

בס"ד

נידונים בין המשנ"ב לחזו"א



דברי הגמרא, ראשונים ואחרונים
שדנים בנידונים של המשנ"ב והחזו"א

נכתב בסיעתא דשמיא

ע"י

שלום אברהם ברטמן

שנת תשפ"ג

© כל הזכויות שמורות

הארות והערות יתקבלו בברכה,

שלום ברטמן

רח' מינץ 15 ירושלים תובב"א

טל: 02-5712553 • נייד: 052-7614317

מייל: tbertman@gmail.com

הסכמת ראש הישיבה הרה"ג ר' אביעזר פילץ שליט"א



YESHIVAT "TUSHIA"
TIFRACH

D. N. HANEGEV



ישיבת "תושיה"

תפרח

ד.נ. הנגב

ב"ה, יום ה' אסב / כ"ח שבט תש"ס
בית שמש

אשר נאמר בזה המסמך, כי כל אדם המצוי
בזה הישיבה, יתחייב לשמור על כל
החוקים והמנהגים.

כן באי נאמר בזה המסמך, כי כל אדם
המצוי בזה הישיבה, יתחייב לשמור על כל
החוקים והמנהגים, וכל מי
לא יתחייב לשמור על כל החוקים והמנהגים,
יחשב כמי שלא יתחייב לשמור על כל
החוקים והמנהגים, וכל מי
לא יתחייב לשמור על כל החוקים והמנהגים,
יחשב כמי שלא יתחייב לשמור על כל
החוקים והמנהגים.

אין לי אלא לשלם בזה, וכל מי
לא יתחייב לשלם בזה, יחשב כמי
לא יתחייב לשלם בזה, וכל מי
לא יתחייב לשלם בזה, יחשב כמי
לא יתחייב לשלם בזה, וכל מי
לא יתחייב לשלם בזה, יחשב כמי
לא יתחייב לשלם בזה.

הוא שאלו הן הדיונים והדיונים

הוא שאלו הן הדיונים והדיונים

ברכת אב - הרה"ג שמעון מנחם מנדל ברטמן שליט"א



ימי הרה"מס והסלימא - תשפ"ב

לכבוד בני אביה' ואמא' יקרי היד טאוס אברהם ז"ל
 אילן בנין מלא שירה כים וטוען תה כהמן
 עליו אין אנחנו מסבירים לבדית עלי על
 שליח איתן לראות אונת מוציא אור
 ספר מצון יצאנים בין המיד והמלא" על הרה
 מליקות ידועות בין בני תרי עמדי הכוראה המ"ד
 והמז"א כותה יאן זלמן וכל הוצה בהרגשת
 הענינים האלו וגשורטס יוצל לרנות צמאון
 מתוך המקורות הרבים המודאים בקהילות
 וגדל צדק כערכה על תורה. וגוודאי יהיה תועלת
 גדולה לעמא' האב ומענינים בה.
 וזה שמעקיס בק מה שטענו בקרב דין תורה
 " על העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים היקרים...
 ופסה כמען המתעבר ונקר שטען פוסק".
 ויהי רצון שפיות הנצח תורה ובכז הרבים
 תסמוך אלן ויעברק קדוש המודה מרת
 צורה שאל וכן להוריה המאובים עמ"ש ולידן -
 יצנו היקרים ואם לען הורן שמעקיס כולן -
 בעתה וגמלה טובה וכל טוב עלי.
 היותם באהבה רבה וגדולה מקרה האב,
 אביהן שמעון מתים מענין גיטמן

הקדמה



"אודה ה' מאוד בפי בתוך רבים אהללנו" על כל החסד שעשה עימי מעודי ועד עתה, וא"א לפרוט הכל כי רבים הם. ואילו פי מלא שירה ולשוני מלא תהילה, אין אני מספיק להודות על כל חסדו איתי, ובפרט על החסד שעשה עימי ששם חלקי מיושבי בית המדרש וזיכני ללמוד את תורתו הקדושה, חמדה גנוזה, שעשועים של הקב"ה. וזיכני לעסוק בדברי תורתם הקדושים של ה"משנה ברורה" וה"חזון איש".

מובא בספר "פאר הדור" (חלק ד' עמ' קנ"א):

"ומספר רבי חיים ברים, משומעי לקחו איך היה החזו"א משוחח בענין דברי חז"ל (מגילה דף י"א ע"א) 'ואף גם זאת... בארץ אויביהם לא מאסתים' - שהעמדתי להם בית רבי וחכמי דורות, והגיד כך בלשונו הזהב: אמר הקב"ה לישראל, הא לכם את רבי עקיבא אייגר... הא לכם את בעל ה'קצות החושן'..."

ואפשר להוסיף, הא לכם בעל ה'משנה ברורה'... הא לכם את בעל ה'חזון איש'.

ועד הנה עזרונו רחמין ולא עזבונו חסדך, ואל תטשני ה' אלוקי נצח. וזכני ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תורתך באהבה, ולא אבוש לעולם ועד.

"אשא עיני אל ההרים" – הורי היקרים מאוד שגדולה ועצומה הכרת הטוב שלי אליהם, על שגידלוני וחניכוני במסירות רבה. ביתם בית גדול לה', בית שמגדלים בו תורה ויראת שמים, והיו לי דוגמא ומופת לתורה ויראת שמים ומידות טובות. ימלא ה' משאלות ליבם לטובה וירו נחת מכל יוצ"ח.

וכן אודה למו"ח הרה"ג אהרן פרטיג שליט"א ולחמותי תליט"א שבייתם בית גדול לה', בית שמגדלים בו תורה וחסד, על עזרתם הרבה ותמיכתם לאורך השנים. יהי רצון מלפני אבינו שבשמים שירוו נחת מכל יוצ"ח וימלא ה' כל משאלות ליבם לטובה.

וכן אודה ל"ראש ישיבה" הרה"ג איסר יהודה מלין שליט"א העומד בראש כולל "תוספות יו"ט" ומוסר נפשו וגופו לקיום המוסדות, רואה ואינו נראה. יברך ה' אותו בבריות גופא ונהורא מעליא לאורך ימים ושנים. וכן אודה לראש כולל הרה"ג יעקב יוסף לינטופ שליט"א שמרעף עלינו טל תחיה בתורה ויראת שמים, ימלא ה' משאלות ליבו לטובה. וכן אודה לכל חברי הכולל, חברים גדולים בתורה יר"ש ומידות טובות.

מנשים באוהל תבורך רעייתי, אשת חיל, שנושאת עול הבית על כתפיה מתוך מסירות רבה כדי שאוכל ללמוד תורה ביישוב הדעת. ורב זכותה בספר זה. יהי רצון מלפני אבינו שבשמים, שנזכה יחד לאורך ימים ושנות חיים מתוך בריאות הגוף והנפש לרוות נחת מכל יוצ"ח ונהיה אנחנו וצאצאינו כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה.

שלוש אברהם בן הרה"ג שמעון מנחם מנדל ברטמן

תוכן עניינים



| | | |
|-----|---|---------|
| א | שוק באשה ערוה | סימן א |
| יז | ברכת כהנים - מצוה על ישראל להתברך | סימן ב |
| לא | שומע כעונה בחצי ברכה | סימן ג |
| סה | זימון דאוריתא או דרבנן | סימן ד |
| עז | ניגוב הידיים לפני נטילת ידיים | סימן ה |
| צה | הטמנה במקצת | סימן ו |
| קכה | בגדר אמירת ויכולו | סימן ז |
| קמז | טלטול מוקצה בגופו | סימן ח |
| קעב | טלטול מוקצה ע"י סכין | סימן ט |
| ר | בדין הוצאת זבוב ממשקה | סימן י |
| רכב | שהיות באפיית מצות | סימן יא |
| רמד | תקיעת שברים תרועה בנשימה אחת ובשתי נשימות | סימן יב |
| רסו | בדיני וגדרי מעמיד ומעמיד דמעמיד בסכך | סימן יג |
| רצא | בדיני 'בן עיר שהלך לכרך, ובן כרך שהלך לעיר' | סימן יד |
| שטו | פורים המשולש - זמן משלוח מנות | סימן טו |
| שכו | פורים המשולש - קריאה ביום שישי ביחיד | סימן טז |

תוכן עניינים מפורט



סימן א: שוק באשה ערוה _____ א

א. דעות המשנ"ב והחזו"א מה נקרא שוק * ב. דעות האחרונים ששוק נקרא החלק העליון ברגל * ג. דעות האחרונים ששוק זה חלק התחתון של הרגל * ד. ראייה מהרשב"א ששוק זה חלק התחתון של הרגל * ה. דחית החזו"א לראייה מהרשב"א * ו. דברי הראשונים בחידוש ששוק נקרא ערוה * ז. דברי הב"ח שהחידוש בשוק אע"פ מלוכלך * ח. הוכחה מהמשנה ששוק זה חלק התחתון של הרגל * ט. דברי החזו"א והשלמת חיים בישוב המשנה * י. הנ"מ להלכה במחלוקת מה נקרא שוק * יא. לשון החזו"א וביאור דבריו

סימן ב: ברכת כהנים - מצוה על הישראל להתברך _____ יז

א. מחלוקת המשנ"ב והחזו"א אם יש מצוה על הישראל להתברך * ב. דעות המפרשים שהישראל מצווה להתברך * ג. דעות המפרשים שהישראל לא מצווה להתברך * ד. מחלוקת הראשונים בטעם שקטן לא ישא כפיו * ה. קושית הגרע"א על דברי התוס' ב"ה * ו. דברי המפרשים שנחלקו החרדים והריטב"א אם מצוה להתברך * ז. הוכחה שיש מצוה להתברך מהגמרא * ח. דברי הפוסקים בעומד בשמ"ע אם יפסיק לברכת כהנים

סימן ג: שומע כעונה בחצי ברכה _____ לא

א. מחלוקת המשנ"ב והחזו"א אם יש שומע כעונה בחצי ברכה * ב. דעת האחרונים שיוצאים שומע כעונה בחצי ברכה * ג. דעת האחרונים שלא יוצאים שומע כעונה בחצי ברכה * ד. דברי הירח למועדים במאי פליגי המשנ"ב והחזו"א * ה. דברי רבינו יונה שמשמע שיש שומע כעונה בחצי ברכה * ו. דברי הבית יוסף שמשמע שיש שומע כעונה בחצי ברכה * ז. דברי הרא"ש שמשמע שאין שומע כעונה בחצי ברכה * ח. ראית החזו"א שאין שומע כעונה בחצי ברכה * ט. הסבר דעת החזון איש שחולק על הנ"ל * י. ראייה מהמשנה שלא יוצאים שומע כעונה בחצי ברכה * יא. ראייה מהגמ' בסוכה שיוצא שומע כעונה בחצי ברכה * יב. ראייה מהפרי מגדים שיוצאים שומע כעונה בחצי ברכה * יג. דברי הרעק"א שיוצאים חצי ברכה בשומע כעונה * יד. דברי השמירת שבת כהלכתה בדעת רעק"א * טו. דברי רעק"א בביאור דברי המג"א לגבי קידוש * טז. הסבר האשר לשלמה בדעת רעק"א * יז. ביאור הרב פעלים בדברי המגן אברהם * יח. דברי הנחלת אליהו בשם החזו"א לענין קידוש * יט. חידוש המנחת שלמה בלצאת בחצי ברכה

סימן ד: זימון דאורייתא או דרבנן _____ סה

א. מחלוקת המשנ"ב והחזו"א אם זימון דאורייתא * ב. דעות הראשונים שזימון דרבנן * ג. הדעות בראשונים שזימון דאורייתא * ד. הדעות באחרונים שזימון דרבנן * ה. הדעות באחרונים שזימון דאורייתא * ו. דעת האחרונים שזימון בעשרה מדאורייתא * ז. ראייה מהגמרא בברכות שזימון דאורייתא * ח. ראייה מהרשב"א שזימון דרבנן * ט. נ"מ להלכה מה הדין בספק זימון * י. לשון החזון איש וביאור דבריו

סימן ה: ניגוב הידיים לפני נטילת ידיים _____ עז

א. מחלוקת המשנ"ב והחזו"א אם צריך לנגב ידיו לפני נט"י * ב. דברי האחרונים שאין צורך לנגב ידיו לפני נט"י * ג. דעת האחרונים שצריך לנגב ידיו לפני נט"י * ד. ביאור דעת המשנ"ב ע"פ דברי התרומת הדשן * ה. דברי האחרונים שהמים שע"ג היד נטהרים בנטילה * ו. דברי הר"ש שהסתפק בנטל חצי יד אם צריך לנגב * ז. דברי הארץ צבי שכל צדדי הר"ש מסתדרים למשנ"ב * ח. דברי החזו"א שכל צדדי הר"ש מסתדרים לשיטתו * ט. לשון החזו"א וביאורו

סימן ו: הטמנה במקצת צה

א. מחלוקת המשנ"ב והחזו"א אם הטמנה במקצת מותרת * ב. דברי הראשונים שהטמנה במקצת מותרת * ג. דברי הראשונים שהטמנה במקצת אסורה * ד. דברי רבינו חננאל בענין הטמנה במקצת * ה. דעת הגר"א שלר"ת הטמנה במקצת לא הטמנה * ו. דברי הראשונים שאסור להטמין על גחלים * ז. ספק הפרמ"ג במגולה למעלה אם הטמנה במקצת * ח. סתירה בחיי אדם אם מגולה למעלה * ט. קושיא מגמ' על הדעות שהטמנה במקצת אסורה * י. דברי המשנ"ב שאסור להטמין בתוך כלי עם מים חמים * יא. לשון החזון איש והביאור בדבריו * יב. לשון החזון איש וביאורו * יג. דעת המנחת שלמה לאסור קראק פאט * יד. מחלוקת אחרונים במגולה מלמעלה אם מותר

סימן ז: בגדר אמירת ויכולו קכה

א. מחלוקת המשנ"ב והחזו"א אם יש ענין להגיד ויכולו בשנים * ב. דברי הראשונים שאמירת ויכולו זה עדות * ג. דברי האחרונים שאמירת ויכולו זה עדות * ד. דברי הישועות כהן שהקשה על החזו"א * ה. ראייה לדברי החזו"א מאחד הראשונים * ו. דברי השבט הקהתי לישב קושית החזו"א * ז. דברי החזו"א למעשה כמו המשנ"ב * ח. דבר הגר"ד בהר"ן-אמירת ויכולו כמו עדות * ט. דעת המשנ"ב למהר בשמו"ע בשביל אמירת ויכולו * י. מחלוקת ראשונים על איזה ויכולו מדברת הגמ' * יא. דברי הטור בטעם למה אומרים ויכולו אחרי התפילה * יב. דברי החזו"א - נ"מ בין הטעמים * יג. דעת הגרש"ז אורבך שמותר להגיד ויכולו באלקי צנור * יד. דעת הציץ אליעזר שמותר בשו"ע להגיד ויכולו בקול עם הציבור * טו. ביאור הגמ' למה אמירת ויכולו נעשה שותף להקב"ה

סימן ח: טלטול מוקצה בגופו קמז

א. מחלוקת המשנ"ב והחזו"א בטלטול מוקצה בגופו * ב. דעת הריטב"א והר"ן שאסור להזיז מוקצה בגופו * ג. דעת החזו"א בביאור דברי הרא"ש * ד. דעות האחרונים שאסור להזיז מוקצה בגופו * ה. דעות המפרשים שמותר להזיז מוקצה בגופו * ו. דברי המנחת שלמה בענין טלטול מוקצה בגופו * ז. דחית המנחת שלמה לראות החזו"א * ח. ראת החזו"א מהגמ' שאסור להזיז מוקצה בגופו * ט. דעות הפוסקים שטלטול בגופו מותר בלי צורך * י. לשון החזו"א וביאור דבריו

סימן ט: טלטול מוקצה ע"י סכין קעב

א. מחלוקת המשנ"ב והחזו"א אם מותר להזיז מוקצה ע"י סכין * ב. דעת האחרונים שמותר להזיז מוקצה ע"י סכין * ג. דעת האחרונים שאסור להזיז מוקצה ע"י סכין * ד. דברי הר"ן בדין טלטול מן הצד * ה. דעת הראשונים שאסור לכבד את הבית * ו. דברי האחרונים שמטאטא נקרא טלטול מן הצד * ז. דעת התוס' שאסור להזיז מוקצה ע"י קדירה * ח. למ"ב טלטול מן הצד לא טלטול גמור * ט. דעת השו"ע הרב שאסור לטלטל לצורך היתר במוקצה * י. דעת הבית מאיר שאסור לטלטל לצורך דבר האסור והמותר * יא. ספק רעק"א אם צריך ניעור בהפסד המוקצה * יב. הנהגת החזו"א למעשה בטלטול מוקצה ע"י סכין * יג. לשון השו"ע הרב וביאור דבריו * יד. לשון החזון איש וביאור דבריו

סימן י: בדין הוצאת זבוב ממשקה ר

א. מחלוקת המשנ"ב והחזו"א בהוצאת זבוב ממשקה * ב. דברי האחרונים שלומדים כהמשנ"ב * ג. דברי האחרונים שלומדים כמו החזו"א * ד. ביאור דעת החזו"א שאין ליקח פסולת עם אוכל * ה. דברי האגלי טל בביאור למה מותר להוציא פסולת עם אוכל * ו. דברי המהריט"ץ שאין ברירה בלח * ז. דברי המשניות עץ חיים שזבוב לא מעורב במים * ח. דברי ר' יעקב אבולעפיה שבשעת אכילה מותר לברור * ט. דברי הביאור הלכה שנחלקו הראשונים בבורר בשעת אכילה * י. חידוש השו"ע הרב שלשפון את הזבוב נקרא אוכל מפסולת * יא. דברי השלחן עצי שטים שזבוב הוא מוקצה * יב. שלוש דעות בהוצאת זבוב מהכוס

סימן יא: שהיות באמיית מצות _____ **רכב**

א. מחלוקת המשנ"ב והחזו"א אם מותר שהיות אחרי רידוד המצה * ב. דברי הראשונים שאוסרים שהיות אחרי עסק במצות * ג. דעת הראשונים שמותר שהיות אחרי עסק במצות * ד. דברי המאמר מרדכי והמשנ"ב בביאור שיטת הרא"ש * ה. ביאור האחרונים ברא"ש שכל דבריו הם בנתחמם * ו. דברי החזון איש שכל דברי הרא"ש שהם לכתחילה * ז. ספק האחרונים בדברי הרא"ש האם מיד מחמיץ * ח. דברי האחרונים שרק בעסק ביד מחמיץ * ט. לשון החזון איש וביאורו * י. כמה טעמים איך נזהרים מה"מיד מחמיץ"

סימן יב: תקיעת שברים תרועה בנשימה אחת ובשתי נשימות _____ **רמד**

א. מחלוקת המשנ"ב והחזו"א מה זה נשימה אחת ומה זה שתי נשימות * ב. דעות הראשונים שצריך לתקוע תשר"ת בשתי נשימות * ג. דעות הראשונים שצריך לתקוע תשר"ת בנשימה אחת * ד. דברי הרמב"ן שהוכיח שתקיעת תשר"ת בנשימה אחת * ה. דברי האיל יצחק בביאור דעת ר"ת שצריך בשתי נשימות * ו. במה פליגי ר"ת והרא"ש אם לתקועה בנשימה אחת * ז. דברי הראשונים ששמע שצריך כדי נשימה בתקיעת תשר"ת * ח. דעות הפוסקים שלמד"א בנשימה אחת צריך קצת הפסק * ט. דעות הפוסקים דלמד"א בנשימה אחת לא להפסיק * י. ראה מלשון הראשונים שלמד"א בנשימה אחת לא מפסיקים * יא. דעות תלמידי החזו"א בדעתו שתשר"ת מריע מתוך השבר * יב. ראית התרומת הדשן מהגמ' בחולין שצריך להפסיק בתשר"ת * יג. דעת האחרונים שצריך בין השברים לתרועה לנשום ממש * יד. דעות האחרונים שלא צריך לנשום ממש בתשר"ת

סימן יג: בדיני וגדרי מעמיד ומעמיד בסכך _____ **רסו**

א. מעמיד בדבר המקבל טומאה, מעיקר הדין ולמעשה * ב. מחלוקת המשנ"ב והחזו"א בדין 'מעמיד דמעמיד' * ג. שני טעמים בראשונים לאיסור מעמיד, וג' נפק"מ לדינא * ד. דברי הפוסקים על שני אופני העמדת סכך, אי הוי 'מעמיד דמעמיד' * ה. ראיות החזו"א לשיטתו ודברי האחרונים לדחותן

סימן יד: בדיני 'בן עיר שהלך לכרך, ובן כרך שהלך לעיר' _____ **רצא**

א. שלש מחלוקות בין המשנ"ב להחזו"א בהלכות אלו * ב. ביאור המחלוקות דהן תלויות האחת בשניה * ג. דעות הראשונים שצריך דעת להיות בעיר ביציאה מביתו * ד. דעות הראשונים שצריך דעת להיות בעיר בליל י"ד * ה. דברי האחרונים שנחלקו הראשונים מתי הדעת קובעת * ו. דברי הראשונים שבשביל להיות בן עיר צריך להשאר בעיר * ז. דברי הפרי מגדים שדן אם צריך להשאר בעיר * ח. דברי המפרשים שצריך להיות רק בתחילת היום * ט. בן עיר שהלך לכרך - איזה יום קובע את דינו * י. האם הדין נקבע כפי המציאות, היכן האדם נמצא, או שהדבר תלוי בדעתו * יא. בן כרך שיצא לעיר על דעת לחזור, ונמלך בדעתו ונשאר בעיר * יב. איזו דעת קובעת, האם של שעת יציאתו מביתו, או של ליל י"ד * יג. בין עיר שהלך לכרך והיה שם יום י"ד, האם עליו להשאר שם ליום ט"ו * יד. דברי החזו"א וביאור דבריו

סימן טו: פורים המשולש - זמן משלוח מנות _____ **שטו**

א. מחלוקת המשנ"ב והחזו"א מתי זמן משלוח מנות * ב. דעות האחרונים שמשלוח מנות ביום ראשון * ג. דעות האחרונים שמשלוח מנות ביום שישי * ד. דעת הראשונים שמשלוח מנות ביום ראשון * ה. הסבר הדעה שמשלוח"מ ביום א' ע"פ התרומת הדשן * ו. דעת האחרונים שמשלוח מנות ביום שבת * ז. ביאור במאי פליגי אם משלוח"מ בשבת או בראשון * ח. דברי השו"ע שהסעודה ביום ראשון * ט. קושית האחרונים איך מותר משלוח"מ בשבת

סימן טז: פורים המשולש - קריאה ביום שישי ביחיד _____ **שכו**

א. מחלוקת המשנ"ב והחזו"א אם מוקפין בערב שבת צריך עשרה ♦ ב. דעת האחרונים שקריאת מוקפין בע"ש צריך עשרה ♦ ג. דעת האחרונים שקריאת מוקפין בע"ש קורין ביחיד ♦ ד. דעת הראשונים שקריאת מוקפין בע"ש צריך עשרה ♦ ה. דעת הראשונים שקריאת מוקפין בע"ש נקרא ביחיד ♦ ו. ראית המשנ"ב מהגמ' שנקרא שלא בזמנו ♦ ז. דחיית האחרונים לראית המשנ"ב מהגמ' ♦ ח. ביאור שנחלקו אם בן ט"ו יוצא בי"ד ♦ ט. ביאור שנחלקו אם לא פלוג רבנן בתקנתם ♦ י. ראיה מהירושלמי כדעת החזו"א

סימן א



שוק באשה ערוה

א.

דעת המשנ"ב ששוק זה חלק העליון ברגל

כתב ה"משנה ברורה" [סי' ע"ה ס"ק ב'] "טפח מגולה באשה במקום שדרכה לכסותו אפילו היא אשתו אסור לקרות ק"ש כנגדה. אבל פניה וידיה כפי המנהג שדרך להיות מגולה באותו מקום, וכן בפרסות רגל עד השוק, והוא עד המקום שנקרא קניא בל"א, במקום שדרך לילך יחף מותר לקרות כנגדו, שכיון שרגל בהן אינו בא לידי הרהור, ובמקום שדרך לכסות שיעורן טפח כמו שאר גוף האשה, אבל זרועותיה ושוקה אפילו רגילין לילך מגולה כדרך הפרוצות אסור".

מבואר דעתו - שה"שוק" שכתוב בגמ' ברכות [כ"ד ע"א] שהיא ערוה, זה החלק של הרגל העליון, ועל חלק הזה אפילו אם נהגו בגלוי אסור, שגורם הרהור. אבל החלק התחתון של הרגל תלוי במנהג, שאם נהגו ללכת בגלוי מותר לקרות ק"ש כנגד, אבל אם רגילים לכסות, אסור לקרות כנגדם, שמעורר הרהור.

דעת החזו"א שמסתפק איזה חלק נקרא השוק

אבל ה"חזון איש" [סי' ט"ז אות ח'] כתב "ובמ"ב סי' ע"ה סק"ב הקל בפרק התחתון של הרגל עד ארכובה במקום שהולכין מגולות. ולהאמור הוי בכלל פריצות ולא מהני ליה מנהגא, וקשה להכריע בדבר".

מבואר מדבריו שמסתפק מה הכונה "שוק באשה ערוה", האם זה החלק התחתון של הרגל, ואז לא עוזר מנהג לגלות, וגם אם נהגו, אסור לקרות ק"ש כנגדה. או שהכוונה - החלק העליון של הרגל, והחלק התחתון תלוי במנהג.

ב.

דעות האחרונים ששוק נקרא החלק העליון ברגל

באחרונים נמצא מחלוקת גדולה בענין הנ"ל.

כדעת ה"משנה ברורה" מבואר בכמה אחרונים:

א. ה"פרי מגדים" [משבצות זהב סי' ע"ה אות א'] כתב "והוי יודע דלשון שוק הוא מארכובה, עיין רש"י ויקרא ז' ל"ב ובתוספות יום טוב פרק י' דחולין משנה ד', וכן פסק הר"מ ז"ל בהלכות מעשה הקרבנות פרק ט' הלכה י', ושוק לפעמים נקרא ירך. נמצא כל הרגל עד ארכובה שקורין קניא שם במקום שהולכין יחף ומגולה אפשר אין חשש, ובמקום שדרכן לכסותן טפח, ומארכובה למעלה פחות מטפח נמי".

ב. ה"פתחי עולם" [או"ח סי' ע"ה ס"ק ג'] כתב "כל הרגל עד הארכובה במקום שהולכין יחף ומגולה אפשר אין חשש, ובמקום שדרכן לכסותן טפח ומארכובה ולמעלה פחות מטפח נמי, מ"ז".

ג. ה"תורת חיים" [סופר - או"ח סי' ע"ה ס"ק ב'] כתב "ועפרמ"ג מ"ז א' דרגליה נקרא עד הקני"א ומשם ולמעלה נקרא שוק".

ד. ה"שלמת חיים" [סי' פ"ד] כתב "לענין ערוה ודאי דלא נקרא שוק כי אם למעלה מהקני"א, דהא העיקר שעי"ז יבוא יותר לידי הרהור".

ה. ה"אגרות משה" [אבן העזר חלק ד' סי' ק' אות ו'] כתב "מחמת שלהלכה עד הקני"א אינו ערוה".

ג.

דעות האחרונים ששוק זה חלק התחתון של הרגל

ונמצא כמה אחרונים שסוברים ש"שוק באשה ערוה", הכונה לחלק התחתון של הרגל.

א. כתב ה"מקור חיים" [סי' ע"ה אות א'] "ומה הוא שוק, נראה שהוא עצם התחתון הארוך הזקוף אף כשאדם יושב, ומה דשרי רשב"א הוא רק מדרך כף רגל, ונאמר בשופטים ט"ו ויך אותם שוק על ירך, ותרגומו פרסין עם רגלאין, שרוב הסוס אינו נשען על ירכו רק על שוקו בברזל התלוי, ונאמר בתורה את ירכך נופלת כינוי לערוה ששם הירך, ונאמר על הברכים ועל השוקים, יוצאי ירך יעקב, חגור חרכך על ירך, ועי' משנה ספ"י דחולין וגמרא דיבמות פ"ב דף ק"ג ע"א כדברי ברש"י שם, וראיה ברורה ממ"ש בחגיגה שוקי החיות והדר ירכי החיות".

ב. כתב ה"שו"ע הרב" [סי' ע"ה סעיף א'] "אבל כנגד שוקה אסור, אע"פ שהשוק אינו מקום צנוע באיש שדרכו להיות מגולה במקומות שהולכין בלא אנפלאות כיון שהוא מקום צנוע באשה ערוה היא".

ג. כתב ה"חיי אדם" [כלל ד' אות ב'] "כל גופה של אשה מה שדרכה להיות מכוסה נקרא ערוה, ולכן כשמגולה ממנה טפח, אסור בדברי תורה אפילו אינו מסתכל כלל בה, ואסור לקרות כמלא עיניו. אבל פניה וידיה כפי המנהג כדרך באותו מקום לגלות הידים לא נקרא ערוה, כיון דרגילין בזה, אין כאן הרהור. וכן פרסות רגליה במקום שדרך לילך יחף מותר, אבל זרועותיה ושוקה אפילו רגילין בכך כדרך הפרוצות אסור".

ד. כתב ה"ערוך השולחן" [סימן ע"ה ס"ג] "ויותר נראה כמ"ש הרשב"א בשם הראב"ד על דין זה בגמרא שם- דקמ"ל דגילוי שוק הוי ג"כ ערוה, כלומר דאף שיש מקומות שהולכות יחפות וליכא ברגליה משום גילוי ערוה, מ"מ בשוק הגבוה מהרגל יש בו משום ערוה".

ה. כתב ה"עוד יוסף חי" [פרשת בא אות ב'] "ודע כי סוף העצם של הארכובה שהוא הנקרא בערב כל"א, הנה שיעור שני שלישי טפח בדרכו להיות גלוי אצל כל הנשים שאין לובשין אנפלאות בכפות רגליהן, ולמעלה משני שלישי טפח הוא בכלל מקומות המכוסים ואסור לקרות כנגדן, יען כי עצם זה של הארכובה הוא בכלל שוק דעליו אמרו שוק באשה ערוה".

ד.

ראיה מהרשב"א ששוק זה חלק התחתון של הרגל

ולכאורה יש להביא ראיה מהרשב"א [ברכות דכ"ד ע"א ד"ה והא] ש"שוק" הכונה החלק התחתון של הרגל. שכתב "והא דאמר רב יצחק טפח באשה ערוה ואוקימנא באשתו ובק"ש, פירש הראב"ד ז"ל דאפשר דוקא ממקום צנוע שבה, ועלה קאתי ר"ח למימר דשוק באשה מקום צנוע וערוה הוא ואפילו לגבי בעלה, אע"פ שאינו מקום צנוע באיש".

וכתב ה"חזון איש" [סי' ט"ז אות ח'] "והאי שוק נראה דהוא פרק התחתון מארכובה עד כף העקב, אבל מן הארכובה ולמעלה הוא צנוע בהחלט ולא אצטריך לאשמעין, והרי כתבו הראב"ד והרשב"א דבאיש הוא מגולה, וכל זה אינו אלא בפרק התחתון, אבל מן הארכובה ולמעלה הוא בכלל ירך, ואמרו מה ירך בסתר [מ"ק ט"ז א']".

דברי השבט הלוי שהוכיח מהרשב"א כנ"ל

וכן הוכיח ה"שבט הלוי" [ח"א ס"א] "ונראה לענ"ד ראייה לזה מלשון הב", ממש"כ על דברי הטור בסימן ע"ה- שכתב וכן אם שוקה מגולה וכו', וז"ל הב"י כלומר שאע"פ שאינו מקום צנוע באיש הוי ערוה באשה, ואי ס"ד דהיינו ממקום הברך עד הגוף, היתכן קס"ד כזאת שמקום זה לא יהיה ערוה באשה מקום שהוא המרגיל הכי גדול לערוה, ורגליה יורדת מות כתיב. ותו דגם באיש מקום זה מקום צנוע הוא כדמשמע במגילה כ"ד ע"א ע"ש רש"י ד"ה פוחח, ועש"ה כ"ד ע"ב רש"י ד"ה קטן, ועש"ה בהגהות הב"ח אות ב' דמפורש כן, וע"ש בטו"א ורש"ש בזה. אלא כנ"ל דהבית יוסף קרא גם לפרק שלמטה מן הארכובה שוק, וזה דקמ"ל דגם זה בכלל ערוה לענין ק"ש וגילוי ערוה לענין אשת איש."

דברי הבאר משה שהוכיח מהרשב"א כנ"ל

וכן כתב בשו"ת "באר משה" [חלק ח' סי' ק"א אות ד'] אחרי שהביא את דברי הבית יוסף בשם הרשב"א הנ"ל, כתב "ורבינו הב"י האריך כי קשה היה לו מה זה שהוסיף רבינו הטור וכן אם שוקה מגולה אסור, והלא כבר כתב לעיל טפח המגולה באשה אסור, וע"ז תירץ הב"י דקמ"ל הגם דאינו מקום צנוע באיש מ"מ באשה הוי ערוה, ונקל להבין שכוונת הטור וב"י דשוק היינו מארכובה ולמטה עד פרסות הרגל דשם באיש אינו מקום צנוע, אבל הירך מקום צנוע באיש, אבל מארכובה ולמטה אינו מקום צנוע באיש, קמ"ל דבאשה הוי ערוה, וכן מפורש יוצא מדברי הראב"ד דכתב ועלה קא אתי רב חסדא למימר דשוק באשה מקום צנוע וערוה היא ואפילו לגבי בעלה וכו', ואי סלקא דעתך אמינא דשוק פירושו הירך, וכי זה צריך רב חסדא לאשמעין דירך הוה מקום צנוע וערוה ואפילו לגבי בעלה, בודאי ובודאי, והרי תמיד מקום זה מכוסה הוא אפילו באיש, אלא ודאי החלק מארכובה ולמטה קמ"ל רב חסדא- דסד"א דמארכובה ולמטה לאו מקום צנוע הוא, דהלא באיש אינו מקום צנוע, וממילא אינו ערוה באשה כלל, וק"ו לגבי בעלה, קמ"ל דהוי ערוה, וזה ברור כשמש".

ה.

דחית החזו"א לראיה מהרשב"א

אבל ה"חזון איש" [סט"ז ס"ח] דחה ראייה זה, וכתב "ומש"כ הראב"ד שאינו מקום צנוע באיש, אפשר דר"ל בביתו אינו מקפיד לילך בגולה קצת מן השוק". וכנראה כוונתו שבבית איש לא מקפיד ללכת מגולה קצת מהחלק העליון של הרגל, אז גם אישה בביתה לגבי בעלה לא יקרא ערוה, קמ"ל שכן.

קושית הבית ברוך על דחית החזו"א

ועל הסבר זה כתב לתמוה ה"בית ברוך" [חיי אדם כלל ד' בהגהה] "זה תמיהה טובא, שזה יחשב שאינו צנוע באיש, ושעי"ז יצטרך לאשמעין דאפ"ה באשה הוי ערוה, דהיאך יתכן דבר כזה להעלות על הדעת דלמעלה מארכובה סמוך לערוה ממש לא יהיה בכלל ערוה, עד שאיצטריך לאשמעין דכן הוי ערוה, ועוד שמקום צנוע אינו נמדד אלא כפי מה שהולך בחוץ".

וכוונתו בטענתו השניה- שלא הולכים לפי הדרך בתוך הבית אלא לפי הדרך שהולכים בחוץ, כמו שכתב ה"משנה ברורה" [סי' ע"ה ס"ק י'] "שדרכה לכסותו. ואפילו אם אין דרכה לכסותו רק בשוק ולא בבית ובחצר, מכל מקום בכלל ערוה היא לכלי עלמא אפילו בבית, ואסור שם לקרות נגדה אם נתגלה קצת מהן".

ולכאורה ה"חזון איש" שכתב שבגלל שדרך האיש לגלות בבית היה הו"א שמותר לקרות לפני השוק של האשה, אפילו שגם איש לא מגלה שוק בחוץ, לכאורה מבואר שהולכים אחרי הבית, ואם בבית מגולה אפשר לקרא אפילו שבחוץ מכוסה, וקמ"ל שבשוק לא יקרא בגלל שאישה דרכה לכסות.

מחלוקת האם מותר לאשה ללכת בלי גרבים בבית

ונמצא סברא זו שהולכים לפי הבית בספר "מראה כהן" [עמוד פ"ב בהגהה צ"ה] "ושמעתי מהגרש"ז אורבך שנשים הלובושות גם בבית גרבים הרי זה נדון כמקום שדרכה לכסותו, ואף לפי המשנ"ב אסור לבעלה לראותו בזמן נדתו ולומר דברים שבקדושה כנגדו, אמנם נשים הרגילות לילך בביתן בלי גרבים וסומכות על המשנ"ב דאינה חייבת לכסות עצמה מהפרק ולמטה, אין בזה איסור הסתכלות במקומות המכוסים לדעת המשנ"ב הנ"ל עכ"ד.

מבואר שאם בבית לא נוהגת לכסות לא נקרא ערוה.

וע"ש בספר הנ"ל שהוסיף דברים להסביר שלא יסתור את דברי ה"משנה ברורה" הנ"ל "ומש"כ המשנ"ב סי' ע"ה ס"ק י' דאפילו אין דרכה לכסותו רק בשוק מ"מ בכלל ערוה היא לכו"ע אפילו בבית, י"ל דשער שאני שהוא ערוה בעצם, ומהגרי"ש אלישיב שמעתי לאסור בזה".

אבל החזו"א יכול להיות שסבר כמו הגרש"ז שאם לא אסור מעיקר הדין אז בבית שלא נוהג איסור מותר לקרות כנגדם, ולכן אם האישה לא היתה נוהגת לכסות בתוך הבית היה אפשר להגיד שזה לא ערוה ויהיה מותר לקרות כנגדן, ודו"ק.

ו.

דברי הראשונים בחידוש ששוק נקרא ערוה

ולכאורה יש להוכיח מעוד ראשונים ש"שוק" הכונה לחלק התחתון של הרגל. דהנה כתב ה"תוס' ראש" [ברכות דכ"ד ע"א] "ואמר רב חסדא שוק באשה ערוה. דלא תימא פעמים שהאשה מגבהת בגדיה ואין דרכה להיות מכוסה, קמ"ל דהוי ערוה".

וגם ב"שיטה מקובצת" [שם] כתב "שוק באשה ערוה. קא משמע לן- שאף על פי שפעמים הוא נגלה, דינו כמקום מכוסה, שהוא מביא לידי ערוה".

הוכחת האחרונים מהראשונים ששוק זה חלק תחתון של הרגל

וכתב בשו"ת "באר משה" [חלק ח' סי' ק"א אות ו'] "ובודאי בלא ספק מה שכתב הרא"ש וכן השטמ"ק פעמים שהאשה מגבהת בגדיה ואין דרכה להיות מכוסה, היינו חלק הרגל שבין הקניא ולמטה עד פרסות הרגל, אבל לא כן שוק הנקרא שוק בבהמה שהוא חלק מקניא למעלה, כי בודאי ובודאי אין "האשה מגבהת בגדיה" למעלה מהקניא, ואי אפשר לומר על חלק זה באשה "ואין דרכה להיות מכוסה", והרי כמו שכתבתי".

וכן כתב השואל בשו"ת "אז נדברו" [חלק ב' סי' נ"ה] "במה שכתב כבוד תורתו בבית ברוך כלל ד' עמוד ק' בענין הפירוש של שוק באשה שהכוונה לחלק התחתון של הרגל, לענ"ד יש ראייה חזקה לפירוש כבוד תורתו מדברי הרא"ה בשיטה מקובצת, ותוס' הרא"ש ברכות שם, שפי' החידוש בשוק שלפעמים מתגלה, ומובן שלפי זה לא יתכן לפרש בירך כמנהג הפרוצות בימינו ר"ל".

ז.

דברי הב"ח שהחידוש בשוק אע"פ מלוכלך

ולכאורה יש להביא ראיה מדעת הב"ח [סי' ע"ה] ש"שוק" הכוונה לחלק התחתון של הרגל.

שכתב "וכן אם שוקה מגולה. שם א"ר חסדא שוק באשה ערוה. ונקט שוק שהוא מכוסה מה שאין כן הרגל שבמקצת ארצות ועיירות הכל הולכים יחף. וא"ת לפי זה לאיזה צורך נקט שוק יותר משאר מקומות מכוסין שבה. ועוד נראה עיקר-דהסברא מבחוץ היא, דאין לחוש כלל לגילוי השוק ואין צריך לומר לגילוי הרגל, ואפילו באשת איש ליכא איסורא להסתכל בהן, דמן הסתם הן מלוכלכות בטיט וצואה ולא יגיע לידי הרהור, ולא דמי לאצבע קטנה ידיה של אשה שמסתמא נקיות הן וכל שכן פנים דיגיע לידי הרהור דאסור, מה שאין כן שוק שלה אי לאו דגלי לן דערוה היא".

דברי האחרונים שהוכיחו מהב"ח ששוק זה החלק התחתון

וכתב ה"חזון איש" [סי' ט"ז אות ח'] "והאי שוק נראה דהוא פרק התחתון מארכובה עד כף העקב, אבל מן הארכובה ולמעלה הוא צנוע בהחלט ולא אצטריך לאשמעין. והב"ח כתב שהוא תמיד מלוכלך וכל זה אינו אלא בפרק התחתון, אבל מן הארכובה ולמעלה הוא בכלל ירך, ואמרו מה ירך בסתר [מ"ק ט"ז א']".

וביתר אריכות כתב ב"שבט הלוי" [ח"א ס"א] "וכיו"ב מדברי הב"ח שם במה שכתב דהיה סברא מבחוץ דאין לחוש כלל לגילוי השוק וכו', ואפילו באשת איש ליכא איסור להסתכל בהם לולא דקמ"ל הטור, שמן הסתם הן מלוכלכות בטיט וצואה ולא יגיע לידי הרהור וכו' ועש"ה. ואי ס"ד דהב"ח אשוק שלמעלה מן הארכובה עד הגוף קאי, א"כ אין לך תמהון לבב גדול מזה שיעלה על לב שום טועה דיהיה מותר להסתכל באשת איש בירך הסמוך למקום הגוף ממש, וגם וכי שם מן הסתם מלוכלך בטיט וכו', והיינו מחמת מלאכה וכיו"ב כמ"ש הפרמ"ג, אלא ודאי כמ"ש עפ"י תוס' מנחות הנ"ל דשוק דאדם מתחיל למעלה מרגל התחתון, ועפ"י דין צריך להיות מכוסה או בבגד או בגרבים וכיו"ב, ולא מצאתי כדי סמיכה להתיר".

דברי הבאר משה בהוכחה מהב"ח ששוק זה למטה

וגם בשו"ת "באר משה" [ח"ח סי' ק"א] אחרי שהביא את דברי הב"ח הנ"ל כתב "וכל המעיין קצת בדבריו מעצמו יבין שאי אפשר לכתוב אלו דברים שכתב הב"ח רק

על שוק אם הוא חלק הרגל מארכובה ולמטה עד פרסת הרגלים, אבל אם השוק יהיה פירושו מארכובה ולמעלה עד בין רגליה, לא היה אפשר לכתוב דברים ככתבם שכתב רבינו הב"ח, וגם לשונות מטונף ומזוהם מחמת מלאכה, מלוכלכות בטיט וצואה, לשונות כאלו אי אפשר לפרש רק על חלק הרגל מארכובה ולמטה עד פרסות רגלים, והם דברים פשוטים ברורים ואמיתיים.

הרי לך שגם לרבינו הב"ח היה פשיטא יותר מביעא בכותחא ששוק באשה ערוה דאמר רב חסדא בגמרא פי' על חלק הרגל מארכובה ולמטה עד פרסת הרגל".

ח.

הוכחה מהמשנה ששוק זה חלק התחתון של הרגל

ולכאורה יש להביא ראיה גדולה ששוק הכונה לחלק התחתון של הרגל. דהנה במשנה באהלות [פרק א' משנה ח'] כתוב "מאתים וארבעים ושמונה אברים באדם, שלשים בפסת הרגל, ששה בכל אצבע, עשרה בקרסול, שנים בשוק, חמשה בארכובה, אחד בירך, שלשה בקטלית, אחד עשרה צלעות".

מבואר במשנה שהתחילו לבאר את האברים של האדם מהאצבעות של הרגל ועולים למעלה, ואחרי האצבעות והקרסול, כתבה המשנה את השוק, מבואר שהשוק הוא החלק התחתון של הרגל.

וכך כתב ב"אליהו רבה" [שם] "קרסול. הוא סמוך לפס הרגל קנעכיל בל"א. שוק. הוא אורך הרגל עד הארכובה. ארכובה. קני"א בל"א".

דברי החזו"א שהוכיח מתוס' איפה זה שוק

וכך כתב התוספות במנחות [דף ל"ז ע"א ד"ה קיבורת] "ומיהו אין ראיה מזרוע דבהמה לזרוע דאדם, דהא שוק דאדם נמי לא הוי כשוק דבהמות, דתנן באהלות ב' בשוק חמשה בארכובה וא' בירך, ואלמא קרי שוק עצם המחובר לרגל".

וכך כתב התוס' בנזיר [דנ"ב ע"ב ד"ה אמר] "נמצא רוב בנינו של אדם תנינא במסכת אהלות [פ"א מ"ח] דקחשיב רמ"ח אברים וחשיב מלמטה למעלה פרסות הרגל וחשיב שנים בשוק חמשה בארכובה ואחד בירך. לכאורה משמע ממתני' דהתם דשוק למטה מן הארכובה וירך למעלה".

וכבר הוכיח ה"חזון איש" [ט"ז ס"ק ח'] מדברי התוס' הנ"ל "ששוק באשה ערוה" הכוונה לחלק התחתון של הרגל. שכתב "והאי שוק נראה דהוא פרק התחתון מארכובה עד כף העקב, אבל מן הארכובה ולמעלה הוא צנוע בהחלט ולא

אצטריך לאשמעינן. וכבר כתבו תוס' מנחות ל"ז א' ד"ה קיבורת, דשוק המוזכר באדם היינו פרק התחתון וכל טפח מגולה אסור.

דברי הקובץ תשובות בישוב הראיה מהמשנה

ולישב את הדעה של ה"משנה ברורה" - ש"שוק באשה ערוה" הכונה לחלק העליון של הרגל, איך יתרץ את הראיה מהמשנה באהלות הנ"ל, כתב ה"קובץ תשובות" [חלק א' סי' י"ג] "גם אי אפשר לענ"ד להוציא דברי הפמ"ג בסי' ע"ה א' מפשוטם, וכפי שהבינו אותו המ"ב ס"ק ב', החזו"א והפתחי עולם, דכוונת הפמ"ג הוא דרב חסדא לא כיוון אלא על למעלה מהקניא, ואף שהחזו"א העיר עליהם ממתני' דאהלות, מ"מ לא משוי להו כטועה בדבר משנה, ורק מסיק "וקשה להכריע בדבר", כי י"ל דלשון תורה וכתובים לחוד [וכאן נסמך דינא דשוק באשה ערוה אקרא דגלי שוקך] ולשון חכמים לחוד וכתוס' ישנים יומא דף ע"א דלשון חכמים לעצמם - שהרי כמו כן מצינו בשוק של שלמים דפליגי על רבי יהודה בסו"פ הזרוע [חולין קלד:] הוא מן הארכובה ולמעלה, אע"פ שבכל מקום בתלמוד קורא שוק מן הארכובה ולמטה כדאמר במצות חליצה [יבמות קג.], וכן שוק דריש אהלות חשיב ליה למטה מן הארכובה עכ"ל".

ביאור דבריו - דאיתא בתוס' ישנים [יומא דף ע"א ע"ב ד"ה אמר - נמצא בהשמטות סוף המסכת] "וי"ל דודאי בלשון תלמוד אין חילוק, ומשונה הוא מלשון המקרא, דלשון חכמים לעצמו, שהרי כמו כן מצינו בשוק של שלמים דפליגי על ר' יהודה בסוף משנה דפרק הזרוע [דף קל"ד:] שהיא מן הארכובה ולמעלה, אף על פי שבכל מקום בתלמוד קורא שוק מן הארכובה ולמטה, כדאמר במצות חליצה [דף קג.] דהוה לי איסתורא מעל ושוקא מעל דמעל, וכן שוק דריש אהלות חשיב ליה למטה מן הארכובה".

לפי התוס' ישנים מיושב ששוק זה חלק העליון

מבואר מדברי ה"תוס' ישנים" שאין חילוק בין בהמה לאדם כמו התוס' במנחות הנ"ל, אלא חילוק בין לשון תורה ללשון חכמים, שבלשון תורה שוק של בהמה ושל אדם הכוונה לחלק העליון של הרגל, ובלשון חכמים בין בבהמה בין באדם הכוונה לחלק התחתון של הרגל.

ולפ"ז מבואר ב"שוק באשה ערוה" שנלמד מפסוק דגלי שוקך, אז דיברו על השוק של הפסוק, ושוק של הפסוק הוא מדבר על החלק התחתון של הרגל.

ולפי דברי ה"קובץ תשובות" הנ"ל מבואר שהמחלוקת מה ה"שוק באשה ערוה", האם החלק העליון של הרגל או החלק התחתון, תלוי במחלוקת תוס' במנחות לבין התוס' ישנים ביומא, שלפי תוס' במנחות שוק של אדם הוא החלק התחתון של הרגל, וכן שוק באשה ערוה דיבר על החלק התחתון של האשה. אבל לפי התוס' ישנים ביומא שהחילוק בין לשון מקרא ללשון חכמים, אז שוק באשה שנלמד מהפסוק מדבר על שוק העליון של הרגל.

דברי הצור יעקב בישוב הקושיא מהמשנה

וכיוון ה"קובץ תשובות" הנ"ל לדברי שו"ת "צור יעקב" [חלק ב' סימן א'] שכתב "מה שהביא דברי הפמ"ג או"ח ס' ע"ה שכתב הא דאמרין שוק באשה ערוה היינו מארכובה ולמעלה, והביא מכמה מקומות עיי"ש באשל ס"ק א'. ותמה כת"ה מדברי תוס' מנחות ל"ז ע"א דאין שוק דאיש לבהמה שוין, והזכיר מה שכבר דברתי משו"ת חתם סופר סי' נ' חלק יור"ד, יפה תמה, ונהנתי ממה שהעיר מתוס' ישנים יומא ע"א ע"ב דכתבו דיש חילוק בזה לשון מקרא שוב למעלה מארכובה, והיינו דלא כמ"ש התוס' מנחות, וס"ל דשוק דאדם ובהמה אחד, דלא נקרא שוק בלשון תורה רק למעלה מארכובה, ובלשון חז"ל ביבמות ק"ג נקרא שוק למטה מארכובה וכן במשנה דאהלות פ"א משנה ח' שנים בשוק, ולפי"ז דינו של הפמ"ג בסי' ע"ה תלוי בשני סברות התוס' הנ"ל, דלתוס' מנחות שוק למטה מארכובה הוא ערוה, ולתוס' יומא הנ"ל כיון דנפקא ליה מלשון הקרא גלי שוק, הוי שוק למעלה מארכובה כמ"ש הפמ"ג.

ט.

דברי החזו"א והשלמת חיים בישוב המשנה

יש עוד מהלך לישיב את הדעות "ששוק באשה ערוה" הכונה לחלק העליון של הרגל, איך יסתדרו עם המשנה באהלות [פ"א מ"ח] שמבואר ש"שוק" זה החלק התחתון של הרגל.

דהנה ה"חזון איש" [סי' ט"ז אות ח'] כתב "ומכל זה היה נראה דשוק המוזכר כאן היינו שוק שאצל הירך".

כוונתו אפילו שהשוק המוזכר במשנה באהלות הוא החלק התחתון של הרגל, אבל לענין "שוק באשה ערוה" הכוונה לחלק העליון של הרגל.

וכך כתב ב"שלמת חיים" [סי' פ"ד] "והנה הא דכתב במ"ב דעד המקום שנקרא קני"א בלע"ז אינו בכלל שוק, מקורו מפמ"ג שלמד דבר זה משוק דבהמה, וח"א הקשה ע"ז מתוספות מנחות [ל"ז א' ד"ה קיבורת] ומיהו אין ראיה מזרוע דבהמה לזרוע דאדם, דהא שוק דאדם נמי לא הוי כשוק דבהמות דתנן [באהלות פ"א] בשוק חמשה בארכובה ואחד בירך, אלמא קרי שוק עצם המחובר לרגל, עכ"ל, ועוד מכמה מקומות - בעהמח"ס קיום התורה נר"ו.

תשובה: לענין ערוה ודאי דלא נקרא שוק כי אם למעלה מהקני"א, דהא העיקר שע"ז יבוא יותר לידי הרהור.

י.

הנ"מ להלכה במחלוקת מה נקרא שוק

יש במחלוקת הנ"ל איפה נקרא ה"שוק באשה ערוה" כמה נ"מ.

א. האם במקום שדרכן לילך בלי גרבים אם מותר לקרות קריאת שמע כנגדן. שאם שוק באשה ערוה הולך על החלק העליון של הרגל, והחלק התחתון תלוי במנהג, ובמקום שהמנהג ללכת בלי גרבים נקרא מקומות הגלוי כמו ידיה שמותר לקרא קריאת שמע כנגדו, כמו שכתב ה"משנה ברורה" [סי' ע"ה ס"ק ב'] "וכן בפרסות רגל עד השוק והוא עד המקום שנקרא קניא בלשון אשכנז במקום שדרכן לילך יחף מותר לקרות כנגדו, שכיון שרגל בהם אינו בא לידי הרהור".

אבל אם "שוק באשה ערוה" הולך על החלק התחתון של הרגל, אז אפילו אם נהגו לילך בגלוי, אסור לקרוא קריאת שמע כנגדו, כמו שכתב ה"משנה ברורה" [שם] לגבי מקומות שחייבים לכסות שלא עוזר מנהג לגלות, שכתב "אבל זרועותיה ושוקה אפילו רגילין לילך מגלה כדרך הפרוצות, אסור".

ב. עוד נ"מ, אם מותר במקום שנהגו לילך בלי גרבים ברשות הרבים, שאם "שוק" הכונה לחלק העליון של הרגל, והחלק התחתון של הרגל תלוי במנהג, אז אם נהגו לילך בלי גרבים מותר. אבל אם החלק התחתון זה ה"שוק באשה ערוה", אז אסור לגלות, ולא עוזר מנהג.

ג. במקום שהמנהג לגרוב גרבים שלא מכסות את הרגל לגמרי ורואים עדיין את הרגל מעבר לגרבים. שאם "שוק" זה החלק העליון של הרגל, והחלק התחתון תלוי במנהג, אז אם נהגו בכאלו גרבינים מותר. אבל אם "שוק באשה ערוה" זה החלק התחתון, אז צריך לכסות לגמרי.

דברי האגרות משה - ללבוש גרבים שלא מכסות

וכך כתב ה"אגרות משה" [אבן העזר ח"ד סי' ק' אות ו'] "ובהא שיש אנשים שמקפידים שלא ילכו נשותיהם ובנותיהם בלא אנפילאות על רגליהן, אבל אין מקפידים שיהיו האנפילאות באופן שאי אפשר להראות, שכתר"ה הקשה דאיזה חלוק יש, דאם חשיבין לערוה גם למטה מארכובה שקורין קני"א, אין מועילין כלום, דערוה בעששית אסור. ואם כהמ"ב שאינו בדין ערוה, אין צורך אנפילאות. האמת הוא שהוא לצניעות יותר, מחמת שלהלכה עד הקניא אינו ערוה".

דברי המשנה הלכות - ללבוש גרבים שלא מכסות

וכך כתב בשו"ת "משנה הלכות" [מהדורא תניינא חלק ב' סי' שי"א] "ומש"כ עוד שם כיון שהיום המנהג לכסות - כ"ע מודים שגרביים דקות אין יוצאים בהם ידי חובת כיסוי. לפענ"ד הוא כך שאם הולכים בדקות, הו"ל כהולכי יחף, ולהולכי בדקות דינם כמו הולכי יחף במקומם, ואם רובם יוצאים כן הו"ל כמקום שהולכים יחף לענין זה, ומ"מ מוסיפין עכ"פ על היחף זה, והבן כי קצאתי".

מחלוקת הפוסקים אם אפשר ללכת בבית בלי גרבים

ד. לכאורה יהיה נ"מ אם מותר לאשה ללכת בבית בלי גרבים, שאם "שוק באשה ערוה" הכונה לחלק העליון של הרגל, והחלק התחתון תלוי במנהג, אז לכאורה מותר לאשה ללכת בבית בלי גרבים. אבל אם "שוק באשה ערוה" הכוונה לחלק התחתון של הרגל, אז כמו שאסור לאשה ללכת בגלוי הזרוע בביתה, גם אסור לה ללכת בגלוי החלק התחתון של הרגל.

ונחלקו בזה - שבספר "הליכות בת ישראל" [פרק ד' הערה כ"ח] כתב "כתב לי הגרש"ז אורבך - מן הדין אפשר להקל לאשה הנמצאת בביתה במשך היום ואינה יוצאת לרחוב, שאינה חייבת לגרוב גרביים".

אבל ה"מנחת יצחק" [חלק ו' סי' י'] כתב "קבלתי מכתבו ע"ד הפרצה שבעוה"ר נפרצה גם בבית החרדים, שבימי הקיץ הולכות בלי גרבים, האם יש היתר עפ"י המבואר בב"ח [או"ח סי' ע"ה] דבעירות ההולכות יחף אינו אסור לקרות כנגדן, ורצה לומר דבכהאי גוונא לא הוה ערוה, כיון דרגילין בזה.

לא ידעתי מה זה שאלה, דהרי פשיטא דכוונת הב"ח רק על כפות רגליה, וכמ"ש בחיי אדם [כלל ד' סעיף ב'], שבזרועותיה ושוקה אפילו רגילין בכך כדרך הפרוצות אסור עיי"ש. וכ"כ בס' מ"ב שם [ס"ק ב'], ושער הציון שם הביא שכך כתב האליהו

רבה בשם הרוקח, והוסיף שכן מוכח [בכתובות דף ע"ב ע"ב] דהוא דת יהודית עיי"ש, ובחזון איש [סי' ט"ז אות ח'] מסופק אם אף בפרק התחתון שבין הזורע והכף הוי בכלל פריצות ולא מהני ליה מנהגא עיי"ש.

יא.

לשון החזו"א וביאור דבריו

נביא פה את לשון ה"חזון איש" [סי' ט"ז אות ח'] ונדון בהם בס"ד.

א. "והאי שוק נראה דהוא פרק התחתון מארכובה עד כף העקב, אבל מן הארכובה ולמעלה הוא צנוע בהחלט ולא אצטריך לאשמעין. והרי כתבו הראב"ד והרשב"א דבאיש הוא מגולה, והב"ח כתב שהוא תמיד מלוכלך, וכל זה אינו אלא בפרק התחתון, אבל מן הארכובה ולמעלה הוא בכלל ירך, ואמרו מה ירך בסתר [מ"ק ט"ז א']".

כוונתו - שכתוב בגמ' בברכות דף כ"ד ע"א "שוק באשה ערוה", ואם שוק הכוונה החלק העליון של הרגל אז פשוט שזה ערוה.

וכתב הרשב"א [שם] להסביר מה החידוש ב"טפח באשה ערוה" - "ועלה קאתי ר"ח למימר דשוק באשה מקום צנוע וערוה הוא ואפילו לגבי בעלה, אע"פ שאינו מקום צנוע באיש".

והב"ח כתב שהחידוש "דאין לחוש כלל לגילוי השוק ואין צריך לומר לגילוי הרגל, ואפילו באשת איש ליכא איסורא להסתכל בהן, דמן הסתם הן מלוכלכות בטיט וצואה ולא יגיע לידי הרהור". ומזה הוכיח החזו"א שמדובר על החלק התחתון של הרגל, שעל החלק הזה אפשר לומר שהרגילות של האיש לגלותו, שהוא בסתמא מלוכלך, אבל החלק העליון של הרגל אין דרך האיש לגלותו, ואין דרכו להיות מלוכלך.

ב. "וכבר כתבו תו' מנחות ל"ז א' ד"ה קיבורת, דשוק המוזכר באדם היינו פרק התחתון, וכל טפח מגולה אסור". כוונתו - שכתבו התוס' [שם] "ומיהו אין ראייה מזרוע דבהמה לזרוע דאדם, דהא שוק דאדם נמי לא הוי כשוק דבהמות, דתנן באהלות ב' בשוק חמשה בארכובה וא' בירך, אלמא קרי שוק עצם המחובר לרגל". מבואר בתוס' ש"שוק" שנאמר באדם הוא החלק התחתון של הרגל.

ג. "ויש לעי' ביד אי פרק התחתון שבין הזרוע והכף בכלל איסור ואי מהני ליה מנהגא".

כאן מסתפק החזו"א ספק חדש, מה אסור ביד של האשה האם החלק העליון,

אבל החלק התחתון תלוי במנהג. או שהחלק התחתון של היד אסור, ולא מועיל מנהג.

ד. "ובמ"ב סי' ע"ה סק"ב הקל בפרק התחתון של הרגל עד ארכובה במקום שהולכין מגולות. ולהאמור הוי בכלל פריצות ולא מהני ליה מנהגא".

כוונתו- שהמ"ב הבין ש"שוק באשה ערוה" הכוונה לחלק העליון של הרגל, ולכן החלק התחתון תלוי במנהג, שאם נהגו ללכת בלי גרביים מותר לקרות כנגדו קריאת שמע.

אבל החזו"א כותב שלפי מה שהוכיח ש"שוק באשה ערוה" הכוונה לחלק התחתון של הרגל, אז גם אם נהגו ללכת בלי גרבים לא יעזור, כמו שלא יעזור מנהג ללכת בגלוי הזרועות שזה מנהג פרוצות, ואסור לקרות כנגד הרגלים בלי הגרבים.

ה. "ובאו"ח סי' ש"ג סע"ו ויוצאין באצעדה שמניחין בזרוע, וזרוע היינו פרק העליון של יד וכמ"כ תוס' מנחות ל"ז א', ומשמע דבקנה היינו הפרק שמכף היד עד הזרוע אינו מקום צניעות".

ביאור דבריו, שמוכיח שביד החלק התחתון הוא מקום המגולה, ולא חייב בכיסוי במקום שאין מנהג לכסות. והראיה- שכתוב באו"ח סי' ש"ג סעיף ט"ו "ויוצאה באצעדה שמניחין בזרוע או בשוק", וכתוב בתוס' במנחות דף ל"ז ע"א ד"ה קיבורת "ומשמע בהדיא דהוא דסמוך לכתף הוא זרוע שבין הכתף למרפק".

ומבואר הטעם ב"משנה ברורה" [שם ס"ק נ"ג] "ועל כן מתר, דלא חיישינן שתשלף ותחוי דלא יתגלה זרועה".

ומשמע שבגלל שהאצעדה נמצאת בזרוע לכן מותר לצאת, שלא חוששים שתגלה זרועה, שהזרוע הוא מקום צנוע, אבל אם האצעדה היה בקנה- בחלק התחתון של היד, היה אסור לצאת, בגלל שיש חשש שתגלה, שזה מקום גלוי ולא צנוע, ראיה שאין חיוב לכסות את הקנה.

ה. "ובגמ' שבת ס"ג ב' אמרו בירית תחת אצעדה עומדת, ואצעדה היינו בזרוע כדכתיב ש"ב א' י', ומשמע דבירית נמי בפרק עליון שבין הירך ובין הארכובה הנקרא שוק בבהמה".

כוונתו- שבגמ' שבת דף ס"ג ב' כתוב "בירית תחת אצעדה עומדת". והבין החזו"א שהכוונה שאותו מקום בגוף שנמצא האצעדה זה הזרוע, כמו שכתוב בשמואל ב', פרק א' פסוק י' "ואצעדה אשר על זרועו", וכנגד היד שהאצעדה היא בחלק העליון של היד, אותו דבר גם הבירית עומדת ברגל בחלק העליון, ומוכח מזה שמותר לצאת בבירית רק בחלק העליון ולא בחלק התחתון, בגלל שבחלק העליון

הוא מקום צנוע ולא תראה לאחרים אבל החלק התחתון הוא לא מקום צנוע יש חשש שתראה לאחרים.

אבל בספר "דברי שלום" [עמוד קפ"ד] מביא בשם ספר "הצניעות בהלכה" [עמוד קס"ג] שהסביר ביאור אחר בגמ' ולפי ביאורו אין ראייה. והביאור ש"בירית תחת אצעדה עומדת" הכונה שהם עושים אותו פעולה בבגד, אבל לא שעומדים באותו אבר. "וכן משמע ב"חידושי המאירי" [שבת דף סג. ד"ה בורית] "בורית טהורה ויוצאים בה בשבת, כבלים טמאים ואין יוצאין בהם בשבת. פי' בורית היא תכשיט כעין רצועה והוא של מיני מתכות עשויה לקשור בה בתי שוקיה, והוא לשוק כאצעדה בזרוע". וגם ב"פסקי רבינו ישעיה דטיראני" [פסקי הרי"ד, שבת סג:] כתב "וכמו שעושים באצעדה בזרועות, כך הם עושים בירית בשוקי האשה כדי להחזיק בתי שוקיה שלא יפלו על רגליה", עיי"ש. והנה מדלא הזכר בפסקי הרי"ד דהבירית היא תחת ובמקום האצעדה, אלא כתב "כמו", מבואר להדיא דהדמיון בין בירית לאצעדה אינו במיקומו בגוף, אלא רק דבשניהם הצורה החיצונית דומה - טבעת הנצמדת לגוף ביד או ברגל, ואה"נ אצעדה הוא בחלק העליון של היד, ובירית הוא בחלק התחתון שתחת הברך".

ו. "וכן בהא דאמר ב"ק מ"ח א' למיפא בעי צניעותא, פרש"י שם שמגלה זרועותיה". כוונתו להביא ראייה שאין אסור בגילוי החלק התחתון של היד, מזה שרש"י אומר שכל מה שלא צנועה באפיה שמגלה זרועותיה, ולא כתב שמגלה את הקנה, מבואר שלגלות את הקנה אין חסרון של צניעות, בגלל שרגל להיות גלוי.

ז. "וכן נראה דאם באנו לאסור גם פרק הקנה, א"כ אף מקצתו אסור, ולא נהיגי לאסור מקצתו, וכן במקום דהולכות יחפות ע"כ מגולה קצת הפרק התחתון".

כוונתו מזה שהמנהג של ההולכות יחף לגלות קצת מהחלק התחתון של הרגל, בגלל שהחצאית לא מגיע עד הקרקע, מבואר שאין ה"שוק באשה ערוה" החלק התחתון של הרגל, שאם השוק היה החלק התחתון של הרגל היה אסור לגלות מהרגל התחתון, ומנהג העולם שכן מגלים.

ח. "ומכל זה היה נראה דשוק המוזכר כאן היינו שוק שאצל הירך". כוונתו - שאפילו ששוק שמוזכר במשנה באהלות [פ"א מ"ח] הכוונה לחלק התחתון שלה רגל, אבל ב"שוק באשה ערוה" הכונה לחלק העליון של הרגל, וכנראה חז"ל הבינו שנבין מהענין שאם יש לזה דין ערוה כנראה זה קרוב לערוה וזה החלק העליון של הרגל.

ט. "ומש"כ הראב"ד שאינו מקום צנוע באיש, אפשר דר"ל בביתו אינו מקפיד

לילך מגולה קצת מן השוק". כוונתו ליישב את דברי הרשב"א בשם הראב"ד שהובא דבריו לעיל שכתב "אע"פ שאינו מקום צנוע באיש", והכוונה לחלק העליון של הרגל, ובביתו של האיש דרכו לגלות קצת מהחלק העליון של הרגל, ולכן היה הו"א שגם לאישה בבית לא יהיה דין ערוה לחלק העליון של הרגל בגלל שהוא לא מקום צנוע, קמ"ל שכן.

י. "ולפ"ז לא נתבאר בגמ' דפרק התחתון ערוה ותלוי במנהג וכמש"כ הפרמ"ג, וקשה להכריע בדבר". כוונתו- שלפי הראיות שהביא מבואר ש"שוק באשה ערוה" הכוונה לחלק העליון של הרגל, והחלק התחתון תלוי במנהג כמו שכתב הפרי מגדים, ולמעשה החזו"א נשאר בספק מה נקרא "שוק" האם החלק העליון או החלק התחתון.

סימן ב



ברכת כהנים - מצוה על ישראל להתברך

א.

דעת המשנ"ב שיש מצוה להתברך

כתב ה"משנה ברורה" [ביאור הלכה ריש סי' קכ"ח] "כתב בספר חרדים [פי"ב אות י"ח] מצות עשה לברך כהן את ישראל, שנאמר [במדבר ו', כ"ג] כה תברכו את בני ישראל, וישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכוונים לבם לקבל ברכתם כדבר ה', הם נמי בכלל המצוה, עד כאן לשונו, והביאוהו האחרונים".
מבואר דעת המשנ"ב שיש מצוה על ישראל להתברך.

דעת החזו"א שיש מצוה לא להתברך

אבל מאידך דעת ה"חזון איש" שאין על ישראל מצוה להתברך.
כמובא באורחות רבינו [חלק ג' בסופו בהוספות לחלק ג' עמוד י"ג] "אמר לי הררלד"ו שליט"א שמרן החזו"א זצוק"ל אמר לו שאין הלכה כחרדים, ואין מצוה זו על ישראל. והוסיף לו מרן- והראיה שלא הולכים לבית הכנסת בשביל ברכת כהנים".

וכך כתב בספר "נשיאת כפים כהלכתה" [פ"א הערה ס"א] "אבל הגר"ח קנייבסקי שליט"א שמע ממרן החזו"א זללה"ה דאין הישראלים בכלל המצוה, והא דבעינן שהישראלים יעמדו פנים כנגד פנים ויכוונו, הוי רק הכשר מצוה כדי שיוכלו הכהנים לקיים מצוותם".

ב.

דעות המפרשים שהישראל מצווה להתברך

ונמצא כמה דעות שיש חיוב על הישראלים להתברך מהכהנים.

א. דהנה איתא ב"פירוש הראב"ד" [תמיד פ"ז מ"ב] "ובספר מקצועות מצאתי כתב-דאמר רבי יודן כל כהן שנושא את כפיו ואמו או אשתו או בתו טמאה, ונכנס הוא באותו בית שנדה לשם, תפלתו על ישראל תועבה, ואף גורם לזרעו שיאבד מהעולם, ולא עוד אלא שאינו מוציא את ישראל ידי חובתם, ועליו הכתוב אומר ובפרישכם כפיכם אעלים עיני מכם".

ב. כתב ב"ספר חרדים" [פי"ב אות י"ח] "לברך כהן את ישראל, שנאמר כה תברכו את בני ישראל [במדבר ו, כג]. וישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה, ומכונים לבם לקבל ברכתם כדבר ה', הם נמי בכלל המצוה".

ג. כתב ב"אגרת דרך ה'" [המבי"ט פ"א אות ט"ו] "הכהן שיברך את ישראל, וישראל יקבלו ברכתו, ולא יאמר מה יועיל ברכת הדיוט זה, והרי הם בכלל המצות".

ד. "הגר"ד אופנהיים" [סוף שו"ת חוות יאיר עמוד תשי"א] "וגם מצווין ישראל לשמוע ברכות כהנים מן הכהנים, וכל שאינו שומע במזיד אינו בכלל ברכה".

ה. כתב ה"הפלאה" [כתובות דכ"ד ע"ב ד"ה רש"י ד"ה דאיסור] "דנלע"ד פשוט דכמו דאיכא עשה לכהנים לברך את ישראל, ה"נ איכא מצות עשה לישראל להתברך מן הכהנים. שוב מצאת מפורש בספר חרדים שכתב כן שהעשה נמי על ישראל להתברך".

ו. כתב ב"יוסף אומץ" [אות תתי"ב] "בספר חרדים כתוב דישראלים שפניהם כנגד פני הכהנים המברכים, ומכונים לברכתם, בזה מקיימין מצוה עשה דכה תברכו. אם כן מה מאד יש ליזהר בזה מלבד שיש לכוון לזה להנאת עצמו לקבל הברכות בסבר פנים יפות, ואותן הפונים עצמן לשיחות בטלות אין זה כי אם התלוצצות בברכות, ולכן בודאי כבד עליהם פשעם, מלבד שהברכה אינה חלה עליהם".

ז. כתב ה"אגרות משה" [או"ח ח"ד סי' כ"א אות ב'] "דמאחר דישראל המתברכין מחוייבין להפסיק ולבא נגד הכהנים ולשמוע ולקבל הברכה כדהביא המ"ב בביאור הלכה ריש הסימן מספר חסידים".

ועוד כתב [או"ח ח"ה סי' כ' אות כ"ג] "וודאי דאיכא חיוב על כל אחד מישראל לשמוע ברכת כהנים, ולבא כשהוא בעיר לבית הכנסת שיש שם כהנים לשמוע הברכה".

ג.

דעות המפרשים שהישראל לא מצווה להתברך

יש כמה דעות במפרשים שאין מצוה על ישראל להתברך.

א. כתב ב"חידושי הריטב"א [סוכה ל"א ע"ב ד"ה אמר] "וי"ל דליכא משום בל תוסיף אלא שמוסיף חלק אחד במצוה, שמוסיף במנינה או בשיעורא שנתנה תורה והקפידה בו בין למטה בין למעלה, כשמוסיף בסימן תרועה או תקיעה או שמוסיף בסימנין, אבל כל שהוא עושה מצותו כדרך שאמרה תורה, וחוזר וכופל את הכל מפני הדור מצוה וכדי לערבב את השטן, אין בזה משום בל תוסיף. וכענין שמצינו בכהן שעולה לדוכן שאינו מצווה אלא לברך פעם אחת כדאמרין התם בפרק ראוהו, דאי בעי מצלי ואי בעי לא מצלי, לומר שאין הכהנים מצווין לברך את ישראל בעשה אלא פעם אחת, ואף על פי כן אי בעי הדר ומצלי אין בזה משום בל תוסיף. וליכא למימר שעושה להוציא לאחרים, דליכא חיובא אישראל להתברך, דמצוה דכהן הוא, אלא ודאי כדאמרן".

ב. כתב ב"שו"ת חתם סופר" [או"ח סי' קס"ז] "משא"כ בברכת כהנים לדעת רוב הפוסקים אין מצות עשה על הציבור להתברך".

ג. כתב "רא"מ הורביץ" [הגהות שבת קי"ח ע"ב תד"ה אילו] "שלכהנים אמרה תורה לברך ולא לישראל לשמוע בעשה".

ד. כתב ה"קרן אורה" [סוטה ל"ט ע"ב ד"ה תוס' בד"ה עד] "אבל בלאו הכי אתי שפיר בברכת כהנים, דחיוב השמיעה בזה לצבור אינו מן הדין כל כך, דמצות הברכה על הכהנים לבד, משא"כ בהלל ומגילה דמוציא השומעים ידי חובתן וק"ל. וכן משמע מהא דאמר ר' זירא גופא לקמן דהעם אומרים הני פסוקים דרחמי ברכו כו', אלמא דליכא חיובא כל כך לשמוע הברכה".

[וקשה - שבדף ל"ח ע"א ד"ה ונראה כתב "דכשם שמצוה על הכהנים לברך, כך מצוה על ישראל לשמוע הברכה"].

ה. כתב ה"ערוך לנר" [ר"ה דכ"ז ע"ב תד"ה ושמע] "אבל בברכת כהנים וכי הישראל מחוייב לשמוע ברכת כהנים, והרי בשום מקום לא צוהה התורה כן, וברשותו הדבר תלוי אם רוצה להיות מתברך מהכהנים".

ו. כתב ה"ערוך השולחן" [סי' קכ"ח ס"ד] "ודע שיש מי שכתב שגם על הישראל יש מצות עשה להתברך [ש"ת בשם חרדים], ולא דוקא הוא, דהיכן מצינו מצות עשה זו, אלא כלומר חיוב יש עליו להתברך, ואם אינו חושש לזה הוא כבועט בברכותיו של הקב"ה וראוי לעונש".

ד.

מחלוקת הראשונים בטעם שקטן לא ישא כפיו

לכאורה נחלקו הראשונים דלהלן אם יש מצוה על הישראל להתברך. דאיתא במשנה במגילה [דף כ"ד ע"א] "ואינו נושא את כפיו", ופרש"י - "אם כהן הוא, שאינו כבוד של צבור להיות כפופין לברכתו". וכך כתב ב"שיטת ריב"ב" [ט"ו ע"א מדפי הרי"ף] "ואינו נושא את כפיו. אם הוא כהן שאין כבוד צבור להיות כפופים לברכתו". אבל מאידך ב"פירוש רבינו יהונתן מלוניל" [מגילה שם] "אבל אינו פורס וכו', דהא אינו מחוייב בדבר ואינו מוציא רבים ידי חובתו. ואינו נושא את כפיו, אם הוא כהן מהאי טעמא גופה, ויש מפרשין שאין כבוד צבור להיות כפופים לברכתו, וראשון עיקר".

מחלוקת הראשונים אם הישראל מצווה להתברך

מבואר שנחלקו הראשונים האם ברכת כהנים נקרא שמוציא את הישראל ידי חובתו, או לא.

וצריך להבין במאי פליגי.

וכתב ב"עיטורי מגילה" [מגילה דף כ"ד ע"א] "מתני' קטן אינו נושא את כפיו. וכתבו רש"י ר"ן ומאירי בטעמא דמילתא משום שאין כבוד לציבור שיהיו כפופין לברכתו של קטן. והנה מדלא כתבו דטעמא הוי משום שאינו יכול להוציא אחרים בברכתו וכפי שכתבו גבי פריסת שמע, משמע דס"ל דלא רמי חיובא דברכת כהנים על ישראל להתברך, אלא הוי רק חיובא דכהנים לברך את ישראל. דאי נימא דאף ישראל מחויבין להתברך, א"כ קטן אינו יכול לברך מעיקרא דדינא, דאינו יכול להוציא את ישראל ידי חובתו בברכתו. ואע"ג דחיובן של ישראל הוא רק לשמוע ולא לומר את הברכות, מ"מ אילו היו ישראל מחויבין בכך הוי בעינן בר חיובא להשמיע את הברכה. וכי היכי דחזינן בשופר דלחלק מהראשונים המצוה היא בשמיעה ולא בתקיעה, ואעפ"כ תני במתני' [ר"ה כ"ט א'] דחש"ו אינם יכולים להוציא אחרים ידי חובתו בתקיעתו, דבעינן תקיעה של בר חיובא, וא"כ ה"ה נמי בברכת כהנים אי הוי רמי חיוב שמיעה על ישראל לא היה קטן שאינו בר חיובא יכול להוציאן ידי חובתו, ומדלא פירשו כן רש"י ור"ן נראה דס"ל דלא רמי האי חיובא על ישראל, אלא הוי רק חיובא דכהנים.

הר"י מלוניל פליג ארש"י ור"ן, וכתב דהא דאין קטן נושא את כפיו זהו מאותו עם

שאינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה, והוא משום שאינו מחויב בדבר ואינו יכול להוציא אחר ידי חובתו. ומבואר מדבריו דס"ל דרמי חיוב אישראל להתברך, וכמ"ש ההפלאה והחת"ס, והאי חיובא אי אפשר לקיים אלא בברכתו של בר חיובא, שיכול להוציא אחרים ידי חובתו, ולכך קטן שאינו בר חיובא אינו נושא את כפיו".

ה.

קושית הגרע"א על דברי התוס' בר"ה

והנה כתב התוס' בראש השנה [דף ט"ז ע"ב ד"ה ותוקעין] "ותוקעין ומריעין כשהן עומדין. תימה הא קעבר משום בל תוסיף, וכי תימא כיון דכבר יצא הוה ליה שלא בזמנו בלא עבר, הא אמרינן בסוף ראוהו ב"ד גבי ברכת כהנים דאין מוסיף ברכה אחת משלו משום דלא עבר עליה זימניה, כיון דאילו מתרמי ליה צבורא אחרינא הדר מברך להו, ה"נ אי מתרמי ליה צבורא הדר תקע להו".

וכתב ב"חידושי רעק"א [שם] "עפר אני תחת כפות רגלי רבותינו בעלי תוס', ובעניי אינו דומה לשם, דהתם אלו מתרמי ציבורא אחרינא ונושא כפו להם הוא עושה המצוה לברך אותם מש"ה מקרי זמנו, אבל הכא בתוקע לצבור אחר הוא אינו עושה המצוה שכבר יצא אלא דמוציא אותם, והציבור העושים מצוה והוא שלוחם להוציא אותם, מש"ה לא מקרי לגביה עוד משך זמן המצוה".

דברי הלבוש מרדכי בביאור דברי התוס

וכתב ב"שו"ת לבוש מרדכי" [סימן א'] לישב "ועכצ"ל, דהנה לקמן בדף כ"ח איתא: ורב שמן בר אבא התם דלא סגי דלא יהיב הכא אי בעי מברך אי בעי לא מברך, ופירשו בתוס' ד"ה הכא וז"ל: משמע מכאן דכיון דעלה לדוכן פעם אחת ביום שוב אינו עובר בעשה דאמור להם כל היום, דהא אי בעי לא מברך עכ"ד התוס'. והנה יש דקדוק בתוס' - דאמאי נקטו בלשונם עשה דאמור להם, ואמאי לא נקטו עשה דכה תברכו דתחילה נאמר והיא עיקר המצוה. ע"כ נראה דס"ל להתוס' דעל ישראל מוטל עשה דאמור להם שהם יתברכו מן הכהנים ועליהם לומר להכהנים שיברכו אותם, וכדנקטינן דאמור להם - היינו שיאמרו להכהנים שיעלו, והכהן בעצמו אם ברך כבר ביום זה קיים כבר מצותו דכה תברכו, רק דעל הצבור החיוב להתברך והברכה שלהם הוא מפי הגבורה, רק ע"י שהכהן מברך ברכת הכהנים הקב"ה מברך, וכמו שכתב הרמב"ם בפ' ט"ו מהלכות תפלה וז"ל: ואל

תתמה ותאמר ומה תועיל וכו', שאין קיבול הברכה תלוי בכהנים אלא בהקב"ה וכו'. א"כ הישראלים מחויבים להתברך מפי הגבורה ועליהם נאמר אמור להם שהם יראו להתברך ע"י ברכת כהנים, לפי זה נקטו התוס' בלשונם אמור להם לאשמעין דהיכא שכבר בירך הכהן אז אף שיש עדנה מצות עשה דאמור להם זהו על הציבור ולא על הכהן.

לפי זה גם בברכת כהנים היכא דהכהן בירך כבר אין המצוה עיקרה של הכהן אלא של הציבור שיתברכו מפי הגבורה, רק דע"י הכהן הם מתברכים והוא שלוחם על מצוה זו, וא"כ מדמי להו התוס' גם לתקיעה דאם מתרמי ציבורא אחרינא הדר כדי שיצאו הציבור, וגם בתקיעה מישך שייכי, דהטעם דמוציא הוא משום ערבות, דהרי מי שאין מחויב בדבר אין מוציא ידי חובתו, והוי כמו בברכת כהנים דג"כ היכא דכבר בירך אז עיקר המצוה על הישראל.

דברי החתם סופר בביאור דברי התוס'

וכוון ה"לבוש מרדכי" הנ"ל לדברי ה"חתם סופר" [תשובות או"ח סי' כ"ב] שכתב "אך לברך באותו תפלה פעמים, שלא מצינו קרבן אחר קרב ב' פעמים, אבל אותה תפלה בציבורא אחרינא שהכהן בא להוציאם ידי חובתם, שמוטל על הישראלים להתברך כמ"ש הראם בס' יראים [י"ג חרדים], או שעכ"פ מצוה להם להשתדל ברכת בתפלתם, ע"ז קאמר ש"ס אי בעי מברך אי בעי לא מברך ברכת כהנים, ואהא קאי תוס' והג"ה מיימני דכיון שבירך פ"א ביום היינו בכל ימי השבוע דליכא אלא תפלה א' תפלת שחרית, דנשיאות כפים במנחה בטלוהו משום שכרות, וא"כ אינו מחוייב כי אם פעם אחת ביום אפילו לציבורא אחרינא באותה תפלה שכבר נשא בה כפיו, והדברים ברורים בלי פקפוק בעזה"י.

ובזה יובן דברי תוס' פ"ק דר"ה, וע"ש ד"ה ותוקעים וכו' שכתבו אין תוקעים פעמיים הא עבר על כל תוסיף, וכ"ת כיון שכבר יצא ה"ל שלא בזמנה, הא אמרינן גבי ברכת כהנים וכו'. והקשני מו"ח הגאון מו"ה עקיבא אב"ד דק"ק פוזנא וכו'- מה ענין זה לזה דהתוקע אי נמי מתרמי ליה ציבורא אחרינא אינו תוקע לעצמו אלא להם, אבל לגבי ידיה עבר זמניה, משא"כ כהן אינו מוציא אחרים ידי חובה אלא הוא עושה המצוה בעצמו בציבורא אחרינא ומשו"ה הוה זמניה. ולהנ"ל לק"מ דבאותה התפלה שכבר נשא כפיו אין מצוה, כי לא מצינו מציאות ב' תמידים בפעם א', אלא שהוא מוציא להציבור שלא הקריבו תמיד עדיין, היינו שלא התפללו במקום תמידים, והקרבת צריך ברכת כהנים, ומ"מ מיקרי זמנו ה"נ בשופר, וא"ש".

דברי הקהילות יעקב בביאור דברי התוס'

אבל אפשר להסביר הסבר אחר בתוס' לישב קושית רעק"א, ולפ"ז לא יהיה ראייה בתוס' שדעתו שיש מצוה להתברך כדעת החרדים.

דהנה כתב ה"קהילות יעקב" [ר"ה סי' ט"ו] "ונראה לענ"ד דשיטת התוס' הוא דענין זמנו דאמרינן בגמרא דבזמנו חייב אפילו כשאינו מתכוון להוסיף, מדובר על המעשה, שמעשה זו זמנה הוא להעשות עכשיו לשם מעשה מצוה, ואין צריך שיהא לדוקא זמנו אצל הגברא, היינו שהגברא יהא עליו תורת קיום מצוה זו היום, וסגי בהמעשה, היינו אם מעשה זו שעושה יש אפשרות שתחול עליה שם מעשה מצוה בין לו ובין לאחר כבר נחשב זמן של המצוה, כיון דאותה מעשה הוא בזמן שהיא ראויה להיות באמת מעשה מצוה חייב על מעשה זו בבל תוסיף. ודעת הר"ן ז"ל נראה דענין בזמנו הוא אמור על הגברא, שאם הגברא עדיין ראוי לקיים מצוה זו זה נחשב זמנו, וזה כשיטת הגרעק"א ז"ל דכל כה"ג אינו נקרא זמנו".

ו.

דברי המפרשים שנחלקו החרדים והריטב"א אם מצוה להתברך

בפשטת הדברים נחלקו ה"חרדים" [פי"ב אות י"ה] שכתב "וישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכונים לבם לקבל ברכתם כדבר ה', הם נמי בכלל המצוה".

עם הריטב"א [סוכה ל"א ע"ב ד"ה אמר] שכתב "דליכא חיובא אישראל להתברך, דמצוה דכהן הוא".

וכך כתב ה"מנחת חינוך" [מצוה שע"ה אות ד'] "ועיין בספר הפלאה חלק כתובה בפ"ב דכתובות כ"ד ע"ב שמביא בשם ספר חרדים, דכשם שעל הכהנים מצות עשה לברך, הכי נמי מצות עשה על ישראל להתברך מן הכהנים, עי"ש. א"כ אפשר דנשים ועבדים אין מחוייבים במצוה זו.

שוב מצאתי בריטב"א סוכה ל"א ע"ב ד"ה מאי לאו, כתב באמצע דבריו דמצוה דכהנים הוא לבד, עי"ש.

וכך כתב ה"שו"ת מהרש"ם" [ח"ה סי' כ"ה] "ומ"ש עוד דלענין נשיאות כפים כל ישראל חייבים בה כמ"ש בהפלאה בשם חרדים. זה כמה שנים מצאתי בריטב"א סוכה ל"א ע"ב ד"ה מאי לאו וכו' שכ' להדיא שהמצוה רק על הכהנים ולא על הישראל. ואחר זמן רב מצאתי בספר מנחת חינוך מצוה שע"ה שהעיר בזה".

וכך כותב ה"שואל ומשיב" [בהסכמה לחרדים עם ביאור באר יהודה] "במש"כ החרדים שהישראלים מצות עשה שישמעו ברכת כהנים, ועי' בחידושי הריטב"א בסוכה דף ל"א שכתב שאין מצוה לישראל להתברך מהכהנים".

דברי המפרשים שלא נחלקו החרדים והריטב"א

אבל אפשר לומר שלא פליגי ה"חרדים" וה"ריטב"א, על פי מה שיש לדון בדעת החרדים האם התכוון שכמו שיש לכהן חיוב לברך פעם ביום את ישראל, אז גם לישראל יש חיוב פעם ביום להתברך מהכהן, וכך כתב ה"אגרות משה" [או"ח ח"ה סי' כ' אות כ"ג] "וודאי דאיכא חיוב על כל אחד מישראל לשמוע ברכת כהנים, ולבוא כשהוא בעיר לבית הכנסת שיש שם כהנים לשמוע הברכה".

אבל אפשר לומר שכל המצוה שיש לישראל, זה אם הכהן מברך והישראל שומע אז הצטרף למצוה של הכהן לברך, ונקרא שגם הוא קיים את המצוה.

אבל אין עליו חיוב ללכת לשמוע את הברכת כהנים כלל.

ולפ"ז אפשר לומר שהריטב"א שכתב "דליכא חיובא אישראל להתברך", כוונתו שלא חייב ללכת להתברך, אבל אם היה בשעת מעשה קיים את המצוה להתברך.

כך כתב ה"דבר אברהם" [ח"א סי' ל"א] "אבל לענ"ד אין מזה סתירה כלל, דאפילו לדעת החרדים דמצוה על ישראל להתברך, מ"מ נראה דלא דמיא מצוה דרמיא אכהנים למצוה דרמיא אישראל, דעל הכהנים מצוה לחזר אחריה לקיימה לברך את ישראל. אפילו לדעת רוב הראשונים שאין הכהן עובר כלל אלא כשיקרא להם לעלות, מ"מ זהו רק תנאי בחלות החיוב, דאין חיוב הברכה עליהם מעיקרא אלא כשיקראום לעלות, אבל אחרי שכבר קראו להם מחויבים הם לחזר לקיים מצות ברכה, ואם לאו ביטלו מ"ע. אבל על ישראל אין חיוב כלל לחזר אחר ברכת כהנים אפילו אחר שקראו לכהנים, ואם יצא ולא שמע ברכת כהנים לא ביטל מצות עשה. אלא שהמצוה היא רק שאם הכהנים מברכים ישמעו ויכוונו לבם להתברך מהם, וכן מורה לשון החרדים [פ"ד אות י"ח] ישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכוונים לקבל ברכתם כדבר ה', הם נמי בכלל המצוה עכ"ל.

וא"כ אין סתירה לזה מדברי הריטב"א, דכיון דאין מצוה על ישראל לחזר אחר הכהנים בכדי להתברך לא שייך לומר דלהכי הדר כהן ומצלי כדי להוציאם, דמיא להוציאם שייך כשאננם מחויבים כלל לחזר אחר מצוה זו. ובמש"כ דמצוה דכהן הוא ר"ל דמצוה זו דחזרה אחר ברכת כהנים דכהן היא ולא של ישראל, והוא פשוט לענ"ד".

דברי המפרשים שלא נחלקו החרדים והריטב"א

וכעין הדברים הנ"ל כתב האדר"ת בספרו "מכשירי מצוה" [מצות ברכת כהנים אות ה'] "כבר כתבנו בחיבורינו בס"ד דברי ספר החרדים וההפלאה אחריו שיש מצוה על הישראלים להתברך, וגם מה שהעירו עליהם מדברי הריטב"א בסוכה ל"א ב' שלא כתב כן. וכעת נתישבתי שאין סתירה מדברי הריטב"א להחרדים כלל, הנה מ"ע על הכהנים לברך את ישראל, ולכן בודאי חובה עליו לעשות טעדי שיוכל כדי לברכם, ואם הוא יודע איזה צבור שיוכל לברכם הוא מחוייב ועומד לילך אצלם לקיים מצותו, ואף שאינו חייב כל שלא יאמרו לו, מ"מ גם זה הוא חובה עליו להמצא שיאמרו לו, וכהא דמנחות מ' א'.

אולם על הישראלים יש מצוה שאם הוא בציבור שישמע לברכת הכהנים ויעמוד פניו כנגד הכהנים המברכים אותו, ואם לאו אינו בכלל ברכה כסוטה ל"ח ב', וכלום יש עבד שמברכין אותו ואינו מסביר לו פנים כמ"ש ל"ט ב', מ' א'. אבל מ"מ זהו רק כשהוא כבר באותו הציבור שהכהן מברכם, אבל להמציא עצמו לילך לבית הכנסת להתברך זה אין מצוה עליו כמו על הכהן- וזהו כוונת הריטב"א שם, וא"כ הכל אתי שפיר, כן נראה לי בס"ד.

וכוון לדבריהם בספר "הערות" [כתובות דף כ"ד ע"ב ד"ה אבל] "ונראה לומר דזה לא סותר לגמרי דברי ההפלאה, דהריטב"א בא לאפוקי דליכא על ישראל דין כלפי עצמם להתברך, ומשו"ה כשהכהן בירך כבר אין ענין מצד ישראל שהכהן יברכו בשביל המצוה של ישראל. אבל עדיין אפשר דגם להריטב"א יש מצוה לישראל במקום שהכהן מצווה, והיינו דבמקום שהכהן מצווה לברך כגון שעדיין לא בירך אז יש לישראל מצוה להתברך מפיו דזה בלא זה אי אפשר וכגדר דמצינו ביבום, ודו"ק.

ז.**הוכחה שיש מצוה להתברך מהגמרא**

כתב ה"דבר אברהם" [ח"א סי' ל"א אות ב'] להביא ראיה שיש מצוה על ישראל להתברך.

"ובעיקר הדבר נ"ל ראיה ברורה דיש מצוה על ישראל להתברך, מירושלמי מגילה [פ"ד הלכה ח'] מובא בתוס' חגיגה [דף ט"ז ע"א ד"ה בכהנים] דאסור להסתכל בכהנים בשעה שהם מברכין את העם משום היסח הדעת. ואי נימא דאין שום מצוה על ישראל להתברך, מאי איכפת לן בהיסח הדעת דידהו, אע"כ דעל ישראל נמי איכא

מצוה להתברך, ר"ל לכוון לקבל את הברכה בשעה שהכהנים מברכים כמש"כ, ולהכי חיישינן להיסח דעתם.

וכך כתב להוכיח בספר "חתן סופר" [שו"ע ח"ב שער התפילה ונשיאת כפים סי' י"ג בהגהת שם משמואל] "אולי יש להביא ראיה לשיטת ספר חרדים המובא בהפלאה כתובות כ"ד, שגם על ישראל מוטל החיוב להתברך, ודלא כשיטת הריטב"א בסוכה [לא], מהירושלמי מגילה פ"ד הל' ח' מובא בתוס' חגיגה [טז]. ד"ה בכהנים, דאסור להסתכל בכהנים בשעה שהם מברכין את העם משום היסח הדעת, ואי נימא דאין שום מצוה על ישראל להתברך מאי אכפת לן בהיסח הדעת דידהו, אע"כ דעל ישראל נמי איכא מצוה להתברך, ר"ל לכוון לקבל את הברכה בשעה שהכהנים מברכים אותם."

דחיית הראיה שיש מצוה להתברך

וליישב ראיה זו מבארים על פי דברי הגמ' בסוטה דף מ' ע"א שכתוב "כלום יש לך עבד שמברכין אותו ואינו מאזין". מבואר שאם אדם לא מאזין לברכת כהנים זה זלזול בהקב"ה, שהרי הקב"ה רוצה להיטיב עם ישראל ולברך אותם, והישראל שלא מאזין מזלזל בטובת ה'. וזה הביאור בירושלמי שאסור להסתכל בכהנים בשעת ברכת כהנים בגלל היסח הדעת, שאם יהיה בהיסח הדעת ולא מכוון לקבל הברכה יש זלזול בנותן הברכה.

וכך מבואר ב"ערוך השולחן" [סי' קכ"ח ס"ד] "ודע שיש מי שכתב שגם על ישראל יש מ"ע שיתברך [ש"ת בשם חרדים]. ולא דוקא הוא, דהיכן מצינו מ"ע זו, אלא כלומר יש עליו להתברך מכהנים, ואם אינו חושש לזה הוא כבועט בברכותיו של הקב"ה, וראוי לעונש."

וככל הנ"ל כתב בספר "עיטורי מגילה" [דף כ"ד ע"א אות ב'] "והנראה בזה דהאיסור היסח הדעת לא הוי מחמת חיובים להתברך, אלא דין בפני עצמו הוא, דהשומעים את ברכת הכהנים אסור להם להסיח דעתם ממנה, דהיסח הדעת מהברכה זלזול הוא בה, וכהא דאמרו בסוטה [מ' א'] כלום יש לך עבד שמברכין אותו, ואינו מאזין, ושוב אין כל ראיה מאיסור היסח הדעת, דישראל הם בכלל חובת הברכה.

ראית הראשי בשמים שיש מצוה להתברך

אבל מקשים קושיא עוד יותר גדולה. דאיתא בירושלמי [מגילה פ"ד הל"ח] על המשנה "שכהן שיש בידיו מומין לא ישא את כפיו- והא תני אם היה דש בעירו

מותר. א"ר יוסה זאת אומרת שאסור להסתכל בכהנים בשעת שהן מברכין את ישראל. א"ר חגי כלום אמרו אין מסתכלין לא מפני הסיע דעת, משה דאנא מסתכל ולא מסע דעתי".

מבואר שהטעם שבעל מום לא ישא כפיו, זה בגלל שמפריע לישראל לכוון ומסיח את דעתו מהברכה.

ולכאורה אם אין מצוה להתברך, אז למה ביטלו את המצוה מהכהן בשביל שהישראל לא יסיח את דעתו. הרי לכהן יש מצוה דאורייתא לברך ולישראל אין מצוה להתברך, אז למה ביטלו מצות הכהן.

בשלמא אם נאמר שיש מצוה להתברך אז אפשר להסביר שעל ידי שהכהן בעל מום יברך ביחד עם עוד כהנים יצא שהכהן בעל מום יקיים מצוה, אבל הישראלים יפסידו את המצוה, אז אמרו לכהן לא לברך בגלל מצות הישראלים.

ככל הנ"ל מבואר בספר "ראשי בשמים" [סי' ה'] "ובהך מילתא אי איכא עשה על הישראל המתברך, היה נראה קצת להביא ראיה כדעת ס' החרדים דגם על הישראל המתברך איכא עשה, מירושלמי דמגילה שהובא התוס' חגיגה [ט"ו א'] ד"ה כהנים- דהטעם דהיה מום בידיו ורגליו דלא ישא כפיו מפני שמסתכלין בו, הוא משום היסח הדעת- שבשעה שמסתכלין בכהנים מסחי דעתייהו מהברכה.

ואי נימא דליכא עשה בישראל המתברך, מה בכך אם יסיחו דעתם מהברכה, דהא לא עברי אעשה אף אם אינו מתברך כלל, ואיך תקנו חז"ל וגזרו על הכהן שלא יקיים מצות נשיאת כפים משום חששא דשמא יסיח הישראל דעתו ולא ישמע הברכה מה שאינו מצווה כלל.

וכי תימא סוף סוף תקשה על הא גופא דבעל מום לא ישא כפיו משום שמסתכלין בו ויסח דעתו ולא ישמע הברכה אף שיש עשה על המתברך, דאיך תקנו חז"ל להפקיע העשה שעל הכהן שמן הדין הוא מחויב לשאת כפיו, משום חשש לחוד שמא יבטל השומע ממצות עשה ע"י היסח הדעת, ומאי אולמא עשה דהמתברך מעשה דכהן. הא לאו מילתא היא, דנהי דפשיטא דעשה שעל המתברך לא חמיר מעשה שעל הכהן המברך, אבל מ"מ אינו דומה איסור היסח הדעת שבשעת הברכה לבטול העשה שעל הכהן, דהא הכהן אינו עובר על העשה רק בשהיה בבית הכנסת וקראו אותם לדוכן כמבואר [סי' קכ"ח ס"ב]. וכשיצא מבית הכנסת קודם העבודה שוב לא מקרי מבטל מצות עשה, דלא חלה עדיין המצוה עליו. וא"כ כשתקנו שבעל מום וכדומה לא ישא כפיו יש לו תקנה שיצא מבה"כ קודם עבודה, ושוב לא מקרי מבטל מ"ע דנשיאת כפים.

וכשיסיח הישראל המתברך את דעתו מהברכה בשעה שהכהנים מברכים, בודאי מקרי מבטל מ"ע, דאל"כ מתי חל העשה על המתברך.
אבל אי נימא דליכא עשה כלל על המתברך, איזה חשש הוא, גם אם יסיח דעתו מהברכה.

דחיה לראיה של הראשי בשמים

אבל אפשר דיש לישוב על פי דברי ה"ערוך השלחן" [סי' קכ"ח ס"ד] "יש עליו להתברך מכהנים, ואם אינו חושש לזה הוא כבועט בברכותיו של הקב"ה, וראוי לעונש".

מבואר שהענין חמור אם לא חושש לברכה של הקב"ה בברכת כהנים וזה זלזול בהקב"ה המברך.

ולכן אפילו שאין מצוה להתברך, אבל בגלל שאם יסיח דעתו מזלזל בהקב"ה, לכן אמרו שבעל מום לא יברך, בשביל לגרום שלא יהיה זלזול בהקב"ה שהישראל יסיח דעתו, ועדיף ביטול מצות ברכת כהנים מאשר זלזול של הישראל בהקב"ה.

ח.

דברי הפוסקים בעומד בשמ"ע אם יפסיק לברכת כהנים

יש לעיין מה הדין באדם שעומד בשמונה עשרה, ושומע שהכהנים מברכים ברכת כהנים, האם ישתוק וישמע את הברכת כהנים, או שימשיך בתפלתו. ומצאנו שנחלקו בזה הדעות.

דהנה ב"ארחות רבינו" [חלק ג' הוספות לחלק ג' עמוד י"ג] כתב "ספר לי הגרח"ק שליט"א הגה"צ ר"י לוינשטיין שאל את מרן החזו"א זצוק"ל כשהוא באמצע תפלת שמ"ע בלחש ושומע ברכת כהנים מה יעשה, והשיב לו מרן תעשה מה שאתה רוצה, פ"י או שתשתוק ותשמע ברכת כהנים, או שתמשיך להתפלל, והיינו משום שאינו מחויב לשמוע את ברכת כהנים. אמנם אמר הגרח"ק מרן החזו"א זי"ע בעצמו בכה"ג שתק ושמע את ברכת כהנים".

אבל מאידך כתב ה"אגרות משה" [או"ח ח"ד סי' כ"א אות ב'] "דמאחר דישראל המתברכין מחוייבין להפסיק ולבא נגד הכהנים ולשמוע ולקבל הברכה כדהביא המ"ב בביאור הלכה ריש הסימן מספר חרדים. כשהוא באמצע שמ"ע אף שיש לו להפסיק ולשמוע ברכת כהנים, אינו יכול לענות אמן, וגם אינו רשאי לזוז

ממקומו ולבא נגד הכהנים, וממילא פשוט שאסור לשום אדם להתחיל להתפלל שמ"ע כשלא יוכל לגמור קודם נשיאת כפים".

וכדעת ה"אגרות משה" הנ"ל שצריך להפסיק ולשמוע לברכת כהנים, כתב ה"הליכות שלמה" [פרק י' אות ג'] "יחיד העומד בשמו"ע והגיע הש"צ לברכת כהנים, ישתוק ויכוון לברכתם. כיון דדעת רבים [החרדים פי"ב מצוה י"ח ועוד] שמצות עשה על בני ישראל להתברך מהכהנים, וגם בלא"ה מותר להפסיק כיון שרוצה להתברך בברכת כהנים".

אבל ב"הערות" [להגרי"ש אלישיב זצ"ל סוטה דף לח:] כתב בהיפך מכל הנ"ל. "אמנם נראה דכיון דמשמעות כל הראשונים ומסתימת דבריהם ש"מ דלא ס"ל כהחרדים, וליכא מצוה על ישראל. וכיון שכן אינו נראה שיהא מותר להפסיק בשתיקה באמצע שמ"ע, דגם הפסק בשתיקה אסור בו, וא"כ באסור הוה כאניסי דחל הברכה עליהם כאחיהם שבשדות, ובודאי לא נתיר להם להפסיק כדי שייחשבו שהם לא אנוסים, אלא יקיימו הם הדין, וממילא אנוסים נינהו וחלה הברכה עליהם".

נחלקו אם יש מצוה להתברך

להסביר במאי פליגי הני גדולים מבואר מדבריהם האם פוסקים כמו החרדים, ולכן מפסיקים כדי לשמוע. או שלא פוסקים כמו החרדים שיש מצוה להתברך ולכן אסור להפסיק.

וכך כתב בשו"ת "יביע אומר" [חלק ז' סי' י"ב] "נשאלתי בדבר המתפלל תפלת שמונה עשרה, האם צריך להפסיק בעת שהכהנים נושאים כפיהם ומברכים את העם להאזין לברכתם, או שהוא רשאי להמשיך בתפלתו.

ולכאורה יש לומר שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים אם יש מצוה גם על ישראלים להתברך או המצוה היא רק על הכהנים לברך את ישראל, כי בספר חרדים [פ"ד סי' י"ח] כתב שיש מצוה גם על ישראל להתברך מפי הכהנים כשהם עומדים פניהם אל פני הכהנים ובשתיקה ומכוונים את לבם לקבל ברכתם כדבר ה'.

אולם בחידושי הריטב"א סוכה [לא:] כתב דהא ליכא חיובא על ישראל להתברך, אלא מצוה של כהן היא ע"ש.

ולפ"ז י"ל שלפי מ"ש החרדים וסייעתו שיש מצוה על ישראל להתברך כשפניהם אל פני הכהנים, גם המתפלל תפלת שמנה עשרה ראוי שיפסיק מתפלתו בין

ברכה לברכה ולהקשיב בכוונה אל ברכת הכהנים לקיים המצוה שעליו, ולא יראה כאילו אינו חפץ בברכה ותרחק ממנו כשהוא מסיר אוזנו מלשמוע ברכתם וממשיך בתפלתו. אבל לדעת הריטב"א וסיעתו שאין מצוה על ישראל להתברך, והמצוה מוטלת על הכהנים בלבד, לפ"ז יוכל המתפלל להמשיך בתפלתו הלאה, מבלי להפסיק לשמוע ברכת הכהנים.

סימן ג

שומע כעונה בחצי ברכה

א.

דברי המשנ"ב שיש שומע כעונה בחצי ברכה

כתב ה"משנה ברורה" [סי' קכ"ד ס"ק מ"א] "מי ששכח ולא אמר יעלה ויבא בראש חודש או בחולו של מועד או בכל דבר שצריך לחזר בשבילו, יכון דעתו משליח צבור כל השמנה עשרה ברכות מראש ועד סוף כאדם שמתפלל לעצמו. עין בספר ברכי יוסף [סקי"ג] דמסיק שלא יאמר אז מודים דרבנן, אלא יכון לשמע משליח צבור המודים שהוא אומר. והאידנא שנוהגין איזה חזנים לומר המודים בתחלתו בלחש לא יוכל לצאת תפלתו על ידי השליח הצבור. ואפשר דיאמר אלו התבות בלחש בפני עצמו, דומיא דמקל הפרי מגדים [סי' תר"צ א"א סק"ז] לענין מגילה לומר בעצמו איזה תבות בעל פה בלחש שלא שמע אותן מפי השליח צבור". מבואר מדעת ה"משנה ברורה" שאפשר לצאת חצי ברכה בשומע כעונה וחצי ברכה להגיד בעצמו.

וכן כתב ה"משנה ברורה" [סי' קפ"ג ס"ק כ"ו] "והמסבין אין להם להשיח משהתחיל המברך, אבל אם שחו בשעה שהוא מברך לא יצאו. ותלוי בזה, דאם לא גמר המברך עדין את הברכה, חוזרין המסבין ומברכין בעצמן ממקום שפסקו לשמוע לדברי המברך".

דברי החזו"א שאין יוצאים שומע כעונה בחצי ברכה

אבל רוח אחרת ל"חזון איש" [סי' כ"ט אות ו'] "ומבואר בדבריו ז"ל דשפיר נפיק בשמיעת חצי ברכה, והשאר גומר בעצמו. וצ"ע בגמ' ברכות מ"ו א' ברכת המזון בב' ובג', והסכימו הפוסקים לדעת הרי"ף דאם אין אחד יודע ברכה שלמה אין מחלקין ברכה אחת לשנים".

ביאור דברי החזו"א, דאיתא ברי"ף [דל"ד ע"א] "והכין פירושה- שנים ושלשה שאכלו ואין אחד מהן יודע לברך ברכת המזון כולה, אלא אחד יודע ברכה

ראשונה והשני יודע השניה והשלישית ואינו יודע הברכה הראשונה, או שאחד יודע לברך ברכה ראשונה ואחד יודע לברך ברכה שניה ואחד יודע לברך ברכה שלישית חייבין בברכת המזון, לפי שאפשר לברך כל אחד ואחד מהן ברכה אחת שהוא יודע ונמצאת ברכת המזון עולה משנים שלש ברכות בלבד, ולפיכך אינה נחלקת אלא לשלשה אנשים בלבד, ומשום הכי קתני שנים ושלשה ולא קתני ארבעה". מבואר שאי אפשר לחלק ברכה אחת לשנים, בגלל שאי אפשר לצאת חצי באמירה וחצי בדיבור.

ב.

דעת האחרונים שיוצאים שומע כעונה בחצי ברכה

מבואר שנחלקו המ"ב והחזו"א אם אפשר לצאת חצי באמירה וחצי בשמיעה. וכבר נחלקו בזה הרבה אחרונים. והאחרונים שסוברים שאפשר לצאת חצי באמירה וחצי בשמיעה הם:

א. ב"אשל אברהם" [סי' תצ"ב] כתב "צויתי שיברך ברכת התורה הק' וברכת השחר לפני העמוד מי שלא ניעור כל ליל שבועות, ויכוון לפטור הנעורים. אך האיש שעמד לפני העמוד אמר במהירות, ואני עניתי אחריו בפי התיבות שאינן שמות ק', וכמו שכתוב בשו"ע הק' שיש לחוש שמא אינו שומע איזה תיבה או אות או מסיח דעת באמצע מלשמוע, ועל ידי הברכות שחיובם ודאי ואחר מוציא ידי חובתו נכון לענות כולם, וכברכת המזון בזימון דידן, והברכות שחיובן ספק יש לענות תיבות שאין שמות ק' וכנ"ל".

ב. בספר "פתח הדביר" [סי' רע"ג אות ד'] כתב "נחזי אנן דנהגין באמירת קידוש היום בשבתות ויו"ט, שאחד מבני הבית נוטל הכוס בידו והוא מברך ברכת היין, ומתחיל לברך ברכת קידוש היום פתיחת הברכה הוא לבדו, וכל הזכרים העומדים שם אומרים עמו אמצע כל הברכה בקול רם עד שמגיע לחתימה, והוא חותם הברכה לבדו, ועונין אחריו אמין" [ומצדיק שם המנהג].

ג. כתב ב"פנים מאירות" [תשובה נ"ז] "וא"כ בדורותינו, בשביל שאי אפשר לכוון שכל אחד מברך בלחש זימון מינייהו, ונפל ברכת הזימון בבירא, ופשיטא שלא יפה הם עושין המסובין שמברכין בקול רם עם המברך, שכמעט שלא נשמע קול המברך. ואני אומר שזה יותר טוב שבתחילת הברכה ובסופה ישתוק ויכוון לברכת המברך, דזה בקל יכול לכוון. ומעיקרא מחינן ליה במפרזפתא דנפחא עד דמכוון דעתיה, ובאמצע הברכה שהברכה ארוכה, יאמר מלה במלה בלחש עם המברך כדי שלא יסיח דעתו, ובזה יוצא אליבא דכ"ע, מקיים מצות ברכת הזימון כתקנה".

ד. כתב ה"חכמת שלמה" [סי' קכ"ו ס"ב] "שליח ציבור שטעה ואינו יודע לחזור למקומו, ומתחיל הברכה שטעה וכו'. נ"ב, נראה דזה הוי רק אם לא שמע השני תחלת הברכה, אבל אם שמע תחלת הברכה כיון שיוצא בזה השני יכול לחזור למקום שפסק, כמו במגילה בסימן תקצ"ב שחולקים האחרונים על המג"א [שם ס"ק ב'], ועיין בשערי תשובה הלכות מגילה [שם ס"ק א'] דדי לחזור השני למקום שפסק כיון דיצא בקריאת הראשון, כמו בשופר, וא"כ הכא נמי בשמונה עשרה הוי כן".

ה. בספר "יש נוחלין" [פרק ראשון בהגהה ג'] כתב "לשון ספר חסידים [סי' י"ח] אם לא התפלל בכוונה כשהתפלל בלחש, יכוון לבו כשהשליח צבור מתפלל, ויאמר כל תיבה ותיבה עמו, עד כאן. והנה מאחר שכתבו הפוסקים שהאידנא אין חוזרין בשביל חסרון הכונה, נראה לי שלא יאמר עמו חתימות הברכות, רק יכוון לבו וישמע אותן משליח צבור. ואין סברא כלל שיהא דוקא או כולו בשמיעה או כולו באמירה".

ג.

דעת האחרונים שלא יוצאים שומע כעונה בחצי ברכה

האחרונים שסוברים כמו החזו"א הם:

א. כתב בשו"ת "רב פעלים" [ח"א שאלה י'] "ועוד תמיהא לי בדברי הגאון רע"א ז"ל, מה שהעלה להלכה שהיא תאמר נוסח הקידוש עם הקטן בלי פתיחה וחתימה, דהנה בזה יש לפקפק - חדא דלא מצינו ענין כזה שקצת הברכה יוצאין בה באמירה וקצתה בשמיעה, ואדרבה מצינו בש"ע סוף סי' קצ"ב הלכה פסוקה להפך, דאיתא התם אם אחד יודע חצי הברכה ואחד חצי השני, אין ברכה אחת מתחלקת לשנים. ומקור זה בתוספות בברכות דף מו, ועיין בס' הלבוש ובש"ע של ר"ז ז"ל. והרי התם קאמר הכי אפילו על ברכה שניה ושלישית שאין בה שם ומלכות בתחילתם, ועם כל זה לא אריך למעבד הכי לצאת ידי חובת הברכה חציה בקריאה וחציה בשמיעה. ולכן איך כאן אמצע הברכה תהיה בקריאה, ופתיחה וחתימה בשמיעה, דאע"ג דהמקדש אומר כל הברכה כולה".

ב. כתב ב"יד אליהו" [חלק ב' עמוד י"ח ע"א] "אלא עדיין קשה לי על תירוץ התוס' שכתבו בטעמא - משום דנשים ליתנהו לא בברית ולא בתורה, דא"כ אפילו אי נימא נשים בברכת המזון דאורייתא איך יוציאו את האנשים. ודוחק מאד לומר שברית ותורה האשה תאמר, והאנשים יאמרו בפיהם ממש מה שהיא אומרת לפניהם, וכל

הברכת המזון יצאו האנשים בשמיעתם מהאשה. ועוד יש לעיין בש"ע [סי' קצ"ב] דאם אחד יודע רק חצי ברכה הראשונה והשני יודע חצי האחרונה, אי אפשר שיוציא אחד את חבירו בחצי ברכתו שיודע, אלמא שאין ברכה אחת מתחלקת בשנים לומר חצי בשמיעה וחצי באמירה, ואולי ה"נ כן הוא דאי אפשר יצא מקצת ברכה של ברכת הארץ בשמיעה ומקצת באמירה, ודוחק לחלק ביניהם.

ג. כתב ה"מאמר מרדכי" [סי' קפ"ו ס"א] "אמנם הראב"ד ז"ל ס"ל דקי"ל כמו שפשטה רבא דחייבות מן התורה ומוציאות האנשים, וכן נראה דעת הרשב"א ז"ל בחידושיו. ותמה הרב פירשה ז"ל דהא אין הנשים יכולות לומר ברית ותורה, וא"כ היא יכולות להוציא האנשים, והא קי"ל דאם חיסר ברית ותורה לא יצא. ולכן יותר נראה לו דס"ל להראב"ד והרשב"א ז"ל דיכולין האנשים להזכיר ברית ותורה ויוצאים בשאר נוסח הברכות בברכת הנשים, ומ"ש דמוציאות האנשים היינו לומר דשפיר הא מחויב בדבר להוציא האנשים במאי דשייכי ביה. אמנם עדיין הדבר צריך תלמוד ויש לפקפק בו מהא דאיתא לקמן סי' תצ"ד דאין ברכה אחת לחצאין".

ד.

דברי הירח למועדים במאי פליגי המשנ"ב והחזו"א

ולבאר בסברא במה תלוי המחלוקת המפרשים האם יוצאים בשומע כעונה בחצי ברכה. בהקדם דברי ה"חזון איש" [סימן כ"ט אות א'] "הא דאמרין שומע כעונה אי פירוש שיוצא במעשה השמיעה לחוד, השמיעה נחשבת כאחד ממיני דיבור. או שמתחיל אליו הדיבור של המשמיע ע"י שמיעה, ויוצא ידי חובה בשיתוף השמיעה והדיבור של חבירו, מתאחדים השומע והמשמיע ומשתתף השמיעה והדיבור להיות מצוה שלימה".

ולפ"ז ביאר בספר "ירח למועדים" [פורים סי' כ"א] את המחלוקת הנ"ל "מעשה לפי"ז יש לבאר היטב שיטת החזו"א הנ"ל, דהא דס"ל דאין אדם יכול לצאת מחבירו בחצי ברכה, אפילו היכא דמברך המברך ברכה שלמה, היינו משום דס"ל כשיטתיה דיסוד דינא דשומע כעונה הוא דדיבורו של המשמיע מתייחס להשומע, וכיון שכן הרי זה שייך רק היכא דיוצא ממנו דבר שלם, שאם המשמיע מברך ברכה שלימה, יוצא השומע ממנו בברכה שלימה כמו שיוצא המשמיע, אבל אם ישמע השומע רק חצי ברכה, אי אפשר שתתייחס להשומע חצי ברכתו של המשמיע, כי מה שמתייחס להשומע אינו אמירת התיבות, אלא דין הברכה שחלה אצל המשמיע, ולכן לא שייך דינא דשומע כעונה אלא בדבר שלם כברכה שלימה

שתתיחס אליו, ולכן אע"פ שהמשמיע משלים הברכה לעצמו, אין השומע יכול לצאת ממנו רק בחצי ממה שיוצא בעצמו.

אבל הגרע"א שחולק עליו וס"ל דשפיר יכול לצאת בחצי ברכה מחבירו, י"ל דס"ל כדעת הבית הלוי, דיסוד דינא דשומע כעונה הוא ששמיעת השומע חשיב כדיבור, וא"כ בזה שפיר מהני גם שמיעת חצי ברכה, כי מה ששומע נחשב כבר כדיבור ידיה, ומה לי אם שומע ברכה שלימה או ששומע חצי ברכה, סוף כל סוף הרי שמיעתו חשיבא כדיבור. אלא דמ"מ מודה הגרעק"א דהיכא דאין המברך מברך ברכה שלימה, אין השומע יכול לצאת בשמיעתו ממנו, כי בעינן על כל פנים שישמע חצי ברכה של המשמיע, אבל אם אין המשמיע מברך ברכה שלימה אלא חצי ברכה, אין השומע יכול לצאת בשמיעתו מאותה חצי ברכה, כי חצי ברכה לאו ברכה היא, ודו"ק.

דבר השומע ומשמיע במאי פליגי המשנ"ב והחזו"א

ובתוספת דברים כתב בספר "שומע ומשמיע" [סי' ל"ו אות ו'] "נתבאר דאיכא פלוגתא בין האחרונים היכא דהמברך מברך ברכה שלמה אי מהני לשומע כששומע רק חצי מהברכה וחציה השני ישרים ע"י אמירה, וצ"ב במאי פליגי. ובפשוטו נראה דפליגי בגדר שומע כעונה, דהחזו"א דס"ל דאפילו היכא דהמברך מברך ברכה שלמה לא מהני להשומע כששומע רק חצי ברכה, דאין שומע כעונה לחצי ברכה, אזיל לשיטתו בביאור גדר דין שומע כעונה, שהוא ענין התאחדות השומע והמשמיע, ומתייחס דבורו של המשמיע אל השומע, ויוצא השומע בדבורו של המשמיע, ואין השומע יוצא בשמיעת עצמו, דלא חשבינן להשמיעה כדיבור, אלא שהמשמיע מוציא אותו בדבורו, ואשר על כן ס"ל להחזו"א דאי אפשר לצאת ידי חובה בשמיעת חצי ברכה, כיון שהמברך צריך להוציא את השומע, אי אפשר להוציא בחצי ברכה, דחצי ברכה אינה ברכה, ואין מושג לצאת ידי חובה בחצי ברכה, דאין המשמיע משמיע לו גרידא את תיבות הברכה, אלא מוציא אותו ידי חובה, וחצי ברכה אינה מוציאה ידי חובה, ולא שייך לומר שיצא ידי חובה בחצי ברכה. והחולקים - ס"ל דענין שומע כעונה הוא שיוציא בשמיעת עצמו, דהשמיעה ממני הדבור. ושמיעתו חשיבא כמדבר הוא עצמו, ויוצא על ידי עצמו, ועל כן שפיר יכול לשמוע חצי ברכה, דכששומע חצי ברכה הרי הוא כאילו אומר אותה בפיו, ואין המשמיע צריך להוציא אותו ידי חובתו דנימא דאי אפשר להוציא בחצי ברכה, אלא הוא עצמו יוצא בשמיעת עצמו, ואמאי לא יוכל לשמוע חצי ברכה ולומר בפיו חציה השני. אמנם היכא דהמברך עצמו מברך

חצי ברכה דאין זה ברכה כלל, לא מהני להשומע לצאת בחצי ברכה ולהשלים חציה השני באמירה, כיון דלא שמע כלל ברכה, אבל כשהמברך עצמו מברך ברכה שלמה דיש לברכתו שם ברכה, וזה שומע ממנו חצי הברכה שפיר יוצא בשמיעת עצמו. ונראה עוד דהאחרונים דס"ל דמהני שומע כעונה לחצי ברכה, כאשר המברך מברך ברכה שלמה אינו בהכרח דס"ל דענין שומע כעונה הוא שיוצא בשמיעת עצמו דהשמיעה ממניי הדבור, דלעולם י"ל דס"ל כהחזו"א- דהרי הוא יוצא בדבורו של חברו, ומ"מ מהני ליה לשמוע חצי ברכה, דכיון שהוא משלים את חציה השני ע"י אמירה, שפיר מהני לצאת ידי חובה בחצי ברכה, כיון שיש לה שם ברכה, דהמברך מברך ברכה שלמה, ולא ס"ל דאי אפשר להוציא בחצי ברכה, דנהי דאינו יוצא בשמיעת עצמו, אלא צריך לצאת בדבורו של חברו, מ"מ כיון שהוא נצרך רק לחצי ברכה, שהרי חציה השני משלים בפיו, שפיר מהני ליה לצאת בחצי ברכה בשומע כעונה. ונמצא דהך פלוגתא אי מהני שומע כעונה לחצי ברכה, לא תליא בביאור גדר דין שומע כעונה.

ה.

דברי רבינו יונה שמשמע שיש שומע כעונה בחצי ברכה

כתב "רבינו יונה" בברכות [דל"ה ע"א ד"ה ולא] "א"נ כגון שלא נפטר עדין מחיוב הברכה, ורוצה עכשיו לפטור עצמו בעניית אמן, צריך שבשעה שיגיע החזן לחתימת הברכה שלא יזכיר אותה עמו שאם יאמר הברכה עם החזן, ויאמר אמן אחר שיסיים אותה החזן, הוה ליה כעונה אמן אחר ברכותיו.

ובראש השנה ויום הכיפורים ששליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן, אומר הרב נר"ו שמנהגו כן- שבשעה שמגיע שליח ציבור לומר אמת וקיים לעד, הוא שותק עד שיאמר ברוך אתה ה', ואח"כ אומר עמו מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הזכרון ועונה אחריו אמן, שאינו אומר עמו לשון הברכה עצמה, ואע"פ שאומר סוף החתימה לא הוי עונה אמן אחר ברכותיו.

מבואר בפשט דבריו שאפשר לצאת ברכה חציו בדיבור וחציו בשמיעה, מזה שכתב בתחילת דבריו שאומר השומע את כל הברכה בעצמו, ורק את סוף הברכה שומע מהש"ץ.

וגם מהמנהג של רבו ששומע מהש"ץ את כל הברכה חוץ מהסיום שאומר בעצמו. כך כתב להוכיח ה"קהילות יעקב" [ברכות סי' י"א] בשם ספר פותח דברים "ומשמע דעכ"פ ידי חובה יצא, אלא דעביד איסורא שענה אמן אחר ברכתו, והרי מיירי

שכל הברכה כולה לא אמר עם החזן רק החתימה, דהא קאי אדבריו דלעיל שמיירי שבא לצאת ידי חובה בשמיעה מהחזן, א"כ מבואר מזה דדעת התר"י ז"ל הוא שיכול לשמוע חלק מהברכה ומקצתה יאמר בעצמו ויוצא בזה ידי חובה ע"ש. וגם זה ניחא לדרכינו דהא עכ"פ החזן עצמו אומר כל הברכה, וכל כה"ג שפיר מצי להוציא גם לחצאין וכן"ל.

דברי האחרונים שדוחים את הראיה מרבינו יונה

וכך כתב ה"שיח השדה" [סימן ד' אות ג'] אבל הוסיף שאפשר לתרץ שלא יהיה ראיה.

"ויש להביא ראיה לדברי ממה שכתב תר"י ברכות [דף מז.] אהא דאמרין ולא יזרוק ברכה מפיו, שאם רוצה לפטור עצמו בשמיעה, יזהר שבהגיעו לסיום הברכה לא יאמר עם הש"ץ שיוכל לענות אמן עיי"ש. ומשמע מוכח לכאורה דרשאי לברך לחצאין, שחציו יאמר בעצמו וחציו ישמע מאחר, וראיה למה שכתבתי לעיל, אך יש לדחות וק"ל."

מבואר מדבריו שאפשר לדחות את הראיה מדברי רבינו יונה שאפשר לצאת בחצי ברכה, אבל לא ביאר איך.

ואפשר כוונתו כמו שכתב בספר "אבני חושן" [סי' לא"] "וא"כ י"ל דמה שכתב רבינו יונה דיכול לצאת ע"י שומע כעונה אף כשאומר חלק ממנו בפיו, אין הפירוש דהחלק שאומר בפיו אינו יוצא בשומע כעונה, אלא בכל הברכה יוצא בשומע כעונה דהא גם החלק שאומר בפיו הרי שומע מחבירו. ולפי"ז לא קשה כלל האין יוצאין חצי בשמיעה, דהרי הוא יוצא כולה בשמיעה, דגם החלק שאומר בפיו הוא יוצא בשמיעה". מבואר מדבריו ביאור חדש ברבינו יונה, שכוונתו שגם אמר וגם שמע באותו זמן, ולכן יצא את כל הברכה מהמברך, ולא יצא רק חצי בשמיעה.

ו.

דברי הבית יוסף שמשמע שיש שומע כעונה בחצי ברכה

כתב ה"טור" [או"ח סי' נ"ט אות ד'] "כתב אדוני אבי ז"ל בתשובה, ברכת יוצר אור וערבית אני אומר עם שליח ציבור בנחת, כי אי אין אדם יכול לכיון תדיר עם שליח ציבור בשתיקה, וגם אם היה מכוון לדברי שליח ציבור בשתיקה ובאמצע הברכה היה פונה לבו לדברים אחרים הרי הפסיד הכוונה, כי הפסיק באמצעיתה. אבל כשאדם קורא בפיו אף אם קורא בקצתה בלא כוונה יצא, וכשאני מגיע לסוף

הברכה, אני ממחר לסיים לענות אמן אחר ברכת החזן עד כאן.

וכתב ה"בית יוסף" [שם] "וכבר היה אפשר לו לעשות בדרך אחרת, שיאמר עם החזן תיבה בתיבה עד שיגיע לחתימה, ואז ישתוק ויענה אחר חתימת החזן אמן, וכמו שכתבו תלמידי ה"ר יונה בפרק שלשה שאכלו [לה. ד"ה ובר"ה] שכן נוהג רבו בראש השנה ויום כיפור, אלא דאיכא למימר שאע"פ שהוא אומר כל הברכה, כל שאינו חותם בפיו, אם באמצע הברכה פנה לבו לדברים אחרים הוי הפסקה, וה"ר יונה שאני דרב גובריה, ולא היה חושש שיפנה לבו לדברים אחרים. ועוד יש לומר דברכות ראש השנה ויום הכיפורים שאני, ששליח ציבור מוציא את הדברים ידי חובתו, הילכך סבירא ליה לה"ר יונה שאע"פ שבאמצע הברכה פנה לבו לדברים אחרים, שליח ציבור מוציא, אבל בשאר ברכות לא".

בפשט דברי ה"בית יוסף" מבואר שאפשר לצאת חציו באמירה וחציו בשמיעה, שכתב שיגיד עם החזן בעצמו הברכה, ואת החתימה ישמע מהש"ץ. וכך כתב להוכיח ה"הר צבי" [או"ח סי' ס'] ע"ש.

דברי השומע ומשמיע בביאור הבית יוסף

אבל אפשר להגיד ביאור אחר בדברי ה"בית יוסף", ויהיה ראייה מדבריו שאי אפשר לצאת בחצי ברכה. שכתב בספר "שומע ומשמיע" [סי' ל"ו] "ובפשוטו מבואר גם מדברי הב"י דמהני שומע כעונה לחצי ברכה, שכתב דהרא"ש היה יכול לברך כל הברכה בפיו, וכשיגיע לחתימה ישתוק וישמע מן הש"ץ, ומבואר דיצא ידי חובה ע"י שמיעת החתימה בלבד, אע"פ ששאר הברכה בירך בפיו, אלמא דמהני שומע כעונה לחצי ברכה.

אלא שדברי הב"י צ"ע טובא שכתב דהא דלא עשה כן הרא"ש, הוא משום שאע"פ שהוא אומר כל הברכה, כל שאינו חותם בפיו אם באמצע הברכה פנה לבו לדברים אחרים לא יצא, והוא תמוה מאד, מה איכפת לן אם פונה לבו לדברים אחרים באמצע הברכה, הא אומר הוא את כל הברכה בפיו, וכשאומר בפיו לא איכפת לן אם פונה לדברים אחרים, ואמאי הפסיד את הברכה, כיון ששומע את החתימה, והרי אינו פונה לבו לדברים אחרים בחתימה אלא בשאר הברכה שאומר בפיו, ומאי נפק"מ אם אומר החתימה בפיו או שומע מהש"ץ סוף סוף את הברכה עצמה אמר בפיו.

והנראה בהכרח לומר דכוונתו שיעשה כן שיאמר בעצמו תיבה בתיבה עם החזן, ויכון לצאת ידי חובה במה שהחזן אומר ולא במה שאומר בפיו, וכשיגיע הש"ץ

לחתימה ישתוק וישמע, ונמצא דיוצא כל הברכה בשמיעה, ובזה שפיר איכא למיחש שמא יפנה לבו לדברים אחרים באמצע הברכה והפסיד הברכה, שהרי כל הברכה יוצא בשמיעה, ומה שיעשה כן שיאמר תיבה בתיבה עם הש"ץ, הוא כדי שלא יפנה לבו לדברים אחרים, דכשאומו עם הש"ץ תיבה בתיבה יכול יותר לכוין לבו לשמוע כל תיבה מן הש"ץ, ומ"מ חשש שמא אע"פ שיאמר לא יכוין היטב לבו ויפנה לבו לדברים אחרים.

ואין לומר דכשיאמר תיבה בתיבה עם החזן יכוין לצאת ידי חובה באמירה שאומר בפיו, וממילא לא יהא איכפת ליה במה שפונה לדברים אחרים, דאם יעשה כן לא יצא כלל ידי חובה, כיון שאת החתימה הרי הוא שומע מן הש"ץ ויוצא בשמיעה, א"כ הו"ל חצי ברכה באמירה וחצי ברכה בשמיעה ולא מהני, וע"כ דכשיאמר בפיו לא יכוין לצאת במה שאומר בפיו, אלא במה ששומע מן הש"ץ, והו"ל כל הברכה בשמיעה, ומשו"ה חשש שמא יפנה באמצע הברכה לבו לדברים אחרים.

והשתא אדרבה מוכח מדברי הב"י דלא מהני חצי ברכה בשומע כעונה, דאם איתא דמהני חצי ברכה בשומע כעונה, א"כ מה איכפת ליה שפונה לבו לדברים אחרים באמצע הברכה, הא אומר הוא בפיו חצי הברכה, וע"כ דלא רצה לעשות כן משום דהו"ל חצי בשמיעה וחצי באמירה, ובהכרח דאם יאמר בפיו חצי הברכה יכוין שלא לצאת באמירה, אלא בשמיעה, ואם יפנה לבו לדברים אחרים הפסיד הברכה.

דברי המשפט הלילה בביאור הבית יוסף

וכמו כל המהלך הזה כתב בספר "משפט הלילה" [עמוד ס"ז] בתוספת דברים. "יש לדקדק למאי הוסיף הב"י שיאמר עם הש"ץ "תיבה בתיבה", ובטור והרא"ש לא הוזכר זה כלל, וצ"ע.

ומשו"ה נראה דודאי שכוונת הב"י שמקשה על הרא"ש שהיה יכול לצאת את כל אמצע הברכה ע"י שמיעה אע"ג שאומרה בפיו, והביאור בזה - שמדברי הרא"ש חזינן שלולי שהיה חושש שיפנה ליבו לדברים אחרים היה מעדיף לצאת הכל מהש"ץ כמ"ש שם הב"י בהמשך, אלא שמשום דחשש שיפנה ליבו היה יוצא ע"י עצמו. ועלה קאמר הב"י דהיה יכול לעשות "בדרך אחרת", והיינו דאע"ג שאומר את אמצע הברכה בפיו, מ"מ עדיין יכול לצאת את כל הברכה ע"י שמיעה מהש"ץ, רק שבכה"ג היה צריך להקפיד לומר עם הש"ץ תיבה בתיבה א"כ אין דעתו נתונה לדברי הש"ץ, וכה"ג יוצא רק באמירה והיה צריך גם לחתום בעצמו, אך אם אומר תיבה בתיבה בכה"ג אע"ג שגם אומר בפיו מ"מ יוצא את כל הברכה

מהש"ץ, ומשו"ה יכול לצאת גם את החתימה מהש"ץ, ויענה אחריו אמן. [ע"ש עוד שהארין].

ז.

דברי הרא"ש שמשמע שאין שומע כעונה בחצי ברכה

כתב "הטור" [או"ח סי' רפ"א] "והיה תמה אדוני אבי הרא"ש ז"ל על מה שנוהגין בכל המקומות שהקהל אומרים מקצת הברכה ושליח צבור גומרה".

וכתב ה"פרישה" [שם] "פירוש- שהקהל מתחילין לומר ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם יוצר אור והכל יודוך וכו', והשליח צבור אינו אומר התחלת ברכה זו בקול רם כדרכו כל השבוע, אלא אחר שאמר לקל אשר שבת, מתחיל באמצע הברכה תתברך מושיענו וכו'".

וכתב ה"פני יהושע" [ברכות דף ל"ד ע"א ד"ה במשנה] לבאר למה תמה הרא"ש. "דפשיטא היא שצריך לחזור לתחלת אותה הברכה, דמקצת הברכה שאמר הראשון אינה עולה מן המנין כלל, דחדא ברכה בתרתי גברי לא מפסקינן, וכה"ג כתב הטור או"ח [סי' רפ"א] בשם אביו הרא"ש ז"ל שהיה תמה על שנהגו בשבת שהקהל אומר מקצת הברכה והש"ץ גומרה ע"ש".

וכך כתב לבאר ה"קהילות יעקב" [ברכות סי' י"א] "ויל"ע למה תמה בזה הרא"ש ז"ל, ולזה נראה פשוט דדעת הרא"ש הוא כדברי מרן החזו"א, דגם כשהחזן אומר לעצמו כל הברכה אי אפשר להוציא אחרים לחצאין, אלא או כל הברכה באמירה או כולו בשמיעה. ומסתמא מקומו מסוגיא דדף ל"ד ודמ"ו, ואינו מחלק כמו שכתבתי דזה דוקא כשהחזן אומר מחצה, דהרא"ש ז"ל אינו מחלק כלל בזה, ומשו"ה תמה על מנהג המקום, אבל החכמים שיסדו את המנהג הנ"ל כנראה דסוברים לחלק כנ"ל, וא"כ שפיר מהני מקצתה של ברכה בקריאה ומקצתה בשמיעה וכדברי הגרעק"א".

דחיה שאין ראייה מהרא"ש

ולדחות את הראייה מהרא"ש, ולהסביר שגם לפי דעתו אפשר לצאת חציו באמירה וחציו בשמיעה, כתב ב"שלמי תודה" [פורים סי' י"ט אות ה'] "ומיהו בר מן דין אפשר, דהרא"ש תמה מה טעם מנהג זה שאומרים חצי ברכה ושומעים חציו, ושלא כדרכן בחול שהש"ץ מוציא את כולם בכל הברכה כולה, אבל אין הכא נמי דמודה שמדינא מהני דבר זה".

וכ"כ בספר "מנחת צבי" [סי' ט"ו] "ואולם נראה דהרא"ש תמה על עצם המנהג, אמאי אין הש"ץ מברך בקול כל הברכה כדרכו בחול, ואף דיוצאים בחצי ברכה, מ"מ דין הש"ץ לברך בקול בכדי להוציא האיננו בקי".

ח.

ראית החזו"א שאין שומע כעונה בחצי ברכה

לגבי הקושיא של החזו"א [סי' כ"ט אות ו'] על השיטות שמועיל חצי ברכה בדיבור וחצי בשמיעה, וז"ל "ומבואר בדבריו ז"ל דשפיר נפיק בשמיעת חצי ברכה והשאר גומר בעצמו, וצ"ע בגמ' ברכות מ"ו א' ברכת המזון בב' ובג', והסכימו הפוסקים לדעת הרי"ף דאם אין אחד יודע ברכה שלמה אין מחלקין ברכה אחת לשנים".

כוונת החזו"א דאיתא בתוס' [דמ"ו ע"א ד"ה ולמאן] "לכן נראה פירוש של רב אלפס דקאי אבני אדם, והכי קאמר ברכת זמון בשנים ושלשה בני אדם, היכא שכל אחד אינו יודע כי אם ברכה אחת. ולהכי קאמר שנים או שלשה, כלומר לפעמים נשלמה בשנים והוא הדין באחד, אבל נקט שנים לרבותא, ולפעמים בשלשה בני אדם שאחד יברך מנברך עד הזן, והשני נודה לך, והשלישי עד בונה ירושלים, אבל לחצאין אין לברך אם האחד אינו יודע כי אם החצי ברכה".

וכך נפסק ב"שולחן ערוך" [או"ח סי' קצ"ד ס"ג] "שלשה שאכלו כאחד ואין אחד מהם יודע כל ברכת המזון, אלא אחד יודע ברכה ראשונה ואחד השניה ואחד השלישית, חייבים בזימון, וכל אחד יברך הברכה שיוודע. אבל לחצאין אין לברך אם האחד אינו יודע כי אם חצי ברכה, שאין ברכה אחת מתחלקת לשנים".

לכאורה מבואר שאי אפשר לצאת חצי בשמיעה וחצי בדיבור.

דחית האפיקי מגינים לראית החזו"א

ולישב השיטות שאפשר חצי בדיבור וחצי בשמיעה, כתב ה"אפיקי מגינים" [או"ח סי' קצ"ד ס"ק ב'] "ואפילו מקצת ברכה בשמיעה ומקצתן באמירה ג"כ שפיר דמי, כמבואר בב"י סי' נ"ט, וכ"מ בתר"י ברכות גבי אמן חטופה דהר"י היה שותק כשאומר בא"י, וסוף הברכה היה אומר, ואפילו הכי היה עונה אמן. ולא דמי לסי' קצ"ד ס"ג- דשאני התם דכל אחד אינו אומר אלא חצי ברכה, ואין ברכה אחת מתחלקת לב', משא"כ בזה דהש"ץ אומר כל הברכה, ובשמיעת כל הברכה היה יכול לצאת, ה"נ מקצתו בשמיעה ומקצתו בדבור גם כן יוצא".

וכך כתב ה"שיח השדה" [שער ברכת ד' סימן ד' אות ג'] "אמנם נראה להביא ראיה

לדברי האחרונים הנ"ל מש"ס סוכה [דף לה:] הוא ברוך הבא והם אומרים בשם ד', מכאן לשומע כעונה, הרי דאפילו פסוק א' מחלקים לשנים, ואף שאין לחציו שום משמעות, והוא ג"כ באמצע הפרק, מ"מ ע"י שומע כעונה חשוב כאילו הם עצמן אמרו כל הפסוק בלי הפסק.

עוד יש לחלק מהך דהרי"ף ז"ל, דהתם כיון דכל אחד אינו יודע כי אם החצי, ושום אחד לא יאמר ברכה שלימה רק חצי ברכה, אין לה צירוף ע"י שנים. אבל בהוא דסוכה [דף לח:] מיירי דהש"ץ אומר כל הפסוק ברוך הבא בשם ד', וא"כ כל הפסוק נאמר גם מפי אחד, רק הקהל מחלקים לשנים ברוך הבא יוצאין בשמיעה, ובשם ד' אומרים בעצמן, וכה"ג מותר, כיון דהברכה נאמרת מאדם א' בשלימות, אך דהשומע מחלק דחציה יוצא בשמיעה וחציה יוצא בעצמו. ולפ"ז מיושבים דברי האחרונים הנ"ל, דאינהו מיירי נמי בכה"ג דהמקדש אומר בעצמו כל הברכה, רק השומע מחלק לשנים, חצי שומע וחצי עונה, ודומה להא דסוכה".

דברי הקהילות יעקב בדחית ראת החזו"א

וביתר אריכות כתב ה"קהילות יעקב" [ברכות סי' י"א ד"ה ונראה] "ונראה ליישב דברי הגרעק"א ז"ל, דבאמת לומר שעל מקצת ברכה ליכא דין שומע כעונה קשה מהא דמבואר בסימן תר"ץ ס"ד גבי מגילה, וע"ש במ"ב סקי"ט בשם פמ"ג דבאותן תיבות שלא ישמע מהש"ץ מפני שהנערים מכין את המן, יאמר אותן תיבות בעצמו ע"ש. ומשמע דאפילו חצי פסוק יוצא בשמיעה וחציו השני בקריאה נמי שפיר דמי. לזאת לענ"ד דהגדר הוא כך, דתקנת חכמים הוא שאין אדם מוציא את חברו אלא א"כ המוציא אומר דבר שלם, אבל אינו יכול לומר חצי ברכה בשביל להוציא את האחרים בחצי הברכה הזאת. אבל כשהקורא קורא דבר שלם, והמברך מברך ברכה שלמה, אז ישנו בתורת להוציא לאחרים, ואז אפילו אם האחרים ירצו לצאת רק חצי הברכה והשאר להשלים בעצמו שפיר דמי, כיון דעכ"פ זה המוציא אותם אומר בעצמו ברכה שלמה. ולכן בההיא דדל"ד בטעה באמצע הברכה צריך האחר שבא במקומו להתחיל מתחילת הברכה, דאם לא יגיד אלא חצי אין לו כח להוציא בזה את אחרים. וכן ההיא דדף מ"ו דברכת המזון ב' וג', מיירי נמי התם שיאמר רק חצי ברכה, וזה אינו ראוי להוציא כנ"ל. אבל נדון דברי הגרעק"א דמיירי שהמברך מברך ברכה שלמה, רק שזה השומע אומר לעצמו קצת דברים, בזה שפיר סובר דיוצא ג"כ לחצאין, כיון שעכ"פ האדם המוציא אומר ברכה שלמה, כבר ראוי הוא להוציא, ואפילו להוציא רק מקצת מהברכה שאומר".

דברי המנחת שלמה בדחיית ראית החזו"א

וכן כתב ב"מנחת שלמה" [ח"א סי' כ' ד"ה ודאתינן] "אך נלענ"ד דשאני התם גבי ברכת המזון דכיון שכל אחד מברך רק חצי ברכה אין ע"ז שם של ברכה, ולכן אמרינן חצי ברכה מזה וחצי ברכה מזה לאו כלום הוא, משא"כ בקידוש הן אמנם שאם המקדש יאמר רק הפתיחה והחתימה כדי להוציא את השומע, שפיר נראה דלאו כלום הוא אף אם השומע יאמר בעצמו את האמצעית, כיון שלא שמע כלל מהמקדש ברכה, הואיל ואמר רק פתיחה וחתימה בלבד אשר אין על זה שם ברכה. ואם כנים אנו בזה נלענ"ד דלפי"ז במי שמסופק אם בירך ברכת המוציא או לא שיוכל לשמוע מאחר שמברך על היין או מברך להתעטף בציצית, והיינו שיכוין לשמוע ממנו רק את הפתיחה בלבד, ואילו המוציא לחם מן הארץ יאמר השומע בעצמו, ויצא בקצתו בדיבור ומקצתו בשמיעה. ואף להסוברים שאם פתח אדעתא דחמרא וסיים בשיכרא לא עלתה לו ברכה, היינו מפני שלא כוון יפה ולכן אין זו ברכה, משא"כ הכא זה שמברך על היין מכוון יפה וגם השומע מכוון יפה, וכיון דזכרון אחד לשניהם מה טעם לא תעלה לזה ולזה, אלא שמעולם לא שמענו חדוש גדול זה".

ההבדל בין הקהילות יעקב והמנחת שלמה

ולכאורה יש הבדל בין ה"קהילות יעקב" ל"מנחת שלמה", שב"קהילות יעקב" כתיב "דתקנת חכמים הוא שאין אדם מוציא את חבירו אלא א"כ המוציא אומר דבר שלם", משמע שזה דין דרבנן לא להוציא רק בדבר שלם.

אבל ב"מנחת שלמה" משמע שזה סברא שאם המברך לא בירך ברכה שלמה לא יכול להוציא, בגלל שלא אמר ברכה אלא מילים, כמו שמי שלא בר חיובא לא יכול להוציא, שכתב "דכיון שכל אחד מברך רק חצי ברכה אין ע"ז שם של ברכה".

ט.

הסבר דעת החזון איש שחולק על הנ"ל

ולהסביר את דעת החזו"א שהק' על הדעות שאפשר חצי ברכה בשמיעה וחצי בדיבור, מדברי הרי"ף הנ"ל, ולא חילק את החילוק של הני אחרונים, כתב ה"שמירת שבת כהלכתה" [ח"ב פמ"ז הערה ק"ע] "ועוד יש להבין סברתו, דאם אחד אומר כל הברכה יכול לצאת השומע בחצי הראשון ע"י שמיעה ושוב לומר את החצי השני, סוף סוף הלא הוא אינו אומר אלא חצי הברכה, ומה חילוק יש בין אם

אומר רק חצי הראשון דאינו יוצא בחצי השני ע"י שמיעה, ולמה אם שומע חצי הראשון כן יוצא באמירת חצי השני, ודו"ק.

וגם בספר "שלמי תודה" [פורים עמוד ר'] כתב "אכן גם בסברת הקה"י לחלק בין אם מברך ברכה שלמה, או שכל אחד רק חצי ברכה, יש לעיין בזה מסברא, דהרי זה ששמע ממי שמברך ברכה שלמה את חציה, וחציה השני של הברכה משלים בעצמו אמרינן דשפיר דמי, ואפילו שהוא בעצמו אינו אומר אלא חצי ברכה, אפ"ה אמרינן דמהני, הרי מוכח דחצי ברכה ג"כ יש על זה שם ברכה, דאי לא הכי הרי אין באמירתו כלום, והיכי יצטרף לחצי ששמע, והא לא מידי קאמר, וכן אם אמר בתחלה חצי ברכה, ושמע את החצי השני מחבירו שאמר ברכה שלמה, לכאורה נמי יצא, ובהכרח שיש לאמירתו שאמר תחלה חצי הברכה שם ברכה, דאי לא הכי הרי לאו כלום קאמר ואיך יצטרף, וכיון דיש לחצי ג"כ שם ברכה א"כ למה לא יהא לזה שם ברכה גם לענין להוציא בה אחרים אם הם משלימים חצי השני, וכל אחד יוציא חבירו בחצי, ומה בין זה לזה, ויש לחלק, ואכתי צריך תלמוד."

דברי השומע ומשמיע במאי פליגי האחרונים

ובתוספת הסבר לשני הצדדים אם אפשר להגיד הסברא הנ"ל, כתב בספר "שומע ומשמיע" [סי' ל"ו אות ו'] "דהנה התם בברכות שאין ברכה אחת נחלקת לשנים, יש לעורר- למה שביארו האחרונים דכיון שהמברך מברך רק חצי ברכה אין לזה שם ברכה, ומשו"ה הוא דאינו מועיל בזה שומע כעונה לחצי ברכה. ויש לעורר בזה, דנהי דהוא אומר רק חצי ברכה מ"מ חציה השני של הברכה הרי הוא שומע מחברו שיודע חציה השני של הברכה, וא"כ הרי הוא יוצא ידי חובתו חציו באמירה וחציו בשמיעה, ואמאי לא יועיל לו חציו שאמר באמירה וחציו בשמיעה, ואמאי לא יועיל לו חציו שאמר באמירה להצטרף לחציו ששמע בשמיעה ולקבל שם ברכה על חציו שבאמירה, שהרי לדידהו מהני חצי בשמיעה וחצי באמירה. הגע עצמך אם שמע חצי ברכה מאחד שהיה אומר ברכה שלמה ומשלים חציה השני באמירת פיו, הרי זה יוצא ממנו בשמיעת חצי ברכה, כיון שהמברך בירך ברכה שלמה, ומעתה יוכל זה שאמר חצי ברכה להוציא אחר באותה חצי ברכה, שהרי כיון שכבר שמע חצי ברכה ממי שהיה אומר ברכה שלמה, ומועילה לו חציו שבאמירה להצטרף לחצי שבשמיעה ויוצא בזה, א"כ אותו חציו שמשלים באמירה יש לו שם ברכה, ואמאי לא יוכל להוציא אחרים באותו חציו שבאמירה, וה"נ בההיא דברכות מו. כשמברך חצי ברכה ומוציא את חברו, ואח"כ מברך חברו חצי ברכה

וזוה שומע ממנו, א"כ כל אחד אמר חצי באמירה ושמע חצי הברכה, וכיון שמהני חצי באמירה וחצי בשמיעה, אמאי לא יצטרף חציו שבאמירה לחציו שבשמיעה ליתן לו שם ברכה לחציו שבאמירה. ואשר על כן לא ניחא ליה להחזו"א ביישוב זה של האחרונים, דאם איתא דמהני חצי ברכה באמירה וחצי ברכה בשמיעה, א"כ מהני אפילו אם המברך מברך חצי ברכה בלבד, כיון דסוף סוף הרי הוא שומע חצי הברכה השני, ומועיל לו לצאת ידי חובה באמירתו חצי הברכה, כיון ששומע חציה הרי הוא יכול אף להוציא אחרים בחצי הברכה שאומר, דלא אמרינן דאין לה שם ברכה כיון שהיא משלימה אצלו את החצי שבשמיעה, ואשר בהכרח דלא מהני כלל חצי ברכה בשמיעה וחצי באמירה דאין שומע כעונה לחצי ברכה.

ובדעת האחרונים שחילקו בזה, צריך לומר דס"ל דאה"נ דאם שומע חצי ברכה ממי שאמר ברכה שלמה ומשלים חציה השני באמירה מועילה לו אמירה זה שאומר רק חצי ברכה, מ"מ לא יוכל להוציא אחרים באמירה זו, דאין לה שם ברכה בפני עצמה, רק בתורת השלמת הברכה, ויוצא ידי חובה כשהשלים הברכה באמירה, אבל כדי שיוכל להוציא אחרים באמירה זו בעינן שתהא ברכה שלמה, דאין אדם מוציא את חברו בחצי ברכה כשהוא אומר חצי ברכה, ונהי דמצד השומע יכול לצאת חצי ברכה, מ"מ מצד המשמיע כשאומר רק חצי ברכה אינו יכול להוציא אחרים.

מבואר מדבריו שהסברא שצריך ברכה שלמה בשביל להוציא בחצי ברכה, זה בגלל שלהוציא אחרים צריך ברכה שלמה, אבל לצאת אפשר גם בחצי ברכה.

דברי ההליכות יצחק במחלוקת הנ"ל

ותוספת דברים בסברא הזאת, כתב בספר "הליכות יצחק" [ברכות סי' כ"ט] "אלא יסוד הדבר הוא שברכה ע"י שומע כעונה אינה ברכה גמורה שמברך בעצמו, וכלשון כס"מ [פ"ה הט"ו מברכות] "ושומע ואינו עונה לא חשוב כמברך עצמו", ולכן לכתחילה צריך להשתדל לומר אמן "דע"י העניה שמאמת הדבר אז נחשב כאילו מברך בעצמו" [לשון משנה ברורה קס"ז סק"ט]. והלכך ברכה שחלקה ע"י שומע כעונה גם אם חלקה השני יאמר בפיו אין לה מעלת ברכה גמורה, אלא ערכה כערך ברכה של שומע כעונה, ונפק"מ שאי אפשר להוציא אחרים בברכה שכזו, רק בברכה גמורה.

ולכן הוא ששינוי שלא יברך כל אחד חצי ברכה מברכהמ"ז ויוציא אחרים. אבל כשבא לצאת בעצמו בברכה שכזו אין כל חסרון, ולכן שפיר בהלל שומע מקצתו ואומר מקצתו ויוצא יד"ח, וכן בההיא דתר"י שמסיים סוף הברכה בעצמו ויוצא

ידי חובתו, דלענין לצאת בעצמו אין בזה כל חסרון. ותו לק"מ במה שנקט רע"א בפשטות שאפשר להוציא ע"י שומע כעונה אף בחצי ברכה, דלא שנינו כאן אלא שבכהאי גונא אינו יכול לחזור להוציא אחרים בחציה של ברכה.

י.

ראיה מהמשנה שלא יוצאים שומע כעונה בחצי ברכה

כתוב במשנה בברכות [דף ל"ד ע"א] "העובר לפני התיבה וטעה, יעבור אחר תחתיו. מהיכן הוא מתחיל, מתחילת הברכה שטעה", וכתב ה"מאירי" [שם] "ולא באמצע ברכה שאין ברכה אחת נחלקת לשנים". וב"חידושי הרא"ה" [שם] כתב "פי', ולא באמצע ברכה, שאין ברכה אחת נחלקת לשני בני אדם, כלומר לשומע אותה בשניהם ולהפטר על ידם, כדמוכח לקמן בכיצד מברכין [צ"ל ג' שאכלו], וכדמפרש התם בס"ד".

דחית הקהילות יעקב לראיה מהמשנה

ולכאורה מבואר מפה שלא יוצאים חציו בשמיעה וחציו בקריאה. ולישב את הסוברים שכן יוצאים חציו בקריאה וחציו בשמיעה, כתב ה"קהילות יעקב" [ברכות סי' י"א] "לזאת לענ"ד דהגדר הוא כך, דתקנ"ח הוא שאין אדם מוציא את חבירו אלא א"כ המוציא אומר דבר שלם, אבל אינו יכול לומר חצי ברכה בשביל להוציא את האחרים בחצי הברכה הזאת. אבל כשהקורא קורא דבר שלם והמברך מברך ברכה שלמה אז ישנו בתורת להוציא לאחרים, ואז אפילו אם האחרים ירצו רק חצי הברכה והשאר להשלים בעצמו שפיר דמי, כיון שעכ"פ זה המוציא אותם אומר בעצמו ברכה שלמה. ולכן בההיא דדל"ד בטעם באמצע הברכה צריך האחר שבא באמצע הברכה, צריך האחר שבא במקומו להתחיל מתחילת הברכה, דאם לא יגיד אלא חצי, אין לו כח להוציא בזה את אחרים".

קושית על המשנ"ב מהמשנה

אבל לכאורה יש לתמוה על ה"משנה ברורה" [סימן קכ"ו בביאור הלכה ד"ה ואם שכתב "ודע עוד, שמוכח מדברי הגאון רבי עקיבא איגר והנשמת אדם, דדבריהם איירי דוקא אם זה העומד תחתיו לא כון מתחילה לתפלת השליח צבור, אבל אם כון לתפלת השליח צבור ולא שח בינתיים אין צריך לחזר בטעה בפיוט של סדר קדשה כי אם למקום שפסק הראשון. אך זה לא מצאתי ברור מדבריהם, אם טעה

באמצע ברכה אחת מהשלש או נשתתק וזה העומד תחתיו כוון לתפלת השליח צבור מתחלתו, אם צריך לחזור לתחלת ברכה זו, או די למקום שפסק בלבד, כיון שהשלש ברכות חשובות כחדא, ואפילו הכי מקילינן משום דהתכון מתחילה, אם כן חדא היא אצלו, ואם כן הוא הדין דסגי מחמת זה אפילו אם יתחיל באמצע ברכה, ואולי יש לחלק.

קושיא על החכמת שלמה מהמשנה

מבואר מדברי ה"ביאור הלכה" שיש לו צד שאם התכוון השומע לחזרת הש"ץ, ונשתתק השליח ציבור, אפילו באמצע ברכה יכול להתחיל מאיפה שסיים הש"ץ. וכך פשיטא ליה ל"חכמת שלמה" [סי' תכ"ו ס"ב] שכתב "שליח ציבור שטעה ואינו יודע לחזור למקומו וכו' ומתחיל מתחילת הברכה שטעה. נ"ב נראה דזה הוי רק אם לא שמע השני תחלת הברכה, אבל אם שמע תחלת הברכה כיון שיוצא בזה השני, יכול לחזור למקום שפסק, כמו במגילה בסימן תרצ"ב שחולקין האחרונים על המג"א [ס"ק ב'], ועיין בשערי תשובה הלכות מגילה [שם ס"ק א'] דדי לחזור השני למקום שפסק, כיון דיצא בקריאת הראשון, כמו בשופר, א"כ הכא נמי בשמונה עשרה הוי כן".

דברי המנחת שלמה שתמה על המשנ"ב

וצריך להבין דבריהם, שלכאורה הרי מבואר בשו"ע סי' קצ"ד ס"ג באין חולק שאי אפשר להוציא בחצי ברכה, וחילקו האחרונים שאם המברך אומר ברכה שלמה יכול להוציא בחצי ברכה. ואיך כתב ה"ביאור הלכה" ה"חכמת שלמה" שאפילו שהמוציא אמר רק חצי ברכה, יכול השומע להגיד החצי שנשאר. וכתב הקשה כן ה"מנחת שלמה" [חלק א' סי' כ'] "אלא שעדיין צ"ע, דמאי מהני מה שהשני כיון לצאת מההתחלה, אבל כיון שהראשון לא גמר את כל הברכה נמצא דהחצי הראשון של הברכה שמעו השני והציבור מאחד שאמר רק חצי ברכה, אשר לפי המבואר לעיל לאו ברכה הוא כלל, וכמו שכתב הרי"ף לענין ברכת המזון שאין מחלקים ברכה אחת לשנים. ולכן נראה לכאורה לפשוט מהכא ספיקו של המשנ"ב [סי' קכ"ו בביה"ל שם] ולומר דמ"ש הרע"א והנשמת אדם דאם כוון יפה אינו חוזר לראש, היינו שאין חוזר לתחילת התפילה, אבל צריך שפיר להתחיל מתחילת הברכה שהראשון טעה בה, משום דכל שהוא ממש בברכה אחת אין מחלקין אותן לשניים".

עיי"ש ב"מנחת שלמה", ועיין ב"שמירת שבת כהלכתה" [פרק מ"ז הערה ק"ע] תירוץ ע"ז, וצ"ע.

יא.

ראיה מהגמ' בסוכה שיוצא שומע כעונה בחצי ברכה

כתוב בגמ' סוכה [דף ל"ח ע"ב] "הוא אומר ברוך הבא והן אומרים בשם ה' מכאן לשומע כעונה", פרש"י [ד"ה הוא] הוא אומר ברוך הבא והם אומרים בשם ה'. ובברוך הבא סומכין עליו ואין עונין לא התיבות עצמן ולא הללויה, מכאן נלמד לשאינו יודע לא לקרות ולא לענות אם שמע וכיון לבו לשמוע אף על פי שלא ענה יצא".

דחית הקהילות יעקב לראיה הנ"ל

מבואר לכאורה מהגמ' הזאת שאפשר לצאת חצי ברכה בדיבור וחצי בשומע כעונה, שהרי בהלל זה חצי ענין ויוצא בחצי בהשליח ציבור וחצי בדיבורו. והנה ה"קהילות יעקב" [ברכות סי' י"א] כתב "ולפי מה שכתבתי נראה דניחא, דלכאורה פשוט שהחזן אחר שאמר ברוך הבא, היה גומר לעצמו כל הפסוק, שהרי החזן ג"כ מחויב בקריאת ההלל כולו, ואין לומר שהוא יוצא תיבות בשם ה' בשמיעה מהציבור מדין שומע כעונה, דזה אינו שהרי אין הציבור מתכוונים להוציא את החזן, ולמה שכתבתי לעיל כל היכא שהוא אומר דבר שלם שפיר יכול להוציא גם למחצה, ואינו דומה לההיא דדף ל"ד ודמ"ו דמ"ר שהבא להוציא לאחרני הוא עצמו אינו אומר אלא חצי דבר". מבואר מדבריו שלשטתו שאם המברך אומר ברכה שלמה יכול להוציא בחצי ברכה, אתי שפיר שגם בהלל אומר הש"ץ דבר שלם ולכן יכול להוציא בחצי דבר.

קושיא על החזו"א מהגמ' והירושלמי

אבל לכאורה כל הדברים זה לשיטת ה"משנה ברורה" שיוצאים בחצי ברכה, והקשו מדף מ"ו ע"א שמבואר שלא יוצאים בחצי ברכה, ותירצו שאם המברך אומר דבר שלם יכול להוציא בחצי ברכה. אבל לשיטת ה"חזון איש" שגם אם המברך מברך ברכה שלמה לא יכול להוציא בחצי ברכה, עדיין קשה איך בהלל מוציא בחצי ענין את הציבור.

ועוד קשה [וכן הקשה הברכת מרדכי - ברכות סי' י"ט ע"ש] דאיתא בירושלמי סוכה [פ"ג

הלכה י' "בעון קומי ר' חיה בר בא מנין אם שמע ולא ענה יצא, אמר לון מן מה דאנן חמיין רבנין רברביא קיימין בציבורא, ואילין אמרין ברוך הבא ואילין אמרין בשם ה' ואלו ואלו יוצאין ידי חובתן".

וכתב ב"קרבן העדה" [שם] "רבנן רברביא- גדולי הדור שעומדין אצל הציבור ושומעין שקצת מהצבור אומרים ברוך הבא, והאחרים שותקים ושומעין מה שאלו אומרים, ואח"כ אומרים אחרים בשם ה' ושותקין הראשונים, והראשונים וגם האחרונים יוצאין בקריאה זו, אע"ג שאלו לא אמרו רישא דקרא ואלו לא אמרו סיפא דקרא, שמעין מניה דהשומע ולא ענה יצא".

מבואר מהירושלמי שהמברך לא אמר כל הברכה, אלא כל אחד יצא מהאמירה של השני.

ולכאורה מבואר שאפשר לצאת בחצי אמירה וחצי שמיעה אפילו שלא אמר את כל הברכה.

חילוק ההר צבי בין ברכה להלל

וכתב ליישב בספר "הר צבי" [או"ח סי' ס'] "ולכאורה י"ל דיש הבדל בענין זה בין לחלק ברכה אחת לשני חצאים, שרק ע"ז אמרו אין ברכה אחת מתחלקת לחצאים, ובין לחלק את ההל כולו וכיוצא בו".

ולבאר את הסברא של ה"הר צבי", כתב בספר "שלמי תודה" [פורים סי' י"ט אות א'] "ונראה דדוקא בברכה אמרו הך כללא דלא מהני לחצאין, משום דאין מטבע הברכה מתחלקת לחצאין, דחצי ברכה אין עליה שם ברכה, אבל קריאת המגילה אף דהוה מצוה שבדיבור, מ"מ כיון דאינו ברכה, שפיר איתא נמי לחצאין, משום דמקצת קריאה נמי ושייך לשמוע הקריאה משני בני אדם, או לשמוע מקצתה ולקרות מקצתה, ואמירת הלל אינה ברכה אלא קריאה ושירה, ושפיר יכול לומר חציו ולשמוע חציו, דכל מקצת שאומר שם הלל עליה".

דברי הברכת אברהם לחלק בין ברכה להלל

וביתר ביאור כתב ה"ברכת אברהם" [סוכה דף ל"ח ע"ב] "אמנם נראה דיש לחלק בין דין קריאה לדין תפלה וברכה. דבסוגיין הנדון בקריאה, ובזה שפיר מוכח דמהני גם על מקצת וגם דיש צירוף. אבל בדין ברכה יש לעיין טובא. דבקריאה י"ל דכל תיבה בפני עצמה היא, וקורא מקצת ושומע מקצת, דכל תיבה קריאתה מוציאתו וחיובו לקרות כל התיבות, אבל בברכה מסתבר דאין כאן ענין של להוציא תיבות,

אלא להוציא בברכה שלמה, וכמו דמסתבר דבחצי תיבה לא שייך להוציא בשמיעה וחציה בדיבור, גם אם אין חסרון צירוף אבל חצי תיבה אינה קריאה כלל, כן נראה שחצי ברכה לא הוה ברכה כלל כדי להוציא.

יב.

ראיה מהפרי מגדים שיוצאים שומע כעונה בחצי ברכה

ולפי חילוק הנ"ל בין ברכה לקריאה מישבים עוד דבר.

דהנה איתא ב"משנה ברורה" [סי' תר"צ ס"ק י"ט] "וכל זה כששח הקורא, אבל השומע ששח ולא שמע על ידי זה הקריאה, אפילו חסר רק תבה אחת, דעת כמה פוסקים דלא יצא, ולכן צורך גדול להיות לכל אחד חמש, כי בעוד שמכין הנערים המן וכיוצא אי אפשר לשמע כמה תבות משליח צבור, ויוצא מה שקורא על כל פנים מחמש ויוצא על כל פנים דיעבד [פרמ"ג]."

מבואר שיוצא חציו בקריאה וחציו בשמיעה.

וע"ז כתב ה"קהילות יעקב" [ברכות סי' י"א] "דבאמת לומר שעל מקצת ברכה ליכא דין שומע כעונה קשה מהא דמבואר בסימן תר"ץ ס"ד גבי מגילה, וע"ש במ"ב סקי"ט בשם פמ"ג- דבאותן תיבות שלא ישמע מהש"ץ מפני שהנערים מכין את המן יאמר אותן תיבות בעצמו ע"ש, משמע דאפילו חצי פסוק יוצא בשמיעה וחציו השני בקריאה נמי שפיר דמי, לזאת לענ"ד דהגדר הוא כך, דתקנ"ח הוא שאין אדם מוציא את חברו אלא א"כ המוציא אומר דבר שלם, אבל אינו יכול לומר חצי ברכה בשביל להוציא את האחרים בחצי הברכה הזאת. אבל כשהקורא קורא דבר שלם והמברך מברך ברכה שלמה אז ישנו בתורת להוציא לאחרים, ואז אפילו אם האחרים ירצו לצאת רק חצי הברכה והשאר להשלים בעצמו שפיר דמי, כיון דעכ"פ זה המוציא אותם אומר בעצמו ברכה שלמה."

מבואר מדבריו שבמגילה אפשר להוציא, בגלל שאצל השליח ציבור זה דבר שלם אז אפילו שאצל השומע זה חצי דבר, אפשר לצאת.

קושיה על החזו"א ממגילה שיוצאים בחציה

אבל כל זה לפי דעת ה"משנה ברורה" שאפשר לצאת בחצי ברכה, וקשה מברכות דף מ"ו ע"א שכתוב שאי אפשר להוציא בחצי ברכה, וצריך לחלק בין אם המוציא אומר דבר שלם אז יכול להוציא בחצי ברכה, לבין אם המוציא אומר חצי ברכה.

אבל לדעת ה"חזון איש" שגם אם המוציא אומר דבר שלם לא יכול להוציא בחצי ברכה, קשה ממגילה שיכול להוציא את השומע, אפילו שאצל השומע זה חצי בדיבור וחצי בשמיעה [אם לא שנאמר שהחזו"א חולק על דין זה].

וביותר דאיתא ב"אליהו רבה" [סי' תרצ"ב ס"ק ג'] "ואם נשתתק הקורא באמצע מגילה, נ"ל דמתחיל השני ממקום שפסק הראשון ולא יברך, ודמיה לשופר סי' תקפה סעיף ג'" [ואף המ"א [שם ס"ק ב'] שחולק, מטעם אחר, ע"ש].

ולכאורה צריך להבין הרי החצי הראשון היה אמירה חלקית, אז איך יוצאים ביחד עם השלמת החצי השני, הרי חציו בשמיעה וחציו באמירה, ופה אין לתרץ שהמוציא אומר את הכל, שהרי מדובר שהמוציא נשתתק באמצע.

ישוב הברכת רפאל שיש חילוק בין ברכה למגילה

ולישב כל הנ"ל כתב ה"ברכת רפאל" [פורים סי' כ"ח] "והנראה לומר, דחלוק דין ברכה מדין קריאת המגילה, דברכה הוי כולה דבר אחד, והיינו דכל הברכה חשיבה לגוף אחד ולחטיבה אחת, ובזה נאמר דצריך לאומרה כולה או לצאת ע"י שמיעה, ולא חצי ע"י שמיעה וחצי ע"י קריאה, משא"כ קריאת המגילה אע"פ שצריך לקרות כולה, מ"מ לא הוי כחטיבה אחת, אלא המצוה לקרות את כל פסוקי המגילה, ולכן יכול לקרות חצי ולצאת בחציה השני ע"י שמיעה".

יג.

דברי הרעק"א שיוצאים חצי ברכה בשומע כעונה

כתוב בגמ' ברכות [דף כ' ע"ב] "נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן, למאי נפקא מינה לאפוקי רבים ידי חובתן, אי אמרת דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, אלא אי אמרת דרבנן הוי שאינו מחויב בדברי וכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן".

כתב "בחידושי רעק"א" [שם] "ובהגהת אשרי פ"ק דמגילה [סימן ד'] ונשים חייבות בברכת המזון מן התורה, אבל אינן מוציאות את האנשים, שאינן יכולין לומר ברית. ולכאורה תמוה הא אמרינן בסוגיא נ"מ לאפוקי רבים ידי חובתן, הרי דאם חייבות מדאורייתא יכולין להוציא אנשים, וי"ל דס"ל דזהו ודאי דאין נשים חייבות בהזכרת ברית ותורה, אלא דהאיבעיה אם מכח זה פטורים מכל ברכת המזון, או דמ"מ חייבות לברך מהתורה בלי הזכרת ברית. ומה שאמר נ"מ לאפוקי רבים

ידי חובתן, היינו דהרבים יאמרו ברית ותורה בעצמם, ובשאר הברכת המזון יהיו יוצאים בשמיעה מהנשים, ומ"ש בהגהות אשרי אבל אין מוציאות את האנשים, היינו בהזכרת ברית".

מבואר מדבריו שהאשה מוציאה את האיש בברכת המזון, והאיש יוסיף ברית ותורה.

דברי החזו"א שחלק על רעק"א

ולכאורה מבואר שאפשר לצאת חציו בברכה וחציו בשמיעה.

וכך הבין ה"חזון איש" [סי' כ"ח ס"ו] "כתב בהגהות אשרי פ"ק במגילה דנשים חייבות בברכת המזון מהתורה, אבל אינן מוציאות את האנשים, שאינם יכולין לומר ברית. וכתב הגרע"א בדרו"ח, ברכות כ' ב' דאע"ג דקאמר בברכות שם נ"מ לאפוקי כו' משמע דאי מדאורייתא מוציאים את האנשים, היינו אם יאמרו בעצמן ברית ותורה. ולמה שנתבאר לקמן סי' ל' סק"ב דאין דין שומע כעונה אלא אם שומע ברכה שלימה, צ"ל דהא דאמר נ"מ לאפוקי כו', היינו להוציא אנשים ברכת הזן, אבל בברכת הארץ אינן מוציאות אפילו אי נשים בברכת המזון דאורייתא".

מבואר שלמד בדעת הגרע"א שאפשר לצאת חציו בברכה וחציו בשמיעה, אבל החזו"א בעצמו חולק ולא יוצאים בחציו בברכה וחציו בשמיעה, ולכן צריך להעמיד את הגהות אשרי שאפשר להוציא בברכת הזן אבל בברכת הארץ אי אפשר להוציא, בגלל חציה בשמיעה וחציה בדיבור.

יד.

דברי השמירת שבת כהלכתה בדעת רעק"א

אבל אפשר שגם דעת הגרעק"א שאי אפשר לצאת חציו בשמיעה וחציו באמירה, אבל להשלים ברית ותורה שאני. דאיתא ב"שמירת שבת כהלכתה" [פמ"ז הערה ק"ע] "ולכאורה יש מקום לומר, דאם המסובים לא שמעו את סוף הברכה מפי המקדש, דיכולים הם לומר לעצמם "בא"י מקדש השבת", דיוצא ע"י חציה בשמיעה וחציה באמירה [עיין סוכה לח ב']. אבל זה אינו, דהרי התוס' בברכות מו א ד"ה ולמאן סוברים דאין לברך לחצאין, וכן הוא בסי' קצ"ד סעיף ג', שאין ברכה אחת מתחלקת לשתיים.

אלא די ש להבין, דהא מצאנו בדו"ח רע"א ברכות כ' ב' ד"ה ובהגהות אשרי, דהרבים יאמרו "ברית ותורה" בעצמם ובשאר ברהמ"ז יהיו יוצאים בשמיעה

מנשים, ע"ש. אולם שמעתי מהגרש"ז אויערבך שליט"א דיש לנו הלכה שהברכה צריכה להאמר ע"י אדם אחד, ואי אפשר לחלקה לחצאין, ומה שמביא הרעק"א הנ"ל, היינו דהמברך מברך ברכה שלמה, ובשבילו אין כאן חסרון, ומה שמוסיפין "ברית ותורה", אין בו משום חסרון בברכה אלא רק כעין הזכרת מעין המאורע שיכול להוסיף באמירה, עיין סי' קפ"ז בשעה"צ ס"ק ח".

דברי האשר לשלמה בדעת רעק"א

וכך כתב באריכות ב"אשר לשלמה" [מועד סי' י"ב] "ונראה דאפשר לומר גם בדעת הגרע"א דאין לצאת מדין שומע כעונה בחצי ברכה, וכמ"ש להוכיח בס' חזו"א מסוגיא דברכות דמ"ו, אבל מ"מ אפשר לצאת בברכת הארץ בלי הזכרת ברית ותורה, משום דהזכרת ברית ותורה לא הוי מחפצא דברכה עצמה רק דין הזכרה בברכת הארץ.

ובמשנה ברורה סי' קפ"ז בשעה"צ אות ח' כתב דאם סיים ברכת הארץ ושכח ברית ותורה, ונזכר קודם שפתח בברכת רחם, אין מחזירין אותו לתחילת הברכה, אלא מזכיר שם ברית ותורה, כיון שלא התחיל בברכה שניה, וכמו שמצינו בשכח יעלה ויבוא ונזכר קודם ברכת מודים דאומר יעלה ויבא במקום שנזכר ע"כ. ונראה דכל זה יתכן אי נמא דהזכרת ברית ותורה לא הוי מחפצא דברכה עצמה, ורק דחייבוהו להודות על ברית ותורה בשעת ברכת הארץ, א"כ זה דומה שפיר לשאר הזכרות, דאף שקבעום לכתחילה בתוך הברכה, יכול בדיעבד להזכיר גם לאחר שסיים, כל שלא התחיל בברכה השניה.

אבל אי נמא דברית ותורה הוי מחפצא דברכה עצמה, א"כ מה יועיל מה שמזכיר לאחר שסיים הברכה, והרי כל מה דהוי מעיקר הברכה בעי ע"ז חתימה, ומה שמזכיר לאחר החתימה הוי כאילו לא חתם.

ולכאורה זה ודאי דבסיים ברכת הארץ וחיסר ארץ חמדה טובה, לא יועיל מה שיזכיר לפני שהתחיל ברכת רחם, והוא משום דאמירת ארץ חמדה הוי מעיקר הברכה, ובעי שהחתימה תהיה לאחר גמר הברכה, וכשהזכיר לאחר החתימה הוי כלא חתם, ורק בשכח ברית ותורה מועיל מה שיזכיר לפני רחם, משום דאמירת ברית ותורה הוי רק מדין הזכרה ולא מגוף הברכה, וקצת מוכח כמ"ש"כ גם מהא דבנוסח החתימה מוזכר רק ארץ ומזון, ולא הוזכר ברית ותורה, והוא משום דברית ותורה הוי הזכרה ולא מעיקר הברכה.

והנה כתב הגרע"א בדעת הגהות אשרי במגילה, דזה ודאי דנשים אינן בהזכרת ברית ותורה, ובעית הגמ' והיא אי מה שפטורות מברית ותורה והיא סיבה לפוטרו

מכל ברכת המזון, או דלא נפטרו מעיקר ברכת המזון. ואפשר לומר בביאור בעיה זו, דאי נימא דברית ותורה הוי מחפצא דברכה עצמה כמו הודאה על הארץ, א"כ נשים דלא שייכא דברית ותורה פטורות מכל ברכת המזון, דלא מצינו ברכת המזון לחצאין, אבל אי נימא דברית ותורה לא הוי מחפצא דברכה עצמה רק דין הזכרה בברכה, א"כ אף דנשים לתנייהו בהזכרה זו, שפיר חייבות בברכת המזון, כיון דבעיקר הברכה אין נפ"מ בין אנשים לנשים.

ומעתה אפשר לומר שפיר גם בדעת הגרע"א דדין שומע כעונה נאמר רק על ברכה שלמה, וכמו שהוכיח בחזו"א מסוגיא דברכות דמ"ו. ומש"כ לפרש בדעת הג"א- דהאנשים יצאו בברכת הארץ ע"י נשים ויזכירו בעצמם ברית ותורה, הוא משום דבכה"ג מקרי שיוצאים מדין שומע כעונה בברכה שלמה, דברכת הארץ בלי שהזכיר ברית ותורה מקרי ברכה מעליא, ורק שחסר הזכרת ברית ותורה, וזה יזכירו בעצמם [ע"ש עוד שהאריך].

דעת החזו"א שברית ותורה זה חלק מהברכה

ובדעת ה"חזון איש" שהבין שהאשה לא יכולה לפטור את האיש בברכת הארץ בגלל שאמירת ברית ותורה שיאמר האיש נקרא חציה באמירה וחציה בדיבור ולא יוצא, ולא מסכים שהאיש יכול לומר בגלל זה הזכרה, לכאורה מבואר שסובר שברית ותורה זה חלק מהברכה ולא הזכרה, וכבר העיר ב"שלמי תודה" [פורים סי' י"ט] כך, "ויש שהיו רוצים לפרש דברית ותורה לא הוה מעצם מטבע הברכה, ואין זה אלא הזכרה בעלמא, ומשו"ה אין בזה משום ברכה לחצאין, ועי' במ"ב סי' קפ"ז בשעה"צ סק"ח שמדמה הזכרת ברית ותורה להזכרת יעלה ויבא לענין מי ששכח להזכירו בברכת הארץ ונזכר קודם שהתחיל הברכה שלאחריה אם יכול להזכירו שם, ע"ש. ואולם מסברא דבר זה צ"ע טובא, דכיון דברית ותורה הוא נוסח קבוע בברכה, ואינה נאמרת רק מזמן לזמן, הוה זה מעיקר נוסח הברכה, ואפילו בהזכרת טל ומטר דנו האחרונים אי הוה ממטבע הברכה כיון שקבוע לכל ימות החורף ולא דמי לשאר הזכרות, וכ"ש ברית ותורה דקבוע במטבע הברכה כל השנה".

דעת העמק ברכה שברית ותורה זה חלק מהברכה

וגם ב"עמק ברכה" [ברכת המזון אות ב'] מבואר שברית ותורה הוא מעיקר הברכה, שכתב "ברכות ד' מח: כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ לא יצא ידי חובה.

במ"ב סי' קפ"ז בשעה"צ כתב, דאם סיים ברכת הארץ ונזכר קודם שפתח בברכת רחם נא, שאין מחזירין אותו, אלא מזכיר שם ברית ותורה, כמו שמצינו הדין בשאר הזכרות, כגון יעלה ויבוא ומשיב הרוח דאם נזכר קודם שהתחיל ברכה הב' דאומרים במקום שנזכר, עיין בסי' קיד.

ונלענ"ד נראה, דאין ללמוד משאר הזכרות דהוּו דברים בפני עצמם ואינם מגוף הברכה, אלא דלכתחילה קבעום לאומרים בתוך הברכה, משא"כ הזכרת ברית ותורה דאינה דבר בפני עצמו, אלא מגוף הברכה של ברכת הארץ, וע"כ אינה שייכא אלא לתוך הברכה, ולא מהני הזכרתן לאחר חתימת הברכה, וזה ברור.

דברי הבד קודש בישוב דעת רעק"א

אבל בספר "בד קודש" [ברכות סי' י"ב] כתב לישב דברי רעק"א אפילו אם נאמר שאין יוצאים חצי בשמיעה וחצי בדיבור, ואפילו שברית ותורה הוא חלק מהברכה, שכתב "ונראה בזה דיסוד דעת הרי"ף והתוס' דל"ש להוציא חצי ברכה, הוא משום דשומע כעונה לא הוה על דברים בעלמא, אלא אם יש ע"ז שם ברכה אצל המברך, וממילא הוי כמו ששמע ברכה, וחשיב גם הוא כמברך, ומוציאו ידי חובה בברכתו, ולכן כשהמברך אומר רק חצי כיון שזה מצד עצמו לא ברכה היא, שוב לא חל בזה דינא דשומע כעונה כלל. ומעתה י"ל דגבי נשים כיון שאין צריך לומר ברית ותורה, וממילא דברכת הארץ שלהם תורת ברכה עליה אף בלא ברית ותורה, וממילא דשוב שייך למיחל על ברכה זו דין שומע כעונה, ואף דלגבי האנשים עדיין חסר להם ברית ותורה, שוב מהני מה שמוסיפים בעצמם ומשלימים הברכה."

דברי האבני חושן בישוב דעת רעק"א

וכעין זה כתב בספר "אבני חושן" [סימן ל' אות ו']

"והנראה בזה, דהנה בטעמא דמילתא דאין יכולין לצאת חצי בשמיעה צ"ב, דהא כיון דחידשה התורה דשומע כעונה, א"כ מה לי כולו מה לי חציו. ונראה דגדר הדברים הוא על פי מה שבארנו לעיל בסימן א' דגדר שומע כעונה אינו חידוש דין בקיום מצוות, דהיינו דחידשה התורה דחבירו יכול להוציא כששומע ממנו, או דחידשה תורה דיוצא ידי חובת המצוה ע"י שמיעה, דהיינו דיכולין לעשות המצוה גם בשמיעה, רק גדר שומע כעונה היינו שמצטרף לדיבורו של חברו, דע"ז ששומע מה שחבירו מדבר יכול לצרף עצמו אל הדיבור. ולפי"ז יש לבאר

סברת הדבר דאין יוצאין חצי בשמיעה, דחצי דבר הוא דיבור שאינו חשוב שיצטרף עצמו אליו, והיינו דהוא חסרון בהצירוף אל חבירו המדבר. ולפי זה יש ליישב קושית החזו"א, דכיון דהחסרון דחצי באמירה וחצי בשמיעה אינו חסרון בהצירוף ברכה ע"י אמירה ושמיעה, אלא דאי אפשר שיצרף עצמו לחצי ברכה, לכן י"ל דסובר ההגהות אשרי דכיון דלגבי האשה הוא כל הדבר, דהא לגבי האשה הוא ברכת המזון גם בלא ברית ותורה, לכן כשמצרף עצמו אל דיבור זה ליכא חסרון של צירוף לחצי דבר, דהא מצרף עצמו לכל דבר שאומר זה, ולגבי האומר אינו חצי דבר, ואינו דומה להמברך רק חצי ברכה, דלגבי האומר הוא חצי ברכה, ונמצא שהצירוף הוא לחצי דבר.

טו.

דברי רעק"א בביאור דברי המג"א לגבי קידוש

כתב ה"מגן אברהם" [סי' רע"א ס"ק ב'] "ופשוט דקטן אינו מוציא האשה. ועוד נראה לי דאפילו בן י"ג שנה, חיישינן שמא לא הביא ב' שערות, דבמילי דאורייתא לא סמכינן אחזקה שהביא ב' שערות עד שיתמלא זקנו, כמו שכתוב בחו"מ סימן ל"ה, לכן תקדש האשה לעצמה. ועיין מה שכתבתי ריש סימן קצ"ג."

וכתוב ב"תשובות רעק"א [סי' ז' ד"ה ובהיא] "משמע דכוונתו למ"ש בסי' קצ"ג דבלא"ה נכון שהאשה תאמר מלה במלה עם המקדש, כיון דאין מבינות לשון הקודש אינן יוצאות בשמיעה, א"כ ממילא אין חשש.

והנה צ"ל דאף אם תהא יוצאת בקידוש דלעצמה שוב ליכא קידוש על היין, היינו דלענין קידוש על הכוס שהוא דרבנן סמכינן על חזקה דרבא שהביא ב"ש, ולגבי דאורייתא יוצאות באמירתן. אולם עודני נבון, דלכאורה כיון דמברכת לעצמה לא שייך לומר שיוצאת גם כן בשמיעה, דאם באת לומר דיוצאת בשמיעה דשומע כעונה, א"כ ברכתה שבפיה לבטלה.

ובהיא דסי' קצ"ג באמת י"ל דאומרת עם המקדש נוסח אמצעית הברכה, אבל הפתיחה והחתימה יוצאת בשמיעתה, דהמעט הזה מבינה בלשון הקודש. אבל לענין הקידוש שמקדש זה בן י"ג שנים, דכיון דחיישינן שמא לא הביא ב' שערות ואינו מוציא אותה וצריכה לצאת באמירתה עמו, ע"כ צריך שתברך גם הפתיחה והחתימה. א"כ אם באמת הביא ב' שערות והיא רוצה לצאת בשמיעתה ממנו כדי שיהיה קידוש על הכוס, מה שמברכת לעצמה הוי לבטלה.

ואולי יש לומר דגם בזה אומרת לעצמה רק נוסח הקידוש בלי פתיחת וחתימה, ומדאורייתא יוצאת בזה, דאין חיוב ברכה מדאורייתא רק להזכיר את יום השבת, ולגבי דרבנן סמכין דהביא ב' שערות ויוצאת בשמיעתה.

מבואר מדברי רעק"א שהבין שאי אפשר לאשה לקדש על הכוס שיש ביד המקדש "והיינו טעמא או שאין יכול לצאת כשהכוס ביד חברו, או שאין שנים מברכים על כוס אחד" [לשון חזו"א כ"ט ג' בביאור רעק"א]. ולכן מסביר שכוונת המגן אברהם בסי' קצ"ג לגבי אישה שלא מבינה לשון הקודש, שתגיד עם המקדש מילה במילה, אין הכוונה שתגיד את כל הקידוש, בגלל שאז אם יוצאת בברכת המקדש אז ברכתה לבטלה, ואם מתכוונת לצאת בברכת עצמה, אין אמירת קידוש על הכוס. ולכן מבאר שתגיד רק את המילים באמצע של הקידוש בלי הפתיחה והסיום, ואת הפתיחה וסיום תצא מהמקדש.

וגם המג"א שכתב על איש שיוצא מבן י"ג שנה שיגיד אם הבן י"ג את מילות הקידוש, גם כוונתו שיגיד את המילים בלי הפתיחה והחתימה, ואז מדאורייתא יצא ידי חובה גם בלי כוס, ואת החיוב דרבנן לקדש על כוס יכול לצאת מהבן י"ג, בגלל שבדרבנן סומכים על חזקה שהביא ב' שערות.

הבנת הרב פעלים ברעק"א שיש שומע כעונה בחצי ברכה

והבינו כמה אחרונים שכוונת רעק"א שאת אמצע הברכה יגיד הגדול ויצא באמירת עצמו, ואת הפתיחה והחתימה יצא מהקטן, ויוצא שהגדול יצא חציו באמירה וחציו בשומע כעונה. דהנה בשו"ת "רב פעלים" [ח"א סי' י'] כתב אחרי שהביא את דברי רעק"א הנ"ל, "ועוד תמיהא לי בדברי הגאון רבי עקיבא איגר ז"ל מה שהעלה שהיא תאמר נוסח הקידוש עם הקטן בלי פתיחה וחתימה. דהנה בזה יש לפקפק, חדא דלא מצינו ענין כזה שקצת הברכה יוצאין בה באמירה וקצתה בשמיעה, ואדרבה מצינו בשלחן ערוך סוף סימן קצ"ב הלכה פסוקה להפך, דאיתא התם אם אחד יודע חצי הברכה ואחד חצי השני, אין ברכה אחת מתחלקת לשניים, ומקור זה בתוספות בברכות דף מו., ועיין בספר הלבוש ובשלחן ערוך של רבנו זלמן ז"ל, והרי התם קאמר הכי אפילו על ברכה שניה ושלישית שאין בהם שם ומלכות בתחילתם, ועם כל זה לא אריך למעבד הכי לצאת ידי חובת הברכה חציה בקריאה וחציה בשמיעה, ולכן איך כאן אמצע הברכה תהיה בקריאה, ופתיחה וחתימה בשמיעה, ואף על גב דהמקדש אומר כל הברכה כולה."

הבנת המשנ"ב ברעק"א שיש שומע כעונה בחצי ברכה

וגם ה"משנה ברורה" [ביאור הלכה ס' רע"א ד"ה דאתק"ש] הבין ברע"א שיוצא חציה בשמיעה וחציה בדיבור שכתב על דברי רע"א "ואף שהוא נדחק אחר כך וכתב אולי יש לומר בזה דאומרת לעצמה רק נסח הקידוש בלי פתיחה וחתימה ומדאוריתא יוצאת בזה, דאין חיוב ברכה מדאוריתא רק להזכיר את יום השבת, ולגבי דרבנן סמכין שהביא ב' שערות, ויוצאת בשמיעתה, זהו דחק לחלק הברכות לחצאין".

הסבר החזו"א בדעת רעק"א

וגם החזו"א [סי' כ"ט אות ו'] כתב "כתב הגרעק"א [שם בתשובה] דאם קטן מקדש לאשה והוא בן י"ג שנה וספק הביא ב' שערות, דמדאוריתא לא סמכין אחזקה דרבא, וצריך שתענה האשה אחריו וכמש"כ המ"א, לא תאמר האשה הפתיחה והחתימה, דכיון דיוצאת ממנו הוי ברכתה לבטלה, אלא שתענה אמצעית הברכה ובזה יוצאת מהתורה, וכן אם מבינות בלשון הקודש בפתיחה ובחתימה ואין מבינות שאר הנוסח עונין אמצעית הברכה. ומבואר בדבריו ז"ל דשפיר נפיק בשמיעת חצי ברכה, והשאר גומר בעצמו. וצ"ע בגמ' ברכות מ"ו א' בה"מ בב' ובג', והסכימו הפוסקים לדעת הרי"ף דאם אין אחד יודע ברכה שלמה אין מחלקין ברכה אחת לשנים".

טז.

הסבר האשר לשלמה בדעת רעק"א

עד כאן הובא הסבר הני אחרונים בדברי רעק"א שהתכוון שיוצא חצי בשמיעה וחצי בדיבור. אבל יש הסבר אחר בדברי רעק"א. דהנה ה"אשר לשלמה" [מועד סי' י"ב] כתב "ולא ידעתי מנין מוכח ד"ז, והרי יתכן בכוונת הגרע"א שתתכוון לצאת בכל הברכה מדין שומע כעונה, ואף אמצע הברכה שאומרת בעצמה מתכונת גם לצאת מדין שומע כעונה, ונמצא דאם המוציא הוא גדול יוצא בכל הברכה מדין שומע כעונה, ולענין קידוש דאוריתא דחיישין שהמקדש קטן, מה שאומרת אמצע הברכה דזה מספיק לצאת קידוש דאוריתא. ולכאורה מוכח כדברינו דאי נימא דרק הפתיחה והחתימה יוצאת מדין שומע כעונה, א"כ אין כאן קידוש על הכוס כיון שעיקר הקידוש יוצאת בעצמה ואין לפניה כוס. אכן לפי"ד נוחא דבאמת חושבת לצאת בכל הקידוש מדין שומע כעונה, ולענין כוס דהוי דרבנן תלינן שהמקדש גדול ומוציא אותה מדין שומע כעונה, ושפיר יש כאן קידוש על הכוס.

עוד כתב שם בת' הגרעק"א דנשים שמבינות הפתיחה והחתימה בלשון הקודש, ואינן מבינות שאר הברכה, יאמרו בעצמן אמצע הברכה דעל מה שאין מבינות ליקא דין שומע כעונה וכמש"כ במג"א סי' קצ"ג, וגם מזה הוכיח בחזו"א שם בדעת הגרע"א דשייך שומע כעונה על חצי ברכה, ואולי יתכן דמש"כ המג"א והגרע"א דכשאין מבינות לשון הקודש צריכות לומר בעצמן דאין בזה דין שומע כעונה, כל זה לגבי לצאת חובת קידוש דאורייתא, אבל לגבי דרבנן סמכינן דמהני שומע כעונה גם כשאין מבינות וממילא בדין דרבנן איכא שומע כעונה על ברכה שלמה, ודבר זה מוכח, דאי נימצא דגם בדרכנן אין יוצאת מדין שומע כעונה אלא ע"י אמירתה בעצמה, אם כן אין היא מקדשת על הכוס, וע"כ דלענין כוס דרבנן יוצא בכל הקידוש ע"י השני, ומקרי שפיר קידוש על הכוס, ועדיין צ"ע.

דברי האבני חושן בדעת רעק"א

וכעין הנ"ל בתוספת דברים כתב בספר "אבני חושן" [סי' ל"א אות ד'] "ואפשר לומר דזהו כוונת רעק"א דאשה תאמר אמצע הקידוש בהדי הקטן, שאין הפי' דהחלק שאומרה בפיה אינה יוצאה ע"י שומע כעונה, דגם חלק זה יוצאה ע"י שומע כעונה, שהרי גם החלק הזה היא שומעת, אלא שצריכה גם לומר בפיה בכדי שתהא יכולה לצאת הקידוש דאורייתא, אבל הקידוש דרבנן יצאה במה ששומעת כל הקידוש מהקטן.

ודבר זה שיכולים לצאת ע"י שומע כעונה גם כשאומרים בפיו, יש לדייק כן בדברי הרעק"א הנ"ל, שכתב דנבון בדבר זה שהאשה תאמר בפיה, דהרי כיון שיוצאה ע"י שומע כעונה תהא ברכתה שאומרת בפיה לבטלה, ואם נאמר דדבר שאומר בפיו אין יכולין לצאת בשמיעה, א"כ לא תהא ברכתה שאומרת בפיה לבטלה, דהרי אינה יכולה לצאת בשומע כעונה אם אומרת בפיה, ומוכח מזה דיכולה לצאת בשומע כעונה גם באומרת זה החלק בפיה.

ועל דרך זה יש לדייק ממה שכתב הרעק"א דהפתיחה והחתימה לא תאמר בפיה, רק תצא ע"י שומע כעונה בכדי שתהיה יוצא הענין דקידוש על הכוס, אם נאמר דאינה יוצאת ע"י שומע כעונה רק הפתיחה והחתימה, א"כ לא יצאה הענין דקידוש על הכוס, דהא מה שהפתיחה וחתימה לחוד הוא על הכוס אינו בגדר קידוש על הכוס, דהא הפתיחה וחתימה לחוד אינו בגדר קידוש, וע"כ דאם רוצה לצאת הענין דקידוש על הכוס צריכה לצאת גם החלק של האמצע קידוש ע"י שומע כעונה, ומוכח מזה דיוצאות גם החלק שאומרת בפיה ע"י שומע כעונה.

אכן לכאורה יש לדחות מה שכתבנו לעיל בדברי הרעק"א דמיירי דהאשה יוצאה

בשומע כעונה גם החלק שאומרת בפיה, דהא הביא הרעק"א בשמו של המג"א- דאשה אין יכולת להוציא בשמיעתה ממנו, כיון דאינן מבינות לשון הקודש, ולכן הפתיחה והחתימה שמבינות כמ"ש הרעק"א בהדיא בזה מוציאת ע"י שומע כעונה, והאמצע דאינן מבינות אין יכולין להוציא ע"י שומע כעונה רק ע"י אמירתן, וא"כ מבואר מזה דיכולין לצאת חצי באמירה וחצי בשמיעה.

אמנם משמעות דברי הרעק"א אינם כן, דהא בסוף קטע הראשון שהבאנו לעיל כתב דלענין קידוש על היין סמכין על חזקה דרבא שהביא ב' שערות, והיינו דיוצא בשומע כעונה, ולגבי דאורייתא יוצאות באמירתן. וצ"ב דהא כתב דאי אפשר לצאת בשומע כעונה כיון דאינן מבינות לשון הקודש, והאיך יצאו הענין של דקידוש על הכוס כיון דאינן יוצאות בקידוש של הקטן ע"י שומע כעונה, ומוכח מזה דגם כשאנו מבין ס"ל הרעק"א דיכולה לצאת ע"י שומע כעונה, אמנם זה צ"ב, דהרי כתב המג"א דאין יכולין לצאת ע"י שומע כעונה כשאנו מבין.

ויש לתרץ דבהאי דינא דצריכין להבין מה שאומר כשיוצא ע"י שומע כעונה פליגי רש"י ורא"ש, דהרא"ש במסכת ברכות [פ"ז סימן ו'] הביא שיטת רש"י דיכולין לצאת ע"י שמיעה גם כשאנו מבין, ולכן י"ל דאף דלגבי ברכת המזון פסקין כשיטת הרא"ש דצריכין להבין מה שאומר [כמו שמבואר בסימן קצ"ג], זהו דוקא לגבי ברכת המזון דהוא דאורייתא, משא"כ לגבי קידוש על הכוס דהחלק הזה הוא רק דרבנן, נקטינן כשיטת רש"י דיכולין לצאת ע"י שמיעה גם כשאנו מבין. וזהו כוונת הרעק"א דעל חלק הקידוש שהוא דאורייתא יוצאה בזה שאומרה בפיה, והחלק של קידוש על הכוס בזה ששומע, וגם כשאנו מבין, כיון דלגבי המצוה דרבנן יכולין לצאת גם כשאנו מבין.

יז.

ביאור הרב פעלים בדברי המגן אברהם

על גוף ההבנה בדברי ה"מגן אברהם" שכתב שהאשה תאמר מילה במילה עם המקדש, והגרעק"א למד בדברים שהכוונה שתאמר אמצע הברכה, אבל הפתיחה והחתימה תשמע מהמקדש.

ביאור אחר בדעת המג"א כתב ה"רב פעלים" [חלק א' סי' י'] "ולי אנא עבדא נראה בס"ד, דכוונת המגן אברהם היא שתאמר מלה במלה עם המקדש מתחילה ועד סוף גם הפתיחה והחתימה, והנה היא יוצאה ידי חובה באמירתה דוקא ולא בשמיעתה, וכן נראה שהבין דבריו הרב מחצית השקל ז"ל. ומה שפלפל הגאון

ועשה מן פלפולו הכרח לדבריו, נראה לי פשוט דאין מכל זה הכרח כלל, דבאמת היא אינה צריכה לזה המקדש כלל, כיון דאומרת הברכה כולה, והיין לפניו בכוס שביד זה המקדש, והרי זה חשיב שפיר קידשה על היין כתקנת חז"ל, דאף על גב שצריך המקדש לאחוז הכוס בידו, אין זה אלא לכתחילה, ובדיעבד אפילו שלא אחוז בידו אלא הוא לפניו יצא ידי חובת קידוש על היין. וכן כתב להדיא הגאון רבינו זלמן בשלחן ערוך סימן רע"א סעיף כ"ח. ועיין תוספת שבת סעיף קטן ג' שגם הוא הבין שיוצאה בכך מצד חיוב היין. וכן ראיתי להגאון חיד"א ז"ל בברכי יוסף סימן רצ"ה אות ד' בשם מהרי זיין ז"ל, אבל בדיעבד סגי ברואהו ביד אחרים. הוא עצמו באות ה' הסכים דלכתחילה לא נכון לעשות כן, ונסתייע מתשובת חכם צבי סימן קס"ז, ושמע מינה דמודה הרב חיד"א ז"ל בדיעבד, היכא דאיכא הכרח שפיר דמי".

מבואר שנחלקו רעק"א והרב פעלים האם אפשר לקדש על הכוס שנמצא ביד חבירו.

יח.

דברי הנחלת אליהו בשם החזו"א לענין קידוש

בהאי ענינא יש דבר מענין בספר "נחלת אליהו" [הג"ר אליהו דושניצר - עמוד שט"ז אות נ"ג] "שאלה - אם לא שמע איזה תיבות מהש"ץ של הבדלה, ואמר בעצמו התיבות אלו ברחוק מן הכוס, אם חשיב הבדלה על הכוס, או לא. זה שאלתי מהגה"צ בעל חזון איש, ואמר שבכה"ג לא חשיב על הכוס, משום דהיה מיוחד לכוס של שליח צבור ולא ליחידים, ועוד יש חסרון בזה משום דשומע כעונה, היינו דוקא כל הברכה בשמיעה, אבל מקצתו בשמיעה ומקצתו בדבור לא מהני".

ביאור דברי ה"חזון איש", שכתב בספרו [סי' כ"ט אות ג'] "נראה שאם שנים מברכים על כוס אחד, ודאי לא קיימו מצות על הכוס, וה"ט או שאין יכול לצאת כשהכוס ביד חברו, או שאין שנים מברכין על כוס אחד, וכ"מ בשו"ת רע"א סי' ז', ועי' בס' מ"ב סי' רע"א בבה"ל".

וביאור הדין השני שלא יוצא בחצי ברכה באמירה וחצי בשמיעה, כתב החזו"א [סי' כ"ט אות ו'] "ומבואר בדבריו ז"ל דשפיר נפיק בשמיעת חצי ברכה, והשאר גומר בעצמו, וצ"ע בגמ' ברכות מ"ו א' בה"מ בב' ובג', והסכימו הפוסקים לדעת הרי"ף דאם אין אחד יודע ברכה שלמה, אין מחלקין אחת לשנים".

דעת המשנ"ב דלא כהחזו"א

אבל דעת ה"משנה ברורה" בשני הדינים לא כמו החזו"א, שבסי' קכ"ד ס"ק מ"א ובסי' קפ"ג ס"ק כ"ו מבואר שכן יוצא חציו בברכה וחציו בשמיעה, וצ"ע מדבריו ב"ביאור הלכה" [סי' רע"א ד"ה דאתקש] שכתב "זהו דחק לחלק הברכות לחצאין".

וגם בדין השני של החזו"א שאין יוצאים בקידוש אם הכוס ביד השני, ב"משנה ברורה" [סי' רע"א ס"ק ג'] מבואר שחולק, שכתב "ובאופן זה כיון שהיא אומרת הקידוש בעצמה, נכון שיהא פת או יין מנח גם לפני בעת הקדוש, ולא תסמך על מה שהנער אוחז הכוס או הפת בידו, כיון שאינה יוצאת בקידוש שלו". משמע שרק "נכון" שיהיה יין לפני, אבל לא מעכב בדיעבד, כמו שכתב ה"ביאור הלכה" [שם ד"ה דאתקש], וכדעת ה"רב פעלים" [חלק א' סי' י'].

יט.

חידוש המנחת שלמה בלצאת בחצי ברכה

כתב ה"מנחת שלמה" [ח"א סי' כ'] "ואם כנים אנו בזה נלענ"ד דלפי"ז במי שמסופק אם בירך ברכת המוציא או לא, שיכול לשמוע מאחר שמברך על היין או מברך להתעטף בציצית, והיינו שיכוון לשמוע ממנו רק את הפתיחה בלבד, ואילו המוציא לחם מן הארץ יאמר השומע בעצמו, ויצא מקצת בדיבור ומקצתו בשמיעה. ואף להסוברים שאם פתח אדעתא דחמרא וסיים בשיכרא לא עלתה לו ברכה, היינו מפני שלא כוון יפה, ולכן אין זו ברכה, משא"כ הכא זה שמברך על היין מכוון יפה וגם השומע מכוון יפה, וכיוון דזכרון אחד לשניהם מה טעם לא תעלה לזה ולזה, אלא שמעולם לא שמענו חדוש גדול זה".

חידוש השיח השדה בלצאת בחצי ברכה

וכבר היה חידוש זה מעולם, שכתב בספר "שיח השדה" [סימן ד' אות ג'] "ולפ"ז היה עצה נכונה לכל הברכות הספקיות, לשמוע מאדם אחר איזה ברכה שיהיה אם ברכת אשר יצר או ברכת השחר או ברכה ראשונה מברכות ק"ש של שחרית או של ערבית, והוא יסיים בעצמו אקב"ו וכו' או המוציא, והוא דבר אשר לא יבצר בשום מקום ובשום זמן.

מדי דברי אנכי הרואה דדבר זה תלוי באשלי רברבי, במחלוקת רש"י והרי"ף בברכות [דף יב:] גבי פתח בדחמרא וסיים בשיכרא, דדעת רש"י דהתחיל בא"י אמ"ה על דעת לסיים בורא פה"ג, אמנם קודם שגמר ברכתו אמר שהכל נהיה

בדברו וגמר הברכה כדין, מ"מ מספקא ליה אם יצא, משום שנתכוון בתחלתו לגמור ברכה אחרת, וכ' התוס' שם דאע"ג במצות אין צריכות כונה מ"מ במתכוון למצוה אחרת גרע, ומינה דמתכוון לברכה אחרת דינו כמתכוון למצוה אחרת. אמנם הרי"ף מפרש שאמר בורא פרי הגפן ושהכל נהיה בדברו, ולא אמר הברכה כדינה, אבל בסיים שהכל נהיה בדברו גרידא אף דהתחיל על דעת בורא פרי הגפן יצא, ע' ברא"ש שם, וכן הוא דעת הרמב"ם ז"ל, ולפ"ז גם בנידון דידן מוציא כהאי גוונא.

אך מ"מ יש לדון דגם לדעת רש"י יוצא בנידון דידן, דהתר"י כתב שם בשם רבינו שמואל דאף דמצוות אין צריכות כוונה, מ"מ כאן גרע, דמתכוון שלא לצאת עיי"ש, לפ"ז ל"ש האי סברא רק התם שלא נתכוון בפתיחת הברכה רק לחמרא, משא"כ בנידן דידן דהמברך מכוון בברכתו עבור עצמו לסיים להניח תפילין, ועבור חברו לברכת המוציא, וא"כ עכ"פ ליכא כוונה להיפוך.

דעת האשל אברהם בלצאת בחצי ברכה

אבל יש אומרים אחרת, דהנה ה"אשל אברהם" [סי' רי"ג] כתב "כתבתי במקום אחר אודות שומע ברכה ממשמיע, והוא צריך לצאת ידי חובת ברכה אחרת, ואומר בפיו תיבות הברכה הצריכה, רק סומך את עצמו במה שומע שם ומלכות מהמשמיע, כתבתי שם שיש לומר שאינו יוצא ידי חובתו, אך בשומע שם ומלכות מאומר ברכה כללית על מנת שהשומעים יהיו יוצאים ידי חובה, והוא אומר לו התיבות של ברכה פרטית, ויוצא ידי חובתו באמירת שם ומלכות ע"י שמיעה, והיינו כגון ברכת בורא פרי הגפן דקידוש ודכוותיה, שיכול להוציא חברו ידי חובתו בשמיעה. וגם בברכת הנהנין, שהשומע יוצא ידי חובת הברכה פרטית ואין לו שום גרעון, מצוה מהמובחר לומר ברכה פרטית היטב".

מבואר מדבריו שברכה שהשומע לא יוצא בה אם היה אומר אותה, לא יכול לצאת חצי ברכה מהמברך ולהשלים לברכה אחרת.

דעת השי למלך בלצאת בחצי ברכה

וכן כתב בספר "שי למלך" [סוכה סימן י'] "אחרי שהביא את דברי ה"מנחת שלמה" כתב "ונראה לענ"ד דזה לא דמי לדינו של הגרעק"א ז"ל, דרק במקדש שאומר כל הקידוש והאשה רוצה לצאת בקידוש מה שהיא מבינה ממנו, ומה שאינה מבינה ממנו אומרת בעצמה, דשפיר יוצאה ידי חובת הקידוש, אע"פ שמקצתו בדיבור

ומקצתו בשמיעה, משא"כ במברך מעין ג' על המחיה, והשומע צריך לברך על הגפן, לא יוכל לצאת בברכתו של המברך ושהוא יאמר לעצמו על הגפן ועל פרי הגפן, ומשום דהוי חפצא של ברכה אחרת. וכן במסופק אם בריך המוציא לחם מן הארץ, בפשוט דלא שייך לצאת בזה שחברו מברך על ציצית ושהוא בעצמו יאמר המוציא לחם מן הארץ, ומשום שמה שהמברך מברך ומה שהוא צריך לצאת הוי שתי ברכות נפרדות, ולא שייך שיצא במה שחבירו אומר ברוך אתה ד' אלוקינו מלך העולם, שאף שכתב הרעק"א ז"ל דיוצא חצי ברכה בשמיעה וחצי ברכה באמירה, היינו דוקא שהוא צריך לצאת באותה ברכה של המברך, אבל באופן שהוי חפצא של ברכה אחרת, לא יוכל לצאת חצי ברכה מהמברך.

הסבר במה תלוי הנידון הנ"ל

וצריך להבין במה תלוי הנידון הנ"ל.

ואפשר ע"פ דברי ה"חזון איש" [או"ח סי' כ"ט] שכתב לחקור בענין שומע כעונה, "הא דאמרינן שומע כעונה אי פירושו שיוצא במעשה השמיעה לחוד השמיעה נחשבת כאחד ממיני דיבור, או שמתיחס אליו גם הדיבור של המשמיע ע"י שמיעה ויוצא ידי חובה בשיתוף השמיעה והדיבור של חבירו, מתאחדים השומע והמשמיע זה בדיבור וזה בשמיעה עד שמתיחס גם הדיבור למצות השומע".

ואם נאמר שיוצא בשמיעה עצמה, אז מובן שאפילו שאצל המברך הברכה היא סוג אחר מאצל השומע, אבל יוצא בשמיעה של עצמו, והוא עצמו מכוון לברכה של עצמו.

אבל אם נאמר שיוצא בברכה שאמר המוציא כעין שליחות, אז לכאורה אי אפשר לצאת לסוג ברכה אחר מברכת המוציא, ודו"ק.

סימן ד

זימון דאוריתא או דרבנן

א.

מחלוקת המשנ"ב והחזו"א אם זימון דאוריתא

כתב ה"משנה ברורה" [שער הציון סי' קצ"ז אות ט"ז] "דברכת הזימון לרוב הפוסקים הוא מדרבנן [פמ"ג]".

אבל ה"חזון איש" [סי' ל"א ס"ק א'] כתב "עיקר ברכת זימון דאוריתא הוא. אבל ראיתי בס' מ"ב בשם הפמ"ג בדעת רוב הפוסקים דברכת זימון דרבנן, ולא ידעתי מי המה".

המקור מהפסוק לחיוב זימון

הנידון הוא- הגמ' בברכות [דמ"ה ע"א] "מה"מ [לחיוב זימון] אמר רב אסי דאמר קרא גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו, רבי אבהו אמר מהכא כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו".

ובגמ' בברכות [דמ"ה ע"ב] כתוב "תנו רבנן מניין לברכת המזון מן התורה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת- זו ברכת הזן, את ה' אלהיך- זו ברכת הזמון, על הארץ- זו ברכת הארץ, הטובה- זו בונה ירושלים".

ונחלקו ה"משנה ברורה" וה"חזון איש" האם זה מדאוריתא או שזה אסמכתא.

ב.

דעות הראשונים שזימון דרבנן

יש כמה ראשונים שכתבו שזימון דרבנן.

א. כתב ב"חידושי הריטב"א [ברכות דמ"ה ע"א ד"ה דכתיב] "והיינו ברכת זימון, ובודאי מדרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא".

ב. כתב ב"חידושי המאירי" [ברכות דמ"ה ע"א ד"ה וענין] "ואע"פ שברכת המזון

מן התורה, אין הזמון מן התורה, ומ"מ דרשוהו דרך סמך ממה שנאמר גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו, שנמצא אחד מתרה את השנים להוועד עמו לרומם את האל".

ג. כתב ב"חידושי הרא"ה" [ברכות דמ"ה ע"א ד"ה מנא] "והינו זמון דמוסיפין ברכת זמון, ומדרבנן הוא ודאי וקרא אסמכתא בעלמא".

ד. כתב ב"מחזור ויטרי" [עניני תפילה אות ל"ט] "ויעוד השתא עבד משוחרר שמל ולא טבל אין אנו מזמנין עליו בזימון דרבנן, דתנן נשים ועבדים וקטנים אין מזמנים עליהן".

ה. כתב ה"שיטה מקובצת" [ברכות דמ"ה ע"א ד"ה מנא] "והיינו ברכת הזימון, ובודאי מדרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא".

ו. כתב ב"תשובות פאר הדור" [תשובה ע"א] "שאלה- ילמדנו רבינו אם זאת הכתה הנקראים קראין אם נמצאו במקום מיוחד או בבית המדרש או בית הכנסת ויש תשעה רבנים אשר הם מודים בתורה שבכתב ותורה שבע"פ אם אחד מאלו הקראין יגמור המנין.

תשובה- מהיכא תיתי שישלימו בהם מנין, מאחר שהם אינם מודים בדברי חז"ל, ואם כן ודאי כי אינן משלימין את המנין. ובודאי שאינן מצטרפים לא למנין לקדיש לתפלה ולא לזימון דהם אינן משגיחים בדברי חז"ל כלל, ומי שאינו מודה בדבריהם איכא נוכל להצטרף עמהם בדבר שהם תקנו ואלו אינם מודים ובודאי אסור הוא".

ז. כתב בר"ן [מגילה דף כ"ג ע"ב ד"ה אבל] "ולפיכך החמירו שיברך אותה כל אחד לעצמו, ואסמכו למילתייהו מדכתיב [דברים ח', י'] ואכלת ושבעת וברכת- מי שאכל הוא יברך. אא"כ איכא זימון של שלשה ביניהו דחשיבו צירוף, ואיכא שבח וקילוס יותר כשמצטרפין, ואסמכו למילתייהו מדכתיב [תהלים ל"ד, ד'] גדלו לה' אתי".

ח. כתב ב"פסקי הרי"ד" [ברכות דמ"ח ע"א] "אע"ג דקטן לא מיחייב בברכת המזון, אפילו הכי מצטרף לזימון משום דברכת הזימון מדרבנן".

ט. כתב ב"ספר המכתם" [ברכות דמ"ט ע"ב ד"ה לעולם] "ואע"פ שהזימון אסמכוה רבנן אקרא דהבו גדל לאלהינו ואקרא דגדלו אתי".

ג.

הדעות בראשונים שזימון דאורייתא

והדעות שזימון מדאורייתא.

א. כתב "הראב"ד" [השגות הראב"ד בדף מ"ד ע"א מדפי הרי"ף - הו"ד בטור סי' קפ"ח] "שהרי אפילו ברכת זימון שהיא מן התורה מפני שהיא נעקרת לפרקים אין בה הזכרה ומלכות".

ב. כתב ב"ספר יראים" [מצוה כ"ד] "צוה הקב"ה שהאוכל לחם צריך ג' ברכות, ואם הן שלשה יזמנו ויברכו דתנן שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן".

ד.

הדעות באחרונים שזימון דרבנן

יש כמה אחרונים שכתבו שזימון דרבנן.

א. כתב ה"מגן אברהם" [סי' קצ"ט ס"ק ז'] "אין מצרפין אותו כלל [לזימון] עד שיהא בן שלש עשרה. פירוש אין צריך לבדוק אחר שתי שערות. ונראה לי בדוקא לאצטרופי, אבל להוציא אחרים בעינן שידעינן בודאי שהביא שתי שערות ע"י בדיקה, או שנתמלאת זקנו וכמו שכתוב בחו"מ סימן ל"ה, דהא ברכת המזון ג"כ דאורייתא הוא ולא סמכינן אחזקה".

מבואר שזימן זה דרבנן וסמכינן אחזקה שגדל.

ב. כתב ב"שו"ע הרב" [סי' קצ"ז ס"ז] "אבל אם מקצתם אכלו לשובע ולא שתו ומקצתם לא אכלו לשובע ושתו, יברך מי שאכל לשובע אע"פ שלא שתה, כיון שהעיקר כהאומרים שחיוב ברכת המזון מן התורה תלוי באכילה כדי שביעה ולא בשתיה.

וכל זה כשמברכים בזימון כתיקון חכמים שהמזמן לבד מברך ומוציא את כולם ידי חובתם, אבל עכשיו שכולם מברכים בלחש עם המזמן אין לחוש לכל זה, ויכול לברך אף מי שאכל כזית לבד ולא שתה, אע"פ שיש אחרים שאכלו לשובע ושתו".

ג. כתב ה"שאגת אריה" [סי' כ"ד ד"ה ומהא] "והכי מסתברא דוודאי ברכת הזימון לאו דאורייתא".

ד. כתב ב"חידושי רבנו חיים הלוי" [הלכות חמץ ומצה פ"ו הל"ה] "ומהא דאין מברכין ואין מזמנין ואין מערבין ואין משתתפין אין להוכיח כלל, כיון דהוויין מילי דרבנן".

ה. כתב ה"מור וקציעה" [סי' קצ"ג ד"ה שם מצאתי] "היכא שמעינן כי הא, דאזלינן בספק ברכות לחומרא, הא ודאי מספיקא ניזיל לקולא, כמו בכל שאר ברכות דרבנן, דהא ברכת הזימון נמי דרבנן היא, וכדכתיבנא לעיל".

ו. כתב ב"שו"ת הרדב"ז" [ח"ח סי' כ"ח] "ואע"ג דאסמכין ליה אקרה, דאמרינן [ברכות מ"ח ע"ב] וברכת - זו זימון, את ה' אלקיך - זו ברכת הזן וכו', מכל מקום אסמכתא בעלמא היא, דאין זימון מן התורה, ואין לך ברכה מן התורה אלא ברכת המזון, והכי איתא בתוספתא [ברכות פ"ו ה"א] ברכת המזון מהתורה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת, וכן כתב הרמב"ם ז"ל הלכות ברכות פ"ק ה"א".

ז. כתב "הב"ח" [סי' קצ"ט אות ז'] "לא תקינו רבנן חיוב זימון על הנשים".

ח. כתב ה"עולת תמיד" [סי' קצ"ט אות ה'] "דברכת הזימון אינו אלא מדרבנן, אף על גב דברכת המזון עצמו מן התורה, וקרא אסמכתא בעלמא. ובלבוש כתב שהוא מדאוריתא, ולא נהירא".

ט. כתב ב"ישועות יעקב" [סי' קצ"ד] "דהרי דעת רוב הפוסקים דברכת זימון אינו רק מדרבנן, וקרא דגדלו לה' אתי דיליף מיניה ברכת זימון הוא אסמכתא בעלמא".

י. כתב ה"חיי אדם" [כלל מ"ח ס"א] "שלשה שאכלו ביחד חייבין בזימון, והיא מצות עשה מדרבנן ואסמכיהו אקרא כי שם ה' אקרא הבו גודל כו', דהיינו א' אומר לב' הבו. וי"א דברכת הזימון היא מן התורה [לבוש סי' קצ"ט]."

יא. כתב ה"חקרי לב" [סי' מ"ה ד"ה ואי] "וכ"ש לענין זמון דהוי מדבריהם".

יב. כתב ה"חרדים" [פרק ל"ח אות ט"ז] "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו [דברים ל"ב ג'], אע"פ שעיקר הפסוק לברכת התורה לפניה כדכתב הרמב"ן, דרך אסמכתא למדו עוד מכאן ברכת זימון לשלשה".

ה.

הדעות באחרונים שזימון דאוריתא

יש כמה אחרונים שכתבו שזימון דאוריתא.

א. כתב ה"לבוש" [סי' קצ"ט ס"ח] "אנדרוגינוס חייב לזמן ומזמן למינו. ומיהו אף אם הוא ספק זכר או נקיבה מחוייב לזמן במינו, דשמא כולם זכרים הם וחייבים בזימון מכח ספק, דהא ברכת זימון היא מן התורה, ונפקא לן מקרא כמו שנתבאר לעיל סימן קצ"ב סעיף א', וכל מצוה דאוריתא הם חייבים מספק".

ב. כתב ה"פני יהושע" [ברכות דמ"ה ע"א ד"ה בגמרא מנא] "דודאי לעיקר זימון לא

שייך לאקשוויי מנא הני מילי, דהא לקמן בברייתא ילפינן לה מדכתיב וברכת את ה' אלקיך".

ג. כתב ב"פתח הדביר" [סי' קצ"ב אות ד' ד"ה ומ"מ] "ומ"מ למאי דאתאן עלה, הנה נתבאר לפום מאי דכתי' דזימון דאורייתא".

ו.

דעת האחרונים שזימון בעשרה מדאורייתא

עד כאן נתבאר שיש שתי שיטות בענין זימון אם מדאורייתא או דרבנן. אבל יש שיטה שלישית.

א. כתב ה"קרית ספר" [הלכות ברכות פ"ה] "ברכת זמון ילפינן מדכתיב את ה' אלהיך. ונראה דהיינו ברכת זמון בעשרה או יותר דמזכירין את ה', דהכי משמע קרא את ה' אלקיך, אבל זמון דשלשה לא הוי אלא מדרבנן".

ב. כתב ב"יפה ללב" [סי' קצ"ב ס"א] "היו מסובין ג' חייבים בזימון. היינו מדבריהם דרבנן, דאסמכוה אקרא, ואם הם עשרה דאיכא הזכרת השם חייבים מדברי תורה, דהכי משמע פשטא דקרא כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו".

ז.

ראיה מהגמרא בברכות שזימון דאורייתא

לכאורה יש ראיה גדולה מהגמ' בברכות [דף מ"ו ע"א] שזימון מהתורה.

שכתוב שם "עד היכן ברכת הזמון רב נחמן אמר עד נברך ורב ששת אמר עד הזן, נימא כתנאי דתני חדא ברכת המזון שנים ושלשה ותניא אידך שלשה וארבעה, סברו דכולי עלמא הטוב והמטיב לאו דאורייתא היא, מאי לאו בהא קמיפלגי מאן דאמר שתים ושלש קסבר עד הזן, ומאן דאמר שלש וארבע קסבר עד נברך" ע"ש ברש"י ותוס'.

ולכאורה מזה שמונה ברכת הזימון ולא מונה ברכת הטוב והמטיב, מבואר שברכת הזימון דאורייתא, שאם ברכת הזימון דרבנן למה מונה אותה בברכה כמו שלא מנה הטוב והמטיב שדרבנן. כך כתב להוכיח ה"פתח הדביר" [סי' קצ"ב ד"ה ושו"ר] "דברכת זימון ברכה בפני עצמה היא, ולא מעייל בכלל הד' ברכת הטוב והמטיב ואפיק זימון, משום דסבר הטוב והמטיב דרבנן, דמינה נשמע דברכת זימון דאורייתא".

וכך הוכיח ה"חזון איש" [סי' ל"א ס"א] "אבל עיקר ברכת זימון דאורייתא הוא כדמוכח לעיל מ"ו א'- דקאמר ברכת המזון ג' וד', וקחשיב לברכת זימון, והתם ברכות דאורייתא קחשיב, דלמאן דמוקים לה התם לברכת הטוב והמטיב קאמר דסבר ברכת הטוב והמטיב דאורייתא".

דחיה לראיה מהגמ' שזימון דאורייתא

ושאלה זו כבר נפתחה בראשונים וגם תירצו.

כתב ב"חידושי הרא"ה" [ברכות דף מ"ו ע"א ד"ה ומאן] "וכי תימא ולמאי דקא סלקא דעתין דלא חשבינן לה להטוב והמטיב משום דהטוב והמטיב לאו דאורייתא, ברכת זמון נמי אמאי חשבינן לה, דהא איהי נמי ודאי לאו דאורייתא, שאני תחלת ברכה מסוף ברכה, משום דהטוב והמטיב דבסופא לא חשיב דהיא דרבנן, וחשיב כמאן דכליא ברכה בבונה ירושלים דהיא דאורייתא וכמאן דלא בריך תו, אבל תחלת ברכה לא אפשר בר מינה בזמון, הילכך לא סגיא דלא למיחשבא".

וכך כתב ב"חידושי המאירי" [ברכות דף מ"ו ע"א ד"ה זו] "ואי משום הטוב והמטיב לאו דאורייתא היא ואינה מן המנין. ואע"ג דנברך נמי דרבנן היא, מ"מ הטוב והמטיב הוא בסוף שהג' הם ברכות התורה שוב אינה נמנית עמה".

ח.

ראיה מהרשב"א שזימון דרבנן

כתוב בגמ' בברכות [דף נ' ע"א] "אמר רבא כי אכלינן רפתא בי ריש גלותא מברכינן ג', וליברכו י', שמע ריש גלותא ואיקפד, וניפקו בברכתא דריש גלותא, אידי דאוושו כ"ע לא שמעי".

וכתב ב"חידושי הרשב"א" [שם] "וליברכו בי עשרה, עשרה שמע ריש גלותא ואיקפד. ואע"פ ששנינו עשרה אינן נחלקין עד שיהיו כ', הכא שאני דכיון דאי שמע ריש גלותא היה מונעם עד שיברך הוא עמהם ולא הוו שמעי דאוושי כולי עלמא וטוב להם ליחלק. אי נמי לא היה מונעם כיון שאיקפד הוו זילותא דבי ריש גלותא, וגדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה דרבנן, והא דרבנן היא".

משמע לכאורה מדברי הרשב"א שזימון זה דרבנן, ולכן כבוד הבריות דוחה איסור דרבנן.

וכך כתב להוכיח מהרשב"א ה"פרי מגדים" [אשל אברהם סי' קצ"ג ס"ק ו'] "גדול כבוד הבריות דוחה לא תסור. וכן הוא בח' הרשב"א ברכות דף נ' ע"א והיא דרבנן,

שמעינן מינה דאפילו ברכת זימון בעשרה הוה דרבנן, דלא כלבוש סי' קצ"ט. וכך גם מוכח מה"משנה ברורה" [שער הציון סי' קצ"ט ס"ק י"ט] שכתב "דזמון לרב הפוסקים הוא מדרבנן, עין בחידושי הרשב"א והרא"ה פרק ג' שאכלו". וכוונת המ"ב לדברי הרשב"א הנ"ל.

דחית הראיה מהרשב"א שזימון דרבנן

אבל אפשר לדחות את הראיה מהרשב"א שזימון הוא דרבנן. ע"פ דברי ה"מחצית השקל" [סי' קצ"ג ס"ק ו'] שהביא את דברי הרשב"א הנ"ל, וכתב "לזה כתב דהכא שאין לחלוק לג' ג' כדי לברך בשם, ג"כ אינו רק מדרבנן". מבואר שכל מה שהרשב"א אמר שזימון דרבנן, זה רק ההזכרה בשם בעשרה, אבל עצם הזימון הוא דאוריתא. ובמקרה של הגמ' מדובר שזימנו במקום בעשרה בשלושה, וזה דרבנן להזכיר את השם בעשרה, אבל עצם הזימון זה דאוריתא. וכך הסביר ה"חזון איש" [סי' ל"א ס"ק א'] "כתב הרשב"א ז"ל וגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, וכל שכן זה דהוי דרבנן. נראה דהיינו הזכרת השם ב' הוא דרבנן, אבל עיקר ברכת זימון דאוריתא הוא".

ט.

נ"מ להלכה מה הדין בספק זימון

יש כמה נ"מ להלכה אם זימון דאוריתא או דרבנן. א. מה הדין בספק בזימון, האם יש חיוב לזמן או לא. שאם זימון הוא דרבנן ספק דרבנן לקולא, אבל אם זימון דאוריתא ספק דאוריתא לחומרא. כך כתב ב"פתח הדביר" [סי' קצ"ב אות ד'] "יש לדעת - ברכת זימון אי הויא דאוריתא או דרבנן, נ"מ אי אזלינן בספקו או בפלוגתא להקל או להחמיר".

דעות האחרונים שחתן בר מצוה יכול לזמן

ב. מהו הדין כבר מצוה שלא יודעים אם הביא שתי שערות, שהדין שבדאוריתא לא סומכים על חזקה אבל דרבנן סומכים על חזקה. ואם זימון זה דרבנן יכולים לתת לחתן בר מצוה לזמן, אבל אם זימון זה דאוריתא אז אי אפשר לתת לחתן בר מצוה לזמן.

והנה ה"משנה ברורה" [סי' קצ"ט סעיף קטן כ"ז] כתב "וכל אלו הדעות הוא רק לענין

צרוף שיהיה מצטרף לשלשה ולעשרה, אבל שיהיה הוא המזמן ויוציא אחרים בברכת המזון, לכל עלמא אינו מוציא עד שיהיה בן שלש עשרה שנה ויום אחד וידוע שהביא שתי שערות, שברכת המזון הוא מן התורה ובשל תורה אין סומכין על חזקה זו דמסתמא הביא. מיהו אם המזמן אינו אומר כי אם נברך, וכל ברכת המזון מברך כל אחד ואחד לעצמו כמנהגנו, לית לן בה דכיון שהוא בן שלש עשרה שנה סמכין בזה על חזקה, דזמן לרב פוסקים הוא מדרבנן.

וכך כתב ה"ערוך השולחן" [סי' קצ"ט ס"ד] "ואע"ג דבדאורייתא לא מוקמינן קטן בן י"ג שנה בחזקה שהביא שתי שערות וצריך בדיקה, מיהו לצרפו לזימון אין חשש. אמנם שהוא יוציא אחרים צריך בדיקה דוקא, אך אם כולם מברכים בפני עצמם והוא אינו אומר רק ברכת הזימון אין חשש, וכן המנהג הפשוט שמי שנעשה בר מצוה ועושין סעודה הוא מברך".

וכך כתב ב"קצות השולחן" [סי' מ"ה בדי השלחן אות ט'] "ומיהו אם זימון מהתורה, היה נראה לכאורה שאם אכלו ג' גדולים וא' בן י"ג שנה, לא יוכל לזמן, כיון שהם חייבים בזימון מהתורה, והוא ספק אם חייב מהתורה, ולא יוכל להוציאם ידי חובתן, והמנהג הוא שכן י"ג שנה מזמן".

דעת האחרונים שחתן בר מצוה לא יזמן

אבל מאידך כתב ב"ארחות רבינו" [ח"א עמוד פ"ו אות פ"ב] "בסעודת הבר מצוה של נכדו ר' משה שיחיה, מו"ר [הקהילות יעקב] זצוק"ל בעצמו זימן ולא נתן לזמן לחתן הבר מצוה, וכדעת מרן החזו"א זצוק"ל בחזו"א או"ח סי' ל"א סעיף א' דברכת זימון מדאורייתא, ואין לסמוך על החזקה שהביא בית שערות, וזה לא כפי שנוהגים העולם עפ"י המ"ב דלהלן, ולפי"ז נותנים לנער הבר מצוה לזמן [עי' סי' קצ"ט במ"ב ס"ק כ"ז]".

וכך כתב ב"שונה הלכות" [סי' קצ"ט ס"ו] "ובזמנינו שכל אחד מברך לעצמו, יש לסמוך על החזקה דמסתמא הביא, ולדעת החזו"א יש להחמיר בזה אם היו ג' גדולים בלעדו".

.

לשון החזון איש וביאור דבריו

נביא את לשון ה"חזון איש" [סי' ל"א ס"א] ונבארם בס"ד.

א. "ברכות נ' א' שמע רבי גמליאל ואיקפד, כתב הרשב"א ז"ל וגדול כבוד הבריות שדל"ת שבתורה, וכש"כ זה דהוי דרבנן".

כוונתו דאיתא בגמ' בברכות [דף נ' ע"א] "אמר רבא כי אכלין רפתא בי ריש גלותא מברכין ג' ג', וליברכו י' י', שמע ריש גלותא ואיקפד, וניפקו בברכתא דריש גלותא, אידי דאושו כ"ע לא שמעי".

וכתב ב"חידושי הרשב"א" [שם] "ואע"פ ששנינו עשרה אינן נחלקין עד שיהיו כ', כיון שאיקפד הו' זילותא דבי ריש גלותא, וגדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה דרבנן, והא דרבנן היא", משמע שזימון זה דרבנן.

ב. "נראה דהיינו הזכרת השם בי' הוא דרבנן, אבל עיקר ברכת זימון דאורייתא הוא". כוונתו- שהרשב"א לא התכוון שכל זימון הוא דרבנן, אלא הזכרת ה' בעשרה זה דרבנן, ולשנות מעשר לשלוש זה דרבנן, וכבוד הבריות דוחה.

ג. "כדמוכח לעיל מ"ו א' דקאמר ברכת המזון ג' וג', וקחשיב לברכת זימון, והתם ברכות דאורייתא קחשיב, דלמאן דמוקים לה התם לברכת הטוב והמטיב קאמר דסבר ברכת הטוב והמטיב דאורייתא". כוונתו- דאיתא בגמ' ברכות [דף מ"ו ע"א] "עד היכן ברכת הזמון רב נחמן אמר עד נברך ורב ששת אמר עד הזן, נימא כתנאי דתני חדא ברכת המזון שנים ושלשה ותניא אידך שלשה וארבעה, סברוה דכולי עלמא הטוב והמטיב לאו דאורייתא היא, מאי לאו בהא קמיפלגי מאן דאמר שנים ושלש קסבר עד הזן, ומאן דאמר שלש וארבע קסבר עד נברך". ע"ש ברש"י ותוס'. ולכאורה מזה שמונה ברכת הזימון ולא מונה ברכת הטוב והמטיב, מבואר שברכת הזימון דאורייתא, שאם ברכת הזימון דרבנן למה מונה אותה בברכה כמו שלא מנה הטוב והמטיב שדרבנן.

ד. "וכ"מ בירושלמי שהביא הרי"ף שם". כתב הרי"ף [דף ל"ד ע"א] "והאי מימרא דעד היכן ברכת הזימון דאפליגו בה רב נחמן ורב ששת, איפליגו בה נמי בגמרא מערבא, ונמצאת אומר ששנים ושלשה דקתני גברי אינן, והכין פירושה- שנים ושלשה שאכלו ואין אחד מהן יודע לברך ברכת המזון כולה, אלא אחד יודע ברכה ראשונה והשני השניה והשלישית ואינו יודע הברכה הראשונה, או שאחד יודע לברך ברכה ראשונה ואחד יודע לברך ברכה שניה ואחד יודע לברך ברכה שלישית, חייבין בברכת המזון, לפי שאפשר לברך כל אחד ואחד מהן ברכה אחת שהוא

יודע, ונמצאת ברכת המזון עולה משנים מהן או משלשתן, וגמרינן מינה דברכת המזון עם ברכת הזימון אינה אלא שלש ברכות בלבד, ולפיכך אינה נחלקת אלא לשלשה אנשים בלבד, ומשום הכי קתני שנים ושלשה ולא קתני ארבעה, דאם איתא דברכת הזימון עד נברך, הוה אמר ארבעה, ופריך אשכח תנא תני ארבעה ואנה דאמרי כוותיה. ואם תאמר הך תנא דתני ארבעה משום הטוב והמטיב הוא דתני הכי דמצי אמר לה גברא רביעאה, לית לך למימר הכי דברכת הטוב והמטיב דרבנן היא ולא מני לה תנא בהדי דאוריתא.

מבואר מדברי הרי"ף שמנו את זימון ולא מנו את ברכת הטוב והמטיב, בגלל שברכת הטוב והמטיב דרבנן, ומה שמנו את הזימון לכאורה בגלל שדאוריתא. ה. "וכ"כ הטור בשם הראב"ד ז"ל סי' קפ"ח לענין ברכת שנתן שבתות כו', ומדלא באר הטור בשום מקום דלא כהראב"ד שהביא, משמע שכן דעתו ז"ל.

כוונתו - דאיתא בטור [סי' קפ"ח ס"ו] "כתב עוד הראב"ד שאין לומר בהן [ברכת שנתן שבתות למנוחה] לא שם ולא מכות לפי שאינה ברכה קבועה, ודומה לברכת הזימון שאף על פי שהיא מן התורה אין בה שם ולא מלכות לפי שאינה קבועה". הטור מביא ראב"ד לענין ברכת שנתן שבתות למנוחה, שמי ששכח להגיד רצה בשבת, מוסיף ברכה אחרי ברכת כונה ירושלים, ואין לומר שם ה' בגלל שלא קבוע, כמו שזימון זה בלי שם ה' בגלל שלא קבוע אפילו שזימון הוא מהתורה. ומזה שהטור בהלכות זימון לא הסביר שדעתו זימון זה דרבנן לא כמו הראב"ד שהביא דבריו בהלכות ברכת המזון, משמע שמסכים לדבריו שזימון הוא מדאוריתא.

ו. "אבל ראיתי בס' מ"ב בשם הפמ"ג דדעת רה"פ דברכת זימון דרבנן, ולא ידעתי מי המה".

ה"משנה ברורה" בסימן קצ"ז בשער הציון ס"ק ט"ז כתב "דברכת הזמון לרב הפוסקים הוא מדרבנן [פרי מגדים].

אבל בסי' קצ"ט בשער הציון י"ט הוסיף דברים, וכתב "דזמון לרב פוסקים הוא מדרבנן, עיין בחידושי הרשב"א והרא"ה פרק שלשה שאכלו".

מבואר מקורו, אבל החזו"א חולק על הראיה מהרשב"א כמבואר בדבריו לעיל.

ז. "וסוגיא דהתם י"ל דאע"ג דלא קחשיב לברכת הטוב שהיא דרבנן, משום דמלתא דפשיטא הוא דנחלקת לאדם אחר שלא ברך ברכת המזון, אבל ברכת זימון שפיר י"ל דאינה נחלקת דהיא סמוכה לברכת המזון, וכמו דס"ל באמת לר"ש, ואצטריך לאשמעין דנחלקת".

וכוונתו- שמה שלא מחשיבים ברכת הטוב והמטיב בגלל שזה דרבנן, אין הכונה שלא דיברנו על דבר שהוא מדרבנן, אלא שכל מה שמחדשים שם בבריתא זה שכל אחד יכול להגיד ברכה אחת ולהוציא את חבריו, וגם חבריו יברך ברכה אחת ויוציא אותו, ואפשר לחלק את ברכת המזון לכמה אנשים לפי הברכות שיש בברכת המזון, ולכן הטוב והמטיב שהוא מדרבנן היה פשוט שאפשר לחלק ולתת לאחד לברכו.

אבל את הזימון שהוא חלק בלתי נפרד מברכת המזון היה הו"א שאי אפשר לחלקו ולתת לאחד בנפרד שיזמן, והיה הו"א שצריך לתת לאחד שמברך את הברכה הראשונה, וכך באמת יש מד"א בגמ', ולכן זה חידוש אפילו שזימון מדרבנן שאפשר להפריד ולתת אותו לאחד שלא מברך כלל.

וכדברי החזו"א הנ"ל כתב בספר "בני ציון" [סי' קצ"ב ס"א] "ויותר נראה לתרץ בפשטות, דכיון דהטוב והמטיב דרבנן, פשיטא שאינה מעכבת השלשה מלברך הג' ברכות שהן מן התורה, ולמה לו לחשוב הרביעי בשביל הטוב והמטיב, והיינו שאם יאמר רביעי הטוב והמטיב שיוצאין ידי ברכת המזון, פשיטא דיוצאין, דאפילו לא אמרי לה כלל יוצאין ידי חובת ברכת המזון דאורייתא, וזוהי הוכחת הבית יוסף דהטוב והמטיב אינה מעכבת, ומינה דשאם הג' ברכות מעכבות כמו שכתב המ"א. אבל לענין נברך- טובא קמ"ל דברכת זמון היא עד נברך כרב נחמן, ולאפוקי מדר"ש, ולכן עולה ברכת המזון מד' בני אדם, באופן שאין ראייה מכאן דזמון הוא התורה".

ח. "א"נ משום דנתוספת ע"י צירוף ג' חשיב לה, מיהו פשטא דסוגיא משמע שהיא דאורייתא". כוונתו- שיש סברא מיוחדת שזימון שהוא ע"י שלוש והוא חשוב הוא כמו ברכה דאורייתא, ולכן כותבים אותו ביחד עם ברכות דאורייתא, לא כמו ברכת הטוב והמטיב שהוא דרבנן. אבל בפשטת הסוגיא משמע שזימון דאורייתא.

ט. "וכן מהא דפועלין חייבין בזימון אף שפטורין מברכת הטוב כדמוכח שם, משמע שהיא דאורייתא".

כוונתו- שמבואר בגמ' בברכות [דמ"ו ע"א] שפועלים פטרו מברכת הטוב והמטיב, ומזימון לא פטרו. ולכאורה הביאור שהטוב והמטיב הוא מדרבנן ולכן פטרו את הפועלים, אבל זימון דאורייתא ולכן פטרו את הפועלים, אבל זימון דאורייתא ולכן לא פטרו.

וכך כתב להוכיח בספר "בני ציון" [סי' קצ"ב ס"א] "אמנם לכאורה יש להביא ראייה דמדאורייתא הוא, מסוגיא דעד היכן ברכת זימן [דמ"ו] עיי"ש דקאמר הכא בברכת

פועלים עסקינן, ומבואר דפועלים מברכים ברכת הזמון. ואי אינה מהתורה מאי שנא מברכת הטוב והמטיב שאינם אומרים אותה משום דדרבנן היא, ואפילו ברכת המוציא דקצרה היא י"א דלא מברכים אותה משום שאינה מן התורה כמו שפירש רש"י לעיל [דט"ז], ועיי"ש בתוס' ד"ה וחותם דאפילו דבר מהתורה עקרו משום מלאכת בעל הבית, ומאי שנא ברכת הזמון שהחמירו בה ביותר, אע"כ משום דמהתורה היא.

י. "מיהו י"ל מפני שהיא קצרה אין בה משום ביטול מלאכה וצ"ע".
 עוד תירוץ כתב ה"בני ציון" [סי' קצ"ב ס"א] "והראיה מההוא דפועלים - י"ל דברכת זמון החמירו בה לאומרה אף בפועלים, משום שיש בה משום ברוב עם הדרת מלך, ועיין סימן קצ"ג ס"א ובמ"א סק"ד".

סימן ה



ניגוב הידיים לפני נטילת ידיים

א.

דעת המשנ"ב שאין צורך לנגב ידיו לפני נט"י

כתב ה"משנה ברורה" [ביאור הלכה סי' קס"ב ד"ה הנוטל] "מדסתמו הפוסקים משמע דאין צריך נגוב בינתיים, ולא מיבעיא לדעת השלחן ערוך והלבוש דזהו מכלל הנטילה גופא בודאי אין מחיב לנגב בינתיים, ואפילו למה שכתבנו לקמיה דזהו רק הכנה לנטילה, גם כן נראה דלא נטמאו המים על ידי זו הנטילה דיצטרך בשביל זה לנגבה, דהוא דומה למה שכתוב בסימן ק"ס סוף סעיף י"א דהנוגע במים קדם נטילה לא נפסלו המים, וכעין זה כתב הלחם חמודות [חולין פ"ח אות פ"ד] והובא במגן אברהם לקמן בסעיף קטן י"א.

מבואר דעת המשנה ברורה שאם יש מים על היד לפני נטילת ידיים, אין צריך לנגב אותם, ויכול לשפוך על המים מי נטילת ידיים.

דעת החזו"א שצריך לנגב ידיו לפני נט"י

אבל ה"חזון איש" [או"ח סי' כ"ג ס"ק כ'] רוח אחרת עמו, שכתב "ובמ"ב כ' דלא מצינו בראשונים דנטילה להעביר חציצה תהיה בכלל נטילה, ולכן כתב דראוי להחמיר שישתייר רביעית, אבל ניגוב כתב דאין צריך, דהוי כנגע במים דלא נפסלו לנטילה. ולא נראה כן, אלא האי דומה לנטל מקצת יד שקיי"ל דאין מוסיפין על הראשונים וצריך ניגוב".

מבואר דעת החזו"א שצריך לנגב ידיו לפני שנוטלים ידיים.

ב.

דברי האחרונים שאין צורך לנגב ידיו לפני נט"י

במחלוקת הנ"ל בין המשנ"ב והחזו"א נחלקו כבר הקדמונים.

דהנה כדעת המשנ"ב יש כמה אחרונים:

א. כתב ה"דברי חמודות" [חולין פרק שמיני אות פ"ד] "ויש עושין כלי שניקב משוליו ותחוב בו כמין יתד העב בראשו והולך ומשתפע, וכשרוצה ליטול דוחה בראשי אצבעותיו את היתד כלפי מעלה, וניצוקים המים מהכלי ע"ג ידיו. והוא יותר נכון מהברזא שבכלים שצריכים חזרה והסרה לכל שפיכה ושפיכה כדלעיל סי' ד. אלא שהיה קשה לי קצת דהמים מיטמאין מיד בהצקתם בתחילה, שהיתד רגיל להיות תמיד מלוחלח, ולחות מחובר במים שבכלי, וא"כ כולם מיטמאים מהיד כשנגע בלחותם מידי דהוה נוגע ביד הלחה כבסעיף דלעיל, וניחא לי במה שכתבתי לעיל בסעיף ע' בשם בעל תרומת הדשן לחלק בין נוגע במים שעל הידיים לנוגע במים שבכלי".

מבואר מדבריו שאפילו שידו נרטבה, אפשר ליטול עליו מים ונטהר.

ב. כתב ה"מגן אברהם" [סימן קס"ב סק"י] "כלי שנקב בשוליו ותחוב בו ברזא ודוחק אותו למעלה ויוצאים המים על ידו שרי, אע"פ שהברזא לחה ונוגע בו בידיו ליתן לן בה, כמו שכתוב סימן ק"ס סוף סעיף י"א [ל"ה]".

ג. כתב ה"אליה רבא" [סי' קס"ב אות ח'] "יש עושין כלי שניקב בשוליו ותחוב בו כמין בו כמין יתד העב בראשו, וכשרוצה ליטול דוחק בראשו אשבעותיו היתד למעלה וניצוקים מהכלי על גבי ידיו, והוא יותר נכון מהברזא שבכלים שצריכים חזרה והסרה, אע"פ שיתד רגיל להיות לח ונוגע בידיו, לית לן בה כמ"ש סימן ק"ס, כן כתב לחם חמודות".

ד. כתב ה"מחצית השקל" [סי' קס"ב סק"י] "אמנם כשנוטל רביעית בפעם אחת ליתלן בה אפילו נוגע בידו הלחה באוזן כלי ומתלחלח ומתדבק שם מאותן מים מה בכך, הא המים טהורים כשנוטל מרביעית, וגם כשאוחז באוזן הכלי בידו שניה שעדיין לא נטל אין בכך כלום, דלא נטמאו המים מצד נגיעתו בהן ביד טמאה כמו שכתב פה".

ה. כתב ה"פרי מגדים" [מש"ז סי' קס"ח סוף סק"ו] "ומכל מקום אומר אני הא וודאי אם נטל ראשונים ושניים ליד אחת, ואח"כ נגע בשניה, דצריך לנגב ידו הראשונה, דכל שיש טומאה על המים מיד חברתה לא תועיל אלף קבין מים אף בלא תוספת טומאה, ומכל מקום ידו השניה אין צריך לנגב, דמים טהורים היו בשניים רק

שנטמאו בשניה, א"כ שניה יש עליה מים טמאים מעצמה, וישפוך ראשונים ושניים ויטהרו.

ו. כתב ה"שו"ע הרב" [סי' קס"ב ס"י] "וכבר נתבאר שבמי רביעית בבת אחת יש להקל ולומר שאינן מתטמאין כלל, ולפיכך אם שפך על ידו אחת רביעית בבת אחת ונגעה בה ידו השניה שלא שפך עליה כלום ידו הראשונה טהורה, וגם השניה אף על פי שיש עליה לחלוחית מים מן הראשונים, לחלוחית זה שעליה נטמאה ממנה שהרי אין בה רביעית, מ"מ מיטהר הוא ע"י מים ראשונים ושניים או רביעית בבת אחת שישפוך עליה, כיון שטומאתה היא מיד זו עצמה".

ז. כתב ה"מאמר מרדכי" [סי' קנ"ט ס"ג] "נראה לפק"ד דאם נטל מכלי זה או מכיוצא בזה שהוא פסול לנטילה, מ"מ אין צריך לנגב ידיו תחלה קודם שיטול שנית, וכענין שאמרו בשפסף ידו אחת לחברתה כדלקמן סי' קס"ב, דהתם היינו טעמא דאין המים מטהרים אלא המים שנטמאו מחמת היד עצמה ולא אותם שנטמאו מחמת חברתה, אבל הכא אעפ"י שלא עלתה לו נטילה, מ"מ אף אם נאמר שהמים שעל ידיו נטמאו מחמת הידים שהם טמאות כשהיו, אפ"ה כשמטיל עוד מים עליהם מטהרים את הידים ואת המים שעליהם, דהא לא נטמאו המים הראשונים אלא מחמת היד עצמה ולא מחמת חברתה, וזה אין מקום להסתפק בו, ועיין לקמן סי' קס"ב ס"ג ובב"י שם בשם הרא"ש והפוסקים".

ח. כתב ה"תהילה לדוד" [סי' קס"ב סק"ב] "הרב ז"ל בסידור הזהיר שיהיה ידיו נגובות בשעת נטילה. והנה אפילו נימא כיון שרוצה ליטול ידיו הוי כשעת נטילה, וגם המים שעל ידיו מקודם נטמאו, מ"מ אין נ"מ בזה שידיה מלוכלכות במים, דכיון שטומאת המים היא מיד זו עצמה מהני נטילה כשירה, וכמ"ש בס"י וז"ל וגם השנייה אע"פ שיש עליה לחלוחית מים מ"מ מיטהר הוא ע"י מים ראשונים ושניים".

ט. כתב בשו"ת "בית דוד" [סי' ע"ג] "שאלה- רבים הנוטלים ידיהם בכלי אחד ואין יוצק על ידם אלא הם נוטלים בעצמם והראשון אוחז באזן הכלי בשמאלו ושופך על ימינו, ואחר כך אוחז באזן הכלי בימינו המלוכלח כדי לשפוך על שמאלו ומלחלח אזן הכלי, וכשבא השני ליטול אוחז באזן הכלי המלוכלח בשמאלו וכן כל הבאים אחריו, מהו- מי אמרינן שנטמאו המים שבאזן הכלי כשאחז ה' הכלי בשמאלו שהיתה טמאה, וכשחוזר ואוחז באזן הכלי בימינו שנטל כבר מתטמאה מהמים טמאים שבאזן הכלי ולא עלתה לו נטילה, וכן כל הבאים אחריו או לא.

תשובה- מדברי הרב תרומת הדשן ז"ל נראה שאין כאן בית מיחוש, שכתב בסי' רנ"ט דמי שלא נטל ידיו ונגע בידו במים כשרים, אותם המים כשרים לנטילת

ידים. לזה כתב דשפיר יש לחלק בין פסול טומאת המים שעל הידים בשעת נטילה, מבטומאת המים שבכלי לצורך נטילה, דבקל נטמאו על הידים בשעת נטילה ולכן שפשף בחברתה טמאה עכ"ד. ואם כן ה"נ אותם המים שבאזן הכלי הם ככל מים שבכלי שאין נגיעת היד בהם פוסלת אותם מב' טעמים- הא' שאין סתם ידים פוסלים אלא מים שעל הידים ולא מים שבכלי, והב' שאפילו מים שעל היד אין נפסלים אלא בשעת נטילה, כלומר מים שעל הידים שנתנו עליה לשם נטילה שלה, ולא מים שלא נתנו שלא לשם נטילה, שכן משמע הלשון של הרב ת"ה דתרתני בעינן, ואם כן הכא אלו המים הנדבקין באזן הכלי אינם לשם נטילה כדי שיפסלו, אלא הרי הם כמים שבכלי, ואין ימין הב' נטמאת מחמתן וכן שאר הנוטלים".

ג.

דעת האחרונים שצריך לנגב ידיו לפני נט"י

ונמצא כמה אחרונים שסוברים כדעת ה"חזון איש" שצריך שהידיים יהיו מיובשים ממים לפני הנטילה.

א. כתב ה"שו"ע הרב" [פסקי הסידור - סדר נטילת ידים אות ו' - דלא כדבריו בשו"ע] "יזהר לקנח ולנגב המים יפה מהיד קודם נטילה, כי הם מים טמאים ויטמאו את מי הנטילה".

ב. כתב בספר "אור צדיקים" [סדר נטילת ידים אות ו'] "ולנגב המים יפה מהיד קודם נטילה, כי הם מים טמאים ויטמאו את מי הנטילה".

ג. כתב ב"כתב ראש" [אות פ"ג] "לאחוז הכלי במקום היבש, ולנגב המים היטב מקודם"

ד. כתב ה"קיצור שו"ע" [סימן מ' אות ט"ו] "העושה צרכיו קודם אכילה, שהוא צריך ליטול ידיו לברכת אשר יצר וגם צריך ליטול ידיו לסעודה, יש בזה כמה ספקות, על כן הנכון שיטול תחילה ידיו שלא כדין נטילת ידים לסעודה, דהיינו שישפוך רק מעט מים לחפנו האחת וישפשף שתי ידיו במים אלו וינגב היטב ויברך אשר יצר, ואחר כך יטול ידיו כדין נטילת ידים לסעודה ויברך על נטילת ידים".

ה. כתב ה"שולחן שלמה" [סי' קס"ב ס"ב] "ונ"ל דאם קודם נטילה נגע בדבר לח צריך ניגוב תחילה, ולא מהני רביעית בלא ניגוב, ולכן צ"ל שתהא הכלי שנוטל או האוזן נגוב".

ו. כתב ה"קצות השלחן" [סי' ל"ג אות י"ג] "ולמעשה ראיתי יראי ה' מדקדקין לנגב ידיהם קודם הנטילה יפה יפה מכל לחלוח של מים, שלפעמים מתלחלח היד במים קצת על ידי האחיזה בכלי המים".

ד.

ביאור דעת המשנ"ב ע"פ דברי התרומת הדשן

ולבאר במאי פליגי ה"משנה ברורה" וה"חזון איש" אם צריך לנגב את הידים לפני הנטילה.

דהנה ה"משנה ברורה" [ביאור הלכה סי' קס"ב ד"ה הנוטל] כתב שהסברא שלא צריך לנגב את הידים לפני הנטילה הוא "גם כן נראה דלא נטמאו המים על ידי זו הנטילה דיצטרך בשביל זה לנגבם, שהוא דומה למה שכתוב בסימן ק"ס סוף סעיף י"א, דהנוגע במים קדם נטילה לא נפסלו המים".

וכוונתו- דאיתא בסימן ק"ס סעיף י"א בהגהה "מי שלא נטלן ידיו ונגע במים, לא נפסלו אותן מים לנטילה ולא מקרי מים טמאים, אבל אסור לרחץ ידיו ממים שנטל בהם חבירו כבר".

והמקור לדין זה הוא ה"תרומת הדשן" [סי' רנ"ט] שכתב "שאלה- מי שלא נטל ידיו במים כשרים, אותם המים כשרים הם לנטילת ידים או לא. תשובה- יראה דלכאורה משמע בכל פסקי הגאונים דלא כשרים הם, שהרי כתבו שאם נטל ידו אחת לא ישפשפנה בחבירתה מפני שהמים שעל יד הנטולה יטמא מחמת היד שאינה נטולה ויחזרו ויטמאו את היד. וכן אחד שלא נטל אם נגע ביד של חבירו שנטלו ועדיין הם מוכשרים טמאים וצריך לחזור וליטול. הא קמן דסתם ידים פוסלים המים שעל גבי יד הנטולה, ולכאורה דכ"ש שיפסלו המים שבכלים בנגיעתם לנטילת ידיים. אבל אם נגעו סתם ידיים במים שבכלי המקיל להכשירו לנטילת ידים לא הפסיד, דההיא דנחתום שהבאתי לעיל משמע דלא איירי בידים שנטלו, ואפ"ה כשרים. ושפיר יש לחלק בין פסול טומאת המים שעל הידים בשעת נטילה, מבטומאת המים שבכלי לצורך נטילה, דבקל נטמאו על הידים בשעת נטילה ולכך שפשף בחבירתה טמאה".

מבואר מדברי "התרומת הדשן" שאם בשעת נטילה נוגע ביד חבירו פוסל את הנטילה, אבל אדם שלא נטל ידיו אם נוגע במים, המים לא נפסלים בגלל שזה לא בשעת נטילה.

ולמד ה"משנה ברורה" שאותו דין גם מים שהיו על ידי הנוטל לא צריך לנגבם

בשביל ליטול ידיו, בגלל שהמים האלו שהיו לפני הנטילה והם לא מים של נטילת ידיים ממש, אפילו שנמצאים בזמן נטילת ידיים לא מקבלים טומאה, שרק מים של נטילת ידיים עצמם חז"ל טימאו.

דברי הקונטרס בעניני נטילת ידיים בביאור המשנ"ב

וכך כתב לבאר ב"קונטרס בעניני נטילת ידיים" [סימן כ"ד]

"ובטעם הדבר אמאי אין צריך ניגוב, הא באמת נטמאו המים על גבי ידו, וא"כ מים ראשונים שיטול על גבי ידו יטמאו, ואיך יטהרו הידים. אפשר דהנה כתב התרומת הדשן סי' רנ"ט- דמי שתנן ידיו בתוך המים לא נטמאו המים לנטילה, דרק מים בשעת נטילה החמירו לטמאתם, אבל שלא בשעת נטילה אין המים טמאים לנטילת ידיים והביאו הרמ"א סי' ק"ס סי"ב, ובטעמא דמילתא כתב החזו"א סי' כ"ג סקט"ז- דבלא"ה כל המימות טמאים ולא חיישינן בטומאת המים אלא בשעת נטילה. ולפ"ז אפשר דמים שנמצאים על גבי היד קודם נטילה לא חשבינן להו למים טמאים, דהא קודם נטילה נטמאו ולא חשבינן להו כטמאים לנטילת ידיים דהא יכול אפילו ליטול בהם ידיו וכמש"כ התרומת הדשן, ולהכי אין פוסלים הנטילה אפילו שנמצאים על גבי היד בשעת נטילה. ודווקא מי נטילת ידיים נפסלים מטומאת ידיים כמו שאמרו שפשה בחברתה טמאה או מים ראשונים כשלא טהרום מים שניים הרי הם טמאים מחמת הידים, אבל המים שהיו על היד קודם נטילה לא נטמאו לנטילת ידיים, ולהכי לא חיישינן להן, ושפיר נוטל ידיו על גבי ידיו הלחות ואין צריך לנגבם".

ביאור דעת החזו"א שצריך לנגב

אבל החזו"א [סי' כ"ג אות כ'] מסביר את שיטתו בהבנה אחרת בדברי ה"תרומת הדשן", שכתב "אלא האי דומה לנטל מקצת יד שקיי"ל דאין מוסיפין על הראשונות וצריך ניגוב, דכל המים שבאו על היד שלא בדרך נטילה אין מים שניים מטהרין אותן כמו בבאו מחוץ לפרק ומקיסם, ומה לי באו אחר נטילה, ומה לי באו קדם נטילה, הלא אין ביאתן פוסלת אלא מציאותן, וכל שנמצאין מים שלא בדרך נטילה בשעה שבאים מי נטילה נטמאת היד מהמים הטמאין שלא באו דרך נטילה, ואין השניים מועילין לזה כלום".

מבואר מדבריו שכל מה שכתב ה"תרומת הדשן" שאם נגע שלא בשעת נטילה במים הם לא נפסלים לנטילת ידיים, זה בגלל שהנגיעה במים היה שלא בשעת

נטילת ידיים, אבל אם היה מלפני הנטילה הם כן נפסלים, בגלל שכל מים שנמצאים על גבי היד אפילו שלא מחמת הנטילה פסלו אותם לנטילה.

ביאור האחרונים שצריך לנגב לפני נט"י

וכך כתב ה"ארץ צבי" [ח"א סי' ל"ה] "וצ"ל כיון דמים אלו נשארים על היד גם אחר נטילת מים הראשונים, ואז היד עדיין טמא וחוזר ומטמא מים אלו כיון דאז שעת נטילה היא, ומ"מ אין דינם כמים ראשונים שיש להם טהרה ע"י מים שניים, דמ"מ אין מים אלו עצמם מי נטילה, דלא באו על ידיו מתוך כלי ולשם נטילה".

וכך כתב ב"קצות השולחן" [סי' ל"ג אות י"ג] "ומה שכתב המשנ"ב בבה"ל ברוחץ להעביר הלכלוך אין המים שעל ידיו מתטמאים כלל שזה דומה לנוגע במים קודם נטילה שלא נטמאו המים. נראה דאינו דומה לנוגע במים שבתוך הכלי או דבר אחר קודם נטילה, דכיון שהמים הם על הידים חמיר טפי שבשעת נטילה החמירו בטומאת המים שעל הידים, כמו שמצינו במי שנטל ידו אחת ב' פעמים כדין, ונגע אח"כ יד זו ביד השניה או ביד אחר שלא נטל עדיין חוזר ונטמא המים שעל ידו הנטולה מנגיעה של היד השניה, ואע"פ שמי שנוגע במים קודם נטילה לא נטמא, ונוגע קודם נטילה במים שעל גבי יד נטולה מטמא אותם, ומבואר כל זה בב"י סי' ק"ס מתה"ד, חזינן שבשעת נטילה החמירו בטומאת המים, הה"נ מי שבא ליטול ידיו לסעודה ויש מים על ידיו מקודם ברגע זו מתטמא כל המים שעל ידיו".

דברי השעשועי אפרים בביאור המשנ"ב והחזו"א

מבואר מכל הנ"ל שה"משנה ברורה" הבין שטמא רק מים של נטילת ידיים ממש, וה"חזון איש" הבין שטמא את כל המים בזמן הנטילה, אפילו מים שהיו לפני הנטילה על היד. וכך כתב לבאר בספר "שעשועי אפרים" [מסכת ידיים תשובה ב'] "וטעם המקילין עיין בביאור הלכה שם שמציין לסי' ק"ס סעיף י"א, והיינו דינא דתרומת הדשן סי' רנ"ט, דמי שלא נטל ידיו ונגע במים שבכלי אינם נפסלים לנטילת ידיים. והטעם דבלא"ה כולנו טמאים וכל המימות טמאים ואין טומאת המים מגרעת כלום. אלא דבמי נטילת ידיים גופא תיקנו דשפיר חשובה טומאתם לפסול נטילה כדאיתא בסי' קס"ב מסעיף ד' ואילך. ולכן ס"ל לביאור הלכה דה"ה מים בעלמא על גבי היד מכיון דאינם מי נטילה כטהורין חשיבי.

ודעת החזו"א מבוארת בדבריו, דרך בטומאה קדומה הקילו, אבל כשבעת הנטילה גופא איכא סיבת טומאה ובטול הנטילה על הידים, ואף אלו היתה הנטילה כשירה לתרומה היה כאן שוברה בצדה, בכה"ג נטילתו פסולה".

ה.

דברי האחרונים שהמים שע"ג היד נטהרים בנטילה

יש עוד סברא שמבואר באחרונים שלא צריך לנגב את הידים לפני נטילת ידים. דהנה ה"תהלה לדוד" [סי' קס"ב אות ב'] כתב "הרב ז"ל בסידור הזהיר שיהיה ידיו נגובות בשעת נטילה. והנה אפילו נימא כיון שרוצה לטול ידיו הוי כשעת נטילה, וגם המים שעל ידיו מקודם נטמאו, מ"מ אין נ"מ בזה שידי מלוכלכות במים, דכיון שטומאת המים היא מיד זו עצמה מהני נטילה כשירה, וכמ"ש בס"י וז"ל וגם השנייה אע"פ שיש עליה לחלוחית מים, מ"מ מיטהר הוא ע"י מים ראשונים ושניים".

מבואר מדבריו שאפילו שנאמר שהידים מטמאים בשעת נטילה את המים שהיו לפני הנטילה, אבל מים שיטול עליו יטהרו.

וכוון בדברים אלו ל"שלחן ערוך הרב" [סי' קס"ב ס"י] שכתב "וכבר נתבאר שבמי רביעית בבת אחת יש להקל ולומר שאינן מתטמאין כלל, ולפיכך אם שפך על ידו אחת רביעית בבת אחת ונגעה בה ידו השניה שלא שפך עליה כלום, ידו הראשונה טהורה, וגם השניה אף על פי שיש עליה לחלוחית מים מן הראשונים, ולחלוחית זה שעליה נטמאה ממנה שהרי אין בו רביעית, מ"מ מיטהר הוא ע"י מים ראשונים ושניים או רביעית בבת אחת שישפוך עליה, כיון שטומאתה היא מיד זו עצמה".

דברי האחרונים שהמים על היד נטהרים בנטילה

וגם ה"פרי מגדים" [משב"ז סי' קס"ב סוף ס"ק ג'] כתב "ומכל מקום אומר אני הא וודאי אם נטל ראשונים ושניים ליד אחת ואח"כ נגע בשניה דצריך לנגב ידו הראשונה, דכל שיש טומאה על המים מיד חברתה לא תועיל אלף קבין מים אף בלא תוספת טומאה, מכל מקום ידו השניה אין צריך לנגב, דמים טהורים היו בשניים רק שנטמאו בשניה, א"כ שניה יש עליה מים טמאים מעצמה, וישפוך ראשונים ושניים ויטהרו".

וגם ב"מאמר מרדכי" [סי' קנ"ט ס"ד] כתב "נראה לפק"ד דאם נטל מכלי זה או מכיוצא בזה שהוא פסול לנטילה, מ"מ אין צריך לנגב ידיו תחלה קודם שיטול

שנית, וכענין שאמרו בשפשף ידו אחת לחברתה כדלקמן סי' קס"ב, דהתם היינו טעמא דאין המים מטהרים אלא המים שנטמאו מחמת היד עצמה ולא אותם שנטמאו מחמת חברתה, אבל הכא אעפ"י שלא עלתה לו נטילה, מ"מ אף אם נאמר שהמים שעל ידיו נטמאו מחמת הידים שהם טמאות כשהיו, אפ"ה כשמטיל עוד מים עליהם מטהרין את הידים ואת המים שעליהם, דהא לא נטמאו המים הראשונים אלא מחמת היד עצמה ולא מחמת חברתה, וזה אין מקום להסתפק בו.

דברי החזו"א שהמים שע"ג היד לא נטהרים בנטילה

אבל ה"חזון איש" [סי' כ"ד סק"כ] כתב "אבל אם באו שלא בדרך נטילה לעולם צריך ניגוב, דכל המים שבאו על היד שלא בדרך נטילה אין מים שניים מטהרין אותן, כמו בבאו מחוץ לפרק ומקיסם, מה לי באו אחר נטילה ומה לי באו קדם נטילה, הלא אין ביאתן פוסלת אלא מציאותן, וכל שנמצאין מים שלא בדרך נטילה בשעה שבאים מי הנטילה, נטמאת היד מהמים הטמאין, שלא באו דרך נטילה, ואין השניים מועילין לזה כלום. והלא הצריכו חכמים שניים לטהר ראשונים, ובדין הוא שהראשונים יטמאו השניים, אלא כיון שבאו לטהר הם נלחמים עם הטומאה ואתערב בהו טהרה וכמ"ש לעיל סק"ה, משא"כ במים הבאים שלא בדרך נטילה".

מבואר בחזו"א שבעצם היה צריך להיות שמים ראשונים שהם מים טמאים יטמאו את המים השניים, אבל בגלל "שקלישי טומאתן ומעורב בהן טהרה ואין מוסיפין טומאה" [חזו"א סי' כ"ד סק"ה], לכן מים שנים מטהרים את המים הראשונים, אבל מים שהיו על גבי היד לפני הנטילה שלא טהרו את היד, אז הם טמאים בכל תוקפם, לכן גם אם ישפוך עליהם עוד מים לא יעזור, שיקבלו טומאה מהמים הראשונים.

וכדברי החזו"א כתב ב"ארץ צבי" [ח"א סי' ל"ה] "וצ"ל כיון דמים אלו נשארינן על היד גם אחר נטילת מים הראשונים, ואז היד עדיין טמא וחוזר ומטמא מים אלו עיון דאז שעת נטילה היא, ומ"מ אין דינם כמים ראשונים שיש להם טהרה ע"י מים שניים, דמ"מ אין מים אלו עצמן מי נטילה, דלא באו על ידיו מתוך כלי ולשם נטילה".

ביאור במה נחלקו האחרונים אם נטהרו המים

מבואר מכל הנ"ל שנחלקו האחרונים האם מים שהיו על הידים לפני הנטילה ונטמאו בידיים האם מים אחרים שישפשפו עליהם יטהרו אותם או לא.

והסברא שכן יטהרו שכמו שמים שניים מטהר מים ראשונים שנשארו בטומאה, מבואר שמים שניים מטהרים כל דבר שנטמא מהיד גופו, אז גם אם נטמא מהיד שלא מחמת הנטילה מים שנים מטהרים, וכל מה שלא מטהרים מים שנים זה טומאה שהגיע מיד של אחר.

אבל הסברא שלא יטהר, שכל מה שמים שנים מטהר זה מים שכבר לא טמאים לגמרי, שהם מים שכבר פעלו טהרה לידים מים כאלו מים שניים יכולים לטהר, אבל מים שנשארו מלפני הנטילה ונטמאו בידים ולא פעלו טהרה על היד ונשארו בתוקף טומאתן אין מים שניים מטהרין אותן.

ו.

דברי הר"ש שהסתפק בנטל חצי יד אם צריך לנגב

ולכאורה במחלוקת של ה"משנה ברורה" וה"חזון איש" אם צריך לנגב את הידים לפני הנטילת ידים, לכאורה נסתפק בזה פירוש הר"ש [ידים פ"א מ"א], שכתוב במשנה שם "מוסיפין על השניים ואין מוסיפין על הראשונים".

וכתב הר"ש "כך דין נטילת ידים שצריך ליטול ידיו עד הפרק כדאמרין בפרק כל הבשר, וראשונים ושניים דכולה מכילתין משום דפעמיים שאדם זורק מים על ידיו פעמיים כדי ליטול יפה, ואם משטיפה אחת הגיעו עד הפרק מנגב ידיו במפה והן טהורות כדתנן בפרק שני, ואם אחר שנגב נמלך ליטול עוד ידיו כדי ליטול יפה ונתן השניים ולא הגיעו עד הפרק, יכול להוסיף עד שיגיעו לפרק כן מוכח בתוספתא, אבל על הראשונים אם לא טיהרו את הידים כל מה שמוסיף עליהם הרי הוא מוסיף טומאה, וצריך לנגב תחלה ואח"כ נוטל.

ובזה יש להסתפק דדילמא האי דאסרינן להוסיף על הראשונים היינו כשאין מוסיף ליטול אלא חצי הפרק ששייר ומניח חצי הפרק שנטל, אבל אם כשמוסיף נוטל כל הפרק בשטיפה אחת שרי, ואין הטעם תלוי משום טומאה, אלא משום שאין דרך נטילה בכך, כדאמרין בריש פרק שני דגיטין [דף טו:]: אלא דקא משי פלגא פלגא דידא, הא אמרו דבי ר' ינאי ידים אינן טהורות לחצאין".

מבואר בר"ש שהסתפק- אם נטל חצי יד ואח"כ נטל על כל היד בלי לנגב את החצי יד האם עלתה לו נטילה או לא.

דברי התהלה לדוד שתלוי במשנ"ב וחזו"א

ולכאורה הנידון הזה הוא אותו נידון של המשנ"ב והחזו"א שהיה בידי מים לפני נטילת ידיים, שהרי ליטול חצי יד זה לכאורה כלום, וזה כמו מים שעל גבי היד לפני נטילת ידיים.

וכך מבואר בדברי ה"תהלה לדוד" [סי' קס"ב אות ב'] שכתב "הרב ז"ל בסידור הזהיר שיהיה ידיו נגובות בשעת נטילה. והנה אפילו נימא כיון שרוצה לטול ידיו הוי כשעת נטילה, וגם המים שעל ידיו מקודם נטמאו, מ"מ אין נ"מ בזה שידיה מלוכלכות במים, דכיון שטומאתה מים היא מיד זו עצמה מהני נטילה כשירה.

וכן מבואר מהא דס"ג נטל מקצת ידו וחזר והוסיף ונטל הנשאר מידו הרי ידו טמאה, וכתבו הר"ש והרא"ש ז"ל דהיינו שאינו שופך אלא במקום שלא הגיע המים ראשונים, אבל אם כשהוסיף נטל עד הפרק בשטיפה אחת שרי ע"כ. והיינו ודאי כשלא נגב ידיו ממה שנטל מקצתן, דבנגב ידיו ונוטל כל היד פשיטא דמאי אית ליה למעבד טפי, אלא על כרחך בלא נגב ידיו, ואף שהמים נטמאו, כיון שטומאתם מחמת טומאת יד עצמה מהני להו נטילה כשירה.

מבואר מדבריו שהנידון של הר"ש אם מועיל נטילה שלימה על חצי נטילה, זה אותו נידון אם מועיל נטילת ידיים על גבי מים שהיו בידי לפני הנטילה.

ז.

דברי הארץ צבי שכל צדדי הר"ש מסתדרים למשנ"ב

אבל בדעת ה"משנה ברורה" אפשר לומר שסובר שאפילו אם נאמר שלא עוזר ליטול ידיו על גבי נטילה על חצי ידיו, בגלל שחז"ל טימאו גם חצי יד בגלל שהתכוון לשם נטילה, אע"פ שלא נטל כדין, אבל בגלל שהתכוון לשם נטילה חז"ל טימאו את המים, ולכן לא יעזור ליטול על גביהם נטילה טובה בגלל שהם יקבלו טומאה מהמים שבאו בדרך נטילה. אבל אם היו על גבי ידיו מים שלא בדרך נטילה סובר ה"משנה ברורה" שלא מקבל טומאה, ויכול ליטול נטילה על גביהן.

וכך כתב ה"ארץ צבי" [ח"א ס' ל"ה] "ולכאורה ראייה לדברי רב ז"ל בסידור ממה שכתב הר"ש והרא"ש והר"ב בפ' קמא דידיים מ"א- בנטל חצי ידו אין ידיים טהורות לחצאין, וצריך לנגב ידו ולחזור ליטול כל ידו כאחד, הנה דאע"ג דנטילה ראשונה לא מהני וכמאן דליתא דמי, מ"מ צריך לנגב ידו, הנה דנטמא המים שעל ידו אפילו שלא בשעת נטילה, אך מהתם לאו ראייה דהתם גברא לנטילה קמכיון, וי"ל דחשיב כשעת נטילה, אבל במים לחים שלא ע"י נטילה אין לנו".

ולפי הנ"ל אפשר להסביר שבזה גופא היה הספק של הר"ש, האם אנחנו אומרים שבגלל שנטל רק חצי יד לא עלתה לו נטילה, וזה כמו סתם מים שלא מקבלים טומאה מהיד, ולכן מועיל ליטול על גביהן. והצד השני סובר שנטילה של חצי יד שמה נטילה ומקבל טומאה, וצריך לנגב בשביל שלא יטמא את המים שיוסיף עליהם.

ח.

דברי החזו"א שכל צדדי הר"ש מסתדרים לשיטתו

ובדעת ה"חזון איש" שסובר שאם יש מים ע"ג ידיו צריך לנגב כתב [סי' כ"ד ס"ק כ'] לישב את הצד בר"ש שלא צריך לנגב בנטל חצי ידיו, "ואף שהר"ש נסתפק אי צריך ניגוב, הוא משום דבאו דרך נטילה, אבל אם באו שלא בדרך נטילה לעולם צריך ניגוב".

דברי המשנת טהרות בביאור החזו"א

ולבאר דברי ה"חזון איש" כתב ב"משנת טהרות" [ידים פ"א מ"א] "י"ל דהביאור בזה דאע"ג דאין נטילה לחצאין ולא מהני בחוזר ומשלים הנטילה, אבל אם חוזר ונוטל כולו, מצטרף גם החצי הראשון לנטילה, וחשיב חלק מכל הנטילה [והוי כנטילה ומחצה], ולכן חשיב חלק מכל הנטילה ואין חוזר ופוסל הנטילה".

וכסברא הנ"ל מבואר ב"משנה אחרונה" [ידים פ"א מ"א ד"ה ואין] "והטור ס"ל דהכא שאני דכולה כחד נטילה חשיבי, וכי היכי דס"ל להרמב"ם דאם יש בנטילה הראשונה טופח להטפיח יכול להוסיף דכולא חדא נטילה היא, ואע"פ שכל הפוסקים לא הזכירו הך דטופח להטפיח מהני, בהא אפשר דמודו, נהי דלהוסיף למקום שלא הגיעו שם מים מתחלה לא מהני, אבל כשנוטל אח"כ כל היד שפיר מהני".

ט.

לשון החזו"א וביאורו

להלן נביא את דברי החזו"א [סי' כ"ד ס"ק כ'] ונדון בהם.

א. "ובמ"ב כ' דלא מצינו בראשונים דנטילה להעביר חציצה תהיה בכלל נטילה, ולכן כתב דראוי להחמיר שישתייר רביעית, אבל ניגוב כתב דאין צריך דהוי כנגע

במים דלא נפסלו לנטילה. ולא נראה כן- אלא האי דומה לנטל מקצת יד דקיי"ל דאין מוסיפין על הראשונים וצריך ניגוב".

מבואר בחזו"א שקי"ל שאם נטל מקצת יד צריך לנגב את ידו אח"כ ליטול, ואם יטול על גבי המים שנטל בחצי יד לא מועיל, ולכן כותב החזו"א שאותו דבר גם במים שהיו על ידו לפני הנטילה צריך לנגב.

אבל ה"משנה ברורה" [סי' קס"ב ס"ק כ"ו] דעת אחרת עמו, וכתב "הנשאר מידו. אבל אם בהוספה הטיל מים על כל היד שפיר דמי".

והוסיף ב"שער הציון" [ס"ק כ"ב] "אף דברא"ש ור"ש מספקא להו בזה דאפשר דצריך לנגב מתחלה, כיון דלהרמב"ם פשיטא לה פסק המחבר לקלא דלא צריך לנגב מתחלה, כן משמע בבית יוסף וכן כתב במאמר מרדכי".

מבואר דעת ה"משנה ברורה" דלא כה"חזון איש" אלא אם נטל חצי היד יכול להוסיף על כל היד מים ועלתה לו נטילה. ולכן ה"משנה ברורה" לשיטתו יכול סבור שכמו שמועיל נטילה ע"ג נטילת חצי היד, אותו דבר אם ידיו רטובות במים יכול ליטול ע"ג נטילה בלי לנגב.

ב. "ואף שהר"ש נסתפק אי צריך ניגוב, הוא משום דבאו דרך נטילה, אבל אם באו דלא בדרך נטילה לעולם צריך ניגוב".

ביאור דבריו- דהנה במשנה ידים [פ"א מ"א] כתב "מוסיפין על השניים ואין מוסיפין על האחרונים". וכתב [שם] הר"ש "ובזה יש להסתפק דדילמא האי דאסרינן להוסיף על הראשונים- היינו כשאין מוסיף ליטול אלא חצי הפרק ששייר ומניח חצי הפרק שנטל, אבל אם כשמוסיף נוטל כל הפרק בשטיפה אחת שרי, ואין הטעם תלוי משום טומאה, אלא משום שאין דרך נטילה בכך, כדאמרינן בריש פרק שני דגיטין [דף טו:] אלא דקא משי פלגא פלגא דידא, הא אמרי דבי ר' ינאי ידים אינן טהורות לחצאין".

מבואר בר"ש שהסתפק- אם נטל חצי יד, ואח"כ נטל על כל היד בלי לנגב את החצי יד, האם עלתה לו נטילה או לא.

וכתב החזו"א שאפילו לפי הצד בר"ש שיכול ליטול על גבי הנטילה של חצי ידו ולא צריך לנגב, אבל כל זה בגלל שהגיע בדרך נטילה, שגם מה שנטל חצי ידו היה בדרך של נטילת ידים, אבל אם יש מים על גבי ידו שלא בדרך נטילה, צריך לנגב את היד ואז ליטול.

ואפשר להסביר את הסברא של החזו"א שאם הגיע בדרך נטילה לא צריך לנגב, בגלל שהנטילה הראשונה מצטרפת לנטילה השנייה והכל נהיה נטילה אחת

גדולה. וסברא זו מבואר ב"משנה אחרונה" [ידים פ"א משנה א' ד"ה ואין] שכתב "והטור ס"ל דהכא שאני דכולה כתב נטילה חשיבי, וכי היכי דס"ל להרמב"ם דאם יש בנטילה הראשונה טופח להטפיח יכול להוסיף דכולא חדא נטילה היא, ואע"פ שכל הפוסקים לא הזכירו הך דטופח להטפיח מהני, בהא אפשר דמודו, נהי דלהוסיף למקום שלא הגיעו שם מים מתחילה לא מהני, אבל כשנוטל אח"כ כל היד שפיר מהני".

אבל בדעת ה"משנה ברורה" אפשר שלא מיבעיה לפי הצד שאפשר ליטול על כל היד על גבי הנטילה של חצי יד, שגם מובן שלא צריך לנגב את היד ממים שהיו על ידיו לפני הנטילה, אלא אפילו לפי הצד בר"ש שכן צריך לנגב את הנטילה אם נטל חצי נטילה. אבל אפשר שכל זה בגלל שהגיע בדרך של נטילה, ולכן מקבל טומאה. אבל אם היה מים מלפני הנטילה ולא הגיע בדרך נטילה לא מקבל טומאה. וסברא זו כתב ה"ארץ צבי" [ח"א סי' ל"ה] "אך מהתם לאו ראיא, דהתם גברא לנטילה קמכיון, וי"ל דחשיב כשעת נטילה, אבל במים לחים שלא ע"י נטילה אין לנו".

ג. "אבל אם באו שלא בדרך נטילה לעולם צריך ניגוב דכל המים שבאו על היד שלא בדרך נטילה אין מים שניים מטהרין אותן, כמו בבאו מחוץ לפרק ומקיסם, ומ"ל באו אחר נטילה ומ"ל באו קדם נטילה, הלא אין ביאתן פוסלת אלא מציאותן, וכל שנמצאין מים שלא בדרך נטילה בשעה שבאים מי הנטילה נטמאת היד מהמים הטמאין שלא באו דרך נטילה ואין השניים מועילין לזה כלום".

ביאור דבריו- שכתב ה"תרומת הדשן" [סי' רנ"ט] "ושפיר יש לחלק בין פסול טומאת המים שעל הידים בשעת נטילה, מבטומאת המים שבכלי לצורך נטילה. דבכל נטמאו על הידים בשעת נטילה, ולכך שפשף בחבירתה טמאה".

והבין החזו"א שכל מה שנצא ביד בשעת נטילה טמא אפילו שהגיע מלפני הנטילה, ולכן סובר שגם מים שהיו לפני הנטילה צריך לנגב.

אבל ה"משנה ברורה" סבר בביאור דברי ה"תרומת הדשן" שרק מה שהגיע מכח הנטילה עצמה את זה טימאו, אבל מים שהיו על היד מלפני הנטילה זה כמו מים שנגעו בהם לפני הנטילה שלא מקבלים טומאה.

וכך כתב בספר "נתן פרי" [עמוד ק"ח] על דברי החזו"א הנ"ל "ברם באמת הא גופא צריך עיון, דמנלן דין זה שאם נפלו מים על ידו שלא כדרך נטילה ולא נגבן ונטל ידיו לא עלתה לו טבילה, דמה ההכרח בזה, דהא לא מצינו שהמים נטמאין בנגיעת ידיו אלא אם נגע בהן אחר שכבר שימשו כנטילה, דאז נמצא שנטמאו בשעת נטילה ומקבלין טומאה מנגיעת יד, אבל כשנפלו המים על ידיו לפני הנטילה, מנלן שהמים מקבלין טומאה, ונימא דהוי כנגע בידיו במים שבכלי

דאותן מים ראויין לנטילה, ואע"ג דאותן מעט מים שעלו על ידיו לא נפלו על ידיו דרך נטילה, מ"מ מנלן דבכהאי גוונא נטמאין המים.

והחזון איש ז"ל הביא ראייה לדין זה מהא דכן עמא דבר, ומשמע שלא מצא מקור מפורש בפוסקים לדין זה, ותקשי דמה ההכרח לדין זה.

ד. "והלא הצריכו חכמים שניים לטהר ראשונים, וכדין הוא שהראשונים יטמאו השניים, אלא כיון שבאו לטהר הם נלחמים עם הטומאה ואתערב בהו טהרה וכמש"כ לעיל סק"ה, משא"כ במים הבאים שלא בדרך נטילה, והא דנגע במים טמאים כשרים לנטילה, הוא משום דלדין כל המימות טמאות, ואפ"ה אנו צריכים נט"י לחולין, ולפיכך לא שייך למפסל משום טומאה אלא בשעת נטילה ובמעשה הנטילה וכדין סרך תרומה אבל לא בטומאה קדומה, ולפיכך נגע במים כשרים לנטילה, אבל נגע במי נטילה אחר נטילה צריך ניגוב ונטילה".

ביאור דבריו- שבגלל שהמים שהיו על היד קבלו טומאה, שיהו על היד בשעת נטילה, אבל מים שניים לא יכולים לטהר אותם, שכל מה שמים שניים יכולים לטהר זה מים ראשונים שטיהרו את הידים ולכן הטומאה שלהם הוקלשה, ויש כח ביד המים השניים לטהר אותם. אבל מים שהיו על היד בשעת נטילה ונטמאו מיד, אבל לא טיהרו את היד לא הוקלש הטומאה מהמים, ולכן לא רק שלא ניטהרים מהמים השניים אלא הם מטמאים את המים השניים.

אבל רוח אחרת ל"תהלה לדוד" [סי' קס"ב אות ב'] שכתב "הרב ז"ל בסידור הזהיר שיהיה ידיו נגובות בשעת נטילה. והנה אפילו נימא כיון שרוצה לטול ידיו הוי כשעת נטילה, וגם המים שעל ידיו מקודם נטמאו, מ"מ אין נ"מ בזה שידי מלוכלכות במים, דכיון שטומאת המים היא מיד זו עצמה מהני נטילה כשירה, כמ"ש בס"י וז"ל וגם השניה אע"פ שיש עליה לחלוחית מים, מ"מ מיטהר הוא ע"י מים ראשונים ושניים".

מבואר מדבריו שמים שניים מטהרים כל טומאה שהגיע מהיד עצמה, ולא משנה אם המים האלו היו בנטילה הראשונה וטיהרו את הידים או שהגיעו לפני הנטילה ונטמאו בשעת הנטילה, אם לא נטמאו מיד אחר נטהרים במים שנים.

ה. "ולפיכך גם דברי המ"א סי' קס"ב סק"י צ"ע בהא דכ' דאם נגע בזה שנטל שניים א"צ לנגב רק נוטל שניים, וכן מש"כ דאם הברזא לחה לא אכפת לן".

דהנה ה"מגן אברהם" [סי' קס"ב סק"י] כתב "ואם נגע ביד טמאה על יד א' שנטל שניה, אין צריך לנגבה רק נותן אח"כ מים עליה, דכיון שכבר היו טהורים לגמרי, אע"פ שנטמאו מיד האחרת מהני מים השניים [ים של שלמה סל"ג] עס"ז". מבואר מדבריו שאם נגע יד שלא נטלו עליה ידים ביד שנטלו כבר פעמים, יכול לשפוך

על היד הטמאה מים ותהיה טהורה. מבואר שלא צריך לנגב מים שהגיע לפני הנטילה.

ובהמשך ה"מגן אברהם" [שם] כתב "כלי שנקב בשוליו ותחב בו ברזא ודוחק אותו למעלה ויוצאים המים על ידו שרי, אף על פי שהברזא לחה ונגע בו בידיו לית לן בה כמ"ש סימן ק"ס סס"א [ל"ה]". מבואר שאפילו שידו נרטבת לפני הנטילה מהברזא לא אכפת לנו, אלא נוטל על גבי היד וטהורה.

ו. וסיים החזו"א [סי' כ"ד ס"ק ל' ד"ה נטל] "ולכו"ע אם נפלו מעט מים על ידו שלא כדרך נטילה, צריך לנגבן ואם נטל ולא נגב נטילתו פסולה, וכן עמא דבר". וכבר נמצא מנהג זה בשו"ת "ארץ צבי" [ח"א סי' ל"ה] "אשר שאל ע"ד שנהגו לקנח ידות הכלים קודם נטילה אם זה חיוב ע"פ דין או חומרא בעלמא".

דברי החיי אדם שאסור שהידיה תהיה רטובה

אבל את המנהג שהובא בשו"ת "ארץ צבי" הנ"ל אפשר להסביר בדרך אחרת, דהנה ב"חיי אדם" [כלל מ' ס"ק א' בנשמת אדם] כתב "ולפי"ז היו צריכין ליטול דוקא בכלי שהוא נגוב לגמרי, דאם אוזן הכלי לח במים א"כ כשנוגע בידו קודם הנטילה נטמא המים שעל הכלי, וכשיחזור ויגע בו בידו שנטל אף שנטל רביעית תטמא היד".

ודבריו של ה"חיי אדם" הובאו בספר "פתחי תשובה" [סי' קס"ב] "ובחיי אדם [כלל מ'] שאם כבר בירך על נטילת ידים ויטול ולא יברך, ומ"מ לכתחילה יזהר שיהא אוזן הכלי נגוב לגמרי, שאם הוא לח א"כ כשנוטל ידו אחת נטמא המים שעל הכלי, וכיחזור ויטול ויגע בה בהיד שכבר נטל תטמא ע"ש".

מבואר מדבריהם חומרא גדולה שאסור ליגוע בידית הכלי שנוטל ידים אם הידית רטובה, בגלל שמטמא אותה בידיו הטמאות.

דברי המשנ"ב שתמה על החיי אדם

אבל צריך להבין את הדברים, שהרי נפסק בשו"ע [סי' ק"ס סעיף י"א בהגהה] "מי שלא נטל ידיו ונגע במים לא נפסלו אותן מים לנטילה, ולא מיקרי מים טמאים, אבל אסור לרחוץ ידיו ממים שנטל בהם חבירו כבר". ולפ"ז לכאורה אין בעיה לנגוע בידית הרטובה לפני הנטילה.

וכבר תמה על הדברים ה"משנה ברורה" [סי' קס"ב שער הציון ס"ק מ"א] "וראיתי בפתחי תשובה שכתב שלכתחילה יזהר שיהא אוזן הכלי נגוב לגמרי, שאם הוא

לח א"כ כשנוטל ידו אחת נטמא המים שעל הכלי, וכשיחזור ויטול ויגע בה בהיד שכבר נטל נטמא אותה היד עכ"ל, וכ"כ בספר שלחן שלמה. ומשמע מלשונם שבפעם ראשונה כשנוטל הכלי בידו יזהר שיהיה הכלי נגוב, דאי לאו הכי תטמא תיכף ע"י היד.

ובאמת משמע מהאחרונים [המחצית השקל בס"ק י' והגר"ז] דעל ידי זה לא נטמא המים, דהוי כמו שנגע בידו במים שבכלי שלא בשעת נטילה דמבואר לעיל ק"ס סעיף י"א דלא נפסלו המים עי"ז, והכא נמי הרי אותה היד לא נטל עדיין, וכן משמע מל"ח המובא שם במג"א.

דברי האחרונים אם צריך לנגב ידית הספל

אבל נמצא בשו"ת "ארץ צבי" [ח"א סי' ל"ה ד"ה ומ"מ] שיש ענין לנגב את הידיות אפילו אם לא נסבור את דעת החזו"א- שאסור ליטול עם מים רטובים, ואפילו אם לא נסבור את דברי ה"חיי אדם" לא לטמאות את הידיות של הכלי. אבל יש ענין אחר, שכתב "ראוי לנגב הידות של כלי הנטילה שמא איש א' נטל ידיו לפניו, ונטל רק פעם א' ובפחות מרביעית ונגע בידו הנטולה בידו, הכלי לשפוך מים על ידו השניה, נמצא שנדבקו ביד הכלי מים טמאים מידו, וכשנגע עתה אפילו בידו הנטולה ב' פעמים או ברביעית יצטרך לנגבו וליטול ידו שנית".

אבל כבר מובא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שלא תמיד צריך לחשוש, הובא דבריו ב"אבני ישפה" [ח"א סי' ל"ב ענף א'] "כבר ציינתי לפני כת"ר שליט"א את דברי מחצית השקל סי' קס"ב ס"ק ט"ז וז"ל: ולפי דעת מ"א יש להזהר לקנח את עצמו במפה שכבר קנח בה חבריו והוא טופח על מנת להטפית, אף שרובן נוטלין מרביעית, מ"מ לא רבים יחכמו ליטול על פי הדין, וא"כ אפילו רביעית טמא, והמטפחת מטמא יד הנוגע עכ"ל.

והנה אף שלא מצוי בינינו מטפחת שהיא טופח ע"מ להטפית, אבל מדבריו נלמד ליזהר באוזן הכלי או בברז שיהיו נגובים או שיגע בהם רק דרך מטפחת יבשה. והיה פשוט למחצית השקל דרוב בני אדם אינם נוטלים כדן. וכן נראה מדברי הפמ"ג מ"ז סיק קס"ב ס"ק ז' ד"ה אמר הכותב וז"ל כפי הפרטים המבוארים בסימן זה ובסימנים הקודמים, צריך האדם הבנוני להתבונן ולומר אולי מיומא לא משאי ידאי כראוי עכ"ל.

ועל פי שני עדים יקום דבר, והעידו לנו מחצית השקל ופמ"ג דרוב בני אדם אינם נוטלין כראוי, וכ"ש בדורינו שנתמעטה החכמה דיש להקפיד בניגוב אוזן הכלי והברז, אם הוא יודע שאחרים נגעו שם בזמן שהם נטלו ידיים.

אמנם אם אינו יודע שנגעו בזה אחרים, כבר אמר גאון אחד שליט"א [הגרי"ש אלישיב ע' בהקדמה] שאינו צריך לנגב, כי יש לתלות שהמים באו ממים שנפלו מן הברז לא בזמן הנטילה, ע"כ. ונ"ל שכן מצינו באו"ח סי' ק"ס סעיף י"א עיי"ש.

לפי החזו"א אין צריך לנגב ידית הספל

מכל הנ"ל מבואר שיש חוששים לנגב, אבל לכאורה לפי דברי ה"חזון איש" [סי' כ"ה ס"ק י"ב] מותר ליטול ידים מנטלה שהידיה רטובה- בגלל שלכאורה אין לחוש שאדם נטל שלא ברביעית, וגם דעתו שאם לא נטל כדין לא מטמא ידים, שכתב "מיהו יש לעי' אם נטל חברו שלא כדין כגון שהיה בהן חציצה או שנטל על מקצת ידו ונגבן, ובא זה באמצע הסעודה ונגע במי נגיבת מהו, מי אמרינן כיון שלא נטל כדין הוי כנגיעה בעלמא במים, ומים טמאים מחמת נגיעה אינם מטמאים את הידים הטהורות, או דלמא כיון דבא ליטול ידיו גזרו בהן רבנן, ונראה להקל, ואע"ג דהנוטל שלא כדין צריך ניגוב כשבא ליטול, שאני התם דהמים שהוא נוטל מיטמאין עכשיו והוי פסול בנטילה.

ובמחצית השקל סי' קס"ב ס"ק ט"ז כ' דיש ליזהר שלא לקנח במפה שקנח חברו, דלמא לא נטל חברו כדין אם אינו חבר לכך, ולפש"כ לית לן בה, דהוי כמים טמאים בעלמא, ולא מצינו שאם נגע במים טמאים אף קודם ניגוב שהפסיד נטילתו.

מבואר בדבריו שנטילה פסולה זה כמו מים שהיו על ידיו שלא בדרך נטילה שלא מטמאים, ולפ"ז אם נגע בידית של הכלי בידיו אחרי נטילה פסולה לא מטמא את הנטילת ידים של חברו.

מבואר מכל הנ"ל שיש חוששים לנגב את הידים שלהם לפני נטילת ידים משלוש טעמים:

א. החזו"א והשו"ע הרב בסידורו - שמים שעל הידים מקבלים טומאה בשעת נטילה.

ב. ה"חיי אדם" וה"פתחי תשובה" - שאדם מטמא את המים שנמצא באוזן הכלי.

ג. ה"ארץ צבי" - שחוששים שאדם שלא נטל ברביעית נגע בידית הכלי וטמאו.

סימן ו



הטמנה במקצת

א.

דברי המשנ"ב שהטמנה במקצת מותר

כתב ה"משנה ברורה" [סי' רנ"ג ס"ק ס"ט] "ואין טומנין בשבת אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל, ולכן אפילו היה עדין המאכל חם ורותח אסור. ואם אינו טמון היטב בתוכם שהוא פתוח מלמעלה שרי, דזה לא מקרי הטמנה כמו שכתב רמ"א בסוף סעיף א' בהג"ה".

מבואר מדבריו שהטמנה במקצת מותר.

דברי החזו"א שהטמנה במקצת אסור

ורוח אחרת עם ה"חזון איש" [סי' ל"ז ס"ק י"ט] שכתב "כתב במ"ב סי' רנ"ג ס"ק ס"ט דמותר להטמין בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל בזמן שהקדירה מגולה למעלה, ע"פ דברי הרמ"א שאין הטמנה אלא א"כ הקדירה מכוסה למעלה. ולהאמור לעיל הדבר צ"ע ואין מקום להקל בזה. והטמנה בגחלים יש עוד צד היתר מדעת הרשב"ם וכמש"כ לעיל, אבל הטמנה בשבת אין שום סניף להקל, ואין להקל בשום הטמנה המשמרת את החום אף שאין כל הקדירה מכוסה".

מבואר מדבריו שהטמנה במקצת אסורה.

ב.

דברי הראשונים שהטמנה במקצת מותרת

וכבר נחלקו במחלוקת הזאת הקדמונים. כהדעה של ה"משנה ברורה" שהטמנה במקצת מותרת כתבו כמה ראשונים.

א. כתב הרמב"ן [שבת דף מ"ז ע"ב ד"ה הא] "הא דאמרינן קופה שטמן בה אסור להניחה על גבי גפת של זתים, בשאין לה שולים או שהן הופכין קופה על פיה

להיות הקדרה טמונה בתוכה ומונחת על הגפת והקדירה עצמה נוגעת בהן, והלכך הבלא דמצד אחד כהטמנה היא כיון דמחוברת לקופה שההטמנה בתוכה, דכולה קדירה טמונה היא וצדה אחת טמון בדבר המוסיף, והוא מעלה הבל לכולה בתוך הקופה.

מבואר מדבריו שבגלל ש"מחוברת לקופה שההטמנה בתוכה", לכן יש איסור הטמנה, אבל אם לא היה קופה שמטמינה לא היה איסור, בגלל שהטמנה במקצת לא הטמנה.

ב. כתב ב"חידושי הר"ן" [שבת דף ל"ח ע"ב ד"ה איבעיא] "ומה שנהגו עכשיו להטמין בבגדים, לא חשיבא הטמנה לפי שאין הקדרה נוגעת בגחלים כלל, ובגדים עצמן אינו דבר המוסיף הבל, ושהייה הוא ולא הטמנה. ומיהו אם הניחה בגחלים או באפר חם והוא הטמינה בבגדים ודאי אסור, שהרי כולה טמונה ואיכה במקצת דבר המוסיף, וכיון שקצתה נוגעת באיסור חשיבה כאילו כולה טמונה, והכין מוכח פרק במה טומנין גבי קופה שטמן בה אסור להניחה על גבי גפת של זתים, וכן דעת הרא"ה ז"ל".

ג. כתב ה"ריטב"א" [שבת דף מ"ז ע"ב ד"ה גמרא] "והדבר ידוע שלא אסרו קדרה זו שהניחו על גבי גפת אלא מפני שהיא טמונה בקופה, אבל אם היתה מגולה שהיה בעלמא שריא, ואפילו היא על גבי גחלים ממש כל שהגיע למאכל בין דרוסא".

ד. כתב ב"ספר הישר לר"ת" [סי' רל"ה] "וחמין שלנו שאנו טומנין, אע"פ שיש סביבותיו מעט רמץ כגובה אצבע, אין כאן אסור, דהטמנה משמע בה רובו או כולו".

ה. כתב ה"אור זרוע" [הלכות ערב שבת סי' ח'] מחלוקת בהנ"ל, אבל הוא סובר שמותר הטמנה במקצת.

"ושיהוי זה אינה הטמנה אלא כגון כסא של ברזל והקדירה יושבת עליו והיא תלויה או באבנים או כיוצא בזה, אבל הטמנה ע"ג גחלים ד"ה אסור, דקיימא לן [לד, ב] הטמנה בדבר המוסיף הבל אסור ואפילו מבעוד יום, ע"כ פר"ח זצ"ל. משמע מלשוננו שלהשהות על גבי גחלים ממש אסור. ומלשון רש"י שפירש ואנן דמשהינן על גבי כירה שאינה גרופה, משמע שאף על הגחלים מותר לשהות, וכוותיה מסתברא. אבל ודאי להטמינו בתוך גחלים לצורך מחר, בהא ודאי מסתברא כפר"ח דאסור, דהא קיימא לן [לד, ב] דאין טומנים בדבר המוסיף הבל גזירה שמא יטמין ברמץ ויחתה".

ו. כתב הרמ"א [שו"ע סי' רנ"ג סעיף א' בהגהה] "ויש אומרים דאפילו אם הקדירה עומדת על גבי האש ממש, כל זמן שהיא מגלה למעלה לא מקרי הטמנה ושרי".

ג.

דברי הראשונים שהטמנה במקצת אסורה

וכדעת ה"חזון איש" שהטמנה במקצת אסורה.

א. כתב ב"חידושי הרשב"א [שבת מ"ז ע"ב ד"ה גמרא]

"ועוד נ"ל דע"כ הכא בכל ענין מיירי ואפילו בשאינה נוגעת על גבי הגפת ממש, שאלו בנוגעת ממש למה לי משום שטמן בקופה, אפילו לא טמן כלל יהא אסור, שהרי כל זמן שפני הקדרה דבוקין על פני דבר המוסיף הבל זו היא הטמנה, וכמו שכתבנו בר"פ כירה משמן של רבי' ור"ח גאונים ז"ל - שהטמנה במקצת הטמנה היא, ואין הדבר תלוי בהטמנת כל הקדרה".

ב. כתב ה"שולחן ערוך" [סי' רנ"ג ס"א] "וכל זה בענין שהיה, שהקדירה יושבת על כסא של ברזל או על גבי אבנים ואינה נוגעת בגחלים, אבל הטמנה על גבי גחלים לדברי הכל אסור".

ד.

דברי רבינו חננאל בענין הטמנה במקצת

כתב "רבינו חננאל" [דף ל"ז ע"א ד"ה ושיהוי] "ושיהוי זה אינה הטמנה אלא כגון כסא של ברזל והקדרה יושבת עליה והיא תלויה באבנים או כיוצא בה, אבל הטמנה על גבי גחלים דברי הכל אסור, דקי"ל הטמנה בדבר המוסיף הבל אסור ואפילו מבעוד יום".

הסבר הרשב"א ברבינו חננאל

ונחלקו המפרשים בביאור דברי הרבינו חננאל האם סובר שהטמנה במקצת שמה הטמנה או לא.

דהנה ה"חידושי הרשב"א" [מ"ז ע"ב ד"ה גמרא] כתב "ועוד נ"ל דע"כ הכא בכל ענין מיירי, ואפילו בשאינה נוגעת על גבי הגפת ממש, שאלו בנוגעת ממש למה לי משום שטמן בקופה, אפילו לא טמן כלל יהא אסור, שהרי כל זמן שפני הקדרה דבוקין על פני דבר המוסיף הבל זו היא הטמנה, וכמו שכתבנו בר"פ כירה משמן של רבי' ור"ח גאונים ז"ל - שהטמנה במקצת הטמנה היא, ואין הדבר תלוי בהטמנת כל הקדרה". מבואר מדעתו - שהביאור ברבינו חננאל הוא שהטמנה במקצת שמה הטמנה.

הסבר האור זרוע ברבינו חננאל

וכך כתב ה"אור זרוע" [הלכות ערב שבת סי' ח'] "ושיהוי זה אינה הטמנה אלא כגון כסא של ברזל, והקדרה יושבת עליו והיא תלויה או באבנים או כיוצא בזה, אבל הטמנה ע"ג גחלים ד"ה אסור, דקיימא לן [ל"ג, ב'] הטמנה בדבר המוסיף הבל אסור, ואפילו מבעוד יום, ע"כ פר"ח זצ"ל. משמע מלשונו שלהשהות על גבי גחלים ממש אסור. ומלשון רש"י שפירש ואנן דמשהינן על גבי כירה שאינה גרופה, משמע שאף על הגחלים מותר לשהות, וכוותיה מסתברא. אבל ודאי להטמינו בתוך גחלים לצורך מחר, בהא ודאי מסתברא כפר"ח דאסור, דהא קיימא לן [ל"ד, ב'] דאין טומנים בדבר המוסיף הבל גזירה שמא יטמין ברמץ ויחתה".

מבואר מדבריו שנחלקו הר"ח ורש"י אם הטמנה במקצת אסורה, ולפי הר"ח הטמנה במקצת אסורה.

הבנת הבית יוסף ברבינו חננאל

וכהבנה זו בדברי "רבינו חננאל" מוכח מדברי ה"בית יוסף" [סי' רנ"ג ד"ה ומ"ש רבינו] שכתב "והמרדכי בריש פרק כירה [סי' רצט] כתב בשם אור זרוע [הל' ערב שבת סי' ח'] דמותר להשהות הקדרה על גבי גחלים ממש וכו', וגם הישראל עצמו אפשר דמותר להסירה, הואיל ואינו מנענע הגחלים, ואינו מתכוון עליהם, ואינו מזיזן ממקומן. ומשמע מלשונו ששולי הקדרה נוגעים בגחלים, ואפילו הכי שרי, משום דסבירא ליה כרש"י וראב"ה, ואם כן ליתיה לההוא דינא לדעת כל הני רבוותא דפליגי ארש"י וראב"ה, דכיון ששולי הקדרה נוגעים בגחלים הוי הטמנה, וכמו שכתב הרא"ש והר"ן בריש פרק כירה".

מבואר מדבריו שלא היה לבית יוסף הסבר בדברי ה"אור זרוע" שמותר להטמין אם נוגע בגחלים, רק לפי דעת רש"י וראב"ה שמותר להטמין אם גרוף וקטום כמו שהיה. ולא הסביר דעתו שסובר שהטמנה במקצת מותרת, בגלל שסובר שדברי רבינו חננאל שאסר הטמנה במקצת זה דבר מוסכם על כולם.

הסבר הב"ח ברבינו חננאל

אבל מאידך הב"ח [סי' רנ"ג ד"ה ושיהוי] חולק ומסביר שדברי "רבינו חננאל" שאסר אם הקדרה נוגעת בגחלים, דיבר שהקדירה מכוסה בבגדים, אבל אם לא מכוסה בבגדים מותר. שכתב "ומה שכתב הטמנה על גבי גחלים, כתב הבית יוסף כיון דשולי הקדרה נוגעים בגחלים הוי הטמנה עכ"ל. ותימה, שהרי בגמרא משמע

דלא הוי הטמנה אלא כשהקדירה מכוסה. ולכן נראה דהכא נמי ר"ל שהטמינו הקדירה מסביב במוכין ובבלאות בגדים, והושיבו אותו מלמעלה והיא תלויה באבנים והגחלים למטה, וזהו הטמנה על גבי גחלים ושיהוי הוא שהקדירה מגולה ותלויה באבנים והגחלים למטה.

הסבר הקרבן נתנאל ברבינו חננאל

וכן כתב לבאר ה"קרבן נתנאל" [פרק שלישי אות ח']

"אבל בהטמנה על גבי גחלים דברי הכל אסור. פי' כיון דשולי קדירה נוגעין בגחלים הוי הטמנה, בית יוסף. ותימה- שהרי משמע בגמרא וגם ברבינו לקמן בפרק במה טומנין דלא הוי הטמנה אלא כשהקדירה מכוסה. לכן נראה דאיירי שמכוסה ומסובב בבלאות והושיבו מלמעלה ואין חילוק בין שיהוי להטמנה, אלא שזה מכוסה לכן החמירו בו גזירה שמא יטמין ברמץ, וכך כתב רמ"א סימן רנ"ג ס"ס א' שכך המנהג."

הוכחה מהרמב"ן בהבנת רבינו חננאל

וראיתי שהוכיחו כן מדברי הרמב"ן. שכתב [דף מ"ז ע"ב ד"ה הא] שהטמנה במקצת לא שמיה הטמנה.

שכתב "כיון דמחוברת לקופה שההטמנה בתוכה, דכולה קדירה טמונה היא וצדה אחת טמון בדבר המוסיף, והוא מעלה הבל לכולה בתוך הקופה". ומצד שני הביא הרמב"ן בריש פרק כירה את דברי הר"ח, שכתב "ור"ח ז"ל אמר שאינה הטמנה אלא כגון כסא של ברזל והקדירה יושבת עליו והיא תלויה באבנים או בכיוצא בהם, אבל הטמינם על גבי גחלים דברי הכל אסור דקי"ל הטמנה בדבר המוסיף מבעוד יום אסור".

ולכאורה מבואר שהסביר את דברי "רבינו חננאל" בהטמין בתוך בלאות, שאם לא הטמין, אז למה אסור, הרי לשיטתו הטמנה במקצת מותרת.

הוכחת השו"ע הרב בדעת הרבינו חננאל

והנה ה"שולחן ערוך הרב" [מהדורא בתרא לסימן רנ"ט] הוכיח שהביאור בדברי ה"רבינו חננאל" שהטמנה במקצת שמה הטמנה, שכתב "עיין רשב"א פ"ד בשם הגאונים דסבירא להו דהטמנה במקצת- הטמנה היא, והם רבינו האי ור"ח שהביא ריש פ"ג, ודברי ר"ח הובאו גם כן ברא"ש, מכלל דסבירא ליה נמי הכי. ומה שכתב

ר"ח אבל הטמנה על גבי גחלים כו', לפי מה שכתב הרשב"א בשמו רוצה לומר שכל על גבי גחלים הטמנה היא במקצת על כל פנים, שהרי הרשב"א ריש פ"ג העתיק גם כן כלשון זה ממש בדברי ר"ח, ולא קשה מידי מ"ש הב"ח שם וסוף סי' רנ"ז על הב"י. ולפירוש הב"ח למה ליה למנקט כסא של ברזל כו', לוקמה בלי הטמנה בבגדים.

מבואר מדבריו שהקשה על הב"ח בביאור דברי הר"ח - שמדובר שמכסה בבגדים את הקדירה, למה הר"ח לא העמיד ששם את הקדירה על הגחלים אבל לא כיסה בבגדים, לכן מותר שזה הטמנה במקצת, ומזה שלא העמיד כך מבואר שגם אם הקדירה מגולה אם נוגע מצד אחד בגחלים אסור, בגלל שהטמנה במקצת שמה הטמנה.

ישוב קושית השו"ע הרב

וליישב דעת הב"ח ודעמיה מקושיית השולחן ערוך הרב, אפשר - שהר"ח הבין שסתמא של הטמנה זה בבגדים, בגלל שאם לא יטמין בבגדים אפילו שמניח על גבי גחלים אבל סופו להתקרר ולא יהיה מספיק חם, ולכן הסתמא ששמים בגדים, ולכן לא העמיד ששם על גבי גחלים בלי בגדים - בגלל שזה לא הסתמא של הטמנה.

ה.

דעת הגר"א שלר"ת הטמנה במקצת לא הטמנה

כתב התוספות [שבת דף מ"ז ע"ב ד"ה במה] "ונראה לר"ת שיש לחלק בין השהאה להטמנה, דודאי להשהות מותר כשהוא כמאכל בן דרוסאי שאין חיתוי מעט מועיל לו שהרי מגולה הוא ושליט ביה אורא, אבל הטמנה שעושין לצורך מחר והוא מוטמן יש לחוש שמא יחתה, שמעט חיתוי מועיל לו ליתפס חומו, וגזרו להטמין בכל דבר המוסיף הבל גזירא שמא יטמין ברמץ ויחתה". בפשטת מבואר מדברי ר"ת שהטמנה זה מכוסה בבגדים, ולכן יש לחוש לחתוי בגלל שנשאר חם. וכך למד ה"ביאור הגר"א" [סי' רנ"ג ס"ק ל"ה] - על דברי הרמ"א שהטמנה במקצת זה לא הטמנה, כתב "תוספות שבת ריש פרק ד' מ"ז ב' ד"ה במה, ונראה לר"ת לחלק כו', ע"ש".

מבואר שהמקור להטמנה במקצת לא שמה הטמנה זה מהתוס' הנ"ל.

דעת החזו"א שאין ראיה מר"ת

אבל ה"חזון איש" [השמטות לסימן רנ"ג] הסביר הסבר אחר בתוס', וכתב "מדברי התו' מ"ז ב' אין הכרע כלל, דעיקר שהיה ועיקר הטמנה קאמרו, אבל שפיר י"ל דכל שמשים תחת השולים דבר המשמר חומו קבעו חכמים בכלל הטמנה". ולכאורה כוונתו שבדרך כלל המטמינים מטמינים עם כיסוי ולכן יש חשש של חיתוי, ולכן אסור גם אם לא מטמין עם כיסוי בגלל לא פלוג רבנן.

ראיה מהרשב"א שאין ראיה מר"ת

וראיתי בספר "רזא דשבת" [עמוד תקצ"א] שהוכיח מדעת הרשב"א כמו ביאור החזו"א הנ"ל בר"ת.

דהנה הרשב"א [דף מ"ז ע"ב ד"ה גמרא] כתב "כמו שכתבנו בר"פ כירה משמן של רבי" ור"ח גאונים ז"ל שהטמנה במקצת הטמנה היא ואין הדבר תלוי בהטמנת כל הקדרה".

והרשב"א [דף מ"ז ע"ב ד"ה במה] מביא את ר"ת הנ"ל וכתב "ור"ת ז"ל נתן טעם לדבר לפי שהשהיה מן הסתם אינה אלא לאכול לערב וחומה משתמר עד שעת אכילה. ועוד כיון שהוא מניחה מגולה ושליט בה אוירא אין חתויו מועיל לו כ"כ, ואין החום נתפש בה, הילכך אף הוא אינו בא לידי חיתוי. אבל הטמנה שהוא מניחו למחר, אע"פ שהוא טמון אם לא יחתה בו מתקרר והולך, ובמעט חיתוי חומו נתפש ומועיל והלכך אתי לחתויי, ולפיכך גזרו שלא להטמין בדבר המוסיף שמא יטמין ברמץ ואתי לחתויי".

ולכאורה הרשב"א לשטתו שהטמנה במקצת שמה הטמנה, איך הביא את תירוץ ר"ת שבהטמנה בגלל שמכוסה יבא לחתות, ולכאורה הביאור כמו החזו"א הנ"ל שגם אם לא מכסה יש גזירת חיתוי.

ו.**דברי הראשונים שאסור להטמין על גחלים**

כתב הסמ"ג [ל"ת ס"ה - י"ג ע"ד דיני עניני הטמנה ד"ה ואע"פ] "ואסור לתת גחלים בוערות תחת הקדירה שמטמין, אע"פ שאין גחלים סביבה כדאמר [שבת מז, ב] קופה שטמן בה אסור להניח הקופה על הגפת, ואם מצא למחר קצת גחלים בוערות עם הדשן שטמן בו הקדירה אין בכך כלום, כיון שעיקר הטמנתו היתה מדבר היתר".

וגם הסמ"ק [סי' רפ"ב עמוד רפ"ו] כתב "ואסור לתת גחלים בוערות תחת הקדרה שטומנים, ואף על פי שאין גחלים סביבה, כדאמרינן [שם דף מ"ז] קופה שטמן בה אסור להניחה על גבי גפת, אך אם מצא למחר קצת גחלים בוערות עם הדשן שטמן בה אין בכך כלום, כיון שעיקר ההטמנה היתה בהכשר, ויש מקילין כשיש אויר בין גחלים לקדרה".

וגם בספר התרומה [אות רל"א בפסק דיני הטמנה] כתב "ואסור להניח מן גחלים תחת קדירה אף על פי שאינן סביבות הדפנות, דהא קופה שטמן בה את הקדירה אסור להניח את הקופה על הגפת".

ראית החזו"א שהטמנה במקצת אסורה

ולכאורה יש לדייק בדבריהם שהטמנה במקצת לא הוי הטמנה.

שכתבו "גחלים בוערות תחת הקדרה שטמין", מבואר שמדובר בקדרה שטמונה כבר בכסוי, שאת הקדירה עם הכסוי שם על גבי גחלים, מבואר לכאורה שאם לא היה מכוסה היה מותר להשים על גבי הגחלים.

וכך כתב לדייק ה"חזון איש" [סי' ל"ז ס"ק י"ט] "כתב ב"י סי' רנ"ז וז"ל וכ"כ בסמ"ג וסמ"ק והתרומה וז"ל ואסור לתת גחלים בוערות תחת הקדירה שטמינים, אע"פ שאין גחלים סביבה, כדאמרינן קופה שטמן כו', והנה אם הכונה הקדירה שטמין היינו שטמין בבגדים, יש לעי' מאי איריא שטמין אפילו בלא בגדים אין להעמיד על הגחלים, שהרי קדירה על גבי גחלים היינו הטמנה, ואפשר דאפילו במפסיק אויר קאמר, אבל ממה שסיים אע"פ שאין גחלים סביבה, משמע דאף אם הגחלים נוגעים בשולי הקדירה לא מקרי הטמנה כל שאין גחלים סביב הקדירה".

דחיה על ראית החזו"א

אבל אפשר דיש לדחות ראיה זו ולומר שמה שדברו הני ראשונים שהקדירה היתה טמונה, זה בגלל שזה היה הדרך בשביל שיחזיק את חומו עד למחר טמנו את הקדירה, אבל אותו דין יהיה גם בלי שיטמין את הקדירה.

וראיה לזה מה"בית יוסף" שהוא העתיק את דברי הני ראשונים, ומצד שני מבואר מדבריו שסובר שאין שיטה כזאת שסוברת שהטמנה במקצת לא הוי הטמנה, מזה שנדחק להסביר בסימן רנ"ג את שיטת ה"אור זרוע" שהתיר להטמין על גבי גחלים, שמדובר בגרף וקטום וסובר כמו רש"י, ולא הסביר שסובר כמו השיטות

של הטמנה במקצת לא הוי הטמנה, מבואר שלדעתו אין שיטה כזאת. ולכאורה מוכח שסבר שאין ראייה מהסמ"ג והסמ"ק והתרומה שסוברים שהטמנה במקצת לא הוי הטמנה.

וכעין זה כתוב בשו"ת "תפלה למשה" [סי' ד'] "וצריך לומר שמרן לא שמיע ליה כלל שיש חולקים עמ"ש הרא"ש והר"ן בשם רבנו חננאל דכשנוגעת הקדרה בגחלים מיקרי הטמנה ואסור, וא"כ אין הבדל בין קדרה מגולה למכוסה, ומ"ש הסמ"ג שמתמין בה, ר"ל שמששהה אותה וכמס"ל בסימן א' סוף אות י"ד. הערת מו"ר הגאון הנאמ"ן שליט"א."

ז.

ספק הפרמ"ג במגולה למעלה אם הטמנה במקצת

כתב ה"פרי מגדים" [משבצות זהב סוף סימן רנ"ט] "ומהו שיעורה שכתב הר"ב בסימן רנ"ג סעיף א' דבעינן דוקא שאין מגולה למעלה, אי כוונתו דווקא שגם פי הקדירה מכוסה, או דלמא כל שכל הקדירה טמונה אף שפיה מגולה הטמנה הוה, ומט"ז סימן רנ"ח משמע כן, ובחידושי הרשב"א מ"ז ב' בקופה כתב דאמרינן נוטל הכיסוי והן נופלות, ודווקא באין מוסיף הבל, אלמא אף על פי שפיה מגולה, וכי תימה דווקא כולה חוץ מפיה כו', אם כן נתת דבריך לשיעורין וע"ש, משמע הכין".

מבואר מדבריו שהסתפק לפי הרמ"א שהטמנה במקצת לא הוה הטמנה, מה נקרא הטמנה במקצת, האם מה שעל גבי הכיסוי למעלה הסיר מגולה כבר נקרא הטמנה במקצת ומותר, או שצריך שרוב הסיר לא יהיה מכוסה, ולא מספיק שיהיה מגולה הלמעלה של הסיר.

ראייה מהרשב"א שמגולה למעלה מתר

ולכאורה נחלקו בענין זה הראשונים. דהנה ב"חידושי הרשב"א" [דף מ"ז ע"ב ד"ה גמרא] כתב "וכמו שכתבנו בר"פ כירה משמן של רבי" ור"ח גאונים ז"ל שהטמנה במקצת הטמנה היא, ואין הדבר תלוי בהטמנת כל הקדרה. ותדע לך מדקתני במתני' כיצד עושה נוטל את הכסוי והן נופלות, אלמא כיסוי הקדרה היה למגולה, ואעפ"כ לא התירו אלא בדבר שאינו מוסיף, אבל בדבר המוסיף אסור. וא"ת דוקא בשכולה טמונה חוץ מפיה, א"כ נתת דבריך לשיעורין".

וכתב ב"חידושי הריטב"א המיוחס להר"ן" [דף מ"ז ע"ב ד"ה גמרא] לדחות את ראית הרשב"א הנ"ל "ובודאי ראייה זו שהביא אינה ראייה כלל, דמתני' איכא לאוקמה

כגון שהקדירה מכוסה כולה, היא וכיסויה, אלא שיש על הכיסוי בית יד כדרך שעושין לו עכשיו, ואותו בית יד אינו מכוסה, ואוחז ידו ונוטל את הכיסוי והן נופלות". מבואר מדבריהם דהני רבוותא, שאם הקדירה לא מכוסה מלמעלה נקרא הטמנה במקצת, ומותר לפי המתירים הטמנה במקצת.

דעת ר"ת שמגולה מלמעלה אסור

אבל מאידך כתב ב"ספר הישר" לר"ת [סי' רל"ה] "וחמין שלנו שאנו טומנין, אע"פ שיש סביבותיו מעט רמץ כגובה אצבע, אין כאן אסור, דהטמנה משמע בה רובו או כולו".

מבואר מדבריו שאם הרוב מכוסה נקרא הטמנה, ובשביל שיהיה מותר צריך שהרוב לא יהיה מכוסה.

דעת כמה אחרונים שמגולה מלמעלה מותר

ולכאורה המשמעות בפוסקים שאם מגולה הקדירה למעלה לא נקרא הטמנה לדעת הרמ"א שהטמנה במקצת לא הוה הטמנה.

א. לשון הרמ"א [סי' רנ"ג ס"א] "ויש אומרים דאפילו אם הקדרה עומדת על גבי האש ממש, כל זמן שהיא מגלה למעלה לא מקרי הטמנה ושרי, וכן המנהג".

ב. כתב "הלבוש" [סי' רנ"ג ס"א] "ויש אומרים דאפילו אם הקדירה עומדת על גבי האש ממש, כל זמן שהוא מגולה למעלה לא מיקרי הטמנה ושרי, וכן המנהג".

ג. כתב ה"שוע"ע הרב [סי' רנ"ג סעיף י'] "ואפילו אם גחלים בוערות מקיפות ודבוקות סביב דופני הקדרה, אין זה הטמנה, כיון שהוא מגולה למעלה".

ד. כתב ה"טורי זהב" [סי' רנ"ג ס"ק י"ד] "אבל כאן שהוא דרך הטמנה אסור, משום הכי מותר להניחו בכרים וכסתות אם הוא פתוח למעלה".

ה. כתב ה"מגן אברהם" [סוף סימן רנ"ט - דיני שהיה והטמנה בקיצור] "כללא דמלתא, בזמן הזה אין לנו שום הטמנה כיון שמגולה למעלה, אך להרב בית יוסף צריך שלא תהא הקדירה נוגעת בגחלים".

ח.

סתירה בחיי אדם אם מגולה למעלה

ולכאורה נמצא בהאי ענינא סתירה בדברי ה"חיי אדם" וה"משנה ברורה".
דהנה כתב ה"חיי אדם" [כלל ב' סעיף ה'] "דלא נקרא הטמנה אלא כשנוגע הדבר
שמטמין בו בגוף הקדירה מלמעלה ולמטה ובכל צדדיו".

משמע שאם לא נוגע מכל הצדדים, ורק למעלה לא נוגע לא נקרא הטמנה.
אבל מנגד כתב [כלל כ' סעיף כ"ב] "בענין שמטמין הקאווע בחול, ראוי לעשות כן-
שיטמין הכלי עם הקאווע בחול, ובלבד שלא יטמין כולו, רק חציו או שלישיתו,
ואח"כ יכפה עליו קדרה בענין שלא יגע הכלי בקדרה רק יהיה אויר בין הקדרה
לכלי, ואז יכול ליתן על הקדרה בגדים או כרים מה שירצה, כיון דאין הטמנה
למעלה נוגעת בכלי שיש בו הקאווע".

ולכאורה מבואר שאם החול יותר מחצי כבר נקרא הטמנה.

סתירה במשנ"ב אם מגולה למעלה מותר

וגם ב"משנה ברורה" יש קושיא. דהנה כתב [סי' רנ"ג ס"ק מ"ח] "שהיא מגולה וכו'.
הינו שאין מכסה עליה בבגדים מלמעלה".

ועוד כתב [סי' רנ"ג ס"ק ס"ט] "ואם אינו טמון היטב בתוכם שהוא פתוח מלמעלה
שרי, דזה לא מקרי הטמנה, כמו שכתב רמ"א בסוף סעיף א' בהג"ה".

וגם כתב [סי' רנ"ח ס"ק ב'] "אז אפילו אינה טמונה כולה בתוכו שמגלה למעלה".

מכל הנ"ל מבואר שאם מגולה למעלה לא נקרא הטמנה.

אבל מנגד כתב [סי' רנ"ז ס"ק מ"ג] "אמנם אם נותן חול על גבי התנור, אף על פי
שאין מטמין כולו בתוכו רק ששולי הקדרה עומדים בחול ולמעלה מכסה בבגדים
על גבי הקדרה אסור, שחול הוא מהדברים המוסיפים הבל וגזרין שמא יטמין
בו כולו, ואם כופה כלי רחבה או שנותן עליה דף רחב ומכסה בבגדים מלמעלה,
מותר אף שמעמידו עד חציו בחול [חיי אדם בכלל כ']".

מבואר שיותר מחציו אסור בגלל שהטמנה ברוב אסור.

וצ"ע ליישב הדברים, עיין בספר "אורחות שבת" [ח"א עמוד תקל"ג], ובספר "טללי
שביעי" [ח"א פרק ג' אות י'] מה שתמצא.

ט.

קושיא מגמ' על הדעות שהטמנה במקצת אסורה

כתב ה"אבן ישראל" [חלק ח' סי' י"ח] "ובאמת גמרא מפורשת היא כדעת הרמ"א, דמונח על גבי גחלים בלי כסוי בגדים לאו הטמנה היא, דהרי אמרו בגמ' שבת דף ל"ו ע"ב ולא חררה על גבי גחלים, אלא כדי שיקרמו פניה מבעוד יום, ומפורש דבקרמו פניה מבעוד יום מותר להשהותה על גבי גחלים ממש, ולא אסרינן לה מטעם הטמנה, ודברי החזו"א תמוהים ובודאי הלכה כדברי הרמ"א דעל גבי גחלים בלי כסוי בגדים מלמעלה לאו הטמנה היא".

וכבר קדמו בשאלה זו ה"אור זרוע" [הלכות ערב שבת סי' ח'] שכתב "אבל הטמנה על גבי גחלים דברי הכל אסור דקיימא לן [לד, ב] הטמנה בדבר המוסיף הבל אסור ואפילו מבעוד יום, ע"כ פר"ח זצ"ל".

משמע מלשונו שלהשהות על גבי גחלים ממש אסור. ומלשון רש"י שפירש ואנן דמשהינן על גבי כירה שאינה גרופה, משמע שאף על הגחלים מותר לשהות, וכותיה מסתברא דתנן בהדיא [יט, ב] ולא חררה על גבי גחלים אלא כדי שיקרמו פניה, הא קרמו פניה משהינן לה על גבי גחלים ממש. וש"מ שכל שהוא כמאכל בן דרוסאי דהיינו שנתבשל שליש מותר לשהותו על גבי גחלים ממש, דהואיל שהיה שם מבעוד יום לא חיישינן דילמא אתי לחתויי.

אבל ודאי להטמינו בתוך גחלים לצורך מחר, בהא ודאי מסתברא כפר"ח דאסור, דהא קיימא לן [לד, ב] דאין טומנים בדבר המוסיף הבל גזירה שמא יטמין ברמץ ויחתה".

חידוש מהאחרונים שאם האוכל מגולה מותר הטמנה במקצת

והנה כבר נתקשה בזה ה"פרי מגדים" [סי' רנ"ד אשל אברהם ס"ק י"ב] וכתב לתרץ "להמחבר כל שנוגעין בגחלים הטמנה מקרי ואסור כבסימן רנ"ג סעיף א'. ובשר על גחלים ממש מותר כמאכל בן דרוסאי בסעיף ב', ואף דהוה הטמנה כהאי גוונא, הלא לא קשה מדי, דדווקא "בקדרה" ונוגעת בגחלים הוה כהטמנה, שמתחמם דופני הקדירה על ידי אש שתחתיה, וכקופה שטמן בה אסור על גבי גפת [שבת מז, ב], מה שאין כן צלי בלא קדירה על גבי אש ממש, לית כאן דרך הטמנה, אף לרי"ף והמחבר בסימן רנ"ג סוף סעיף א'".

מבואר מדבריו דבר חדש, שהטעם שאסור הטמנה במקצת שהקדירה נוגעת בגחלים, בגלל שכל הקדירה מקבלת את החום של הגחלים והאוכל טמון מכל

צדדיו, אבל אוכל שמונח על גבי גחלים ולא טמון מכל צדדיו מותר. וכך כתב ה"ש"ע הרב" [מהדורא בתרא לסימן רנ"ט ד"ה והשתא] "והשתא אתי שפיר להרא"ש, דבשר וחררה על גבי גחלים לא דמי לקדירה על גבי גחלים, משום דכשגוף האוכל או המשקה מגולה לא שייך כלל הטמנה אפילו במקצת אלא כשהוא בקדרה דוקא, מאחר שהאוכל טמון בה והגחלים מוסיפים בם הבל ומרתיחים אותם".

דברי השו"ע הרב שמואל הטמנה ע"ג גחלים

ועוד תירץ ה"ש"ע הרב" [שם ד"ה והנה] "והנה להרשב"א דהטמנה במקצת הטמנה היא ואפילו בשולי הקדרה לבדן על גבי גחלים, צריך לומר דהא דתנן ולא חררה על גבי גחלים כו', וכן בשר בצל וביצה מקומינן בבישרא אגומרי, אע"ג דהוי ליה הטמנה, ובהטמנה אפילו נתבשלת כל צרכו אסור, היינו דוקא בקדרה, אבל על גבי גחלים ודאי לא יחתה שלא יתחרך ויפסיד כמו שכתב הרשב"א סוף פרק קמא בפשיטות. ואע"ג דמצטמק ורע לו נמי אסור בהטמנה, פשיטא ליה להרשב"א דלא דמי כלל מצטמק ורע לו למתחרך שנפסד לגמרי".

נ"מ בין הטעמים

ולכאורה יהיה נ"מ להלכה בין שתי התירוצים הנ"ל, מה הדין במחבת שמונח עליו אוכל, ומונח על גבי גחלים. לפי התירוצ של ה"פרי מגדים" שבשביל שיהיה אסור צריך קדירה שעוטפת את האוכל מסביב, ולכן במחבת שלא עוטף את האוכל מותר, אבל לפי התירוצ השני של ה"ש"ע הרב" שרק אוכל על גבי גחלים מותר, שלא יחתה מחשש הפסד, אבל על גבי מחבת אסור. עיין "טללי שביעי" [עמוד קי"ט].

י.

דברי המשנ"ב שאסור להטמין בתוך כלי עם מים חמים

בענין המחלוקת האם הטמנה במקצת מותרת, נולד מזה עוד מחלוקת כדלהלן. דהנה ה"משנה ברורה" [סי' רנ"ח ס"ק ב'] כתב "כתבו האחרונים [מ"ז וח"י אדם ושלחן עצי שיטים] שאסור לקח כלי ובתוכו משקה צונן ולתחב אותו בשבת לכלי מלא מים חמין שיתחמם בתוכו, אפילו לא יוכל לבוא לידי יד סולדת בו, שזהו דרך הטמנה ממש, כיון שכלו טמון בתוכו".

דברי החזו"א שמותר להטמין בתוך כלי עם מים חמים

אבל ה"חזון איש" [סי' ל"ז ס"ק ל"ב] חולק, וכתב "דף מ' ע"ב- ובקשתי להניח לו פך של שמן באמבטי. ונראה דרצה לומר להכניס הפך תוך אמבטי, ואע"ג דזו חשיבא הטמנה כהיא דסילון של צונן לתוך אמה של חמין, ואסור להטמין את הצונן בכהאי גוונא, אפילו מבעוד יום, מ"מ בחמין שבכלי מותר להטמין את הצונן. והכא בטומן צונן בתוך מים חמים כיון שאין כאן כיסוי אחר אלא המים עצמן, אין כאן משום הטמנה.

ובמ"ב סי' רנ"ח כ' בשם אחרונים ז"ל דכלי צונן אסור לתחוב לתוך חמין משום הטמנה, והא דמבואר בגמ' מ' ב' דבמקום דליכא משום בישול מותר אפילו בכלי ראשון וכ"ה בשו"ע סי' שי"ח ס"ג דמותר ליתן לתוך כלי שני, היינו באינו תוחב כל הכלי, והוא על פי דברי רמ"א שאין הטמנה במגולה מלמעלה, אמנם למה שכתבתי ס"ק י"ט דמקצתה טמונה מקרי הטמנה, ואפילו העמידה על גבי גחלים ולא כיסה כלל הויא הטמנה, א"כ מוכח בגמ' דאין נתינה בחמים בכלל הטמנה וכמש"כ לעיל. והלכך מותר להשקיע כוס צונן מוקף צמיד פתיל תוך חמים כל שאין בו משום בישול כגון בכלי שני, או מבושל ונצטנן באופן שאין בישול אחר בישול כגון יבש, או אפילו לח לדעת הר"מ וש"פ, ואין בזה משום הטמנה, ואף אם יגיע ליד סולדת מותר, כיון דאין כאן שם הטמנה כלל.

והנה למדנו מהאמור כשצריכין להחם את המרק או התבשיל המבושלין כל צרכן מערב שבת, בשביל תינוקות או בשביל מפונקים, מותר ליתן הכוס תוך מים חמים בכלי שני אף שהיד סולדת, ואין בזה לא משום בישול ולא משום הטמנה, ואף בכלי ראשון אם אי אפשר לכוס להתחמם שיהא יד סולדת.

מבואר מדבריו חידוש גדול- שבתוך כלי עם מים חמים יכול להכניס אוכל ולא נקרא הטמנה.

וכתב שכל הראיה מהגמ' זה לשיטתו שהטמנה במקצת הויא הטמנה, אז איך הטמינו פך שמן באמבטי, ע"כ שבתוך כלי אין אסור.

אבל ה"משנה ברורה" לשיטתו- שהטמנה במקצת לא הטמנה, אז אפשר להעמיד את הגמ' בהטמנה במקצת, וממילא אין לחדש חידוש של ה"חזון איש" שבתוך כלי אין הטמנה.

דברי המנחת יצחק בדין הטמנה בתוך מים חמים

וככל הנ"ל מבואר ב"מנחת יצחק" [חלק ה' סי' י"ז] שכתב "בדבר אשר נדברנו כאשר הייתי לפני איזה חדשים במשטר מה שנוהגין איזה נשים שבערב שבת קודש מעטפים הקוגי"ל בנייר שלא לומיניום, ומשימים אותו תוך הטשאלין"ט לאכול בבוקר, אם אין בזה משום איסור הטמנה, ואמרתי אז דבהשקפה ראשונה היה נראה דאם אין משקיעים הקוגי"ל לגמרי תוך הטשאלין"ט י"ל דאין בזה הטמנה, כמ"ש הרמ"א [סי' רנ"ג סוס"א], אבל בכולו שקוע תוך הטשאלין"ט- נראה דהוי הטמנה ממש, וע"ז כתבת דיש טוענים להתיר אפילו בשקוע לגמרי, עפי"ד החזו"א [או"ח סי' ל"ז אות ל"ב] שכתב דבקדירה לא שייך הטמנה, והבאת מדברי הערוך השלחן [בסי' רנ"ח ס"ג] באותן שמשימים אותה תוך הקדירה הגדולה שיש בה הטשאלין"ט יש בזה משום הטמנה.

הנה מה שהביאו מהחזו"א הנ"ל, הנה אמת שעל פי דברי החזו"א אין כאן הטמנה, אבל אין כן דעת שאר פוסקים, כמו שהביא במ"ב [סי' רנ"ח] בשם האחרונים, וציין בשער הציון דהמה הטו"ז וח"א ושלחן עצי שטים וש"א עיי"ש, וכן דעת הערוך השלחן כנ"ל, וקשה להקל, ובפרט שהחזו"א שם בנה יסודו על פי מה ששם [ס"ק י"ט] כתב דלא כהרמ"א שס"ל דאין הטמנה במגולה למעלה, והחזו"א כתב להוכיח דמקצתה טמונה מקרי הטמנה, לפי"ז ראייה מגמ' דאין נתינה בחמין בכלל הטמנה עיי"ש, והיינו דחומרתו של החזו"א דלא כהרמ"א, קולתו בנידן דידן, דהא בהא תלוי. וא"כ אנן דיוצאין ביד רמ"א, אף דמ"מ אפשר להחמיר לצאת איזה שיטה המחמיר, אבל להקל כנגד שיטת הרמ"א, ובפרט דכמה פוסקים ס"ל כן צ"ע.

דברי השבט הלוי בהטמנה במים חמים

וכדברים הנ"ל כתב ה"שבט הלוי" [חלק ג' סי' מ"ז] [ע"ד שאלתכם במה שחדשו להטמין מיני קיגל ועיסה בניר כסף והחמין מקיף מכל צד, הנה פשוט שאינו דומה לנתינת האלזעל לתוך החמין שהוא אוכל מכל צד, משא"כ בזה שהוא לפי דעתי הטמנה גמורה, מכ"ש אם מטמינים כלי קטן ממש בתוך החמין מוקף מכל צד, ומה שהביא מהחזו"ן איש סי' ל"ז אות ל"ב, הנה מרן החזו"ן איש שם חולק על הסכמת האחרונים שאם הכלי לגמרי טמונה תוך כלי אחר אסור, והחזו"ן איש מתיר, וכמדומני שהסכמת אבותינו ורבותינו היה כהט"ז להחמיר בזה".

יא.

לשון החזון איש והביאור בדבריו

נביא את לשון ה"חזון איש" [סי' ל"ז אות י"ט] ונדון בהם בס"ד.

א. "והנה הרא"ש והר"ן הביאו דברי ר"ח והגאונים דמשנת כירה איירי בקדירה ע"ג פטפוט של ברזל או ע"ג דופני הכירה, אבל אם הקדירה ע"ג גחלים אסור משום הטמנה".

וכוונתו- דהרא"ש בפרק כירה [סו"ס א'] כתב "וכל זה בענין שהיה כמו שכתב רבינו חננאל- ושיהוי זה אינה הטמנה אלא כגון כסא של ברזל, והקדירה יושבת והיא תלויה באבנים או כיוצא בהן, אבל בהטמנה על גבי גחלים דברי הכל אסור, דקי"ל הטמנה בדבר המוסיף הבל אפילו מבעוד יום אסור".

וביאר החזו"א דבריו שהטמנה במקצת אסורה.

וזה לא כמו הביאור בדברי הר"ח של ה"קרבן נתנאל" [שם אות ח'] שכתב "אבל בהטמנה על גבי גחלים דברי הכל אסור. פי' כיון דשולי קדירה נוגעין בגחלים הוי הטמנה, ב". ותימה שהרי משמע בגמ' וגם ברבינו לקמן בפרק במה טומנין דלא הוי הטמנה אלא כשהקדירה מכוסה. לכן נראה דאיירי שמכוסה ומסובב בלאות והושיבו מלמעלה, ואין חילוק בין שיהוי להטמנה, אלא שזה מכוסה, ולכן החמירו בו גזירה שמא יטמין ברמץ, וכ"כ רמ"א סימן רנ"ג א' שכן המנהג".

ב. "והנה לפי דעת הרמב"ן דקופה שטמן בה אסור להניחה על הגפת הוא משום דחשיבא הטמנה על הגפת, מבואר שאיסור הטמנה הוא אפילו בנותן דברי המוסיף הבל תחת שולי הקדירה לחוד, ואינו מטמין כל הקדירה בתוכו".

כוונתו- דאיתא ב"חידושי הרמב"ן" [שבת דף מ"ז ע"ב ד"ה הא] "הא דאמרינן קופה שטמן בה שמן אסור לכתחילה להניחה ע"ג גפת של זיתים, בשאין לה שוליים, או שהן הופכין קופה על פיה להיותה קדירה טמונה בתוכה ומונחת על הגפת, והקדירה עצמה נוגעת בהן. והילכך הבלא דמצד אחד כהטמנה היא, כיון דמחוברת לקופה שההטמנה בתוכה, וכולה קדירה טמונה היא וצידה אחד טמון בדבר המוסיף, והיא מעלה הבל לכולה בתוך הקופה. אבל בשאין הקדירה נוגעת בהן, הו"ל כאין שיהוי. ואף על פי שהקדירה טמונה בתוך הקופה, הטמנה לחוד ושיהוי לחוד, ולא נאסר שיהוי כלל אלא בגחלים, אבל לא בשאר דברים המוסיפין הבל, שלא מצינו כן בגמרא, ועוד שהתירו כן בגרופה וקטומה ואף על פי שהן מוסיפין הבל. אבל שיהוי הוא על גב כסא של ברזל, ואינה נוגעת כלל בגחלים, ועל פי סברא זו נהגו במנהגי הטמנה במקומות הללו וברוב העולם". כוונת הרמב"ן שכל

האיסור להטמין על גבי גפת, זה רק אם נוגע הקדירה בגפת, אבל אם הקדירה באויר מותר ולא נקרא הטמנה. ולפ"ז כותב החזו"א שמבואר ברמב"ן שהטמנה במקצת שמה הטמנה, שהרי נוגע הקדירה בגפת מצד אחד ושאר הצדדים לא נוגעים בגפת ונקרא הטמנה.

אבל כבר העירו [דברי סופרים סי' רנ"ז אות ע"ב] שבלשון הרמב"ן לכאורה לא משמע כך, שכתב "והלכך הבלא דמצד אחד כהטמנה היא כיון דמחוברת לקופה בהטמנה בתוכה וכולה קדירה טמונה היא וצידה אחד טמון בדבר המוסיף, והיא מעלה הבל לכולה בתוך הקופה". מבואר לכאורה שרק בגלל שהקדירה טמונה בקופה לכן אסור, אבל אם הקדירה לא היתה טמונה בקופה אפילו שנוגע מצד אחד בגחלים מותר.

ג. "אבל לדעת הר"י והרשב"א דאסור לכסות הקדירה בבגדים אפילו בזמן שאויר מפסיק בין הקדירה לגחלים, אין ראיה שתהא חשיבה הטמנה בנותן הקדירה ע"ג גחלים בזמן שכל הקדירה מגולה, דקופה שטמן בה ונתנה על הגפת איכא טעמא אחרייתא דהבגדים שבים לדין דבר המוסיף הבל".

כוונתו- דאיתא בר"ן [דף כ"ב מדפי הרי"ף ד"ה אבל] "אבל הרב רבינו יונה ז"ל כתב דאפילו מפסיק אוירא בין קדירה לגפת אסור, דכי שרי שהוי על גבי כירה טמונה אע"פ שהיא מוספת הבל דווקא כשאינה מוטמנת מלמעלה, ומשום הנהו טעמי דכתיבנא במתני', אבל כל שהיא מוטמנת גלי דעתיה שהוא מקפיד בחמומה, ולצורך מחר הוא דקא בעי לה, ומשום הכי אסור להשהותה ע"ג כירה קטומה וע"ג דבר המוסיף גזירה שמא יחתה, ולא התירו להשהותה אלא כשמניחה מגולה וכסויה עליה כמנהגנו בחול, וכן דעת הרשב"א ז"ל".

והביאור ברבינו יונה והרשב"א שהם סוברים שאפילו אם מפסיק אויר, אבל בגלל שמקבל הבל מהגפת נקרא הטמנה ואסור.

וכותב החזו"א שאין ראיה מדבריהם מה הם סוברים בהטמנה במקצת, שיכול להיות שהטמנה במקצת לא הוה הטמנה, אבל הם מדברים שהקדירה מכוסה בקופה, וע"י הגפת הכל מתחמם, ונקרא שמכוסה בקופה שמעלה חום. אבל אם יהיה נוגע בגחלים בצד אחד אולי לא נקרא הטמנה.

אבל לכאורה יש להעיר מלשון הר"ן בשם רבינו יונה והרשב"א, שכתב "דכי שרי שהוי על גבי כירה קטומה אע"פ שהיא מוספת הבל דוקא כשאינה מוטמנת מלמעלה, אבל כל שהיא מוטמנת גלי דעתיה שהוא מקפיד בחמומה ומשום הכי אסור", משמע שכל הטמנה אסור רק אם מכוסה מכל הכוונים, אבל אם לא מכוסה מותר.

וגם העירו [דברי סופרים סי' רנ"ז ס"ק ע"ג] שבלשון "חידושי הרשב"א" [דף מ"ז ע"ב ד"ה גמרא] לכאורה משמע שדעתו שהטמנה במקצת היא הטמנה.

שכתב "ועוד נ"ל דע"כ הכא בכל ענין מיירי, ואפילו בשאינה נוגעת על גבי הגפת ממש, שאלו בנוגעת ממש, למה לי משום שטמן בקופה, אפילו לא טמן כלל יהא אסור, שהרי כל זמן שפני הקדרה דבוקין על פני דבר המוסיף הבל זו היא הטמנה".

מבואר שהטמנה במקצת- הטמנה היא. ומכח זה הוכיח שהביאור בגמ' שהקדירה לא נוגעת בגפת, שאם נוגעת לא צריך את ההטמנה בקופה.

ד. "ואמנם מדסתמו הרא"ש והר"ן הדברים, משמע דזה פשוט מסברא דכל שמטמין חלק אחד מן הקדירה, כמטמין כולה, כיון שהטמינה זו מוספת הבל בתבשיל". כוונתו - שבגלל שהרא"ש והר"ן הביאו את דברי הר"ח בפשיטות שאם נוגע מצד אחד בגחלים נקרא הטמנה, מבואר שכך הסברא הפשוטה, בגלל שההטמנה הזאת מוסיפה הבל בתבשיל.

ה. "וכן מבואר בטור ס"ס רנ"ז בשם הרא"ש שמדקדק שתהייה דפנות החפירה גבוהות מן הקדירה, יתן לוח על החפירה, ומשמע דכל שהבגדים על הקדירה אסור, אף אם אין הבגדים סביבות הקדירה". וכוונתו - דהנה "הטור" [סי' רנ"ז אות ח'] כתב "ובענין זה היה הוא [אדוני אבי הרא"ש ז"ל] מטמין, היה לו כירה שדפנותיה גבוהין יותר מפי הקדרה, ואויר בין דופני הכירה לקדרה, ונותן הקדרה לתוכה, ומכסה פי הכירה בלוח או בדבר אחר, והיה נותן בגדים על הכיסוי, והיה אומר שאין זה דרך הטמנה, כיון שאין הקדרה נוגעת בשום דבר, אלא עומדת על הכירה ואויר בינה לדפנות".

מבואר מדברי הרא"ש שעשה אויר בין הקדירה לבין ההטמנה, ומדייק החזו"א מזה שעשה אויר בין ראש הקדירה לבין ההטמנה, מבואר שאם היה שם לוח על גבי הקדירה היה אסור, והטעם שהטמנה במקצת שמה הטמנה.

אבל הב"ח [שם ד"ה ובענין] דוחה ראיה זו, וכתב "הדבר פשוט דעיקר ההיתר לפי שיש אויר בינה ולדפנות המוסיפין הבל, אבל לא לפי שהדפנות היו גבוהין והלוח היה מונח על הדפנות ולא נגע בקדרה, דאפילו היה הלוח מונח על פי הקדרה לא הוי הטמנה, כיון שיש אויר בין הדפנות לקדרה. אלא לפי שאם היה הלוח על פי הקדרה היתה הקדרה מתנדדת מכובד הלוח, ונופלת על צדה והמאכל מתקלקל, לכך היו הדפנות גבוהין והלוח מונח על הדפנות כדי שלא יגע הלוח בקדרה".

ו. "כתב ב"י סי' רנ"ז וז"ל וכ"כ בסמ"ג וסמ"ק והתרומה וז"ל ואסור לתת גחלים בוערות תחת הקדירה שמטמין אע"פ שאין גחלים סביבה כדאמרין קופה שטמן

כו'. והנה אם הכונה הקדירה שמטמין היינו שמטמין בבגדים".

מבואר מדבריו שהיה לחזו"א צד אחר, מזה שכותב אם הכוונה, ולכאורה הצד האחר הוא- שמה שכתבו שמטמין התכוונו שעצם זה ששם על הגחלים זה עצמו ההטמנה.

ז. "יש לעי' מאי איריא שמטמין, אפילו בלא בגדים אין להעמיד על הגחלים, שהרי קדירה ע"ג גחלים היינו הטמנה. ואפשר דאפילו במפסיק אור קאמר, אבל ממה שסיים אע"פ שאין גחלים סביבה- משמע דאף אם הגחלים נוגעים בשולי הקדירה לא מקרי הטמנה כל שאין גחלים סביב הקדירה".

מבואר מסקנתו בדעת הסמ"ג סמ"ק והתרומה שסוברים שהטמנה במקצת לא הוה הטמנה, וכ"כ החזו"א בהשמטות לאו"ח סי' רנ"ג [עמוד רנ"ד] בהדיא.

ח. "אבל לשון הר"ן הורא"ש בשם הגאונים מבואר דדוקא בקדירה ע"ג פטפוט של ברזל מציל מהטמנה".

כוונתו- שהרא"ש כתב "ושיהוי זה אינה הטמנה אלא כגון כסא של ברזל והקדירה יושבת והיא תלויה באבנים או כיוצא בהן, אבל בהטמנה על גבי גחלים דברי הכל אסור". משמע שהרא"ש מצא היתר רק על גבי פטפוט, ולא ע"ג גחלים בלי לכסות הקדירה, בגלל שהטמנה במקצת שמה הטמנה.

ט. "ובב"י סי' רנ"ג הביא דברי הגה"מ בשם ראב"ה והמרדכי בשם א"ז דמותר להעמיד גם על הגחלים".

כתב ב"ספר ראב"ה" [סי' קצ"ז עמוד רנ"] "אבל כל מידי דאיכא למיגזר שמא יחתה בגחלים, כגון להניח קדרה מבעוד יום בתנור או על הכירה שאינה גרופה וקטומה ואף להטמין ברמץ אסור, וכן פירש רבינו שמואל. והני מילי כשהוא בשיל ולא בשיל, פירוש שלא הגיע למאכל בן דרוסאי, אבל בשיל ושהגיע למאכל בן דרוסאי שרי לאטמוני ולשהות על גבי גחלים כחנניה, וכן פסק רש"י הילכתא כחנניא. ואין חילוק בין השהה להטמנה".

וכתב ה"מרדכי" [סי' רצ"ט] "כירה- נותנין עליה תבשיל. כתב בספר אור זרוע- מותר להשהות הקדירה על גבי גחלים ממש, כמו שאנו עושים בערב שבת שאנו משהים קדרה ע"ג גחלים עד שבאין מבית הכנסת".

י. "ובאור זרוע מפורש הטעם, דס"ל כדעת רשב"ם דכי היכי דשהוי שרי ה"נ הטמנה שרי".

כתב ה"אור זרוע" [הלכות ערב שבת סי' ח'] "ושיהוי זה אינה הטמנה, אלא כגון כסא של ברזל והקדירה יושבת עליו, והיא תלויה או באבנים או כיוצא בזה, אבל

הטמנה ע"ג גחלים ד"ה אסור, דקיימא לן [לד, ב] הטמנה בדבר המוסיף הבל אסור ואפילו מבעוד יום, ע"כ פר"ח צ"ל.

משמע מלשוננו שלהשהות ע"ג גחלים ממש אסור. ומלשון רש"י שפירש ואנן דמשהינן ע"ג כירה שאינה גרופה, משמע שאף על הגחלים מותר לשהות, וכותיה מסתברא. אבל ודאי להטמינו בתוך גחלים לצורך מחר בהא ודאי מסתברא כפר"ח דאסור, דהא קיימא לן [לד, ב] דאין טומנין בדבר המוסיף הבל גזירה שמא יטמין ברמץ ויחתה.

מעתה תימה שבכל רינוס וצרפת מטמינים בגחלים.

ופירש ה"ר יוסף דאורלינש צ"ל דהא דאסרינן להטמין בכל דבר המוסיף הבל, וכ"ש בגחלים, היינו דוקא היכא דבשיל ולא בשיל כמאכל בן דרוסאי, אבל היכא דבשיל כמאכל בן דרוסאי דהיינו שנתבשל שליש א"נ קידרא חייטא, ההוא שרי להשהות אפילו בגחלים, וכ"ש בשאר דברים המוסיפים הבל.

וכפי זה הפירוש יש לקיים מנהג בני רינוס ובני צרפת, ואם ראית הלכה רופפת בב"ד צא וראה איך הצבור נוהגין.

כפי מה שפירשנו שמותר להשהות קדירה ע"ג גחלים ממש כמו שאנו עושין בע"ש, שאנו משהים קדירה ע"ג גחלים עד שבאים מבית הכנסת, וגם כמו שפסק ה"ר יוסף דאורלינש שמותר להטמין קדירה חייטא וקדירה שנתבשלה שליש בגחלים, מעתה איך נסיר אותה מן הגחלים בשבת.

מבואר מדבריו שיש שני נידונים. נידון א' להשים על גבי גחלים ולא בתוך הגחלים. את זה כותב שזה מחלוקת ובפשטת נחלקו בהטמנה במקצת, ואת זה מכריע שמותר.

ועוד נידון שנהגו להכניס לתוך הגחלים, ואת זה רוצה להתיר על פי השיטה של ר' יוסף דאורלינש שהטמנה מותר אם מבושל כמאכל בן דרוסאי. ולכן מה שכתב החזו"א "ובא"ז מפורש הטעם דס"ל כדעת רשב"ם דכי היכי דכשיהוי שרי ה"נ הטמנה שרי", לכאורה תמוה, שהרי הטעם הזה כתוב על הטמנה בתוך הגחלים, אבל הטמנה על גבי גחלים מתיר בגלל טעם אחר שהטמנה במקצת מותר.

יא. "ואנן לא קיי"ל כן, אלא במקום שנהגו, וכמש"כ הרמ"א סי' רנ"ז ס"ז, ודוקא במבושל כל צרכו".

כוונתו- דאיתא בשו"ע [סי' רנ"ז ס"ז] "כל היכא דאסרינן הטמנה, אפילו בקדרה מבשלת כל צרכה אסרינן, ואפילו מצטמק ורע לו. הגה- וכן עיקר. ויש מקלין ואומרים דכל שהוא חי לגמרי או נתבשל כל צרכו מתר בהטמנה כמו בשיהוי,

וכמו שנתבאר לעיל סימן רנ"ג, ובמקום שנהגו להקל על פי סברא זו אין למחות בידם, אבל אין לנהג כן בשאר מקומות.

יב. "ובד"מ סי' רנ"ג אות ג' כתב דבסימן רנ"ז מבואר דלא מקרי הטמנה אלא במכסה מלמעלה, ולכן סתם לדינא להקל ליתן בגחלים.

כתב ה"דרכי משה" [סי' רנ"ג אות ג'] "וצ"ע דהא לא מיקרי הטמנה אלא בשמכסהו למעלה כמו שיתבאר לקמן סימן רנ"ז, אבל בכהאי גוונא לא מיקרי הטמנה. לכן נראה לי דמשום זה אין לדחות דברי אור זרוע.

יג. "והוא תמוה מאד- שאין לזה זכר בסי' רנ"ז, דהתם מבואר דמכסה מלמעלה חשיב כמטמין בדבר המוסיף הבל אפילו כשאין הקדירה על הגחלים, אבל על הגחלים שפיר י"ל דחשיבא הטמנה.

לכאורה כוונת ה"דרכי משה" למה שכתוב בטור [סי' רנ"ז אות ח'] "כתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל יש נוהגין לעשות חפירה גדולה אצל מקום האש מרוצפת בלבנים סביב ומסיקין אותה וגורפין אותה ומטמינים בה הקדרה ומכסין אותה. ויש לחלק הא דאסרינן הטמנה בדבר המוסיף הבל, היינו משום גזירה שמא יטמין ברמץ, ודוקא כעין הטמנה ברמץ, שהרמץ נוגע בקדירה סביב, אבל בתנור וכן בחפירה זו שיש אור הרבה בין הדפנות לקדירה לא דמי להטמנה, ואין להחמיר בה יותר מבשהייה על גבי כירה.

מדויק מזה שאפילו שהקדירה מונחת על גבי דבר חם, אבל בגלל שלא מוטמן סביב לדפנות לא נקרא הטמנה.

וטוען החזו"א דהתם מבואר דמכסה מלמעלה חשיב כמטמין בדבר המוסיף הבל אפילו כשאין הקדירה על הגחלים, אבל על הגחלים שפיר י"ל דחשיב הטמנה- כוונתו שכל דברי "הטור" זה במקרה שלא נמצא מצד אחד על גבי גחלים, אלא על התנור שחם מכח גחלים, ולכן אם לא מוטמן בכולו לא נקרא הטמנה. אבל על גבי גחלים עצמם אם מוטמן מצד אחד נקרא הטמנה.

ודברי החזו"א הם חידוש גדול, שכל הדין של הטמנה במקצת הוא על גבי דבר שיצר חום מעצמו כמו גחלים וגפת, אבל דבר שהתחמם מכח הגחלים, הטמנה במקצת לא הטמנה.

ויצא לכאורה מזה שלהטמין על פלטה שעל הגז יהיה מותר הטמנה במקצת גם לפי החזו"א, עיין ב"חידושי בתרא" [שבת אות שי"א].

וכבר נמצא חילוק זה בדברי ה"מאמר מרדכי" [סי' רנ"ח ס"ב] שכתב "ואפילו לשיטת מרן ז"ל שם [שהטמנה במקצת שמה הטמנה], י"ל דשאני הכא שאינה

נוגעת בגחלים אלא בקדרה הטמונה, ולכן לא הויא הטמנה, וצ"ע.

י"ד. "ואין מקום להקל ליתן בגחלים אלא ממש"כ הרז"ה ומדת רשב"ם וכמ"ש לעיל, ואין כן דעת רוב הפוסקים. כוונתו שאם יש צד להקל זה דעת הרז"ה הובא דבריו לעיל - שכתב שגחלים לא מקרי דבר המוסיף הבל בזמן שהם קטומות ועוממות והולכות, או שיש צד להקל כדעת הרשב"ם שהובא דבריו לעיל - שאם שהיה מותר - גם הטמנה מותר, אבל אין דעת הפוסקים כן.

טו. "מיהו בא"ז הוזכר עוד היתר לשהות על הגחלים, וז"ל שיהוי זה אינה הטמנה אלא כגון כסא של ברזל כו' ע"כ פר"ח צ"ל, משמע מלשונו שלהשהות על גבי גחלים ממש אסור, ומל' רש"י שפי' ואנן דמשהינן ע"ג כירה כו', משמע שאף על הגחלים מותר כו' [צ"ע היכי משמע כן בל' רש"י], ואוקמא ר"א בבשרא אגומרי כו', ותו דתנן כו' ולא חררה ע"ג גחלים כו', ואע"ג דמל' רש"י משמע דבחררה שבתנור עסקינן, מ"מ הא איהו נפשיה פירש דבתנור שאינו גרוף וקטום עסקינן, ולל"א נמי שפירש כו', וש"מ דכל שהוא כמאכל בן דרוסאי כו' מותר לשהות ע"ג גחלים ממש, דהואיל שהיה שם מבעוד יום לא חיישינן דלמא אתי לחתויי. אבל ודאי להטמינו בתוך גחלים לצורך מחר בהא ודאי מסתברא כפר"ח דאסור. ולא נתפרש כוונתו ז"ל מה בין רישא לסיפא, אי רישא לצורך לילה וסיפא לצורך מחר, הלא הטמנה לצורך לילה נמי אסור, גם לשונו ז"ל לא משמע דבא לחלק בין לצורך היום לצורך מחר. ואי כונתו לחלק בין מעמיד ע"ג גחלים למקיף הגחלים סביב הקדירה, הוה ליה לפרש. ונראה כוונתו ז"ל לחלק בין מעמיד ומכוין להטמנה, ובין משאיר הקדרה בלא כונת הטמנה.

צריך להבין מה החילוק בין "מעמיד ומכוין להטמנה", לבין "משאיר הקדירה בלא כונת הטמנה", הרי בשניהם עושה אותו מעשה.

ולכאורה בלשון ה"אור זרוע" [הלכות ערב שבת סי' ח'] שכתב "משמע מלשונו שלהשהות ע"ג גחלים ממש אסור, ומלשון רש"י משמע שאף על הגחלים מותר לשהות, אבל ודאי להטמינו בתוך גחלים לצורך מחר בהא ודאי מסתברא כפר"ח דאסור". משמע שהחילוק אם זה על גבי גחלים ונוגע רק בהטמנה במקצת, לבין בתוך הגחלים וההטמנה היא מכל הצדדים.

וכך כתב ב"חידושים וביאורים" [שבת סימן י"ג אות ו'] "ובא"ז כתב דכל שהוא כמאכל בן דרוסאי דהיינו שנתבשל שליש מותר לשהותו על גבי גחלים כו', אבל ודאי להטמינו בתוך גחלים לצורך מחר, בהא ודאי מסתברא כפר"ח דאסור, דהא קיי"ל דאין טומנין בדבר המוסיף הבל גזירה שמא יטמין ברמץ ויחתה, וכן ריב"א צ"ל ור"ת צ"ל אוסרין להטמין בגחלים עכ"ל. הנה מבואר דמחלק בין שהיה ע"ג

גחלים להטמנה בגחלים, והיינו משום דהטמנה במקצת לאו הטמנה היא".
טז. "כתב במ"ב סי' רנ"ג ס"ק ס"ט דמותר להטמין בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל בזמן שהקדירה מגולה למעלה, ע"פ דברי הרמ"א שאין הטמנה אלא א"כ הקדירה מכוסה מלמעלה. ולהאמור לעיל הדבר צ"ע ואין מקום להקל. והטמנה בגחלים יש עוד צד היתר מדעת רשב"ם וכמש"כ לעיל, אבל הטמנה בשבת אין שום סניף להקל".

דברי האחרונים שמותר הטמנה במקצת

בדעת ה"משנה ברורה" שפסק שהטמנה במקצת לא היא הטמנה מצינו בכמה אחרונים כן.

א. כתב "הלבוש" [סי' רנ"ג ס"א] "ויש אומרים דאפילו אם הקדירה עומדת על גבי האש ממש כל זמן שהוא מגולה למעלה לא מיקרי הטמנה ושרי. וכן המנהג".

ב. כתב ה"שו"ע הרב" [סי' רנ"ג ס"י] "ויש חולקים על זה ואומרים שלא אסרו להטמין על גבי דבר המוסיף הבל אלא כשמדביק דבר המיטלטל סביב הקדירה, שהקדירה כולה טמונה באותה דבר, וכן המנהג".

ג. כתב ה"חיי אדם" [כלל ב' אות ה'] "אך הטמנה שלנו בתנור אפילו אינו טוח בטיט שרי לכ"ע, דלא נקרא הטמנה אלא כשנוגע הדבר שמטמין בו בגוף הקדירה מלמעלה ולמטה ובכל צדידיו, אבל בתנור אינו נוגע בקדירה".

ד. כתב ה"קיצור שולחן ערוך" [סי' ע"ב סעיף כ"א] "אסור להטמן כל הכלי בתוך החול, ואפילו אינו מטמין כל הכלי אלא מקצתו, ועל מקצתו מכסה בבגדים וכדומה באופן שכל הכל מכסה מכל הצדדים גם זה אסור. אלא צריך לעשות באופן זה, שהכלי אשר בתוכו הקאפה יטמינו רק עד חציו או עד שלישיתו בתוך החול, והמותר יהא באויר".

ה. כתב ה"אגרות משה" [אורח חיים ח"ד סי' ע"ד - הטמנה אות ד'] "האם לעולם כשמשהו מן הקדירה אינו מכוסה לא יחשב טמון. תשובה - הטמנה מקרי כשהוא מכוסה למעלה ומן הצדדין, אבל מסתבר שמקום פנוי מהקדירה שאין שם התבשיל אם הוא רק מקצת שלא היה מכוסה, אותו מקום נמי יתחשב טמון, וזהו עובדא דסילון דאנשי טבריה שבת ל"ח ע"ב דכל מקום המים היה טמון בחמין דמי טבריה".

ו. כתב ה"מנחת יצחק" [ח"ח סי' י"ז] "ובפרט שחזו"א שם בנה יסודו עפי"מ ששם [ס"ק י"ט] כתב דלא כהרמ"א שס"ל דאין הטמנה במגולה למעלה, והחזו"א כתב

להוכיח דמקצתה טמונה מקרי הטמנה, וא"כ אנן דיוצאין ביד רמ"א, אף דמ"מ אפשר להחמיר לצאת איזה שיטה המחמיר.

ז. כתב ה"שבט הלוי" [חלק ט' סי' נ"ב] "וכן לא נעלם מאתי מש"כ החזון איש הל' שבת סי' ל"ט ס"ק י"ט על מש"כ בד"מ דבסי' רנ"ז מבואר דלא נקרא הטמנה אלא במכסה מלמעלה, ולכן סתם הרמ"א לדינא להקל ליתן גחלים, והחזון איש כ' ע"ז דאין זכר לזה בסי' רנ"ז, דמהתם אין ראייה כשמטמין בגחלים, ודעתו להחמיר בגחלים, וא"כ הה"ד לנ"ד, וע"ש ג"כ מה שמפקפק על המ"ב סי' רנ"ג ס"ק ס"ט, וא"כ בודאי יש מקום להחמיר למי שרוצה, אבל קשה להלכה לדחות דברי רמ"א מפורשים שנמשכו אחריו כמה וכמה גדולי אחרונים ובפרט המג"א למעיין בדבריו, והרמ"א כ' שכן נוהגים."

יז. "ואין להקל בשום הטמנה המשמרת את החום, אף שאין כל הקדירה מכוסה". וצ"ע שהחזו"א לעיל, הובא דבריו באות י"ג, כתב שאם לא עומד ע"ג גחלים הטמנה במקצת לא הויא הטמנה, ופה סתם שתמיד הטמנה במקצת הויא הטמנה, וכן הקשה ה"חידושי בתרא" [שבת אות שי"א].

יב.

לשון החזון איש וביאורו

תוספת דברים בענין הטמנה במקצת כתב החזו"א [השמטות לסימן רנ"ג].

א. "כתב מדברי ס' הישר". כוונתו דאיתא ב"ספר הישר" [סי' רל"ה] "וחמין שלנו שאנו טומנין, אע"פ שיש סביבותינו מעט רמץ כגובה אצבע, אין כאן אסור, דהטמנה משמע בה רובו או כולו". משמע שהטמנה במקצת לא הוה הטמנה. המקשן הקשה לחזו"א מדברי "ספר הישר" נגד דבריו שפסק שהטמנה במקצת הוה הטמנה.

ב. "ואין הדבר משנה - דבלא"ה הובא שהדבר במחלוקת שנויה מדברי הסמ"ק וסמ"ג וסה"ת". כוונתו - שאפילו שמצא ספר הישר שהטמנה במקצת לא הוה הטמנה, אבל כבר נמצא כבר ראשונים כן ואין פוסקים כמותן.

דהנה ה"בית יוסף" [סי' רנ"ז ד"ה ומ"ש רבינו אבל] "וכן כתוב בסמ"ג [ל"ת ס"ה, י"ג ע"ד] וסמ"ק [סי' רפ"ב] והתרומה [סי' רלא] וז"ל ואסור לתת גחלים בוערות תחת הקדירה שמטמין אף על פי שאין גחלים סביבה, כדאמרינן קופה שטמן בה אסור להניח הקופה על הגפת".

מד"ק החזו"א ש"הקדירה שמטמין" הכוונה שהקדירה עצמה מכוסה בכסוי, ועם הכיסוי מניח על הגחלים.

משמע שבלי הכסוי אין איסור להשים על הגחלים.
ג. "ומדברי או"ז".

כוונתו דאיתא ב"אור זרוע" [הלכות ערב שבת סי' ח'] "אבל הטמנה ע"ג גחלים ד"ה אסור ע"כ פר"ח זצ"ל.

משמע מלשונו שלהשהות ע"ג גחלים ממש אסור. ומלשון רש"י משמע שאף על הגחלים מותר לשהות, וכותיה מסתברא, אבל ודאי להטמינו בתוך הגחלים לצורך מחר בהא ודאי מסתברא כפר"ח דאסור.

וביאר החזו"א פה שכוונתו לחלק בין הטמנה במקצת שמותר, לבין הטמנה בכולה שאסור.

ולכאורה חזר בו מהביאור שכתב [סי' ל"ז ס"ק י"ט ד"ה מיהו] "ולא נתפרש כונתו ז"ל [של האור זרוע] מה בין רישא לסיפא, אי כונתו לחלק בין מעמיד ע"ג גחלים למקיף הגחלים סביב הקדירה, הו"ל לפרש. ונראה כונתו ז"ל לחלק בין מעמיד ומכוין להטמנה ובין משאיר הקדירה בלא כונת הטמנה". מבואר שלמסקנתו אין הבדל בין הטמנה במקצת להטמנה בכולו, אלא בשניהם אסור אם "מעמיד ומכוין להטמנה", ובשניהם מותר אם "משאיר הקדירה בלא כונת הטמנה".

אבל פה החזו"א לומד כפשוטו של ה"אור זרוע" שההבדל בין הטמנה לכולו להטמנה במקצת.

ד. "אלא כיון שהרא"ש והר"ן הביאו בשם ר"ח והגאונים דמניח ע"ג גחלים חשיבא הטמנה, וכן סתם הטור".

כוונתו- דהרא"ש [פ"ג סו"ס א'] והר"ן [ריש כירה ד"ה כירה] והטור [סי' רנ"ג] הביאו את דברי "רבינו חננאל" [דף ל"ז ע"א] שכתב "ושיהוי זה אינה הטמנה אלא כגון כסא של ברזל והקדירה יושבת עליה והיא תלויה באבנים או כיוצא בה, אבל הטמנה ע"ג גחלים דברי הכל אסור, דקי"ל הטמנה בדבר המוסיף אסור ואפילו מבעוד יום". ולמד החזו"א שכוונתם שהטמנה ע"ג גחלים לבד אסור גם בלי כיסוי על הקדירה.

ה. "וכ"כ רמב"ן במניח ע"ג גפת".

כוונתו דאיתא בר"ן [דף כ"ב ע"א ד"ה ויש] "ויש כאן מחלוקת שיש מי שאומר דכי אמרינן דאסור להניחה על גבי גפת של זתים, דוקא היכא דלא מפסיק אורא בין קדירה לגפת, שאע"פ ששולי הקופה מפסיקין אכתי הטמנה מיקריא, דהוה ליה

כאילו הטמין בדבר שאינו מוסיף, ואח"כ נתן על הכל דבר המוסיף דאסור, והכי נמי שולי הקדרה מוטמנין הן, בכי האי גוונא, והויא לה הטמנה בדבר המוסיף. אבל היכא דמפסיקא אורא, שהוי מקרי ולא הטמנה כמו שפירשנו בפרק כירה. ואע"פ שהקדרה למעלה טמונה בקופה שרי, דמה שבקופה דבר שאינו מוסיף הוא, ונמצא שהשהה אותה על גבי דבר המוסיף דהיינו גפת וטמנה למעלה בדבר שאינו מוסיף דשרי מבעוד יום, ונמצא השיהוי שלמטה ענין לעצמו, והטמנה של מעלה ענין לעצמו, וכל חד מינייהו שרי, זו היא שיטת הרמב"ן.

הבין החזו"א בדברי הרמב"ן שאם האיסור הוא זה שהקדירה נוגעת בגפת, אז מבואר שהטמנה במקצת שמה הטמנה. אבל העירו [דברי סופרים סי' רנ"ז אות ע"ב] מלשון הרמב"ן בחידושו [דף מ"ז ע"ב ד"ה הא] לכאורה לא משמע כן, שכתב "והלכך הבלא דמצד אחד כהטמנה היא כיון דמחוברת לקופה דההטמנה בתוכה וכולה קדירה טמונה היא וצדה אחד טמון בדבר המוסיף". ולכאורה מבואר שצריך את ההטמנה של הקופה בצירוף שעומד מצד אחד על הגפת, ואי לאו הכי- לא.

ו. "והוה כסוגיא דעלמא כן".

לכאורה כוונתו שהראשונים האלו זה הראשונים העיקריים שעליהם נסמך עם ישראל, והם נחשבים סוגיא דעלמא.

ז. "מדברי התו' מ"ז ב' אין הכרע כלל, דעיקר שהיה ועיקר הטמנה קאמרו, אבל שפיר י"ל דכל שמשים תחת השולים דבר המשמר חומו, קבעו חכמים בכלל הטמנה".

כוונתו- דאיתא בתוס' [דף מ"ז ע"ב ד"ה במה] "ונראה לר"ת שיש לחלק בין השהאה להטמנה, דודאי להשהות מותר כשהוא מאכל בן דרוסאי, שאין חיתוי מעט מועיל לו, שהרי מגולה הוא ושליט ביה אורא, אבל הטמנה שעושין לצורך מחר, והוא מוטמן, יש לחוש שמא יחתה, שמעט חיתוי מועיל לו ליתפס חומו, וגזרו להטמין בכל דבר המוסיף הבל גזירה שמא יטמין ברמץ ויחתה". בפשט דבריהם משמע שהחילוק בין הטמנה לשהיה, שהטמנה מכוסה- ושהיה לא מכוסה.

ומבואר שהטמנה במקצת לאו שמה הטמנה. וטוען החזו"א שאין הביאור כן אלא בגלל שבדרך כלל בשביל הלילה לא מכסה בשביל הבוקר מכסה אז רבנן גזרו אם מטמין בשביל הבוקר אסור ועשו לא פלוג אפילו אם לא מטמין לגמרי אלא גם במקצת.

יג.

דעת המנחת שלמה לאסור קראק פאט

בענין הקראק פאט, מצינו דעות שונות בין פוסקי זמנינו. דהנה ה"מנחת שלמה" [חלק ב' סי' ל"ד אות ה'] כתב "לא הוריתי בזה שום היתר, ואדרבה דעתי מסכמת לדבריו דכיון שהקדירה עם התבשיל מכוסה ומוטמנת כולה או רובה בתוך מכשיר חימום חשמלי, אין מעט האויר שביניהם נחשב כאינה מוטמנת כיון שכך הוא הדרך לבשל גם בימות החול, ולדעתי הרי זה חשיב ממש הטמנה בדבר המוסיף הבל, ואין להקל אפילו במבושל כל צרכו".

דעת השבט הלוי להתיר קראק פאט

אבל מאידך כתב ה"שבט הלוי" [ח"ט סי' נ"ב] "א"כ בודאי יש מקום להחמיר למי שרוצה, אבל קשה להלכה לדחות דברי רמ"א מפורשים שנמשכו אחריו כמה וכמה גדולי אחרונים ובפרט המג"א למעיין בדבריו, והרמ"א כ' שכן נוהגים. וע"כ אומר בטח בודאי מי שרוצה להחמיר יחמיר, וכמ"ש"כ גם כבוד דודו הגדול הגאון רש"ז זצלה"ה, אבל להרעיש על אלו שכן מתירים זה אין בדינו".

דעת הגרי"ש אלישיב בדין קראק פאט

אבל בשם הר' אלישיב זצ"ל מובא [אוצרות השבת עמוד תקי"ז] פשרה בענין. שכתב "אך לשאלתנו שוב אם יש היתר להגביה מעט את הסיר שלא יהא כולו שקוע וטמון בסיר החיצון, השיב הגרי"ש אלישיב- שבאמת יש עצה להגביהו מעט, אך לא ע"י נייר כסף בתחתיתו שככלי עצמו חשוב, אלא ע"י נתינת כמה אבנים קטנות וכדומה בתחתית הסיר החיצוני, ועי"ז תוגבה הקדירה, ונמצא בזה שמקצת מהדפנות מגולות וא"ש לכו"ע".

יד.

מחלוקת אחרונים במגולה מלמעלה אם מותר

בהאי ענינא יש כמה נידונים.

א. דהנה הרמ"א [סי' רנ"ג ס"א] כתב "הגה - ויש אומרים דאפילו אם הקדירה עומדת על גבי האש ממש כל זמן שהיא מגולה למעלה לא מקרי הטמנה ושרי וכן המנהג" מבואר בפשט דבריו שאם מגולה למעלה לא נקרא הטמנה.

אבל ה"פרי מגדים" [משבצות זהב סי' רנ"ט ס"ק ג'] כתב "ומהו שיעורה שכתב הר"ב בסימן רנ"ג סעיף א' דבעינן דוקא שאין מגולה למעלה, אי כוונתו דדוקא שגם פי הקדירה מכוסה, או דלמא כל שכל הקדירה טמונה אף שפיה מגולה הטמנה הוה, ומט"ז סימן רנ"ח משמע כן".

מבואר בדעתו שלא מספיק שהקדירה מגולה מלמעלה, אלא צריך שגם מגוף הקדירה יהיה מגולה.

והנידון ב"קראק פאט" תלוי בהנ"ל שהגרי"ש אלישיב זצ"ל [אוצרות השבת שם] חשש לדעת הפרמ"ג שנקרא הטמנה אם לא מגולה מגוף הכלי.

דברי השבט הלוי שמגולה מלמעלה מותר

אבל ה"שבט הלוי" [שם] כתב "והנה בעיקר יסוד זה אם לדעת הרמ"א כשרובו מכוסה ורק פיה למעלה מגולה אם נחשב הטמנה במקצת ומותר לדעת הרמ"א או לא, הנה מקושת הרמ"א בסי' רנ"ג על מש"כ ב"י דכיון ששולי הקדירה נוגעים בגחלים הוי הטמנה כמש"כ הרא"ש והר"ן ריש כירה, וע"ז הק' בד"מ דצ"ע דהא לא נקרא הטמנה אלא כשמכסהו למעלה כמו שיתבאר בסי' רנ"ז, ועפ"ז מישב הוראת האו"ז המקיל, הנה מזה ודאי מוכח דהכל תלוי בזה אם מכוסה גם למעלה. וכאשר מפורש להדיא גם בשו"ע הגר"ז בשם השארית יוסף בביאור המרדכי, וכן פשטות דברי הלבוש שם".

דברי הגר"י נויבירט שמגולה מלמעלה מותר

וגם הר' יהושע נויבירט זצ"ל [אוצרות השבת עמוד תקכ"ב] כתב "ולכאורה מצאנו בפמ"ג מ"ז סי' רנ"ט ד"ה הטמנה, שמסתפק בדברי אי בעינן לאסור הטמנה בדבר המוסיף הבל שיהא מכוסה למעלה או לא, אבל כבר הבאנו דלכאורה מסי' רנ"ג סוס"ע א' ברמ"א לא רואים כך.

ועוד כעת אני רואה בשו"ע הרב סי' רנ"ז בקו"א ס"ק ג', דאפילו כולה מוטמנת בגחלים עד שאין לו מקום לתפוס הקדירה, אין איסור משום הטמנה וע"כ משום שפיה פתוח, וכ"ה מפורש בשביתת שבת דיני שהיה והטמנה סעיף ו' ע"ש, וראה גם בערוה"ש סי' רנ"ז סעיף י'.

סוף דבר - לפי זה יצא להלכה וכדלהלן. הטמנה - כיון שהקדירה אינה מכוסה, אין זה נקרא הטמנה בדבר המוסיף הבל שיאסר בשבת".

דברי המשנ"ב ע"פ תוס' שאם יש אויר חוצץ מותר

ב. עוד נידון יש בקראק פאט דהנה התוס' [שבת דמ"ח ע"א ד"ה דזיתים] כתב "ועוד יש שעושין חפירה גדולה ועושין בה בנין לבנים סביב מכל צד ולמטה, ומחממין אותה היטב וגורפין אותה ומטמינן בה את הקדירה. ולא דמיא למטמין בדבר המוסיף הבל, דלא אסרו אלא כשמטמין ומדביק סביב הקדירה דומיא דרמץ, אבל תנור או חפירה שיש אויר בין הדפנות לקדירה אין לאסור יותר מהשהאה, אף על פי שכל הקדירה בתוך התנור".

וכך פסק ה"משנה ברורה" [שער הציון סי' רנ"ז ס"ק מ"ג] וכתב "והוא הדין אם מעמידה בגמא שנעשית על התנור או בתוך הקאכלי", אך בענין שלא יהיה הגמא או הקאכלי"ל מצמצמת לפי ערך הקדירה לבד, דזה גם כן חשוב כעין הטמנה [עין בטור ופרי מגדים], אלא שיהיה קצת אויר מפסיק בין הקדירה לדפן הגמא והקאכלי"ל, ואז מתר לכסות אותה שם אפילו בבגדים".

דברי האחרונים להתיר קראק פאט בגלל הפסק אויר

ולפי הנ"ל כתב ב"פסקי תשובות" [סי' רנ"ז ס"ק י"ג] "ומכאן נלמד לענין מה שנתחדש לאחרונה סיר לבישול איטי [קראק פא"ט], שהיא קדירה אשר בדפנותיה גופי חימום חשמליים, ובתוכה עוד קדירת חרס נפרדת אשר לתוכה יוצקים התבשיל, וכיון שיש הפסק אויר בין הקדירות אין בה דין הטמנה, וכאמור בשעה"צ [הנ"ל] שאפילו קצת אויר מפסיק סגי".

וכך כתב ה"חזון עובדיה" [שבת ח"א עמוד ס"ד] "אלא שיש לדחות, דשאני הכא שהקדירה הפנימית הנמצאת ע"ג הסיר החיצון שיש בו גופי חימום, יש אויר מפסיק בינה לבין גוף החימום, ובכה"ג משרא שרי, וכמ"ש הריטב"א בחי' לשבת [מז:], שבקדירות שלנו, שיש הפסקת אויר בין הקדירה לגחלים ורמץ, ואינו טומן ממש בדבר המוסיף הבל שרי, וכן היה אומר מורי הרב בשם רבינו הגדול".

דברי האחרונים שלא התירו בקראק פאט בגלל הפסק אויר

אבל מאידך כתב הר' משה מרדכי קארפ שליט"א [אוצרות השבת עמוד תקי"ז] "ואף שיש שטענו שיש מעט אויר בין הסיר לכיסוי, אך הרי למעלה מלובש הוא בתוכו ולא ניכר האויר, וכך גם דרך בישולו וחימומו, ואפשר שאין בכך להפקיע משום הטמנה, שכן הדרך להטמין בזה, ונראה כמוטמן בו שייך בו גזירת חיתוי, ודוקא בדבר שדרכו להדביק בקדירה, כשאינו נוגע סביבותיו, ניכר שאין זו הטמנה".

וכבר כתב סברא זו ה"מנחת שלמה" [ח"ב סי' ל"ד אות ה'] "דכיון שהקדירה עם התבשיל מכוסה ומוטמנת כולה או רובה בתוך מכשיר חשמלי, אין מעט האויר שביניהם נחשב כאינה מוטמנת, כיון שכך הוא הדרך לבשל גם בימות החול, ולדעתי הרי זה חשיב ממש הטמנה בדבר המוסיף הבל".

נידון האחרונים האם הטמנה במקצת שדרכה בכך מותרת

ג. עוד סברא כתב ה"ארחות שבת" [ח"א עמוד תקל"ה] "אלא דעדיין היה מקום לומר, שבמכשיר הנ"ל שגם בימות החול תהליך החימום שלו נעשה בטוב גם כשאין הקדירה מכוסה, אפשר שבזה יאסר גם לראשונים הסוברים דהטמנה במקצת שרי, דכל הסברא דהטמנה במקצת שרי, דאין זה דרך הטמנה, שהרי שליט בה אוירא ומקרר הקדירה, ולא גזרינן כה"ג שמא יטמין ברמץ, אבל אם גם בימות החול הדרך להטמין כה"ג והוא הדרך המובחרת להטמנה בכלי זה, א"כ אפשר שבזה לכו"ע יאסר".

אבל הגאון רבי חיים פנחס שיינברג זצ"ל [אוצרות השבת עמוד תקי"ט] כתב "והמציאות בקראק פאט שאן הקדירה מכוסה ע"י הגוף המחמם או ע"י השומר את החימום, ולכאורה צ"ל מותר לרמ"א וכנ"ל, ואע"פ שדרכו בכך גם בחול, מ"מ היכן מצינו שחז"ל אסרו בכה"ג".

סימן ז



בגדר אמירת ויכולו

א.

דעת המשנ"ב שיש ענין להגיד ויכולו בשנים

כתב ה"משנה ברורה" [סי' רס"ח ס"ק י"ט] "ומעמד. לפי שבזה אנו מעידים להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית, ודין עדים בעמידה כדכתיב [דברים יט, יז] ועמדו שני אנשים. וטוב לומר אותה ביחד בצבור דעדה שלמה בעינן להעיד להקדוש ברוך הוא, ועל כל פנים יהיה בשנים".

דעת החזו"א שאין לומר ויכולו בשנים

אבל ה"חזון איש" [או"ח סי' ל"ח ס"ק י'] כתב "אלא אומרין אותו כל הציבור יחד בקול רם, וזהו כאילו מכריזין ומעידין בפני כל באי עולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וינח ביום השביעי. והא דבעינן יחד דבזה איכא היכרא ופרסומא מלתא טפי, וכן קול רם ומעומד, ולא קשיא מה שהקשה מגן אברהם מדין עדות דאין צריך יחד, דהכא לא מנכרא מלתא אלא יחד. ונראה דאין להדר אחר שנים, דלא מצינו בפוסקים הידור של שנים, ויש לחוש דמחזי כמעמיד עדים על מעשה בראשית".

ביאור המחלוקת המשנ"ב והחזו"א

מבואר שנחלקו ה"משנה ברורה" וה"חזון איש" בגדר אמירת ויכולו, האם הוא בגדר עדות, ולכן יש ענין להגיד בשנים כך דעת ה"משנה ברורה", ודעת ה"חזון איש" שהגדר הוא לפרסם ברבים שה' ברא את העולם, ואם אין עשר אין ענין בשנים, ועדיף לא בשנים שלא יהיה נראה שמעיד על מעשה בראשית, ומעשה בראשית לא צריך עדות אלא פרסום.

מחלוקת ראשונים האם אמירת ויכולו הוא עדות

ומצאנו בזה מחלוקת בראשונים, דהנה ה"שבלי הלקט" [סי' ס"ו] כתב "ואפילו אותם שאמרו ויכולו בתפלת לחש נהגו לומר עוד בקול בצבור עם ברכה אחת מעין שבע, ונהגו לאומרו בעמידה. והטעם מצאתי בשם רבינו שלמה ז"ל לפי מה שאמרו האומר ויכולו בערב שבת מעיד להקב"ה שברא מעשה בראשית, ומאחר דהגדת עדות היא, הא קי"ל דמצות עדות בעמידה כדכתיב ועמדו שני האנשים בעדים הכתוב מדבר. ואחרי ר' בנימין נר"ו כתב- מה שנהגו לומר בעמידה, לפי שעכשיו סיימו תפלת לחש, והן עומדין וצריכין עוד לעמוד בברכה אחת מעין שבע, ולא מטעם עדות, והאומר אותו מיושב לא הפסיד, וראיה לדבר קדוש היום שאומרים אותו בישיבה, מכל מקום אין להשיג גבול ראשונים".

מבואר שכבר נחלקו הראשונים בגדר ויכולו, האם הוא בגדר עדות ולכן צריך מעומד או לא.

ב.

דברי הראשונים שאמירת ויכולו זה עדות

ולכאורה יש לתמוה על ה"חזון איש" שכתב שאין ענין עדות באמירת ויכולו, שמבואר בהרבה ראשונים ואחרונים שיש ענין עדות.

א. דהנה ה"זוהר הקדוש" [ויקהל דף ר"ז ע"ב - הו"ד ביסוד ושורש העבודה שער השמיני פ"ה] "רזא דסהדותא דעובדא דבראשית, דהיינו [בראשית ב א] ויכולו השמים והארץ וכל צבאם וגו'.

ובעי בר נש למסהד סהדותא דא, בחדוה ברעותא דלבא, לאסהדא קמי מאריה דמהימנותא, וכל מאן דיסהיד דא, וישוי לביה ורעותיה לדא, מכפר על כל חובוי".

ב. כתב ה"מנהיג" [הלכות שבת ס"ה] "דאמרינן בשבת בפרק כל כתבי המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו כאילו מעיד על מעשה בראשית, למדנו שבתפלה צריך לומר ויכולו. וזה שאנו חוזרים לאומרו בקול רם להוציא את מי שאינו בקי, לפי שהוא עדות גדולה, ועוד שלא תחלוק ביום טוב שחל להיות בשבת, שאומרים אתה בחרתנו וכו' יעלה ויבא וכו' והשיאנו, ואין אומר בלחש".

ג. כתב ה"כל בו" [סי' ל"ה] "ואחר כן פותח שליח צבור וכל הקהל בקול רם ויכולו, וכולם מעומד לפי שזה הוא עדות אל ה' יתברך ביצירת מעשה בראשית ועדות מעומד.

ויש במדרש כל האומר ויכולו מעומד שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם, ומניחין

ידיהם על ראשו, ואומר לו וסר עונך וחטאתך תכופר, ר"ל שעל שבועת העדות כתיב ואם לא יגיד ונשא עונו, וכיון שהעיד זה עדות אומרים לו מלאכי השרת וסר עונך שהיה לך אם לא תגיד, ואחר כך מברכין אותו ואומרים לו וחטאתך תכופר, כ"מ בשם החכם ר' אליהו ז"ל.

ד. כתב "רבינו ירוחם" [נתיב שנים עשר פי"ט] "ויכולו חייב לאומרו בליל שבת, ויש לו שכר גדול, כך פשוט בשבת. ויש ארצות שנוהגין לאומרו בתפלה באתה קדשת, ואומרים אותו כמו כן אחר תפלה משום יום טוב שחל להיות בשבת, שאין אומרו בתפלה. ובסדורים קדמונים אינו מסודר באתה קדשת, אלא כך וברכתו מכל הימים וקדשתו מכל הזמנים ככתוב בתורתך ויברך אלקים וגומר, שאומרו אחר תפלה, ולא כתב בתפלה. ונהגו לאומרו אחר תפלה מעומד ושמעתי מפני שהוא עדות, ועדות מעומד, וכן בקדוש אומרו כדי להוציא בני ביתו. ושמעתי כי לפי שיש חזק בג' פעמים אומרו ג' פעמים בתפלה ואחר תפלה ובקדוש".

ה. כתב ב"ספר הפרדס" [עמוד ש"ט] "לאחר תפלת לחש החזן אומר ויכולו בקול רם וכל הצבור, וכולם בעמידה, אע"פ שכבר הזכיר מעין שבע בתוך תפלתו ונפטרו בויכולו שאומר בלחש באתה קדשת, חוזר עוד ואומרו כדי שלא לחלק בין שבת ליום טוב שחל להיות בשבת שאין אומר ויכולו בתפלת הלחש, אלא אומר בלחש אתה בחרתנו, והוצרך לומר ויכולו בקול רם, ולכן תיקנוהו לאומרו בכל שבת לאחר תפלת לחש שלא לשום חילוק בין שאר שבת לשבת שחל בו יום טוב.

ובעמידה, לפי ששנינו כל האומר ויכולו במעלי שבתא מעיד להקדוש ברוך הוא שברא מעשה בראשית. ומאחר דהגדת עדות הוא, הא אמרינן במסכת שבועות ועמדו שני האנשים וגו' בעדים הכתוב מדבר, למדנו שכל המעיד דבר צריך להעיד בעמידה ולא בישיבה.

ומפני חיבת העדות חוזרין ומעידין עדיין על השולחן ואומר ויכולו, ואחר כך מקדשין, העם נהגו בישיבה לפי שרובם יחידים הם בבתיהם ואין ראויין לעדות דאין עדות פחות משנים ושלשה, וכדי שלא יראה כשתי תורות אלו מעידים ואלו אינם מעידים נהגו כולם על שולחנם בעמידה אפילו הם יחידים.

ו. כתב ה"תניא רבתי" [ענין ערבית של לילי שבת] "ומנהגינו לומר ויכולו וברכה אחת מעין שבע בעמידה. ומצאתי בשם רבנו שלמה ז"ל לפי מה שאמרו רבותינו ז"ל כל האומר ויכולו בערב שבת מעיד להקדוש ברוך הוא שברא מעשה בראשית. ומאחר דהגדת עדות היא, הא קיימא לן דמצות עדות בעמידה, כדכתיב ועמדו שני האנשים- בעדים הכתוב מדבר. וברכה אחת מעין שבע אין היחיד רשאי

לאומרה, אלא אומר ויכולו עד אשר ברא אלקים לעשות“.

ז. כתב ה"אבודרהם" [ערבית של שבת] "ואומר שלש אחרונות, ואחר כך אומר שליח צבור ויכלו."

ואף על פי שאמרו אותו בתפלה, תקנו לאמרו פעם אחרת בקול רם ומעומד, לפי שהוא עדות להקדוש ברוך הוא שברא שמים וארץ בששה ימים, וביום השביעי שבת ממלאכתו. ועדות מעמד, שנאמר [דברים יט, יז] ועמדו שני האנשים, ודרשין אלו העדים, שצריך שיעידו ביחד ומעמד, ולכך צריך שיאמרו אותו ביחד ומעמד. ואמרינן בפרק כל כתבי [ק"ט ב'] אמר רב חסדא אמר מר עוקבא כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכלו, ב' מלאכים המלוים לו לאדם מניחין ידיהם על ראשו ואומרים לו [ישעיה ו, ז] וסר עונך וחטאתך תכפר. והטעם שאומר פסוק זה, מפני שכתוב בענין עדות [ויקרא ה, א] אם לא יגיד ונשא עונו, וזה שאמר ויכלו לא עכב העדות, כמו שאמרנו לפיכך יוסר אותו עון מעליו“.

ח. כתב ה"מרדכי" [פסחים ל"ז ע"א] "מה שנהגו לומר ויכולו בקול רם אחר תפלה, אע"פ שכבר אמרוהו בתפלה, היינו משום דהואיל ואיכא יום טוב שחל להיות בשבת שצריך לאמרו אחר תפלה שהרי לא אמרוהו בתפלה אלא אתה בחרתנו, השתא נמי דלתא הוי יום טוב דאומר ויכולו בתפלה, מ"מ לא פלוג, ויאמר אותו לאחר תפלה."

ומה שאנו אומרים אותו מעומד בקול רם, היינו משום דהוי עדות שהקב"ה שבת בשבת, ועדות מעומד הוא דכתיב ועמדו שני האנשים“.

ט. כתב ה"מאירי" [שבת ק"ט ע"ב] "המתפלל ערב שבת אפילו יחיד צריך לומר פרשת ויכולו, ותקנו הגאונים לאמרה מעומד מפני שהוא כמעיד על הקב"ה שברא את העולם, ואין עדות אלא מעומד“.

י. כתב ה"ריטב"א" [שבת ק"ט ע"ב] "ואומרים לו סר עונך וחטאתך תכופר. פי' רבנו יחיאל ז"ל לפי שכל שאינו אומר ויכולו להעיד על חדוש העולם הוא כובש עדות, ועליו נאמר אם לא יגיד ונשא עונו, ולפיכך כשאומר עדותו אומרים לו וסר עונך, הילכך מיבעי ליה לממריה בבית הכנסת מעומד, וקי"ל עדות בעמידה“.

יא. כתב ה"דעת זקנים מבעלי התוספות" [בראשית ב, א] "ויכולו. מנין שאנו אומרים אותו בעמידה, לפי שהוא עדות להקב"ה שברא עולמו בששה ימים, ועדות מעומד דכתיב ועמדו שני האנשים [דברים יט, ז].

ואיתא בפרק כל כתבי [שבת ק"ט עב] בשעה שאדם אומר ויכולו שני מלאכים המלוים לו לאדם מניחים ידיהם על ראשו ואומרים לו וסר עונך וחטאתך תכופר

[ישעיה ו, ז]. ואם תאמר ומאי שנא פסוק זה, ויש לומר משום שכתוב גבי עדות אם לא יגיד ונשא עונו [ויקרא ה, א], וזה שאומר ויכולו לא עיכב עדותו והגידו. יב. כתב ב"פירוש הרא"ש" [בראשית ב', א'] "ויכולו השמים. דבר אחר- לפי שהוא עדות שברא הקב"ה עולמו בו' ימים, ועדות מעומד שנאמר [דברים יט, יז] ועמדו שני האנשים.

ואמרין בפרק כל כתבי [שבת ק"ט ע"ב] בשעה שאדם אומר ויכולו שני מלאכים המלוין לו לאדם ומניחים ידיהם על ראשו ואומרים לו וסר עונך וגו' [ישעיה ו, ז]. ומה שאומרים פסוק זה, יש לומר שגם בעדות אמר אם לא יגיד ונשא עונו [ויקרא ה, א], וזה שאמר ויכולו לא עיכב עדותו והעיד על הקב"ה שנח ביום השביעי, לפיכך יוסר עון מעליו.

יג. כתב ב"ספר הבתים" [שער ב' סי' י"ג] "בלילי שבתות אומר שליח צבור ויכולו אחר שהתפלל תפלת ערבית, ואפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ויכולו. ותקנו הגאונים לאמרו מפני שהוא עדות לחדוש העולם ואין עדות אלא מעומד". יד. כתב ה"טור" [או"ח סי' רס"ח] "וחוזרים ואומרים ויכולו בציבור משום יום טוב שחל להיות בשבת שאין אומרים אותו בתפילה, שמתפללין אתה בחרתנו, ואז צריך לאמרו מפני שלא אמרוהו בתפילה, ואגב זה תקנו לומר בכל השבתות וגם להוציא מי שאינו יודע אותו. ויש אומרים שנהגו לומר אותו בקול רם ומעומד משום שהוא עדות להקב"ה על מעשה בראשית, וכתב [דברים יט, יז] ועמדו שני האנשים, ודרשין [שבועות ל עב] אלו העדים שצריכין להעיד ביחד ומעומד, ולכן צריך שיעמדו ויאמרו אותו ביחד".

ג.

דברי האחרונים שאמירת ויכולו זה עדות

עד כאן הובאו דבריהם של הראשונים שכתבו שויכולו יש לו תורת עדות, וחלק מהראשונים- רש"י מרדכי ואבודרהם כתבו שצריך להגיד ביחד בגלל דין עדות. ולהלן יובא דבריהם של האחרונים שצריך תורת עדות באמירת ויכולו.

א. דהנה ה"מגן אברהם" [סי' רס"ח ס"ק י'] כתב "ומעומד. מפני שהעדים צריכין להעיד ביחד ומעומד, לפיכך צריך שיעמדו ויאמרו אותו ביחד [טור]. וצריך עיון דבחושן משפט סימן כ"ח כתב שכל עד אומר בפני עצמו, ע"ש. וצריך לומר כמו שכתב הסמ"ע סימן כ"ח סעיף קטן ל"ז דאחר שאמר כל אחד בפני עצמו חוזרים ואומרים ביחד, ומכל מקום למסקנה לא קאי הכי בסמ"ע. ויש לומר דמכל מקום

עבדינן כתנא קמא, עיין בגמרא [סנהדרין ל, א].

ב. כתב ב"ביאור הגר"א" [או"ח סי' רס"ח ס"ק ח'] "ואומרים כו'. עיין מ"א [ס"ק י'] וזה שכתוב בגמרא [שבת ק"ט, ב'] אפילו יחיד, דלכאורה מאי שנא יחיד מציבור, ולפי זה ניחא, דאשמעינן דסמכינן ארבי נתן בסנהדרין ל' [ע"א], אבל יותר עדיף כתנא קמא".

ג. כתב ה"אליהו רבא" [סי' רס"ח ס"ק י"ב] "עדות וכו'. ומהאי טעמא אמר זקני הגאון [מה"ר אהרן שמעון] ז"ל הא דאמרו חז"ל [שבת ק"ט ע"ב] דכל האומר ויכולו בערב שבת, שני מלאכי השרת המלוין לו אומרים [ישעיה ו, ז] וסר עונך וכו', משום דאמרינן באבן העזר [סימן קנ"ד] דאומרים לעדים בגט שיהרהרו בתשובה כי רשע פסול לעדות, לכך אומרים לו וסר עונך".

ד. כתב ה"ישועות יעקב" [סי' רס"ח ס"ק א'] "אומר ויכולו. איתא שבת ק"ט ט כל האומר ויכולו, שני מלאכי השרת מניחין ידיהם על ראשו ואומרים לו וסר עונך וחטאתך תכפר. הייתי רגיל לפרש- לפי שאמרו כל האומר ויכולו מעיד שהקב"ה ברא העולם, ולכן צריך בעמידה, דמצות עדים בעמידה. והנה כשהעד רשע אין ממש בעדות, ולכן קי"ל דעדי הגט צריכים להרהר בתשובה. ולכן אומרים לו וסר עונך, למען יהיו ישראל עדים כשרים. שוב ראית דבר זה בשם מוהר"ש מפראג ונהנית".

ה. כתב "במורה באצבע" [סי' ד' אות קמ"ג] "יכוין מאוד בקדוש ויהרהר בתשובה, כי אמירת ויכולו להעיד כי ה' ברא שמים וארץ ונח בשבת, ורשע פסול לעדות, על כן יהרהר בתשובה שיהיה ראוי לעדות".

ד.

דברי הישועות כהן שהקשה על החזו"א

וכבר הקשה על החזו"א בספר "ישועות כהן" [סי' קפ"ד] "אך צ"ע היכי קאמר דלא מצינו בפוסקים הידור של שניים, והלא כולהו דדנו על ויכולו דחשיב כעדות ובעי עמידה כעדות, לכאורה ע"כ סברו דשניים עדיף, וכמו שדקק המג"א מהטור לאומרה ביחד, ורק נתקשה המג"א דבעדות שפיר דמי גם בזה אחר זה, ובהגר"א זללה"ה מבואר דכל אמירת היחיד הוא משום דמצטרף העדות כאמירה בזה אחר זה בכלל כלל ישראל, ורבותא דיחיד דגמ' הוא כר"נ בסנהדרין ל', והטור כתב במפורש דדרשינן בשבועות אלו העדים שצריכים להעיד ביחד ומעומד, ולכן צריך שיעמדו ויאמרו אותו ביחד. ואמנם הרא"ש פט"ז ס"ה כתב טעם אחר-

משום יו"ט שחל בשבת, אבל הפוסקים כולם הזכירו לטעם דעדות, ודבר זה מובא במאירי בשם הגאונים ובריטב"א בשם רבינו יחיאל ובאבודרהם ושאר המלקטים הקדמונים.

ולהאמור גם תמיהת החזו"א על הט"ז אינה אלא מגמ' דאיתא אפילו ביחיד, אבל דברי הטור מסייעים להט"ז וכן כל הראשונים שהזכירו שהוא עדות ובעינין עמידה כעדות, וכן המג"א שדן בפרטי דין עדות, והגר"א אחריהם, וכ"כ הלבוש תלמיד הרמ"א שקדם לט"ז- דכתיב ועמדו שני האנשים ודרשינן אלו העדים כו', שצריכין להעיד ביחד ומעומד כו' בתורת עדות".

דברי השיח השדה על דברי החזו"א

וכך כתב להעיר על החזו"א ה"שיח השדה" [להגר"ח קנייבסקי חלק ג' שבת קי"ט ב'] "ומש"כ שם החזו"א דאין הידור לאומרה בשנים, דלא מצינו זה רק בכל הצבור ביחד. הנה לפי דברי הגר"א דמשמע דהוי עדות גמור, וקמ"ל דאפילו יחיד דלאו בר עדות, ודאי דיש להדר לאומרה בשנים, דהוי עדות גמורה".

ה.

ראיה לדברי החזו"א מאחד הראשונים

ולכאורה יש להביא ראיה לדברי החזון איש שאין אמירת ויכולו ענין עדות אלא "מכריזין ומעידין בפני כל באי עולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וינח ביום השביעי". מדברי "סידור רבנו שלמה ב"ר שמשון מגרמייזא" [ערבית של שבת] שכתב "ואחרי כן חוזרין ואומרים אותו כל העולם ביחד משום ברוב עם הדרת מלך אז שבחו של הקב"ה היא, כדאמרינן כל האומר ויכולו בערב שבת כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, הילכך מצוה לאומרו בקול רם ובנעימה".

ו.

דברי השבט הקהתי לישב קושית החזו"א

על גוף דברי ה"חזון איש" שיש ענין לא להגיד ויכולו בשנים "ויש לחוש דמחזי כמעמיד עדים על מעשה בראשית", כתב ב"שבט הקהתי" [ח"ב סי' ש"מ] "ונראה לתרץ דעדות ויכולו אינו משום שהקב"ה צריך עדות שלנו, דהא כל הבריאה מעיד ע"ז. אלא העדות הוא בשבילנו, דאע"ג דכל אחד יודע שהקב"ה שבת מכל

מלאכתו בשבת קודש, מכל מקום רצו רז"ל שיהא דבר זה נקבע בלב כל אחד בבירור גמור ובהכרה מלאה, כל אחד לפי דרכו ותבונתו.

ועל כן חייב לומר ויכלו בתורת עדות, דעל ידי זה מכוון יותר מה שאומר, ובאים ע"י העדות להכרה גמורה, וכל עצמותיו מרגישים בשעת אמירת כל הקהל ביחד בקול רם ומעומד איך השי"ת ברא כל הבריאה בששת ימי בראשית ושבת בשבת, ועל כן לכאורה יש להדר אם לא אמרו בציבור, שיאמר בשניים כמו שכתב המ"ב. ועפ"י מתורץ קושיית המג"א [שם סק"י] שהק' דהא קי"ל דהגדת עדות לא בעי שיאמרו ביחד, ועי' בא"ר מה שתירץ.

ברם י"ל מש"ה אומרים ביחד בקול רם, דעי"ז אומרים בהתעוררות גדול, דכל אחד מעורר השני ואומר בכוונה גדולה, כמו בק"ש דאומרים ביחד פסוק שמע בקול רם וביחד, מהאי טעמא כדי לכוון יותר.

ראיה לדברי השבט הקהתי מדברי הכל בו

וראיה לדברים הנ"ל מבואר ב"כל בו" [סי' ל"ה] "ואמרו ז"ל כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. וצ"ע מאי מעליותא קאמר דנעשה שותף, והלא גנאי הוא כלפי מעלה כל שניות ושותף. ואפשר לומר שהכונה בזה כי באמרו ויכולו שמראה בעצמו שמעלה עליו כל הכתוב לענין חדוש העולם, ומאמין כי אמונה קיימת כאלו הוא ראה בעיניו מעשה היצירה, וכמו שהוא עצמו היה שותף להקב"ה בעשיית המלאכה, לפי שאין לבו נוקפו בדבר קטן או גדול במעשה ההוא".

ז.

דברי החזו"א למעשה כמו המשנ"ב

בענין דעת החזו"א למעשה בענין אמירת ויכולו בשנים, כתוב בספר "מעשה איש" [חלק ד' עמוד קכ"א] "הג"ר נחום רגוזניצקי שליט"א שאלו בנוגע לאמירת "ויכולו" אם עוד אחד, שפסק בספרו שאין צריך לאמרו בשנים משום עדות ויש לחוש למעמיד עדים על מעשה בראשית, ושאל השואל האם אין צריך לומר עם אחר, או שאסור לבקש מעוד אחר לומר עמו, והשיב: אז מען דארץ ניט - טאר מאן ניט" [אם אין צריך - אז אסור].

הוסיף הגר"ח קניבסקי שליט"א בכת"י, אבל לי אמר תנהג כמו כולם [שאומרים עם אחר].

ב"מעשה איש" [חלק ז' עמוד קמ"ה] כתב "במה שהבאנו [בחלק ד' עמ' קכ"א] לענין אם צריך להדר לומר ויכולו לאחר התפילה בשנים, שבספר [או"ח סי' ל"ח] כתב שאין צריך להדר, שוב שמענו בשם הגה"צ רבי אלעזר צדוק טורצין זצ"ל שיש לו קבלה ממרן ז"ל שחזר בו מכך לענין הלכה למעשה".

מעשה שהיה עם החזו"א בענין אמירת ויכולו

כתב במעשה איש [חלק א' עמוד ק"ל] יהודי סטויבץ, שרבינו שהה ביניהם בצעירותו, עקבו אחר הליכותיו בקודש, ובמרוצת הזמן למדו להכיר את סגולת האישיות שנחבאה אל הכלים בימים ההם. מעשה ואחד מן המתפללים בביהכ"ס, שלא עמד על גדולת רבינו, פנה אליו בליל שבת לאחר תפילת ערבית וביקש הימנו שיאמר עמו יחד "ויכולו". לשיטתו של רבינו [או"ח סי' ל"ח סק"י] אין להדר בה אחר שניים, ויש לחוש דמחזי כמעמיד עדים על מעשה בראשית, אולם לאותו יהודי אמר: וכי צריך הקב"ה שיעידו עליו שברא שמים וארץ, או שנח בשבת? והמשיך לתאר לו איך שהבריאה עצמה מעידה מי ברא כל אלה. מיד סח יהודי זה לחבר מרעיו על גדלותו של "האברך מקוסובה".

ח.

דבר הגר"ד בהר"ן - אמירת ויכולו כמו עדות

כתב בספר "דעת תורה" [בסי' רס"ח ס"ז בהגהה של ר' שלום שבדרון עמוד ס"ב] "ואגב אביא כאן דבר נכון בשם הגה"צ מוה"ר דוד בהר"ן ז"ל, במה שמזדמן כמה פעמים למאריכים לתפלה שמסיימים תפלתן אחר שכבר גמרו כל הקהל ויכולו, ואמר שיכולים לומר בתוך כדי דיבור של סיום הש"ץ ויכולו, מכיון שזה עדות כמו שכתב הטור, ואמרינן בגמ' מכות ו' שם ועוד בכמה מקומות דתוך כדי דיבור היינו אפילו מאה וכל חד וחד בתוך כדי דיבור של חברו, א"כ הש"ץ הרי מתחיל ויכולו על כל פנים תוך כדי דיבור של סיום הקהל, והמתאחר יתחיל בתוך כדי דיבור של סיום ויכולו מהחזן, והוי שפיר כאמר ביחד עם כולם, ודפח"ח".

דברי השעשועי אפרים שמעיר על הגר"ד בהר"ן

יש להעיר על חידוש זה, שלפי ה"חזון איש" שכתב שענין אמירת ויכולו ביחד זה ענין "אומרים אותו כל הציבור יחד בקול רם, וזהו כאילו מכריזין ומעידים בפני כל באי עולם ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וינח ביום השביעי. והא

דבעינן יחד דבזה איכא היכרא ופרסומא מלתא טפי, וכן קול רם ומעומד", ולפי זה מסתבר שיש ענין להגיד ממש ביחד, שרק כך מתקדש שם שמים, בשלמא לפי המג"א והגר"א שסוברים שאמירת "ויכולו" זה ענין עידות, אז מובן חידושו של רב דוד בהר"ן הנ"ל שכמו בעדות מועיל תוך כדי דיבור אז גם בויכולו. אבל לפי החזו"א הגדר הוא קידוש שם שמים ביחד, ולכאורה לא יועיל תוך כדי דיבור.

וכך כתב להעיר בספר "שעשועי אפרים" [פסחים דף ת"ד] "ויש להעיר דלפי מש"כ החזו"א דהאמירה בציבור הוא להיכר ולפרסם, לכאורה לא תועיל עצת הר"ד בהר"ן הנ"ל, דנהי דבדינו עדות חשיב תוך כדי דיבור כאמירה אחת, אך סוף סוף אמירה יחד שיש בה היכר ופרסום אין כאן, ועיין".

ט.

דעת המשנ"ב למהר בשמו"ע בשביל אמירת ויכולו

כתב ה"משנה ברורה" [סי' רס"ח בביאור הלכה ד"ה ומעמד] "עיין במשנה ברורה [ס"ק י"ט] שכתבנו דלכתחילה יהדר אותה לומר ביחד. עוד שם דלכתחילה טוב בעשרה, ומטעם זה המתפלל בלחש ימהר לסים תפלתו כדי שיאמר ויכלו עם הקהל [פרי מגדים]."

דעת החזו"א שאין למהר בשמו"ע בשביל אמירת ויכולו

אבל ה"חזון איש" [סי' ל"ח ס"ק י'] כתב "ומש"כ המשנה ברורה למהר התפלה כדי שיאמר ויכולו עם הציבור, צ"ע דכיון דעיקר מעלת ויכולו הוא יוצא בתפלה שאומר עם הציבור, ואינו אלא הידור בעלמא אחר התפילה ולא הוזכר בגמ', ומעלת המאריך בתפלתו נתבאר בגמ', אין ראוי לקצר בשביל זה, ואפילו ביו"ט אין ראוי לקצר, כיון דלא הוזכר בגמ' שיאמר הציבור, ומיהו מהא דאמר שבת קי"ט ב' אפילו יחיד המתפלל צריך לומר ויכולו, משמע דציבור עדיף, וצ"ע".

מבואר שנחלקו המשנה ברורה והחזון איש האם אדם ימהר תפילתו בשביל להגיד ויכולו בציבור או שלא ימהר.

ביאור דברי החזו"א

ביאור דברי ה"חזון איש" הם, שאמירת ויכולו מדינא דגמרא שכתוב בשבת [קי"ט ע"ב] "אמר רבא ויתמא ר' יהושע בן לוי אפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ויכולו, דאמר רב המנונא כל המתפלל מערב שבת ואומר ויכולו מעלה עליו

הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, שנאמר ויכולו, אל תיקרי ויכולו אל ויכולו.

בפשטת הבין החזו"א שמדברים על ויכולו שבתוך התפילה, אבל ויכולו שאחר התפילה זה לא דין דרבנן אלא הוספה שהוסיפו אחרי התלמוד בזמן הגאונים, ולכן עדיף להאריך בתפילה, שזה דין דרבנן שכל המאריך בתפילה מאריך לו ימיו ושנותיו, מאשר לקצר התפילה ולהגיד ויכולו אחר התפילה שאין לו מקור בגמ'.

אבל אחר כך מדייק החזו"א מלשון הגמרא שכתוב "אפילו יחיד", משמע שרבים זה ענין להגיד ויכולו, וזה מתקיים בויכולו שאומרים אחר התפילה, אז רואים שויכולו שאחר התפילה הוא גם דרבנן, וא"כ אפשר שיש ענין למהר את התפילה בשביל להגיד ויכולו אחר התפילה, ונשאר החזו"א בצ"ע.

י.

מחלוקת ראשונים על איזה ויכולו מדברת הגמ'

ובאמת כבר נחלקו הראשונים והאחרונים בביאור הויכולו שנאמר בגמ', האם מדבר על ויכולו שבתוך התפילה, או על ויכולו שאחר התפילה.

דהנה ה"אבודרהם" [ערבית של שבת עמוד ק"ס] כתב "וכן כתוב בתורתך ויכולו השמים והארץ וגו', ויש אנשים שאין אומרים ויכולו, אלא מתחילין ויברך אלהים את יום השביעי, ויותר נכון לאמרו, דגרסינן בפרק כל כתבי הקדש [ק"ט, ב] אמר רב ואיתימא רבי יהושע בן לוי אפילו יחיד המתפלל צריך לומר ויכולו. ואמר רב המנונא כל המתפלל ואמר ויכולו מעלה עליו הכתוב כאלו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, שנאמר ויכולו אל תקרי ויכולו אלא ויכולו, פרוש הקדוש ברוך הוא והוא. אלמא שהעקר לאמרו, לפי שמורה כאלו נעשה שותף. ויש לדחות, שאין להוכיח מכאן שצריך לאמרו, שזה שאומר אפילו יחיד המתפלל צריך לומר ויכולו, רצה לומר אחר תפלתו, כמו שאנו עושין בצבור, ומיהו אפילו הכי טוב הוא לאמרו בתפילה".

דברי המלא הרועים על איזה ויכולו מדברת הגמ'

גם בהגהות "מלא הרועים" [שבת ק"ט ע"ב] כתב "אפילו יחיד המתפלל בע"ש צ"ל ויכולו. נ"ב עי' בתולעת יעקב שמפרש דהכא מיירי מויכולו שאחר התפילה, לכך נקיט אפילו יחיד, דאי דויכולו שבתוך התפילה נוסח התפלה הוא כך בין

לרבים ובין ליחיד. אך בשל"ה מסכת שבת דקל"ז פי' דויכולו הוא עדות, ונקיט אפילו יחיד דלא בר עדות הוא, אבל באמת מיירי מויכולו שבתוך התפלה, מדנקט המתפלל ולא שהתפלל, וכן משמע ברא"ש.

דברי השיח השדה באיזה בויכולו מדברת הגמ'

וכן האריך בדברים על דברי החזו"א בספר "שיח השדה" [להגר"ח קנייבסקי - חלק ג' שבת קיט ב'] "וגם הק' על המ"ב שכתב למהר התפלה לומר עם הצבור, דכיון שלא הוזכר בגמ' ואינו אלא הדור אין ראוי למהר התפלה משום זה עכ"ד, מיהו באו"ח רס"ח ס"ז אומרים אותו מעומד ובקול רם, כתב הגר"א - עי' מג"א [שצ"ל ביחד משום עדות, והק' הא קי"ל כר' נתן דאין צריך להעיד יחד, וכתב דמ"מ טוב לומר יחד לצאת גם דעת הת"ק], וז"ש בגמ' אפילו יחיד, דלכאורה מ"ש יחיד מצבור, ולפ"ז ניחא דסמכינן אר' נתן בסנהדרין ל', אבל עדיף כת"ק עכ"ל הגר"א. מבואר דהגר"א מפרש מ"ש בגמ' אפילו יחיד צ"ל ויכולו - היינו אחר התפילה שאומרים כל הקהל לשם עדות, אבל מה שאומרים תוך התפלה לשם תפלה אין יוצא בזה, וקמ"ל דאפילו שאין אומר עם הצבור יכול לסמוך על מה שהעידו קודם להצטרף על מה שהעידו קודם להצטרף כר' נתן, ולפ"ז שייך למהר התפלה בשביל זה שזהו עיקר מצות ויכולו. וכן מבואר במאירי וז"ל המתפלל ע"ש אפילו יחיד צ"ל פ' ויכולו, ותקנו הגאונים לאמרו מעומד מפני שהוא כמעיד על הקב"ה שברא את העולם ואין עדות אלא מעומד עכ"ל, מבואר ג"כ שפי' על ויכולו שלאחר התפלה, דאי תוך התפלה פשיטא שצריך מעומד, והול"ל שתקנו הגאונים דאחר התפלה יחזור עוד פעם בקול רם ומעומד, משמע דאויכולו האמור בגמ' כתב שתיקנו הגאונים לאמרו מעומד.

וכן מבואר בשלטי הגבורים שכ' דהא דאמר כאילו נעשה שותף כו', שמעיד שעומד ובקול רם כו', מבואר דמפ' לה אויכולו שאחר התפלה. ובחזו"א ג"כ כ' בסוף דבריו דהא דאמר אפילו יחיד כו', משמע דצבור עדיף ע"ש, אבל זו ד' המאירי הש"ג והגר"א כנ"ל.

קושיא על דברי המשנה ברורה מר' אברהם בן הרמב"ם

ולכאורה יש להקשות על דברי ה"משנה ברורה" שכתב למהר תפלתו בשביל אמירת ויכולו.

דהנה כתב ר' אברהם בן הרמב"ם [מעשה רוקח בתחילתו] "וצריך את לדעת, שראינו רוב האנשים בזה התיקון האחרון סומכין על ענין יש לדקדק בו, והם מדמין

שהם מדקדקין בו. וזה, כשמגיע שליח צבור לעבודה ועלו הכהנים לדוכן, ימהרו כולם בתפלה עד שישלימו תפלתם קודם ברכת הכהנים, כדי שלא ימנעו מעניית אמן על ברכת כהנים, או שמא יענו ותהיה הפסקה. ואמרו בעיונים התלמודי כפי מחשבתם, שהתלמוד ביאר שאין המתפלל יכול להפסיק תפלתו בעניית אמן וכיוצא בה, לא בקדיש ולא בקדושה ולא בכיוצא בהם. וזה הדקדוק עזיבתו דקדוק, להיותו בעצמו טעות, ואין בו דקדוק תוריי כי אם הפכי, והוא מביא לידי עון גדול. אמנם היותו מביא לידי עון גדול, זה להיותו מחייב המהירות באמירת התפלה, ושבוש הכוונה ותליית המחשבה, כדי להקדים לשליח צבור, ותהיה אז צורת התפלה קבע ולא תחנונים.

וצריך לדעת ליישב דעת המשנה ברורה עם דעת הגר"א בן הרמב"ם.

תירוץ דעת המשנ"ב

וכתב לישב ב"הלכות שבת בשבת" [חלק א' עמוד ש"כ הערה צ] "ובודאי אין זו כוונת הפמ"ג ובה"ל למעט בעיקר מעלת התפלה שעסוק בה ופטור מכל מצוה אחרת משום מעלת אמירת ויכולו בציבור [דודאי היא חובת ציבור ולא חובת יחיד, וכל שכן בשביל מעלה זו שאינה חובת ציבור גמורה שלא הוזכרה בגמ' וכמ"ש החזו"א], רק כוונתם היא לומר שמותר לקצר בתחנונים שאחר התפילה [כגון באלקי נצור] משום זה ובפרט בשבת דאין זו חובה כלל, וכמ"ש הרשב"א בתשו' הובא לדינא בשו"ע סי' קכ"ב ס"א דיש לקצר בתחנונים כדי להגיע לקדושה ע"ש, וזהו שכתבו ימהר "לסיים" תפילתו.

עיינ עוד בזה בשו"ת "אבני דרך" [חלק ג' תשובה ק"ג].

יא.

דברי הטור בטעם למה אומרים ויכולו אחרי התפילה

כתב הטור [או"ח סי' רס"ח] "וחוזרים ואומרים ויכולו בציבור משום יום טוב שחל להיות בשבת שאין אומרים אותו בתפילה, שמתפללין אתה בחרתנו, ואז צריך לאומרו מפני שלא אמרוהו בתפילה, ואגב זה תקנו לומר בכל השבתות וגם להוציא מי שאינו יודע אותו. ויש אומרים שנהגו לומר אותו בקול רם ומעומד משום שהוא עדות להקב"ה על מעשה בראשית, וכתב [דברים יט, יז] ועמדו שני האנשים, ודרשין [שבועות ל' ע"ב] אלו העדים, שצריכין להעיד ביחד ומעומד, ולכן צריך שיעמדו ויאמרו אותו ביחד".

דברי התוס' למה אומרים ויכולו אחר התפילה

והמקור לדעה הראשונה בטור זה בתוס' [פסחים דף ק"ו ע"א ד"ה זוכרהו] שכתב "דויכולו לא מצינו על הכוס אלא בתפילה, כדאמר בשבת [ד' קיט:], ולא ניתקן על הכוס אלא להוציא בניו ובני ביתו, ומה שרגילין לומר ויכולו אחר התפלה בקול רם, היינו משום יום טוב שחל ליהות בשבת, שמתפללין אתה בחרתנו ואין אומר ויכולו בתפלה, ותקנו נמי לומר בכל שבתות שלא לחלק בין שבת לשבת".

דברי המרדכי למה אומרים ויכולו אחרי התפילה

והמקור לשיטה השניה בטור זה ב"מרדכי" [פסחים ל"ז ע"א] שכתב "מה שנהגו לומר ויכולו בקול רם אחר תפלה, אע"פ שכבר אמרוהו בתפלה, היינו משום דהואיל ואיכא יום טוב שחל להיות בשבת שצריך לאומרו אחר תפלה שהרי לא אמרוהו בתפלה אלא אתה בחרתנו, השתא נמי דלא הוי יום טוב דאומר ויכולו בתפלה, מ"מ לא פלוג, ויאמר אותו לאחר תפלה. ומה שאנו אומרים אותו מעומד בקול רם, היינו משום דהוי עדות שהקב"ה שבת בשבת, ועדות מעומד הוא דכתיב ועמדו שני האנשים".

יב.

דברי החזו"א - נ"מ בין הטעמים

וכתב החזו"א [סי' ל"ח ס"ק י'] כמה נ"מ בין הדעות בטור.

"טור סי' רס"ח - וי"א שנהגו לומר אותו בקול רם ומעומד כו'. נראה דלהאי סברא אין צריך לטעם שכתב התוס' והרא"ש דנהגו לאומרו אחר התפלה משום שבת של יו"ט, אלא אומרין אותו כל הציבור יחד בקול רם, וזהו כאילו מכריזין ומעידין בפני כל באי עולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וינח ביום השביעי, והא דבעינן יחד, דבזה איכא היכרא ופרסומא מלתא טפי, וכל קול רם ועומד. ונראה דלטעם זה אין היחיד כופל ויכולו, דביחיד ליכא רק קול רם שבתפלה אמר בלחש, ומשום זה לחוד אפשר דאין צריך לכפול, ולטעם התוס' והרא"ש אפשר דגם היחיד כופל כיון דשבת של יום טוב אומרו אחר התפלה. ומיהו בשבת של יום טוב אף היחיד אומרו לאחר התפילה. ומיהו בשבת של יום טוב אף היחיד אומרו משום שהוא חוב לאומרו כדאמר שבת קי"ט ב' אפילו יחיד המתפלל בע"ש צריך לומר ויכולו, שזה כולל אמירתו בתפלה בכל שבתות השנה ואמירתו אחר התפלה בשבת של יו"ט.

והנה יחיד המתפלל או שסיים תפלתו אחר שאמרו הציבור ויכולו, אומר ויכולו משום טעם התוס' והרא"ש, ואפשר דאין צריך לא קול רם ולא מעומד דלא מצינו זה בפוסקים, ואין לנו לחדש דברים, וכן ויכולו שאומר על הכוס להוציא בני ביתו".

מבואר בחזו"א שלפי הדעה הראשונה שאומרים בגלל שבת שחל ביו"ט, אז אין דין של קול רם ואין דין של מעומד ואין דין של ציבור. ולפי הטעם השני של הטור של עדות- אז כל הדין הוא רק בציבור ולא ביחיד, צריך להגיד בקול רם ומעומד. ולכן למעשה יחיד- צריך להגיד בגלל הדעה הראשונה, אבל לא צריך בקול רם ולא מעומד.

דברי האליהו רבה - נ"מ בין הטעמים

וכוון החזו"א לדברי ה"אליהו רבא" [סי' רס"ח ס"ק י"ד] שכתב "ויאמרו אותו ביחד וכו'. על כן נראה לי דיחיד המתפלל אין חוזר לומר ויכולו, דעשרה בעינן להעיד להקב"ה, ואם ירצה יחיד לאומרה לא יתכוון לשם עדות אלא כקורא בתורה [ט"ז ס"ק ה']".

ולטעמים שכתבתי לעיל [ס"ק י"ב] מבואר דצריך גם היחיד לאומרה גם שם משום יום טוב שחל בשבת, י"ל דשייך נמי ביחיד, וטעם זה כתב התוספות [פסחים ק"ו ע"א] וטור לעיקר, רק על עמידה וביחד כתבו הטעם דעדות עיי"ש ודו"ק, אבל אמירה בלא חיוב עמידה ודאי צריך".

מבואר ממש כדברי החזו"א שלטעם א' גם יחיד חייב ואין דין עמידה, ולטעם ב' יש דין ציבור ועמידה.

הערה על דברי החזו"א

אבל יש להעיר על דברי החזו"א, שלכאורה כל דבריו הם לשטתו, שכתב לבאר את השיטה השניה של הטור להגיד ביחד, שהטעם הוא לא משום עדות אלא "מכריזין ומעידין בפני כל באי עולם כי ששת ימים עשה ה'", ולהן אין ענין להגיד ביחיד אלא רק בצבור. אבל לפי המגן אברהם והגר"א שהסבירו את השיטה השניה בטור, שצריך להגיד בציבור שזה מדין עדות, שמועיל עדות בזה אחר זה, אבל לכתחילה צריך ביחד, אבל אם אי אפשר ביחד אז גם ביחיד מצטרף עם אלו שכבר אמרו ומועיל מדין עדות. ולפ"ז אז גם ביחיד צריך להגיד בקול רם ומעומד, בגלל שגם לדעה השניה בטור שצריך רבים זה רק לכתחילה, אבל אם אין רבים אז גם יחיד הוא כמו רבים ומצטרף לרבים שאמרו כבר.

דברי השיח השדה על החזו"א

כך כתב ה"שיח השדה" [להגר"ח קנייבסקי חלק ג', שבת קי"ט ע"ב] "באו"ח רס"ח ס"ז-אומרים אותו מעומד ובקול רם, כתב הגר"א עי' מג"א [שצ"ל ביחד משום עדות, והק' הא קי"ל כר' נתן דאין צריך להעיד יחד, וכתב דמ"מ טוב לומר יחד לצאת גם דעת הת"ק], וז"ש בגמ' אפילו יחיד, דלכאורה מ"ש יחיד מצבור, ולפ"ז ניחא דסמכין אר' נתן בסנהדרין ל', אבל עדיף כת"ק עכ"ל הגר"א.

מבואר דהגר"א מפרש מ"ש בגמ' אפילו יחיד צ"ל ויכולו, היינו אחר התפלה, שאומרים כל הקהל לשם עדות, אבל מה שאומרים תוך התפלה לשם תפלה אין יוצא בזה, וקמ"ל דאפילו שאין ואמר עם הצבור, יכול לסמוך על מה שהעידו קודם להצטרף כר' נתן, ולפ"ז שייך גביה קול רם ומעומד, שהרי מצטרף אתם.

מחלוקת הפוסקים אם יחיד צריך לעמוד

ויוצא מהנ"ל שהמחלוקת איך להסביר את הדעה השניה בטור שצריך להגיד ביחד, אם זה בגלל שיש קידוש ה' בציבור, או שזה עדות, נ"מ אם יחיד צריך בקול רם ומעומד, שאם זה דין קידוש ה' בציבור אין ענין ביחיד, אבל אם זה ענין של עדות אז גם ביחיד מצטרף לרבים ושייך עדות. וכבר נחלקו בזה הפוסקים.

עיי' ב"שו"ע הרב" [סי' רס"ח קונטרס אחרון ס"ב] "כולם ביחד כו'. לפי מ"ש הט"ז-היחיד אין צריך לעמוד, שהרי אין לו להתכוון לשם עדות. ואין כן דעת המטה משה והמג"א כאן והשו"ע סי' רע"א שהצריכוהו לעמוד. וכן משמע בב"י שם בשם ארחות חיים שלא הקפידו כל כך כו', משמע שמהראוי היה להקפיד לעמוד דוקא אע"פ שאין שם עדה שלמה, והכי נהוג עלמא".

הערה על דברי המשנ"ב

יש הערה בדעת ה"משנה ברורה" [סי' רס"ח ס"ק י"ט] שכתב "ויחיד המתפלל יש אומרים דאינו חוזר לומר ויכולו דאין עדות ליחיד, ויש אומרים דיחיד יכול לומר אבל אין צריך עמידה. וטוב שגם היחיד יאמר אבל לא יתכון לשם עדות אלא כקורא בתורה. כתב המטה משה [סי' תכט] אם שכח לומר בבית הכנסת, יאמר אותו שבקידוש מעמד. והמנהג לומר אותו שבקידוש מעמד אף אם אמרו בבית הכנסת [פרי מגדים]".

וצריך להבין, אם המשנה ברורה מביא שיחיד יש אומרים שיגיד אבל אין צריך

מעומד, אז איך כותב בשם המטה משה אם שכח להגיד בבית כנסת יגיד בבית ויכולו מעומד.

ולכאורה הדין להגיד ביחיד בבית הכנסת והדין להגיד בבית זה אותו דין. וכך מבואר בדברי ה"שו"ע הרב" [רס"ח קו"א ב'] שכתב שהמטה משה שכתב להגיד בביתו ביחיד מעומד הוא לא כמו הט"ז שכתב שלא צריך מעומד ביחיד בבית הכנסת. וגם ב"פרי מגדים" [רס"ח אשל אברהם ס"ק י'] מבואר שהמטה משה הוא לא כמו הט"ז.

כל ההערה הזאת כתב הרב אביגדור ברגר בקובץ תורני "זכור אברהם" [עמוד שפ"ד] "והנה הבאנו לעיל שכתב השו"ע הרב דדעת המטה משה והמג"א היא נגד דעת הט"ז, וכן הבאנו דכתב הפרמ"ג, ולדעתם צריך היחיד לומר במעומד את הויכולו, וא"כ איך הביא המשנ"ב בחדא מחתא גם את דברי הט"ז- דאם אין עשרה או עכ"פ שניים אין לומר ויכולו, וגם הביא את המטה משה שחולק על הט"ז, וצריך ברור".

יג.

דעת הגרש"ז אוירבך שמותר להגיד ויכולו באלקי נצור

כתב הגאון ר' שלמה זלמן אוירבך זצ"ל [מאור השבת חלק א' עמוד תצ"ג] "לשון הפסק ששמעתי: שמע שהקהל אומרים ויכולו והוא עדיין באלוקי נצור אחר שאמר יהיו לרצון הראשון, ולא אמר יהיו לרצון השני, לא יאמר עם הציבור, אבל כשחל יום טוב בשבת יכול לומר, כיון שלא אמרו כלל בתפלת הלחש.

תשובת הגרש"ז: אינני יודע מי אוסר בשבת רגיל לומר ויכולו באלוקי נצור, סוף סוף שני עדים, וגם הידור של עשרה כידוע".

תוספת דברים על הנ"ל מובא ב"מאור השבת" [חלק ב' עמוד תקכ"ו] "לשון השאלה: במכתב שנדפס בספרי מאור השבת כתב מרן שמותר לומר ויכולו עם הציבור כשהוא עדיין באלוקי נצור, אחרי יהיו לרצון הראשון. יש להעיר דבשו"ע סימן קכ"ב סעיף א' מבואר דאין להפסיק ולענות אז אלא מה שמותר באמצע ברכת ק"ש. וא"כ לפי דברי מרן אם הוא עדיין באמצע ברכת ק"ש ושמע הציבור שכבר גמרו שמ"ע ואומרים ויכולו, האם יכול לענות יחד, ובדאי מסתבר שלא. ואם כן צ"ב החילוק.

תשובת הגרש"ז: כונתי דבשבת כיון דבאמירת ויכולו היא חלק מהתפילה, אף שעדיין לא עקר רגליו למה ימנע מלומר עוד פעם יחד עם הציבור, ומיהו באמצע

קריאת שמע ודאי שאין להפסיק.

מבואר מדבריו של הגרש"ז חידוש, שבגלל שבתוך התפילה של ליל שבת אומר ויכולו, אז זה מעין התפילה ויכול לומר גם באלקי נצור ויכולו.

דעת החזון עובדיה לא להגיד ויכולו באלהי נצור

אבל מנגד כתב ה"חזון עובדיה" [שבת ח"א עמוד שמ"ג] "ונראה ביחיד המאריך בתפילתו קצת, וכשהיה אומר "אלוהי נצור" שבסוף התפילה, שמע שהצבור אומרים ויכולו, לא יפסיק לענות ויכולו עם הציבור, כמ"ש הרב מטה יהודה [סי' קכ"ג סק"א], שהאומר אלהי נצור בסוף התפילה, הוא דומה קצת למי שעומד באמצע שמונה עשרה שאינו מפסיק לאמן בברכות, אלא רק לקדיש וקדושה כמו באמצע קריאת שמע ע"כ. וכן כתב הגאון מהר"א הכהן מסלונקי בספר טהרת המים [בשירי טהרה מע' ה אות כא], שלפי מנהגינו שאומרים תדיר אלהי נצור, לכ"ע אין להפסיק לאמן בברכות.

וא"כ הוא הדין שלא יפסיק באמצע אלהי נצור לענות "ויכולו" עם הצבור. שאינו חיוב מן הדין וכמו שביארנו לעיל. ודלא כמ"ש בספר שלחן שלמה ח"א [סי' רסח, עמוד קעא] להתיר לומר ויכולו באלהי נצור שבסוף התפילה ע"ש, וליתא, ודו"ק. עיין באריכות בזה בשו"ת "קנה בושם" [חלק ג' תשובה ט"ז].

יד.

דעת הציץ אליעזר שמותר בשו"ע להגיד ויכולו בקול עם הציבור

כתב ה"ציץ אליעזר" [ח"ב סי' כ"ד] "שאלתו היא באחד שהאריך בתפילתו בליל שבת, וכשהציבור הגיע עם החזן לויכולו, הוא עומד עדיין בויכולו של התפילה בלחש, האם יאמר עם הציבור בקול, ולאחר התפילה יאמר ביחידות, או שאין הוא רשאי להגיה קולו בתפילה בלחש, ולאחר התפילה יאמר עם עוד אחד שוב ויכולו.

תשובה: לדעתי פשוט וברור שיחיד זה רשאי להצטרף עם הציבור ולומר בקול רם.

דהנה בטור בסי' רס"ח כתוב בלשון: שצריך שיעמדו ויאמרו אותו ביחד. ובשו"ע בס' רס"ח סעיף ז' כתב בלשון: ואומרים אותו בקול רם ועומד. והט"ז בס"ק קה כותב דעדות שלמה בעינן בזה להעיד בהקב"ה דהיינו עשרה. וכ"כ הפרמ"ג במ"ז סק"ה דבליל שבת יהדר אחר מנין גם מטעם ויכולו שצריך בעשרה עדות להקב"ה כמו ונקדשתי בתוך בני".

למדנו מכל האמור שצריכים לומר ויכולו ביחד ובעשרה ובקול רם, וכי ישנו בזה משום המצווה של ונקדשתי בתוך בני ישראל.

וא"כ ברור הדבר לדעתי שיכול היחיד הזה שהגיע בתפילת הלחש שלו לויכולו [ואולי גם חייב] להצטרף עם הקהל ולומר יחד את ויכולו בקול רם [וקול רם-היינו קול בינוני, וכמו"ש הבאה"ט בסימן קכ"ח ס"ק כ"ו ומ"ב ס"ק נ"ג ע"ש].

ואמינא לה ממה דמצינו לענין אמירת קדושה לעומד בלחש בסימן ק"ט סעיף ג' וביאור הלכה שם ד"ה שאין שמדייק מלשון השו"ע שם שהעומד בלחש ומחזיק במחיה המתים יכול לומר עם הקהל קדוש קדוש, אע"פ שעד עתה לא התפלל עם הש"ץ בשוה ע"ש.

וא"כ דון מינה במכש"כ בנוגע לאמירת ויכולו שאינו מוסיף בזה שום דבר בתפילתו, ורק מתירים לו לומר זה בקול רם שבדאי יכול וחייב לומר בקול רם את הויכולו עם הציבור, כדי לקיים מצות ונקבתי בתוך בני ישראל.

והחזו"א בסימן ל"ח ס"ק מסביר בדבריו בזה שצריך לכפול האמירה אחר כך ולומר כל הציבור יחד בקול רם ומעומד, מפני דבזה איכא הכרא ופרסומא מילתא טפי על ההכרזה והעדאה בפני כל באי עולם כי ששת ימים עשה ד' את השמים והארץ וינח ביום השביעי כיעו"ש. וא"כ אם משום אי היכולת לכוון כל כך מתירין להגביה הקול כשליכא מטרד ציבורא, וכן מתירין להשמיע קול משום כדי שילמדו ממנו בני ביתו כדפוסק הרמ"א שם בסימן ק"א, מכש"כ שיש להתיר הגבהת הקול באמירת ויכלו משום הכרזה ופרסום מילתא טפי על העדות בפני כל באי עולם כי ששת ימים עשה ד' וגו'. ובפרט שכאן הא המדובר כשזה היחיד עדיין לא אמר כלל ויכלו ועומד עדנה בעיקר החיוב, וכאן הא ליכא מטרד ציבורא, דהא אדרבה מצטרף אל האמירה בקול רם שלהם.

דעת השומר אמת שאסור להגיד בקול בשו"ע עם הציבור

אבל מאידך גיסא כתב בספר "שומר אמת" [לר' מאיר שציגל ס' רס"ח] "הובא דהקה"י שאל ממרן החזו"א באדם שמתפלל שמו"ע יחד עם הש"ץ, אם מותר לו לומר קדושה בקול רם או לא, משום דהרי היחיד מתפלל תפילתו לחש, ובדוחק התיר לו החזו"א לומר בקול רם.

ונראה דאדם שעומד בשמו"ע ואומר ויכלו, וגם הציבור התחילו אמירת ויכלו, או למשל כשאומר מודים אנחנו לך בשעה שהש"ץ והציבור אומרים מודים, אז פשיטא דאסור לו לומר בקול רם, דבשלמא קדושה זהו אמירה שאינה ביחיד כלל רק בציבור, וציבור אומרים בקול רם לכן יש לצדד דגם יחיד זה אף דמתפלל

תפילת לחש, מ"מ האי אמירת קדושה שהיא בציבור דוקא יתכן דמותר לו לאמרה בקול רם דלא חל על זה הדין בהמתפלל חייב להתפלל בלחש, אבל אמירת ויכלו או מודים שאומר כל יחיד בתפילתו ובלחש, וכדין תפילה שהיה בלחש, בזה בודאי אין היתר לאומרם בקול רם כשהציבור אומרים, בהא גם היתרו של החזו"א היה רק על קדושה ולא על שאר תפלתו שמתפלל עם הש"ץ וקדושה שאני".

ע' בהליכות שלמה [תפלה פי"ד הלכה ה'] שכתב "העומד בתפלת לחש ועדין לא אמר ויכלו, ורואה שהצבור עומדים לאמר ויכלו שאחר שמו"ע, ימתין בתפלתו ויאמרנו בלחש בשעה שיאמרוהו הצבור בקול".

מבואר שהתיר רק בלחש.

טו.

ביאור הגמ' למה אמירת ויכלו נעשה שותף להקב"ה

כתוב בגמ' שבת [ק"ט ע"ב] "דאמר רב המנונא כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכלו, מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית שנאמר ויכלו, אל תקרי ויכלו אלא ויכלו".

וצריך ביאור איך ע"י אמירת ויכלו נעשה שותף במעשה בראשית.

וכתב ב"קונטרס עצות לזכות בדין בימים הנוראים" [סי' י"א אות ה'] "ונראה לבאר בזה, בהנה הרי כוונת כל היצירה ותכלית מעשה בראשית הוא שיהיה כלל ישראל אשר הם יגלו את מציאותו יתברך בבריאה, וכמחז"ל "בראשית- בשביל ישראל שנקראו ראשית, ובשביל התורה שנקראת ראשית", וכמו שהאריך הרמב"ן עה"ת סוף פר' בא- שכוונת כל המצוות הוא האמונה וכן לפרסם האמונה וכן נאמר [הפסרת פר' בראשית] "עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו", וכן [ישעיהו מ"ג, כ"א] "אתם עדי נאום ה'", וכמו כן בשיר הייחוד ליום שני נאמר "אלוקינו אתה, על יחודך עדים אנחנו", וע"י בשפ"א עה"ת עניני חודש אלול תר"מ, ואכמ"ל, ואם כן אדם שמקיים מטרה זו של הבריאה הריהו כאילו נהיה שותף במעשה בראשית, כי לולא מעשיו לא היתה מתקיימת תכלית הבריאה, ולכן האומר ויכלו וגו' נעשה שותף במעשה בראשית, שהרי אמירת ויכלו וגו' הוא בגדר עדות על בריאת העולם ויש לזה דיני עדות, עי' בהרא"ש פסחים פ"י סט"ו ובקרבן נתנאל שם דלכן צריך לאומרו בעמידה, ומג"א או"ח סימן רס"ח ס"ז כתב דלכן צריך שיאמרו ויכלו וגו' שנים יחד, כי עפ"י שנים עדים יקום דבר וגו', ובס' עבודת הקודש להחיד"א ז"ל בעניני שבת כתב דצריך להרהר בתשובה לפני אמירת ויכלו וגו', כיון דרשע פסול לעדות, ועי' בחזו"א או"ח סימן ל"ח סק"י ואכמ"ל".

דברי הכתב סופר למה נעשה שותף להקב"ה

וכוון לדבר ה"כתב סופר" [החדש עה"פ ויברך אלקים את יום השביעי בראשית ב',ג'] "בהקדם מאמרם ז"ל [שבת קי"ט ע"ב] "כל המתפלל בע"ש ואומר ויכולו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית", נ"ל ע"פ המדרש-תכלית הימים יום השבת, כי תכלית האדם על הארץ שישלים נפשו ע"י מצוות ומעשים טובים, וכל ימות השבוע אדם טרוד במלאכתו ועסקו, יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב ולא נשאר לו פנאי להשיג תכליתו, אבל יום השבת מכובד ומקודש מכל הימים, שבו ינוח אדם ממלאכתו הגופנית ואז יוכל להשיג התכלית האמיתי ולכן תכלית הימים הוא יום השבת, ותכלית כל הבריאה, שמים וארץ וכל צבאיהם, הכל הוא לצורך האדם שישתדל כל ימי חייו להשלמת נפשו, ומי שגם ביום השבת יושב בטל ואינו עוסק בהשלמת נפשו, כל הבריאה כולה לא השיגה תכליתה, נמצא שתכלית מלאכת השמים וארץ תליא בבחירת האדם.

וז"ש "כל המתפלל בע"ש ואומר ויכולו"- ומשכיל להבין כי עבודתו בעבודת השי"ת ביום השבת זהו כל האדם ותפקידו עלי אדמות, נעשה שותף להקב"ה במעשי בראשית, כי ע"י נגמרה ובאה אל תכליתה כל הבריאה כולה, והבן".

דברי האור החיים למה נעשה שותף באמירת ויכולו

וביאור אחר נמצא בדברי ה"אור החיים" [בראשית ב',ג'] שכתב "אכן מצינו כי הקדוש ברוך הוא גלה הדבר במה שאמר [שמות כ'] בעשרת הדברות כי ששת ימים עשה ה' את השמים וגו', הרי גלה כי בשעת הבריאה לא ברא ה' כח בעולם זולת לעמד ששת ימים לטעם הנודע לו, גם ידוע ליודעי אמת.

ונתחכם ה' וברא יום אחד הוא יודע לה' ובו ביום חוזר ה' ומשפיע נפש לעולם שעור המקים עוד ששת ימים, וכן על זה הדרך, וזולת זה היום היה העולם חרב בגמר ששת ימים וחוזר לתהו ובהו, וצריך ה' להכינו פעם ב' ובאמצעות שבת העולם עומד.

והוא אומר "כי בו"- פרוש באמצעות יום זה שבת מכל הבריאה, ופרש מה הוא המלאכה, היא הבריאה עצמה, כי לא מהתקון שהוא המעשה לבד שבת אלא גם מהבריאה.

וכבר כתבתי למעלה שהבריאה היא יש מאין והוא מה שנברא ביום ראשון בדבור אחד והמעשה הוא התקון אשר תקן דבר יום ביומו, ובאמצעות יום שבת משפיע בכללות העולמות רוח המקימת עוד ששת ימים.

ולפי פרושנו זה מצאנו נחת רוח במאמר אחד שאמרו ז"ל [שבת קי"ט ע"ב] כל המקדש וכו' ואומר ויכלו וכו' כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית ע"כ. ודבריהם רחוקים ודחוקים לפי הנראה, מי שמע כזאת שיבא אדם וישתתף בדבר שכבר נגמרה מלאכתו, אין אחר מעשה כלום, ובמה יעשה שותף עוד, מה היא הפעולה הגדולה הזאת שבאמצעותה ישיג השגה זו. ועוד לו יהיה שיהיה מעשה זו גדול עד מאד, מנין להם דבר זה שהוא נעשה שותף, ואם לצד הגדלת השכר היה להם להגדיל שכרו לחלק לו ברבים ואורך ימים וגבורה ועושה וכו', ומנין מצאו להאריך לשון לצד עילאה להשתתף עמו במעשה בראשית.

ולמה שפרשתי אמת יהגה חכם ודבר ה' בפיהם אמת בטעם צודק, כי להיות ששת ימים, יבא שבת אחרת ויחיהו ויקמייהו עוד ששת ימים אחרים, ולך לדעת כי מציאות השבת בעולם היא קיומו שמקיימים אותו, כי אם אין מקיימים שבת אין שבת, ותמצא שאמרו ז"ל חלל עליו שבת אחד כדי שישמור שבתות הרבה ואם אין שומר שבת מה זאת עושה. ולזה כל המקדש את השבת וכו', פירוש מקיים ושומר קדושתו באמצעות זה ישנו לשבת ובאמצעותו מתקיים העולם הראת לדעת כי הוא המקיים העולם, ואין לך שותף גדול מזה כדין וכהלכה.

ולך לדעת כי יום ברא אלהים אדם, לא חסר מעולם דבר המעמיד צדיק יסוד עולם שהוא שומר שבת, כי אדם שומר שבת היה ע"ה, ואחריו קם שת בנו כי הוא היה צדיק גמור, ואחריו כמה צדיקים, וכשזה נופל כבר בא השמש שומר שבת מתושלח וכו' נח שם אברהם וכו', ומשם לא פסקה שמירת שבת מישראל, ואפילו במצרים היו שומרי שבתות, כמאמרם ז"ל.

סימן ח



טלטול מוקצה בגופו

א.

מחלוקת המשנ"ב והחזו"א בטלטול מוקצה בגופו

כתב ה"משנה ברורה" [סי' ש"ח ס"ק י"ג] "איתא בסימן שי"א סעיף ח' דטלטול מוקצה בגופו, אפילו לצורך דבר המקצה מותר, דזה לא נקרא טלטול כלל. ולפי זה אם מנח איזה דבר מקצה על הארץ מתר לדחפו ברגלים כדי שלא יבא להפסד". אבל ה"חזון איש" [סי' מ"ז אות י"ג] חלק, וכתב "ולפי האמור אין היתר כלל לטלטל מוקצה בדחיפת הרגל לצורך המוקצה, ודלא כהמ"ב סי' ש"ח ס"ק י"ג".

דברי הרא"ש שמוקצה מותר להזיז בגופו

ולכאורה נחלקו בזה הראשונים. דהנה הרא"ש [פרק שלישי אות י"ט] כתב "הלכך נראה דלא דמי טלטול דהכא לשאר טלטול, דהכא הוי לצורך המת שאסור לטלטלו, ולא לצורך המטה, ולהכי שמיה טלטול. אבל כל הני ניעור, עיקר צורך טלטול בשביל דבר של היתר.

והקשה על זה ה"ר יונה מהא דתנן לקמן בפרק תולין [דף קמ"א ע"א] הקש שעל המיטה לא ינענענו בידו אבל מנענעו בגופו, ודייקי מיניה בי רב דטלטול מן הצד לאו שמיה טלטול, והתם לצורך הקש שהוא מוקצה הוא מטלטל. ולא קשה, דהתם אף טלטול אין כאן כמו פגה וחררה ופוגלא שהוא מטלטל בידו ואגבן מטלטל דבר אסור, אבל בקש אינו מטלטל אלא בגופו כלאחר יד, הלכך אע"ג דלקש שהוא מוקצה הוא צריך מדמה ליה לטלטול מן הצד שהוא צורך לדבר המותר".

מבואר מדברי הרא"ש שטלטול מן הצד מותר לצורך דבר המותר, אבל בטלטול בגופו מותר גם לצורך דבר האסור, ולכן בקש שעל גבי המיטה אפילו שמזיז את הקש בשביל הקש לסדרו שיהיה ראוי לשכב עליו, "ומנענעו כדי שיהא צף ורך

לשכב" [לשון רש"י דקמ"א ע"א], אפילו הכי מותר בגלל שמזיז הקש בגופו, ובגופו מותר להזיז מוקצה גם לצורך דבר האסור.

דברי הר"ן שאסור להזיז מוקצה בגופו

אבל הר"ן [דף כ' ע"ב ד"ה וקשיא] רוח אחרת עמו, וכתב "וכך הוא עיקרן של דברים, דתרי גווני טלטול מן הצד ניהו, דכל שעיקר טלטולו משום דבר המותר ודבר המותר הוא שמטלטל, אלא שאי אפשר לו לטלטל אותו דבר המותר אלא אם כן יטלטל עמו דבר האסור בטלטול מן הצד, בכי האי גוונא שרי. אבל כשעיקר טלטולו בשביל דבר האסור, אע"פ שמטלטל אותו מן הצד, כי הכא שהוא צריך לטלטל המת מחמת עצמו שלא יסריח בחמה ושלא ישרף בדליקה אסור. וההיא נמי דתנן בפ' תולין [דקמ"א ע"א] הקש שעל גבי המטה לא ינענעו בידו אבל מנענעו בגופו, היינו טעמא נמי לפי שאינו מטלטל את הקש מפני שצריך לו, אלא מפני שהוא צריך למטה, ואי אפשר לו בלא טלטול הקש, ומשום הכי כיון שלא מטלטל ליה בהדיא אלא כלאחד יד שרי".

מבואר בפשטת לשון הר"ן [ע"י שולחן ערוך הרב סי' רע"ו קונטרס אחרון אות ג'] שמדובר שמזיז את הקש שעל המיטה מהמיטה בשביל שהמיטה תהיה ריקה מקש, בשביל שיוכל לישון על המיטה. ולכן נקרא טלטול מן הצד, שמטלטל את הקש בגופו שנקרא טלטול מן הצד, כאילו שמזיז מוקצה עם חפץ שמותר להזיזו שזה הגוף של האדם, בשביל דבר המותר, שזה המקום שיהיה פנוי שיוכל לשכב שם, לכן מותר.

ולפי דברי הר"ן אין לחדש חידוש עצום שמותר להזיז מוקצה ע"י הגוף אפילו לצורך דבר האסור, כמו שכתב הרא"ש, בגלל שבמשנה מדובר בטלטול מן הצד לצורך דבר המותר.

דברי החיי אדם שנחלקו הראשונים בהזזת מוקצה בגופו

ויוצא מהנ"ל שלפי הרא"ש מותר להזיז מוקצה עם גופו לצורך המוקצה, אבל לפי הר"ן אסור לצורך המוקצה ומותר לצורך דבר המותר.

וכך כתב ה"חיי אדם" [כלל ס"ז אות י"ד] "אם אינו צריך לטלטל בידיים כלל אלא בגופו או ברגליו, אפילו בשביל דבר המוקצה מותר, דזה לא נקרא אפילו טלטול מן הצד. ולפי זה כשנר חלב וכיוצא בו מונח על הארץ, מותר לדחפו ברגליו. ויש אוסרים".

וכתב ה"נשמת אדם" [שם אות ה'] "כ"כ הרא"ש בפרק כירה סי' י"ט אהא דמחלק הרי"ף בטלטול מן הצד דמותר לצורך דבר המותר, אבל אם הוא לצורך דבר האסור אסור. והקשה ר' יונה מקש שע"ג המטה לא ינענע בידו אבל מנענעו בגופו, והא התם הטלטול לצורך הקש שהוא מוקצה ואפ"ה מותר בטלטול מן הצד, ותירץ הרא"ש וז"ל דהתם אף טלטול אין כאן, דאינו מטלטל אלא בגופו כלאחר יד ע"כ וע"ש.

והר"ן תירץ כיון שהוא לצורך לשכב עליו, הוי לצורך דבר המותר. וא"כ מוכח דלהרא"ש אפילו לצורך דבר האסור מותר לטלטל בגופו, דגרע מטלטול מן הצד, אבל לדעת הר"ן דאפילו בגופו הוי כטלטול מן הצד בידיו ואינו מותר אלא לצורך דבר המותר.

דעת הריטב"א שאסור להזיז מוקצה בגופו

ולכאורה גם דעת הריטב"א [דף מ"ד ע"א ד"ה א"ר] מוכח כדעת הר"ן, שכתב "וק"ל דהא לקמן בפ' במה טומנין קדירה שטמנה בגחלים איפסקא הילכתא כר' אלעזר דתלו לה בכוש או בכרכר והן ננערות מאליהן, ולקמן בפ' תולים אמרי בי רב תנינא הקש שעל גבי המטה לא ינענעו בידו אבל מנענעו בגופו, מכל הני משמע דקי"ל דטלטול מן הצד לא שמיה טלטול. ויש לתרץ דלא דמו, דהכא לצורך דבר האסור, כגון מת, טלטול מן הצד שמיה טלטול ואסור, אבל כלהו אידך דאמרי בעלמא, הוו לצורך דבר המותר ולצרך שבת, ולפיכך התיירו בו טלטול מן הצד". מבואר מדבריו שקש של גבי המיטה זה טלטול מן הצד לצורך דבר המותר.

דעת הרשב"א שאסור להזיז מוקצה בגופו

וכך יש להוכיח מהרשב"א [דף מ"ג ע"ב ד"ה מר] שכתב "ותירצו בתוס' דלא אמרו טלטול מן הצד לא שמיה טלטול אלא כשהוא צריך לטלטל מחמת דבר המותר, כפגה שטמנה בתבן וכאבן שעל פי החבית ומעות שעל הכר וכיוצא באלו, שאינו צריך לטלטל את האיסור אלא מחמת שצריך למטה, אבל הכא שהוא צריך לטלטל את המת מחמת עצמו של מת שלא יסריח בחמה ושלא ישרף בדליקה אסור.

אבל הרב אלפסי ז"ל כתב דכי אמרינן טלטול מן הצד שמיה טלטול, ה"מ כגון טלטול אבנים ומת שהוא כאבן וכיוצא בדברים אלו, אבל טלטול אוכלין המעורבים עם דברים אסורין והוא צריך לאוכלן בשבת כגון פגה שטמנה בתבן ופוגלא שטמנה בעפר וכיוצא בהן, בכי הא לא שמיה טלטול.

ולא ירדתי לסוף דעתו, שהרי שנינו הקש שעל גבי המטה לא ינענעו בידו אבל מנענעו בגופו, והקש הרי הוא כאבן ולמה התירו בו טלטול מן הצד, ודברי התוספות נראה בעיני עיקר.

מבואר מדברי הרשב"א שלפי דברי התוס' שחלקו בטלטול מן הצד בין לצורך דבר המותר לדבר האסור, מובן המשנה של קש שע"ג המיטה, וכנראה שסובר שנקרא טלטול מן הצד לצורך דבר המותר כמו שכתב הר"ן.

מבואר מכל הנ"ל שלדעת הרא"ש בפשט דבריו, מבואר שמותר טלטול מוקצה בגופו אפילו לצורך המוקצה, ולדעת הר"ן ריטב"א ורשב"א אסור לטלטל מוקצה לצורך המוקצה בגופו, רק לצורך דבר המותר.

ב.

דעת הריטב"א והר"ן שאסור להזיז מוקצה בגופו

ולכאורה מצינו בעוד מקום שנחלקו הראשונים אם מותר לטלטל מוקצה עם הגוף.

דהנה כתוב בגמ' [שבת קנד:]: "תניא ר"ש בן יוחאי אומר היתה בהמתו טעונה שליף של תבואה, מניח ראשו תחתיה ומסלקו לצד אחר והוא נופל מאליו".

וכתב הריטב"א [שם ד"ה מכניס] "מכניס ראשו תחתיה ומסלקה לצד אחר. פי' ומיירי בתבואה של טבל דלא חזי לטלטלה וכדפרש"י ז"ל, ואפ"ה שריה ליה להכניס ראשו תחתיה ולסלקה לצד אחר והיא נופלת מאליה. ואע"ג דכל מידי דלא חזו לטלטל אסור להזיז ולטלטל אפילו מקצתו כדמוכחא בפ' השואל דקתני ובלבד שלא יזיז בו אבר, שאני הכא דטלטול כלאחר יד הוא, וכיון שכן התירו לו כן מפני הפסד בהמתו".

וגם בר"ן [דף ס"ו ע"ב ד"ה היתה] כתב "היתה בהמתו טעונה שליף של תבואה. של טבל, מכניס ראשו תחתיה ומסלקו לצד אחר, משום צער בעלי חיים הוא דשרינן טלטול כהא גוונא, הא בעלמא אפילו טלטול מקצת שמיה טלטול ואסור, כדתנן בס"פ שואל [דקנא]. ובלבד שלא יזיז בו אבר".

מבואר מדברי הני ראשונים שאסור להזיז מוקצה בגופו, והיה היתר מיוחד בשביל צער בעלי חיים.

דעת הרמב"ן שמותר להזיז מוקצה מגופו

אבל כתב ב"חידושי הרמב"ן" [שם ד"ה היתה - אפשר מתלמיד הרמב"ן] "ותימה הוא, כיון שהיא תבואה של טבל שאינה ניטלת, למה התירו להכניס ראשו תחתיה ולסלקו לצד אחר, שאע"פ שאינו מטלטלה לגמרי, טלטול במקצת שמיה טלטול, כדמוכח בסוף פרק שואל [לעיל קנ"א, א'] מדתנן ולא יזיז בו אבר.

והיה אפשר לומר דמשום צער בעלי חיים הוא דשרי ליה, אלא שאין הסוגיא סובלת שהתירו כלום משום צער בעלי חיים כמו שנפרש.

ואפשר לומר משום דלא הוי טלטול כי אורחיה הוא דשרי ליה משום צער בעלי חיים.

ויותר נראה לומר דמכניס ראשו תחתיה, אפילו בדליכא צער בעלי חיים שרי, משום שטלטול שבגופו לא גזרו בו רבנן, כדתנן בפרק תולין [לעיל קמ"א א'] הקש שע"ג המיטה לא ינענעו בידו אבל מנענעו בגופו, ואמרינן נמי בפרק מפנין [לעיל קכ"ז א'] עושה בו שביל ברגלו בכניסתו וביציאתו.

מבואר מדברי הרמב"ן שמותר להזיז מוקצה בגופו, "שטלטול שבגופו לא גזרו בו רבנן".

ג.**דעת החזו"א בביאור דברי הרא"ש**

בגוף דברי הרא"ש [פ"ג סי"ט] שכתב "אבל בקש אינו מטלטל אלא בגופו כלאחר יד, הלכך אע"ג דלקש שהוא מוקצה הוא צריך מדמה ליה לטלטול מן הצד שהוא צורך לדבר המותר". ובפשטת דברי הרא"ש מבואר היתר טלטול בגופו אפילו לצורך המוקצה, וכ"כ בקיצור פסקו הרא"ש [שם פ"ג אות י"ט] "וטלטול בגופו כלאחר יד אפילו לצורך דבר האסור מותר כגון הקש שעל המטה שמנענעו בגופו".

אבל ה"חזון איש" [סי' מ"ז אות י"ב] רוח אחרת עמו בהבנת דברי הרא"ש, שכתב "נראה דאין כוונת הרא"ש לחלק בין טלטול ביד לטלטול בגוף, דכי היכי דבטלטול גמור אין חלוק אי מטלטל ביד או בשאר אבריו וכדאמר קי"ב א' דאסור לטלטל המנעל ע"ג רגלו, ה"נ לענין טלטול מן הצד אין לחלק בין יד לשאר אבר. אלא כונת הרא"ש שאין ענין שכיבה על הקש שם טלטול הקש, אלא שם תשמיש השכיבה, הלכך אף אם כונת השוכב לנער את הקש מותר, שהוא דבר נמשך מפעולת השכיבה, משא"כ בטלטול מת במטה, דבאמת יש כאן טלטול שניהן ולאיזה מהן שמתכון מתיחס אליו עיקר הטלטול".

מבואר מדבריו סברא חדשה, שאם אדם עושה מעשה שכיבה אפילו שבדרך מזיז מוקצה, אבל המעשה נקרא מעשה שכיבה, ולכן לא נקרא שמזיז מוקצה.

סברת החזו"א נמצא בעוד מקומות

וכעין סברא זו כתב החזו"א לגבי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר [סי' מ"ז אות כ"ב] "ונראה דהא דשרי לטלטל הכלכלה והאבן בתוכה בפירות המיטנפין, הוא משום דכל הטלטול מתיחס אל הפירות המותרים, ולא אל האבן. אלא היכא דאפשר לנער ואינו מנער מתיחס הטלטול גם אל המוקצה, אבל היכא שבניעורו יהיה הפסד, ניכר שאין הטלטול משום צורך המוקצה בטלטול, אלא ע"כ הוא מטלטלין".

מבואר שטלטול מן הצד מותר, בגלל שמתיחסים לטלטול המותר, וטלטול האסור הוא ממילא.

וכן נמצא בעוד מקום ב"חזון איש" [סי' מ"ז אות ט"ו] סברא כזו.

שכתב "פי' התוס' דבפסולת מרובה בורר אוכל, אבל לא הפסולת, דפסולת מוקצה הוא, אבל בפסולת מועט אין בפסולת משום מוקצה דמתבטל. ונראה דהאי ביטול דפסולת המועט שלא יהיה חשיב מוקצה, אינו בענין הביטול של תערובות, אלא ענינו דאוכל המועט ע"י מוקצה מותר להפריש המוקצה מהאוכל, ולא חשיב טלטול מוקצה אלא תיקון אוכל, ולא גזרו חכמים ע"ז משום מוקצה, והלכך באוכל מרובה שרי להפריש המוקצה".

מבואר מדבריו, שאם אוכל מרובה מותר להוציא מוקצה, בגלל שלא נקרא טלטול מוקצה אלא תיקון אוכל. מבואר שהולכים אחרי הצורה של הטלטול ולא אחרי הטלטול בפועל, כמו בטלטול מן הצד שהולכים אחרי הצורה של הטלטול שמטלטל היתר, ולא אחרי הטלטול מוקצה בפועל.

ראיה מהרא"ש להסבר החזו"א

ולכאורה יש ראיה גדולה להסבר החזו"א הנ"ל בדעת הרא"ש, שהרי הרא"ש כתב "אבל בקש אינו מטלטל אלא בגופו כלאחר יד, הלכך אע"ג דלקש שהוא מוקצה הוא צריך מדמדה ליה לטלטול מן הצד שהוא צורך לדבר המותר", וכוונתו שכתוב בגמ' [דקמ"א א'] "אמר רב נחמן האי פוגלא מלמעלה למטה שרי מלמטה למעלה אסיר, אמר רב אדא בר אבא אמרי בי רב תנינא דלא כרב נחמן הקש שע"ג המטה לא ינענעו בידו אבל מנענעו בגופו, ואם היה מאכל בהמה או שהיה עליו כר או

סדין מנענעו בידו, ש"מ טלטול מן הצד לא שמיה טלטול ש"מ".

מבואר בגמ' שיש דמיון בין קש שע"ג המיטה לטלטול מן הצד. ולכאורה הדבר תמוה ביותר, דהנה הרא"ש בפשטת כתב שטלטול בגופו מותר גם לצורך דבר מוקצה, והמקור לזה הוא קש שע"ג המיטה. ומבואר שטלטול בגופו יותר קל מטלטול מן הצד שמותר רק לצורך דבר המותר, אז איך מביאים ראיה מקש שע"ג המיטה שזה טלטול מגופו, לדין של טלטול מן הצד שיותר חמור.

בשלמא לפי החזו"א הדברים מובנים שהכל דין אחד, טלטול מן הצד הסברא להקל בגלל שמסתכלים שהטלטול הוא היתר והאיסור ממילא, כמו בקש שע"ג המיטה שהמעשה הוא מעשה שכיבה והטלטול של הקש ממילא.

ולכן אם טלטול מן הצד שמה טלטול, הסברא שמסתכלים על המציאות של הזזת המוקצה, ובמציאות מזיז מוקצה. ולכן גם בקש שע"ג המיטה, אפילו שהמעשה של האדם הוא מעשה שכיבה, אבל במציאות מזיז מוקצה. אבל אם טלטול מן הצד לא שמיה טלטול, שמסתכלים על שם המעשה, ושם המעשה הוא טלטול היתר, אז גם בשכיבה ע"ג הקש שם המעשה הוא מעשה שכיבה, וטלטול המוקצה ממילא נעשה.

הסבר ההליכות יצחק בדברי הרא"ש

וליישב את דעת הפוסקים שמסבירים ברא"ש שעל ידי הגוף מותר טלטול מוקצה איך דימו טלטול בגופו לטלטול מן הצד, כתב בספר "הליכות יצחק" [שבת סי' ל"ג]: "ולכאורה צריך לפרש, דיסוד ההיתר בטלטול מן הצד משום שאין הטלטול מתייחס למוקצה אלא לדבר ההיתר, וטלטול המוקצה כלאחר יד הוא נעשה. ומה שאסרו כשצריך לדבר האסור, משום שבכה"ג מתייחס הטלטול לדבר האסור שהוא צריך לא ואינו נחשב כלאחר יד, אבל בטלטול בגופו תמיד טלטול המוקצה כלאחר יד הוא, לכן שפיר דימו בגמ' דמהתירו טלטול בגופו משום שהוא כלאחר יד לטלטול מן הצד כשנעשה לצורך דבר המותר, ולמדו להתיר טלטול מן הצד כשנעשה לצורך דבר המותר, ולמדו להתיר טלטול מן הצד לצורך המותר, מטלטול בגופו לצורך האסור".

דברי ההלכות שבת בשבת בדברי הרא"ש

וביתר אריכות כתב ב"הליכות שבת בשבת" [חלק ב' פרק כ"ז עמוד תי"ח] "ואמנם הרא"ש כ' "דלא דמי טלטול דהכא לשאר טלטול בעלמא, דטלטול דהכא הוא

לצורך המת ולא לצורך המטה ולהכי שמיה טלטול, אבל כל הני ניעור עיקר צורך הטלטול בשביל דבר של היתר" עכ"ל, ומבואר דאין כאן היתר מיוחד לצורך שבת, אלא הוא סברא בעצם לחלק למה בזה שמיה טלטול ובזה לא שמיה טלטול, דכשעושה לצורך דבר המותר, דהיינו שאוחז בהיתר והאיסור עולה עמו, אזי כיון שכונתו לצורך דבר המותר ולא לדבר המוקצה, אזי הטלטול מתייחס בעיקרו לדבר המותר ולא לדבר האסור, וכלפיו באמת הוי רק טלטול מן הצד ולא שמיה טלטול. אבל אם כונתו לצורך דבר האסור, בזה הטלטול מתייחס בעיקרו לדבר האסור ולא נקרא זה טלטול מן הצד כלפיו, דעיקר הטלטול לצורכו "ולהכי שמיה טלטול".

ועפ"ז מבואר היטב, דהראשונים ז"ל הק' על הרי"ף מאי שנא מקש שע"ג המטה שמנענעו בגופו, הלא עושה כן לצורך דבר האסור, שהרי לצורך הקש שהוא מוקצה הוא מטלטלו. תריץ הרא"ש "ולא קשה דהתם אף טלטול אין כאן כיון שאינו אלא בגופו כלאחר יד, אע"ג דלקש שהוא מוקצה הוא צריך מדמה ליה לטלטול מן הצד לצורך דבר המותר" ע"כ. ודבריו צ"ב, מה ענין זה לזה, הלא ב' טעמים נפרדים הם, דהרי טלטול בגופו מותר גם לצורך דבר האסור.

ולהאמור הדברים מאירים, דההיתר בזה הוא "טלטול מן הצד", ולכן כשעושה לצורך דבר האסור דהטלטול מתייחס לדבר האסור, אין זה טלטול מן הצד רק עיקר טלטול, משא"כ כשכונתו רק לדבר המותר ודבר האסור עולה עמו, אזי הטלטול מתייחס רק לדבר המותר, ולגבי הדבר האסור נחשב זה ל"טלטול מן הצד", וממילא בטלטול כלאח"י שרי אף לצורך דבר האסור, דשם על כרחך הוא טלטול מן הצד, כיון דמטלטלו בגופו כלאח"י, והדברים מאירים בעזהשי"ת.

ד.

דעות האחרונים שאסור להזיז מוקצה בגופו

בגוף המחלוקת "משנה ברורה" ו"חזון איש" אם מותר לטלטל בגופו מוקצה. יש כמה אחרונים שסוברים כמו החזו"א.

א. כתב ה"ילקוט הגרשוני" [או"ח סימן ש"ח - הו"ד בשו"ת משנה הלכות ח"ז סי' מ"ה] "במג"א סק"ז איתא בשבת קכ"ז מותר לטלטל מוקצה ברגליו דרך הילוכו, וכ"מ במלחמות שם עכ"ל, וכתב חידושי רז"ה קשה הא מבואר לקמן סימן שי"א ס"א דטלטול מן הצד שמיה טלטול, וכ"מ לקמן סימן תמ"ו שאסור לדחוף מוקצה בקנה, ומשמע שם שאף ברגליו אסור כיון שאין לו תקנה אלא בכפיית כלי ע"ש

וצע"ג. ואפשר לומר דדוקא דרך הילוכו מותר שאינו נראה שמתכוין לטלטל, אבל אם נראה כמתכוין לטלטל אסור."

ב. כתב ה"כף החיים" [פלאזי, סי' ל"א אות ס'] "למעלה מזה אות כ"ד הבאתי שם דלטלטל המוקצה אפילו על ידי קנה אסור, והוה קשיא לי על זה ממה שמצינו דהתירו טלטול המוקצה ברגלו דרך הילוכו, ושוב התבוננתי דגם ברגלו אם מתכוין לטלטלו אסור."

ג. כתב ה"זכרונות אליהו" [מערכת מ' אות ז'] "מוקצה לדחות אותו ע"י קנה וכיוצא אסור, ואפילו לטלטלו ברגלו דרך הלוכו אסור אם מתכוין לטלטלו, כף החיים סי' ל' אות ס'. ויש מתירין אבל אני רגיל לפסוק לאסור, ועי' חיי אדם כלל ס"ז אות י"ד, וחסד לאלפים שי"א ל"א."

ד. כתב ה"חסד לאלפים" [סי' שי"א סעיף ל"א] "טלטול מן הצד או ע"י דבר אחר שמיה טלטול, ואסור לדחוף בקנה דבר שוהא מוקצה, וברגל לא שרי כ"א דרך הילוכו."

ה.

דעות המפרשים שמותר להזיז מוקצה בגופו

וראיות לפסק האחרונים שסוברים כמו ה"משנה ברורה" שמותר לטלטל בגופו מוקצה.

א. כתב ב"קיצור פסקי הרא"ש" [מבעל הטור פרק שלישי אות י"ט] "וטלטול בגופו כלאחר יד אפילו לצורך דבר האסור מותר, כגון הקש שעל המטה מנענעו בגופו". גם בטור [סי' שי"א ס"ח] כתב "וטלטול בגופו אפילו לצורך דבר האסור מותר, הילכך קש שעל גבי המטה והוא מוקצה מנענעו בגופו".

ב. כתב ה"בית יוסף" [הקדמה לסי' ש"ח] "הי"ג - התירו לטלטל האיסור בגופו שלא בנענוע ידיו, כדתנן [שבת קמא.] קש שעל גבי המטה מנענעו בגופו".

וגם ב"שולחן ערוך" [סי' שי"א ס"ח] כתב "וטלטול בגופו אפילו לצורך דבר האסור מותר. הלכך קש שעל המטה דסתמו מוקצה להסקה, מנענעו בגופו".

ג. ה"מגן אברהם" [סי' ש"ה את ט'] כתב "מכניס ראשו. מיירי אפילו כשהמשוי הוא מוקצה, אע"ג שמקצת טלטול אסור כמ"ש סימן שי"א סעיף ז', מ"מ משום צער בעלי חיים שרי [ר"ן]. ועיין סימן שי"א סעיף ח' דלטלטול בגופו שרי, והר"ן לשיטתיה אזיל דסבירא ליה דאין חילוק בין טלטול בגופו, וכמו שכתב הרב ב"י שם בשמו, לכן כתב משום צער בעלי חיים".

ד. כתב ה"שו"ע הרב" [סי' שי"א סט"ו] "וכל זה בטלטול בידיו ע"י דבר אחר, אבל לטלטל המוקצה בגופו שלא בידיו מותר אפילו מטלטלו לצורך האיסור כגון קש שהוא מוקצה מפני שסתמו עומד להסקה, ואם הוא נתון על המטה שלא לשכב עליו ובשבת הוא בא לשכב עליו מותר לנענע בגופו כדי שיהא צף ורך ונוח לשכב עליו".

ה. כתב ה"לבוש" [סי' שי"א] "ודוקא בטלטול מן הצד שע"י נענוע היד, שהוא קצת דרך טלטול בכך, לא התיירו אלא לדבר המותר, אבל טלטול שע"י הגוף אפילו לצורך דבר האסור מותר, הלכך קש שעל גבי המטה והוא מוקצה דסתמו להסקה הוא עומד, מנענעו בגופו".

ו. כתב ה"דרך החיים" [דיני טלטול מוקצה בכל פרטיו אות מ"ט] "טלטול בגופו או ברגליו מותר במוקצה, ולכן מותר לישב על אבנים אף על פי שמזיזן, ואפילו לצורך דבר המוקצה מותר לטלטל בגופו".

ז. כתב רעק"א [הגהות שו"ע סי' ש"ח ס"ג] "כלאחר יד. לפי זה מותר רק לצורך גופו ומקומו. וקשה לי, הא מדברי השו"ע לקמן סימן [שי"א סעיף ח'] מבואר דטלטול בגופו אפילו לצורך דבר האסור מותר, והרמ"א שם לא חלק, וא"כ הכא ג"כ נימא דלא הוי טלטול כלל, ואפילו לצורך האסור לסתרי".

ח. כתב ב"סידור בית יעקב מעמדין" [עמוד קפ"ד אות ו'] "מוקצה אינו אסור בטלטול אלא בידיו כבחול. ובשינו [ונקרא טלטול כלאחר יד] כגון בגופו מותר. ולכן מותר לפנות מוקצה לכאן ולכאן ברגלו דרך הלוכו, וכ"ש ע"י נפוח לצורך מקומו ואפילו לצורך המוקצה להצניעו ע' שי"א".

ט. כתב ה"שלחן עצי שטים" [סי' ב'] "מיהו לנענע המוקצה בגופו שרי אפילו לצורך דבר האסור, לפיכך מותר לפרק המשווי בראשו מעל גבי בהמה אע"פ שהוא מוקצה. דלא כ"א דזהו משום צער בעלי חיים, דודאי טלטול בגופו מן הצד שרי אפילו לצורך דבר האסור, כ"כ המ"א [סי' ש"ה]".

י. ה"תוספת שבת" [סי' ש"ח אות י"ח] כתב "והט"ז תמה על מנהג העולם שנוהגין לטלטל סכינים התחובין בנדן ותלויים בחגורה אף על פיש אין להם צורך בהם כלל, ומיישב דכיון שעושים כן משום שמא יצטרכו להם להכי שרי, עכ"ל.

ולכאורה אין מקום לקושייתו, דהא הוי טלטול על ידי גופו ושרי, כמ"ש לעיל [ס"ק י"א]. וצ"ל דס"ל דדרך טלטולם בכך מקרי טלטול גמור".

יא. כתב ה"ערוך השולחן" [סי' שי"א ס"כ] "וזה שאמרנו דטלטול מן הצד לצורך דבר האסור אסור, זה בטלטול ביד, אבל בטלטול בגוף שזהו טלטול כלאחר יד

גם בכה"ג שרי. וזהו ששנינו הקש שעל המטה מנענעו בגופו [קמא], והקש הוא מוקצה, דסתמא להסקה במקום שמסיקין בקש, ומנענעו בגופו כדי שיהא צף ורך לשכיבה [רש"י], ואע"פ שהוא צריך להקש לשכב עליו והוי טלטול לצורך המוקצה, מ"מ כיון דרק בגופו מנענעו מותר. ויש מגמגמים באמת דאם כוונתו לזה אסור, ולא התירו רק אם צריך להמטה ולא להקש, אלא שהקש מונע מלשכב על המטה [ערא"ש שם ועמג"א סקכ"ד].

יב. כתב ה"כף החיים [סי' שי"א ס"ק ס"ח] וטלטול בגופו וכו'. פי' שאינו נוגע בידי או כי אם בגופו או בשאר איבריו מקלינן בו ביותר משאר טלטול מן הצד, וע"כ מותר איפלו לצורך דבר האסור. כ"כ האחרונים.

ו.

דברי המנחת שלמה בענין טלטול מוקצה בגופו

והאריכו בענין טלטול בגופו אחרוני זמנינו. דהנה ה"מנחת שלמה" [ח"א סי' י"ד אות ב' - הו"ד בסוף שמירת שבת כהלכתה] כתב "ועיין בחזו"א סי' מ"ז ס"ק י"ב - העלה שם חידוש גדול, דאין שום חילוק בין טלטול ביד לטלטול בגוף או בשאר האברים, וכל שמעשהו הוא רק כדי לטלטל את המוקצה אסור לכו"ע אפילו מטלטל בגופו, כי אין זה קרוי טלטול מן הצד אלא טלטול גמור ואסור אפילו לצורך מקומו. ומ"ש בשו"ע סי' שי"א מהרא"ש דשרי לנענע את הקש בגופו אע"פ שכוונתו לשכב על הקש, היינו מפני שאין במעשיו היכר טלטול ולכן אין זה קרוי טלטול קש אלא תשמיש של שכיבה.

אולם מרן ז"ל עצמו כתב שם שדבריו הם לא כהט"ז והמג"א והמשנ"ב [ועוד גדולי האחרונים] אלא שכך משמע מדברי הראשונים עיי"ש, ונראה דמפשט דברי הב"י בטור ריש סי' ש"ח ד"ה ודע שכתב "הי"ג, התירו לטלטל האיסור בגופו שלא בנענוע ידיו", משמע כמו"ש כל גדולי האחרונים דבגופו לא חשיב כלל טלטול, וכן נראה מלשונו של הטור בקיצור פסקי הרא"ש שבפ"ג דשבת, ובטור סי' שי"א ונ"ל: "טלטול מן הצד לצורך דבר המותר מותר, וטלטול בגופו אפילו לצורך דבר האסור מותר, הלכך קש שע"ג המטה והוא מוקצה מנענע בגופו", וכן כתב הרמב"ן במס' שבת קנ"ד ע"ב שהקשה אהא דהיתה בהמתו טעונה שליף של טבל שהוא מוקצה, מכניס ראשו תחתיו ומסלקו לצד אחר, דלמה מותר והרי אפילו טלטול במקצת שמיה טלטול, ותירץ בתחלה "משום דלא הוי טלטול כי אורחיה הוא דשרי ליה משום צער בע"ח", ואח"כ כתב: "ויותר נראה לומר דמכניס ראשו תחתיה אפילו בעלמא דליכא צער בע"ח שרי משום שטלטול שבגופו לא גזרו

בו רבנן, כדתנן ב' תולין הקש שע"ג המטה לא ינענען בידו אבל מנענע בגופו" עכ"ל.

דברי השבט הלוי בענין טלטול מוקצה בגופו

כתב ב"שבט הלוי" [ח"ח ס' נ' אות ב'] "הנה נגע כ"ת בהלכה שצריכה עיון רב, דהנה במ"ב ועוד אחרונים כ' היתר טלטול ברגליו, וז"ל המ"ב סי' ש"ח ס"ק י"ד איתא בסי' ש"א ס"ח דטלטול מוקצה בגופו אפילו לצורך דבר המוקצה מותר דזה לא נקרא טלטול כלל, ולפ"ז אם מונח איזה חפץ מוקצה על הארץ מותר לדחפו ברגליו כדי שלא יבא לידי הפסד. ורבינו החזון איש בהל' שבת סי' מ"ז ס"ק י"ב וס"ק י"ג חולק בכח ודעתו דאין היתר כלל לטלטל מוקצה בדחיפת הרגל לצורך המוקצה דלא כמ"ב. ובהורמנא דמר מרן החזון איש איך יכחיש החי דברי הטור ושו"ע המפורשים להיפך, שהרי ז"ל הטור סי' ש"א וטלטול בגופו אפילו לצורך דבר האסור מותר, הילכך קש שע"ג מטה מנענע בגופו וכו', הרי דאין ההיתר משום שזה נקרא לצורך דבר המותר כסברת החזון איש, אבל לעולם אין הבדל בין יד לגוף, אלא דבאמת נקרא לצורך דבר האסור אבל יש הבדל בין יד לגוף, והם הם דברי הרא"ש כמפורש בקיצור פסקי הרא"ש [שהם רמזי הרא"ש של הטור כידוע] פ"ג סוס"י י"ט, וז"ל וטלטול בגופו כלאחר יד אפילו לצורך דבר האסור מותר כגון קש שע"ג מטה מנענעו בגופו, וכ"ה לשון השו"ע, וזה היפך סברת החזון איש, אלא כהמג"א והמ"ב וח"א והם מדמים בזה טלטול ע"י רגל לטלטול בשאר הגוף. הן אמת דלפי מש"כ הר"ן לת' הא דקש שעל המטה שמטלטל בגופו דהו"ל כמו טלטול מן הצד לצורך דבר המותר דהיינו השכיבה ע"ג מטה וכאשר רמז המג"א סי' ש"א תחלת ס"ק י"ד, וכן משמע מדברי הרשב"א מ"ג ע"ב, וזה נוטה כדרכו של החזון איש ז"ל. איברא להלכה מה שכתבנו נכון לדינא, דכיון דבהרא"ש הכוונה ברור כמש"כ הטור והשו"ע ומג"א בכמה מקומות וכדהוכחתו למעלה, והשו"ע סתם כן להלכה, א"כ טלטול ברגל קל יותר וכמש"כ המ"ב".

ז.

דחית המנחת שלמה לראות החזו"א

והנה ה"חזון איש" [סי' מ"ז ס"ק י"ב] הוכיח מגמ' את שיטתו שאסור לטלטל מוקצה בגופו.

”דכי היכי דבטלטול גמור אין חלוק אי מטלטל ביד או בשאר אבריו וכדאמר קי”ב א’ דאסור לטלטל המנעל ע”ג רגלו, ה”נ לענין טלטול מן הצד אין לחלק בין יד לשאר אבר”.

וכוונת ה”חזון איש” שכתוב בגמ’ [שבת דקי”ב ע”א] ”אביי הוה קאי קמיה דרב יוסף איפסיק ליה רצועה, אמר ליה מאי איעביד ליה, א”ל שבקיה”, מבואר שאסור לטלטל ברגליו דבר מוקצה.

דחיה על ראייה זו כתב ה”מנחת שלמה” [ח”א סי’ י”ד אות ב’] ”ומ”ש החזו”א מהגמ’ בשבת קי”ז דאסור לטלטל מנעל קרוע ע”ג רגלו, י”ל דשאני מנעל שכן דרך טלטולו, כמו שאסור לטלטל מוקצה בכיסו או על גבו [עיין בסי’ ש”ח סעיף כ”א ובמג”א שם ביושב על חריות או על אבן קטנה שהן מוקצה, אע”ג דהתם כשיושב עליהם הרי הדרך הוא להזיז אותם, אך כיון שאין רגלין בטלטול כזה לצורך הוצאה שפיר חשיב כטלטול בגופו עיי”ש], וגם י”ל דכוונת הגמ’ שם מפני שצריך לטלטל את המנעל בידים להדק בו את הגמ’, וכמו”ש שם רש”י ואל תטלטלנו בידך עיי”ש בר”ן ובמאירי”.

דברי האז נדברו בדחיית ראית החזו”א

וכן כתב לישב ראית החזו”א בספר ”אז נדברו” [חלק א’ סי’ ע”ג]

”דטלטול מן הצד וטלטול בגופו שני ענינים הם לגמרי, מן הצד הוי טלטול כדרכו בידו, אלא כיון דעיקר הטלטול בהיתר לכן מותר לצורך דבר המותר, דהוי כאילו המוקצה מעצמה מטלטלת, אבל טלטול בגופו הוי טלטול שלא כדרכו, ועל טלטול שלא כדרכו לא אסרו רבנן, דלא מיבעיא לשיטת הראב”ד דמשום הוצאה גזרו רבנן מוקצה, לכן אינו חמיר יותר ממלאכת הוצאה עצמה, אלא אפילו לשאר הטעמים, לא החמירו חז”ל באיסור מוקצה יותר ממה שהחמירה התורה בשאר מלאכות. ומדויק לשון הרא”ש דכתב ”אלא בגופו כלאחר יד”, דלפי החזו”א כלאחר יד אין לו מקום לכאן, ולהאמור - הרא”ש בעצמו מדגיש את זה דההיתר של בגופו הוא לפי דהוי שלא כדרכו.

וממילא לא קשה מה שדייק החזון איש משבת דף קי”ב, דשם מיירי בנעל שעל גבי רגלו, דהוי כאורחיה, מקרי שפיר טלטול אף דהוי בשאר אברים, דעיקר אם הוא כאורחיה או לא, כמו בשאר מלאכות, ויתכן דבזה יהיה מיושב מה שהחזו”א דייק לה משבת קכ”ג, דעמרים שע”ג השדה - הטלטול ברגלים הוי כדרכו”.

דברי האחרונים שמותר להזיז מוקצה בגופו בדרכו בכך

מבואר מהנ"ל שנחלקו החזו"א נגד ה"מנחת שלמה" וה"אז נדברו", לפי השיטה שמותר טלטול בגופו אם מותר גם טלטול בגופו בדרכו בכך, שלפי החזו"א שהקשה מנעל שעל רגלו, מבואר שמותר גם בדרכו בכך, אבל ה"מנחת שלמה" וה"אז נדברו" סוברים שדרכו בכך אסור.

ולכאורה נחלקו בזה כבר באחרונים, דהנה ה"שו"ע הרב" [סי' רס"ו ס' י"ט] כתב "ומי ששכח כיסו עליו ונזכר בשבת כשהוא בתוך הבית או בתוך החצר או אפילו בתוך העיר המעורבת, יכול לילך עמו עד לתוך חדר מוצנע ושם יתיר חגורו והכיס נופל, ואין בזה איסור טלטול מוקצה, דכיון שהמוקצה עליו כבר הרי הוא יכול לנושא עליו לכל מקום שירצה, כמו שיתבאר בס' ש"ח, ועוד שזהו טלטול ע"י גופו ולא בידיו, ואין בו איסור כלל כמו שיתבאר בס' שי"א".

מבואר שגם כיס שדרכו בחול לטלטל בגוף, מותר בשבת בטלטול.

וכך כתב ה"תורת שבת" [סי' רס"ו ס' כ"ב] "ולע"ד לכך שרי להביא לחדרו, דספקינן בס' שי"א ס' ח דטלטול בגופו אפילו לצורך דבר האסור מותר, וכיון שאין הכיס ביד רק על מתניו או בבגדו לכן שרי להביאו לחדרו, אבל אם הוא במקום שאין עירוב צריך להפילו, מפני שדרך הוצאה בכך".

וכך כתב ה"מנורה הטהורה" [סי' רס"ו ס' כ"ג] "אלא דמכל מקום יש לומר דהדין של זקני רמ"א כאן הוא אמת, ומטעם אחר, והוא דהא אינו מטלטל להמעות אלא על ידי גופו, ושרי כמו שמבואר בסוף סימן שי"א, ובפרט במקום פסידא".

דברי האחרונים שאסור להזיז מוקצה בגופו בדרכו בכך

אבל מאידך בספר "תוספת שבת" [סי' ש"א ס' נ"ט] עתב "ועי' בסו"ס רנ"ב וססי' רס"ו דדבר שדרך לטלטל ע"י גופו מקרי טלטול ממש".

וכך כתב "מנחת פתים" [או"ח סי' שי"א ס' ח] "וטלטול בגופו אפילו לצורך דבר האסור מותר. עי' ש"ע הרב סי' רע"ו סעיף ט', דכתב דה"ה טלטול בגופו דשרי אף לצורך דבר האסור, יעו"ש. ומשמע שם דאפילו לצורך המוקצה גופא שלא יגנבו אותו, שרי טלטול הנ"ל.

ועי' לעיל סי' ש"ח סעיף מ"ו, דאסור לשאת זרע התולעים בין אצילי ידיו משום דאסור בטלטול, וזה לכאורה היפוך ממ"ש בס' רעו סעיף ט', וחכם אחד העירני, דשם דרך הוא לתת התולעים בין אצילי ידיו לכך אסור, משא"כ בשאר מוקצה".

וכך משמע ב"חידושי המאירי" [שבת דקמ"ד ב' ד"ה גדולי] "גדולי הפוסקים הביאו

בכאן ע"י גלגול הגונח מה שנאמר בכתובות בשמועה זו צינור שעלו בו קשקשים, ר"ל שמעכבים מרוצת המים, ממעכן בצנעה בשבת, ר"ל שמשפילים ברגלו, אבל לא להסירם הנה והנה, ואע"פ שאמרו הקש שעל גבי המטה לא ינענענו בידו אבל מנענעו בגופו, אין דרך הקש לנענעו בגופו, אבל קשקשים דרכן בכך ואינו נזכר. וכך כתב ה"אז נדברו" [חי"א סי' כ"א - מ"ב ס"ק י"ד] בדעת ה"משנה ברורה". ויש לזה ראייה לכאורה מהשעה"צ סי' ש"ב ס"ק ל"ב דמותר לקנח באבן, אך דוקא אם היא אבן גדולה שלא יתנדנד ע"י קינוחו, משמע דהוי כמנדנד ביד ואסור גם לצורך דבר היתר, ולא מקרי ג"כ טלטול מן הצד, ומשמע דאסור מדינא, לפיכך צ"ל דשאני התם דאורחיה ברגל".

ח.

ראית החזו"א מהגמ' שאסור להזיז מוקצה בגופו

עוד הוכיח ה"חזון איש" [סי' מ"ז אות י"ג] את שיטתו "ולפי האמור אין היתר כלל לטלטל מוקצה בדחיפת הרגל לצורך המוקצה. וכן מבואר בגמ' קכ"ז א' עשוה שביל ברגליו בכניסתו ביציאתו, ומשמע דוקא בכניסה ויציאה דרך הילוכו אבל לא בהדיא".

כוונתו, דאיתא בשבת דקכ"ז ע"א ת"ר אין מתחילין באוצר תחילה, אבל עושה בו שביל כדי שיכנס ויצא. עושה בו שביל והא אמרת אין מתחילין, הכי קאמר עושה בו שביל ברגליו בכניסתו ויציאתו. מוכח לכאורה שרק בכניסה ויציאה דרך הליכה, אבל להזיז להדיא עם רגליו אסור.

תירוץ התוספת שבת לראית החזו"א

ולישב ראייה זו, כתב ה"תוספת שבת" [סי' ש"ח ס"ק י"א] "ואיתא בשבת פ' מפנין [דקכ"ז] דאם יש לו לאדם תבואה המוקצה, מותר לעשות שביל ברגליו בכניסתו וביציאתו דהוי טלטול כלאחר יד לצורך דבר המותר, דהיינו לצורך הליכתו. ולדעת הר"ן דס"ל דטלטול ע"י גופו לא עדיף משאר טלטול מן הצד א"ש. ולדעת הרא"ש [מ"ג ע"ב] דס"ל דטלטול ע"י גופו עדיף משאר טלטול מן הצד ושרי אף לצורך המוקצה, לדידיה צ"ל דהא דנקט בכניסתו וביציאתו, אורחיה דמלתא נקט, דמסתמא עושה בשביל הילוכו, וה"ה נמי לצורך המוקצה נמי שרי, ע"ס שי"א א"ס ח, וסי' ש"ה סי"ח".

וכך כתב ה"חיי אדם" [כלל ס"ז נשמת אדם אות ה'] "וא"כ מוכח דלהרא"ש אפילו

לצורך דבר האיסור מותר לטלטל בגופו, דגרע מטלטול מן הצד. ולפי"ז הא דאיתא בשבת קכ"ז עושה שביל בכניסתו וביציאתו, ל"ד בשצריך לילך בדרך הלוכו, אלא אורחא דמלתא תני".

תירוץ השבט הלוי לראית החזו"א

ועוד תירץ ב"שבט הלוי" [ח"ח סי' נ'] ראית החזו"א, וכתב "ומה שהוכיח החזו"א שיטתו מעושה שביל ברגלו, דדוקא טלטול דרך הילוכו מותר, אבל לא בהדיא. במחכ"ת אין ראייה כלל מזה, דגם אם מפרשים האי ברייתא דלא יתחיל באוצר קכ"ז ע"א מטעם מוקצה, מכ"מ דבר פשוט דאם אפשר לעשות שביל בהיתר גמור דרך הילוכו לא הותר טלטול מוקצה אפילו כלאחר יד דהיינו טלטול מן הצד, כמבואר בפוסקים דלא הותר טלטול מן הצד אלא לצורך, וכמש"כ המ"ב במקום הפסד, וא"כ הו"ל כאפשר לקיים שניהם דלא אמרינן דחוי.

ומכ"ש כהלכה דקיי"ל האי ברייתא דאין מתחילין באוצר אע"ג דלית לן מוקצה כמבואר באו"ח סי' של"ג, וכ' הט"ז שם בשם הפוסקים דהטעם משום טירחא ולא משום טלטול, וא"כ לענין טירחא אין הבדל אם עושה במיוחד ביד או ברגל, ולא התירו אלא דרך הלך דאין טירחא כלל, וז"פ לענ"ד.

ט.

דעות הפוסקים שטלטול בגופו מותר בלי צורך

לכאורה בטלטול בגופו שמותר לטלטל גם לצורך המוקצה, לכאורה מותר גם שלא לצורך כלל, וכך משמע בפשטת לשון השו"ע [סי' שי"א ס"ח] "וטלטול בגופו אפילו לצורך דבר האסור מותר", מזה שלא חילק משמע שתמיד מותר.

וביותר מלשון הרמב"ן [קנ"ד ע"ב ד"ה היתה - אפשר מתלמיד הרמב"ן] "משום שטלטול שבגופו לא גזרו בו רבנן", משמע שמותר גם שלא לצורך כלל.

וכך מבואר מתוך דברי ה"מנחת שלמה" [ח"א סי' י"ד אות ב' - הו"ד סוף ח"א משמירת שבת כהלכתו] שכתב "אולם עדיין צ"ע, כיון דשורש הדברים לחלק בין טלטול מן הצד לטלטול בגופו הוא מהרא"ש, וא"כ הרי אפשר דלא שרי אלא דרך פעולה של שכיבה וכמו"ש החזו"א, אבל מנין שמותר גם בכה"ג שמטלטל להדיא את המוקצה בגופו, ונראה דידוע מ"ש הרשב"א ומבואר בגדולי האחרונים דהשתמשות במוקצה חשיב כאכילת מוקצה ואסור ביו"ט אפילו לצורך אוכל נפש, ולפי"ז יש לדון התינח טלטול דאיסורו משום הוצאה שפיר אמרינן דכלאחר יד שרי, אבל

מה יהיה הדין בהשתמשות בכהאי גוונא, אך מבואר דהאיסור של השתמשות הוא רק בצירוף עם טלטול, וכגון שמטלטל את האבן לישב עליו או לסמוך בו קדירה, או מסיק בעצים של מוקצה, דאע"פ שאינו מזיז אותם אפילו הכי אסור כיון ששורף ומשנה את גוף העצים וכמבואר בשו"ע הרב ז"ל סי' תק"ט, וכיון שכן קשה איך מותר לנענע הקש בגופו כדי שיהא צף ורך לשכב עליו, נהי דעיקרו הוא תשמיש של שכיבה וכמו"ש החזו"א, אבל אי אמרינן דטלטול בגופו קרוי טלטול אי אפשר לומר דמפני שהכל נקרא בשם שכיבה יהיה מותר לטלטל הקש בגופו כדי לשכב עליו, והרי הוה ליה השתמשות במוקצה ע"י טלטול בגופו, ומוכח מזה דטלטול בגופו לא מיקרי כלל טלטול, וממילא הו"ל כהשתמשות בלא טלטול דשרי, וכיון שהטור והשו"ע פסקו כהרא"ש שמתיר לנענע הקש בגופו כדי שיהא רך ונוח לשכב על הקש, שפיר צ"ל כדאמרן דטלטול בגופו לא קרוי כלל טלטול.

דעות הפוסקים שטלטול בגופו מותר רק לצורך

אבל מאידך גיסא, כתב ה"מחצית השקל" [סי' שי"א על המ"א ס"ק כ"ה] "מנענעו בגופו כדי לשכב עליו. אבל שלא לצורך שכיבה, אע"ג שמטלטל רק ע"י הגוף מכל מקום אסור".

גם ה"מור וקציעה" [סי' ש"ח ד"ה לטלטל] כתב "לטלטל ע"י נפיחה כו'. לא ידענא בה ספקא, אטו מי גרע מגופו, דתנן הקש שע"ג המטה כו' אבל מנענעו בגופו, מיהא לא שרי אלא לצורך האדם".

בספר "תורת שבת" [סי' שי"א ס"ק י"ח] כתב "מנענעו בגופו, כ"כ המג"א, והטעם דאע"ג דטלטול בגופו אפילו לצורך דבר האסור מותר, אבל שלא לצורך כלל פשיטא דאסור, דלא גרע מכלי שמלאכתו להיתר דסי' ש"ח ס"ד, דהטעם שם משום דהו"ו טרחא שלא לצורך וה"נ הכא, וכ"מ בדקמ"א ברש"י ריש המשנה".

ובספר "ערוך השלחן" [סי' ש"ח ס' ס"ח] כתב "וכבר נתבאר דמוקצה מותר בנגיעה ולא בטלטול, וכן נתבאר שבנפיחה מותר לטלטלה אם היא קלה שהולכת ע"י נפיחה, וכן ברגלו וכלאחר יד מותר. מיהו נראה דכל זה הוא לצורך קצת, אבל שלא לצורך כלל למה יעשה כן".

ובספר "אגרות משה" [או"ח ח"ה ס' כב אות ו'] כתב "שאלה: איך יש לנהוג לגבי טילטול דבר האסור ע"י טלטול בגופו, אם מותר דווקא לצורך המותר, או אפילו לצורך האסור".

תשובה: אסור לטלטל בגופו לצורך המוקצה, אכן אם הוא דבר נחוץ מותר.

בספר "שבות יצחק" [מוקצה פי"ג אות ו'] כתב "וכן שמעתי מהגרי"ש אלישיב שליט"א שאין לטלטל בגופו כשאין צורך כ"כ".

ויש להסתפק למה לא התירו לכתחילה, האם בגלל ש"דלא גרע מכלי שמלאכתו להיתר דסי' ש"ח ס"ד, דהטעם שם משום דהוי טרחא שלא לצורך וה"נ הכא" [לשון ה"תורת שבת הנ"ל].

או שחששו בלי צורך לדעת הר"ן וריטב"א ורשב"א שאסרו טלטול בגופו לצורך המוקצה, וכ"כ ה"שבות יצחק" הנ"ל.

סתירה בדעת המשנ"ב בטלטול בגופו בלי צורך

בדעת ה"משנה ברורה" יש סתירה.

שכתב [סי' ש"ח ס"ק י"ג] "איתא בסימן שי"א סעיף ח' דטלטול מוקצה בגופו אפילו לצורך דבר המקצה מותר, דזה לא נקרא טלטול כלל. ולפי זה אם מנח איזה דבר מקצה על הארץ מותר לדחפו ברגליו כדי שלא להפסד".

שברישא כתב "דזה לא נקרא טלטול כלל" משמע שמותר אפילו בלי צורך ומהסיפא שכתב "כדי שלא להפסד", משמע ששלא לצורך אסור.

בשו"ת "שבט הלוי" [ח"ח סי' נ'] כתב כלישנא בתרא "מכל מקום דבר פשוט דאם אפשר לעשות שביל בהיתר גמור דרך הילוכו לא הותר טלטול מוקצה אפילו כלאחר יד דהיינו טלטול מן הצד, דמבואר בפוסקים דלא הותר טלטול מן הצד אלא לצורך, וכמש"כ המ"ב במקום הפסד, וא"כ הו"ל כאפשר לקיים שניהם דלא אמרינן דחוי".

וגם ה"אז נדברו" [חלק י"א סי' כ"א - על המ"ב ס"ק י"ג] כתב: "וכדי שלא יבא לידי הפסד. לכאורה משמע שההיתר הוא רק בדוחק רק שלא יבא לידי הפסד, וכן משמע מהא דמבואר בשעה"צ בשם הח"א דיש אוסרין. וכן לקמן במ"ב ס"ק פ"ח דמביא מהמ"א דמצדד דמותר לישב ע"ג אבן אפילו שמזיז ע"י הישיבה, וכתב המ"ב דטלטול מן הצד הוא כ"ז שאין מזיזן בידים, ומצאתי במאירי שגם הוא מסכים לזה רק שכתב דבמקום שאין צורך ראוי לפרוש מזה ע"כ. ולכאורה זה שייך להנ"ל אם טלטול בשאר אברים הוא בכלל טלטול מן הצד דמסיק המ"ב דראוי לפרוש מזה, וא"כ מה שמתיר כאן הוא רק בגלל במקום הפסד".

י.

לשון החזו"א וביאור דבריו

יש לבאר דברי החזו"א בכל הענין של טלטול בגופו.

א. דהנה כתב החזו"א [סי' מ"ז אות י"ב] "רא"ש פ"ג דשבת סי' י"ט, והק' ע"ז הר"י כו' ול"ק דהתם אף טלטול אין כאן כו', אבל בקש אינו מטלטל אלא בגופו כו'. דאין כוונת הרא"ש לחלק בין טלטול ביד לטלטול בגוף, דכי היכי דבטלטול גמור אין חלוק אי מטלטל ביד או בשאר אבריו, וכדאמר קי"ב א' דאסור לטלטל המנעל ע"ג רגלו, ה"נ לענין טלטול מן הצד אין לחלק בין יד לשאר אבר".

כוונת ה"חזון איש" שכתוב בגמ' [שבת דקי"ב ע"א] "אבי הוה קאי קמיה דרב יוסף איפסיק ליה רצועה, אמר ליה מאי איעבד ליה, א"ל שבקיה". מבואר שאסור לטלטל ברגליו דבר מוקצה.

דחיה על ראייה זו כתב ה"מנחת שלמה" [ח"א סי' י"ד אות ב'] "ומ"ש החזו"א מהגמ' בשבת קי"ב דאסור לטלטל מנעל קרוע ע"ג רגלו, י"ל דשאני מנעל שכן דרך טלטולו, כמו שאסור לטלטל מוקצה בכיסו או על גבו. וגם י"ל דכוונת הגמ' שם מפני שצריך לטלטל את המנעל בידים להדק בו את הגמי, וכמו"ש שם רש"י- ואל תטלטלנו בידך עיי"ש בר"ן ובמאירי".

ב. ממשיך החזו"א [שם] "אלא כונת הרא"ש שאין ענין שכיבה על הקש שם טלטול הקש, אלא שם תשמיש השכיבה, הלכך אם כונת השוכב לנער את הקש מותר, שהוא דבר נמשך מפעולת השכיבה, משא"כ בטלטול מת במטה דבאמת יש כאן טלטול שניהן, ולא יזה מהן שמתכון מתיחס אליו עיקר הטלטול".

כוונתו, דהנה הרא"ש [פ"ג אות י"ט] כתב "ולא קשה, דהתם אף טלטול אין כאן כמו פגה וחררה ופוגלא שהוא מטלטל בידו ואגבן מטלטל דבר אסור, אבל בקש אינו מטלטל אלא בגופו כלאחר יד". מסביר החזו"א, שההיתר הוא שהגברא מתעסק במעשה שכיבה ולא בהזזת מוקצה, ולכן לא נקרא שמזיז מוקצה.

ביאור זה בדברי הרא"ש צריך ביאור, בגלל שהעיקר חסר מן הספר שהיה צריך לכתוב שעושה מעשה שכיבה, ולא שמזיז בגוף ולא ביד. ויותר משמע שמחלק בין יד לגוף כמו שלמדו בו הטור והב"י והמ"ב בסי' שי"א.

ג. "וכ"מ בל' הרמב"ן במלחמות וז"ל דשאני טלטול לתשמיש הצריך נענוע הקש עכ"ל". וכוונתו דאיתא ברמב"ן במלחמות [דף כ' ע"ב] "אלא ש"מ דשאני טלטול לתשמיש הצריך נענוע הקש וכיוצא בו, כדברי רבינו הגדול ז"ל, מאי טעמא האי בהתירא טרח והאי בהיתרא טרח".

והבין החזו"א בכונת הרמב"ן שמותר להזיז את הקש בשכיבה בגלל שעושה מעשה שכיבה והמוקצה ממילא זז.

אבל אפשר לפרש כוונת הרמב"ן כמו דברי הר"ן שם שכתב "היינו טעמא נמי לפי שאינו מטלטל את הקש מפני שצריך לו, אלא מפני שהוא צריך למטה, ואי אפשר לו בלא טלטול הקש, ומשום הכי כיון דלא מטלטל ליה בהדיא אלא כלאחר יד שרי". והכוונה שטלטול בגוף האדם נקרא טלטול מן הצד ומותר לצורך דבר המותר, שזה המקום שיהיה ריק מקש בשביל לשכב במיטה.

כ"כ ה"מנחת שלמה" [ח"א סי' י"ד אות ב'] "ומה שהחזו"א מסתמך שם על הרמב"ן במלחמות שכתב "דשאני טלטול לתשמיש הצריך נענוע הקש", נראה דהרמב"ן אזיל שם כאותם המפרשים במשנה דמיירי שמנענע את הקש לפנותו בגופו לצדדין כדי שלא יפריע אותו הקש משכיבה על המטה בלא קש, אשר כן פירשו להדיא הריטב"א והר"ן בדף קנ"ד, ואינם סוברים כלל כהרא"ש שכתב דטלטול בגופו קיל מטלטול מן הצד".

ד. "וכעין זה כתבו גם הרשב"א והריטב"א והר"ן, אלא שמרהיטת לשונם נראה דהא דתנן אבל מנענעו בגופו, היינו שמותר לשכב עליו אף שמנענעו בגופו, אבל בכונת נענוע י"ל דאסור, אבל לדעת הרא"ש אף בכונת נענוע מותר, מיהו י"ל דגם לשאר רבותינו ז"ל אף בכונת נענוע מותר, וכונתם שבמעשיו אין היכר טלטול, אלא שכיבה על המטה, והלכך הוי כטלטול מן הצד בדבר המותר, ועפ"ז אין כאן מחלוקת בין הראשונים ז"ל בדבר".

לבאר כוונת החזו"א נביא את לשון הראשונים.

דהנה הרשב"א [מהדורת זכרון יעקב - דף מ"ג ע"ב ד"ה מר סבר] כתב "והוא הדין והוא הטעם לתבן שעל גבי המטה שהוא אינו צריך לטלטלו מחמת צרכו של תבן אלא מחמת שהוא צריך למטה, אבל הכא שהוא צריך לטלטל את המת מחמת עצמו של מת שלא יסריח בחמה ושלא ישרף בדליקה אסור".

ולשון הריטב"א [דמ"ד ע"א ד"ה א"ר] "וק"ל דהא לקמן בפ' במה טומנין קדירה שטמנה בגחלים איפסקא הילכתא כר' אלעזר דתלי לה בכוש או בכרכר והן ננערות מאליהן, ולקמן בפ' תולים אמרי בי רב תנינא הקש שעל גבי המטה לא ינענעו בידו אבל מנענע בגופו, מכל הני משמע דקי"ל דטלטול מן הצד לא שמיה טלטול. ויש לתרץ דלא דמי, דהכא לצורך דבר האסור, כגון מת, טלטול מן הצד שמיה טלטול ואסור, אבל כלהו אידך דאמרי בעלמא, הוו לצורך דבר המותר ולצורך שבת, ולפיכך התירו בו טלטול מן הצד".

ולשון הר"ן [דף כ' ע"ב ד"ה וקשיא] "וההיא נמי דתנן ב'פ' תולין [דקמ"א ע"א] הקש שעל גבי המטה לא ינענעו בידו אבל מנענעו בגופו, היינו טעמא נמי לפי שאינו מטלטל את הקש מפני שצריך לו, אלא מפני שהוא צריך למטה, ואי אפשר בלא טלטול הקש, ומשום הכי כיון שלא מטלטל ליה בהדיא אלא כלאחרי יד שרי".

הבין החזו"א- שכוונת הראשונים הוא שהאדם ששוכב עושה מעשה שכיבה והמוקצה זז ממילא, ולכן זה מותר.

והסתפק החזו"א במילים של הר"ן, שכתב "שאינו מטלטל את הקש מפני שצריך לו, אלא מפני שצריך למטה". האם כוונתו שכל מה שמותר זה מעשה שכיבה לבד, ואז אם הקש זז קצת מותר בגלל שהאדם עסוק במעשה שכיבה. אבל להזיז את הקש עם הגוף בכוונה אסור, וזה לא כמו הרא"ש שהתיר גם להזיז את הקש עם הגוף. או שגם לפי הר"ן מותר להזיז את הקש עם הגוף, וכוונת הר"ן "שצריך למטה"- זה שעסוק בשכיבה, אבל בדרך אגב יכול גם להזיז את הקש, ולפ"ז דעת הר"ן והרא"ש חד הוא.

אבל לכאורה פשטת דברי הר"ן והרשב"א כוונה אחרת להם, שהם מבינים שמזיז את הקש עם הגוף בשביל לשכב על המיטה, וזה נקרא טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, שהזזה עם הגוף נקרא טלטול מן הצד, ומותר לצורך מקום הקש בשביל לשכב שם, כלשון הר"ן "לפי שאינו מטלטל את הקש מפני שצריך לו, אלא מפני שהוא צריך למטה".

ולפ"ז אין כוונת הר"ן והרשב"א שעוסק במעשה שכיבה, אלא מטלטל מוקצה מן הצד לצורך דבר המותר.

וכך כתב ה"מנחת שלמה" [ח"א סי"ד אות ב'] "נראה דהרמב"ן אזיל שם כאותם המפרשים במשנה דמיירי שמנענע את הקש לפנותו בגופו לצדדין כדי שלא יפריע אותו הקש משכיבה על המטה בלא קש, אשר כך פרשו להדיא הריטב"א והר"ן, ואינם סוברים כלל כהרא"ש שכתב דטלטול בגופו קיל מטלטול מן הצד".

וע' בחיי אדם [כלל ס"ז אות ה' בנשמת אדם] שמבואר כך.

ה. "ומיהו נראה מל' הראשונים ז"ל, דדוקא בקש שעל המטה שכונת השוכב לשכב על המטה בין יהיה עליה קש בין לא יהיה, אבל חבילי קש שעל הארץ שעיקר כונתו על המוקצה, י"ל דאסור כיון דכונתו ניכרת לישב על המוקצה והן מנענעות בגופו ומיתקנות לישב עליהן".

כוונתו, שהר"ן כתב "לפי שאינו מטלטל את הקש מפני שצריך לו, אלא מפני שהוא צריך למטה". והבין החזו"א בדעת הר"ן ששוכב על המיטה עם הקש, אבל

אין ענין בקש, ובין אם יהיה קש או לא יהיה רוצה לשכב. אבל אם רוצה בדווקא לישון על קש, ומסדר את הקש שיהיה לו נח אסור.

וכנראה הסברא, שאם אין ענין בקש, אז מסתכלים על השכיבה שהיא לא מזיזה מוקצה. אבל אם יש לשוכב ענין בהזזת הקש, אז נקרא השוכב כמזיז קש, ואסור. וכמובן שכל הדברים של החזו"א זה לשיטתו, אבל לפי ה"מנחת שלמה" הנ"ל כוונה אחרת לר"ן, שמתכוון להזיז את הקש בשביל לשכב על המטה. ומתכוון להזיז את הקש, ומותר בגלל שנקרא טלטול מן הצד לצורך דבר המותר.

ו. "וזה דעת המרדכי שהביא המ"א סי' ש"ח ס"ק מ"א, דאסור לישב ע"ג חריות מוקצה משום שמזיז בשיבתו, והמ"א תמה עליו מקש שע"ג המטה, ולמ"ש"כ ניחא".

כוונתו, שכתב המ"א [שם] "אלא דבחריות מסתמא כשיושב עליהם מזיזן ולכן אסור, אבל אבנים כשהן כבדים מותר לישב עליהם לכולי עלמא. ומיהו צריך עיון, דבסימן ש"א סעיף ח' אמרינן דמנענע הקש בגופו ומותר לשכב עליו, ומכל שכן לישב עליו, וצ"ע".

ומישב החזו"א את דעת המרדכי, שכל מה שמותר בקש, שאין לו נ"מ אם יהיה קש על המיטה או לא, אבל אם רוצה בדווקא קש אסור. ולכן גם בחריות, שרוצה דווקא חריות שלא ישב ע"ג הקרקע אסור.

ואפשר ליישב בדרך אחרת את שיטת המרדכי, שהוא סובר כמו הר"ן שהסביר שרוצה לסלק את הקש מהמטה, ולכן נקרא טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, אבל אם היה רוצה להשתמש בקש ולרכך את הקש לשכיבה, יהיה אסור, בגלל שנקרא לצורך שימוש במוקצה שזה דבר אסור.

ולפ"ז מובן המרדכי, שאם יושב על החריות ומזיז אותם לצורך ישיבה, נקרא טלטול מן הצד לצורך דבר האסור.

ז. "ואפשר לישב דעת המ"א, דנהי דמכון לישב על גבי המוקצה, אבל אינו ניכר שמכון לנענוע, אבל בלשון הראשונים ז"ל שדקדקו שאינו מטלטל הקש מפני שצריך לו, אלא מפני שהוא צריך למטה ואי אפשר ליה בלא נענוע הקש, משמע דאם מכון לשיבה על הקש אסור, וצ"ע".

כוונתו- שמסברא היה אפשר לומר, שגם אם מכון לישב על החריות מותר בגלל שעוסק בישיבה, אבל בלשון הראשונים משמע שאסור שכתבו "שאינו מטלטל הקש מפני שצריך לו, אלא מפני שהוא צריך למטה".

ח. "ולפי האמור אין היתר כלל לטלטל מוקצה בדחיפת הרגל לצורך המוקצה אף

לדעת הרא"ש, ודלא כהמ"ב סי' ש"ח ס"ק י"ג, וכמ"ש שמדברי הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן איסורו מבואר.

כוונתו שלפי מה שהסביר ברא"ש שרק מדרך שכיבה מותר לשכב על קש. וכ"ש לפי הראשונים אסור.

אבל דעת המ"ב כמו שכתב הטור והב"י שיש מחלוקת בין הרא"ש לראשונים אם מותר להזיז מוקצה בגופו לצורך המוקצה, או אסור. ופוסקים כמו הרא"ש שמותר.

ט. "וכן מבואר בגמ' קכ"ג א' עושה שביל ברגליו בכניסתו וביציאתו, ומשמע דוקא בכניסה ויציאה דרך הילוכו, אבל לא להדיא".

כוונתו שכתוב בגמ' [שבת קכ"ג א'] "ת"ר אין מתחילין באוצר תחילה אבל עושה בו שביל כדי שיכנס ויצא. עושה בו שביל, והא אמרת אין מתחילין, הרי קאמר עושה בו שביל ברגליו בכניסתו וביציאתו".

משמע שרק בכניסה ויציאה, אבל להזיז את המוקצה ברגלו אסור.

ולתרץ את השיטות שמותר להזיז את המוקצה בגופו, כתב ב"מקור חיים" [הלכות שבת סי' ש"ח] "אבל למאי דקיי"ל דטלטול בגופו מותר בסי' שי"א, אפילו שלא כדרך הילוכו מותר לטלטל ברגליו. והא דקאמר התם בש"ס דרך הילוכו, שאני התם דאפילו בהיתר אסור לפנות משום טירחא עס"י של"ג, מש"ה אין היתר אלא דרך הילוכו".

י. "ומבואר מזה דאף לצורך מקומו אסור לטלטל מוקצה ברגליו, ולא מקרי טלטול מן הצד אלא טלטול גמור".

מבואר שהחזו"א לשיטתו שהסביר שמותר להזיז מוקצה עם הגוף רק בדרך שכיבה או בדרך כניסה ויציאה, אבל אם לא בדרך שכיבה או לא בדרך כניסה ויציאה אפילו שצריך למקום המוקצה דומיא לדרך שכיבה ודרך כניסה ויציאה אסור.

אבל לפי הפשט ברא"ש מותר להזיז מוקצה בגוף אפילו לצורך המוקצה. ולפי הפשט בר"ן ורשב"א מותר להזיז מוקצה בגופו לצורך מקומו.

יא. "וכ"ז דלא כהמ"א סי' שי"א ס"ק כ"ד, ודבריו ז"ל אינם מובנים לי, דטלטול מן הצד לצורך מקומו מבואר בהדיא בגמ' קמ"ב א' ב' דלצורך מקומו מטלטלו ועודן עליו".

כוונתו, דאיתא במגן אברהם [סי' שי"א ס"ק כ"ד] "הילכך קש. צריך עיון, דלפי מה שכתוב סעיף ה' כשעיקר טלטולו אינו בשביל דבר המוקצה שרי, א"כ הכא נמי

שרי, כמו שכתב ב"י בשם הר"ן. וצריך לומר דכיון דצריך לקש לשכב עליו, א"כ הוי כעושה לצורך המוקצה. ובאמת ברא"ש משמע דאם כוונתו לטלטל דבר המוקצה אפילו צריך למקומו אסור, ולא שרי אלא כשאין מכיון כלל לטלטול המוקצה כמו בצנון.

כוונת המ"א להקשות על הש"ע, למה כותב שמותר להזיז קש בשכיבה בגלל טלטול בגופו, היה יכול להתיר בגלל טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, כמו שכתוב בסעיף ה' שמותר להזיז מת בשביל מקומו. ותירץ שלהזיז קש בשביל לשכב על הקש נקרא לצורך דבר האסור. אבל המ"א בעצמו מוסיף שלפי הרא"ש באמת אסור להזיז מוקצה בטלטול מן הצד לצורך מקומו, וכל מה שמותר זה להזיז היתר וממילא המוקצה זו, כמו בצנון. ולפ"ז דעת הרא"ש שמה שכתוב בסעיף ה' שמותר להזיז מת לצורך מקומו, זה אסור לפי הרא"ש.

שואל החזו"א על המ"א שיש משנה בשבת [קמ"ב ע"ב] "האבן שע"פ החבית מטה על צדה והיא נופלת, היתה בין החביות מגביה ומטה על צדה והיא נופלת". מבואר שמותר לטלטל את האבן ע"י החבית ולהגביה אותה ולהפילה במקום אחר, אז איך כותב המ"א שלפי הרא"ש אסור להזיז מוקצה ע"י דבר היתר, וחולק על סעיף ה' שמבואר שמותר להזיז מוקצה ע"י דבר היתר.

אולי אפשר ליישב את ה"מגן אברהם", שאם מגביה חבית עם אבן בשביל מקום החבית מותר, בגלל שעיקר הטלטול הוא בחבית ושם הטלטול הוא בחבית והמוקצה ממילא זו, כלשון ה"מנחת שלמה" [ח"א סי"ד אות ב'] "לא מיקרי טלטול מן הצד אלא א"כ מטלטל דבר המותר עם האסור, כההיא דשכח אבן על כלי שמטלטל כלי עם אבן, דשם הטלטול הוא על הכלי".

אבל אם מטלטל הכלי שע"ג אבן בשביל המקום של האבן אסור בגלל שנקרא שמתעסק באיסור, והטלטול מתיחס לאיסור.

וכל מה שמותר לפי המ"א בדעת הרא"ש שזה כמו צנון שמתעסק בהיתר והמוקצה ממילא זו, או שמתעסק בכלי בשביל מקומו המוקצה ממילא זו.

אבל להזיז מת ע"י מיטה כבסעיף ה' בשביל מקום המת, זה אסור בגלל שמתעסק במת ונקרא טלטול מוקצה. וע' בספר "אורי וישעי" [מוקצה סי' כ"ט] שהאריך בזה. יב. "מיהו כ"ז במטלטל דבר המותר עם האסור, אבל טלטול דבר האסור לחוד אסור וכבר כתבנו שאין כאן מחלוקת בין הר"ן והרא"ש, והמ"א סי' ש"ה סק"ט אזיל לשיטתו, ולמש"כ אין כאן פלוגתא ודחיפת מוקצה בגופו אסור".

כוונתו שהמ"א [סי' ש"ה סק"ט] כתב "מכניס ראשו. מיירי אפילו כשהמשוי הוא

מוקצה, אע"פ דמקצת טלטול אסור כמו שכתוב סימן שי"ז סעיף ז', מכל מקום משום צער בעלי חיים שרי [ר"ז]. עיין סוף סימן של"ג, ועיין סימן שי"ז סעיף ח' דטלטול בגופו שרי, והר"ן לשטתיה אזיל דסבירא ליה דאין חילוק בין טלטול בגופו, וכמו שכתב הרב ב"י שם בשמו, לכן כתב משום צער בעלי חיים.

כוונת המ"א שמה שכתוב הר"ן שהתירו טלטול בגופו משום צער בעלי חיים, לשיטתו שאין היתר טלטול בגופו לצורך המוקצה וטלטול הקש בגופו זה לצורך היתר. אבל לפי הרא"ש שמותר טלטול בגופו לצורך מוקצה, וטלטול קש נקרא טלטול לצורך מוקצה, אז לא צריך להגיע להיתר של צער בעלי חיים אלא גם בלי זה.

וע"ז כתב החזו"א שכל זה לשיטתו שיש מחלוקת בין הרא"ש לר"ן, אבל לפי החזו"א כל הראשונים הם חד, והתירו רק בדרך שכיבה, ולכו"ע צריך להגיע להיתר של צער בעלי חיים לטלטול בגופו.

סימן ט

טלטול מוקצה ע"י סכין

א.

דעת המשנ"ב שמותר להזיז מוקצה ע"י סכין

כתב ה"שולחן ערוך" [או"ח סי' ש"ח סעיף כ"ז] "עצמות שראויים לכלבים, וקלפים שראויים למאכל בהמה, ופרורים שאין בהם כזית, מתר להעבירם מעל השלחן. אבל אם אין הקלפים ראויים למאכל בהמה אסור לטלטלם, אלא מנער את הטבלא והם נופלים".

וכתב ה"משנה ברורה" [ס"ק קט"ו] "מנער את הטבלא. הוא דף המנח על השלחן כדי לשום עליו הלחם, והוא הדין מפה הפרוסה, וטעם ההתר הוא, כיון דלא מטלטלו בידים. והוא הדין אם מעבירים על ידי דבר אחר, כגון שהוא מגרר אותם על ידי סכין מן המפה, דמתר, אם הוא צריך להשתמש במקום שמנח שם העצמות והקלפין, דזה מקרי טלטול מן הצד ושרי אם הוא לצרך דבר המתר, וכדלקמן בסימן שי"א סעיף ח".

דעת החזו"א שאסור להזיז מוקצה ע"י סכין

אבל מאידך ה"חזון איש" [או"ח סי' מ"ז ס"ק י"ד] כתב "והט"ז סי' ש"ח ס"ק י"ח התיר לגרר מוקצה בסכין, וחשיב לה טלטול מן הצד לצורך מקומו, מיהו י"ל דזה לא מקרי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, דלא אמרו אלא בשכח אבן בכלי דמטלטל הכלי עם האבן, דשם הטלטול על הכלי, אבל הכא עיקר הטלטול בשביל המוקצה, אף שכונתו לנקות השלחן אסור, והא דתנן קמ"ב ב' היתה על עליו לשלש מקנחה בסמרטוט, ולא אסרינן משום טלטול מוקצה, התם מתבטלת בקינוח, ועוד דהוי כגרף של רעי דשרי".

מבואר שנחלקו המ"ב והחזו"א אם אפשר להזיז מוקצה ע"י דבר היתר בשביל המקום שיהיה נקי.

ב.

דעת האחרונים שמותר להזיז מוקצה ע"י סכין

וכבר נחלקו בזה הרבה אחרונים.

א. דהנה בראש המתירים עומד הט"ז [סי' ש"ח ס"ק י"ח] שכתב "נראה דהוא הדין אם מעבירים על ידי דבר אחר, כגון שהוא מגרר אותם ע"י סכין מן המפה דמותר, כיון דלא נגע בהם הוה ליה טלטול מן הצד, ומותר כמ"ש סי' ש"י".

ב. כתב ה"פרי מגדים" [משבצות זהב ס"ק י"ל] "מנער. עי' ט"ז [שהתיר להעביר מוקצה ע"י סכין] בסי' ש"י סעיף ח' כנונא, וסי' שי"א סעיף ח' טלטול מן הצד מוקצה לצורך דבר המותר שרי, הא לאו הכי אסור, הא לדחוף מוקצה בקנה שלא לצורך מקומו אסור טלטול מן הצד".

ג. כתב ה"מור וקציעה" [סי' ש"ח] "בעל באר היטב רמי לדברי ט"ז אהדדי במאי דשרי הכא לגרר העצמות בסכין, וקשיא ליה אדידיה בסי' שי"א דאסור לדחוף המוקצה ע"י דבר אחר. וטעה, כי לא ידע דטלטול מן הצד לצורך דבר האסור דווקא שמיה טלטול, משא"כ לצורך האדם, ואפילו לצורך דבר האסור והמותר כי האי גוונא הותר טלטול מן הצד כבסי' שי"א, כ"ש הכא דלנקות שלחנו הוא צריך, פשיטא דשרי, ומאי שנא מניעור טבלא".

ד. כתב ה"שלחן שלמה" [סי' ש"ח סעיף כ"א] "אבל אם אין הקליפין ראויין למאכל בהמה, אסור לטלטלם, אלא מנער את הטבלא והם נופלים, או מגרר בסכין מעל השולחן, דהוי טלטול מן הצד".

ה. כתב ה"בית מאיר" [סי' ש"ח סעיף ל"ח] "תמוה לי הב"י שכתב ומיהו התוס' והרא"ש כתבו בהמצניע דכיבוד אסור מפני שמזיז עפר ממקומו, וא"כ אסור לטלטל עפר. כנראה סובר מה שכתבו מפני שמזיז עפר ממקומו משום הטלטול הוא, וזה אינו למאי דקיי"ל טלטול מן הצד לא שמיה טלטול לצורך דבר המותר, זולת במת מפני שהוא לצורך דבר האסור כדאיתא בתוס' דף מ"ג ע"ב, וכדכתבו בעצמם דף ל"ט ד"ה מפני שמזיז עפר לפי ר"ת, וסבר ר' יוסף דטלטול מן הצד שמיה טלטול. אבל הברור שהתוס' והרא"ש בפרק המצניע כוונו לפרש"י בפרק כירה שבהזזת עפר פעם הוי חופר גומא ופעם אשווי גומא כדנאמר שם בגמרא, אבל הטלטול עפר משום מוקצה מודו דלדידן שרי בכיבוד, מפני שאינו אלא מן הצד, וצ"ע".

ו. כתב ה"מאמר מרדכי" [סי' ש"ח סעיף כ"ז] "אלא מנער את הטבלא. נראה דה"ה

אם מעבירים מעל השלחן ע"י דבר אחר מותר, כיון דלא נגע בהם הו"ל טלטול מן הצד עכ"ל הרב ט"ז.

הרי התיר נייעור שהוא טלטול מן הצד, אבל עכ"פ היה מקום לאסור לנער המפה לפי שמטלטל על ידה הדבר המוקצה, והתירו משום דהוי טלטול מן הצד, וממילא הוא הדין והוא הטעם דשרי לדחותם ע"י דבר אחר המוכן דהוי נמי טלטול מן הצד, וזה מן הברור והפשט אצלי, לכן רואה אני דברי הרט"ז ז"ל ברורים ונכונים והנם לאחדים בדינו.

ז. כתב ה"דרך החיים" [דיני טלטול מוקצה בכל פרטיו אות מ"ב] "טלטול מן הצד לצורך דבר המותר במוקצה כגון לגרר המוקצה בסכין או בד"א מותר, וכן לנער ע"י דבר אחר. אבל אם עושה כן לצורך דבר המוקצה שלא יגנב או לדחוף חמץ בקנה מן הבית ב"ט וכיוצא בזה אסור".

ח. כתב ה"כף החיים" [סי' ש"ח אות קפ"ד] "מנער את הטבלה וכו'. נראה דה"ה אם מעבירים ע"י ד"א, כגון שהוא מגרר אותם ע"י סכין מן המפה דמותר, כיון דלא נגע בהם, והו"ל טלטול מן הצד ומותר כמ"ש סי' ש"י, ט"ז ס"ק י"ח. והא דכתב הרט"ז בסי' ש"א סק"ב דאסור לדחוף ע"י קנה דבר שהוא מוקצה, התם מיירי כשאינו נצרך למקומו, והכא מיירי בנצרך למקומו, וטלטול מן הצד לצורך דבר המותר שרי כמ"ש בסי' ש"א סעיף ח', וכ"כ האחרונים".

ט. כתב ב"שלחן עצי שטים" [סי' ב' דיני מוקצה סי' א'] "וה"ה דמותר לנער קליפין ודברים המוקצין ע"י דבר אחר, כגון לגרר ע"י סכין מן המפה. בד"א לצורך דבר המותר, כגון שמנער הקליפין מפני שצריך למקומן. כ"כ הרט"ז [סי' ש"ח סקי"ח], והקשה הבאר היטב דהא כ' הט"ז דאסור לדחוף דבר המוקצה דומיא דחמץ בפסח ע"י קנה [סי' ש"א], ולענ"ד לק"מ דדוקא לצורך היתר או לצורך מקומו הוא דשרי טלטול מוקצה מן הצד".

י. כתב ה"תפארת ישראל" [הקדמה לשבת, קופת הרוכלים כללי מוקצה אות ז' בתחילתו] "אבל מותר לנער המוקצה מהכלי, כטבלא שהונח עליה עצמות וקליפין שאינן ראויין לבהמה, מגביה הטבלא ומנערן, או מגרר עם סכין מהשולחן, דבכל כה"ג הו"ל טלטול מהצד ושרי [ש"ח רט"ז סקי"ח].".

ג.

דעת האחרונים שאסור להזיז מוקצה ע"י סכין

לעומת האחרונים הנ"ל יש הרבה אחרונים שסוברים שאסור לגרור מוקצה ע"י סכין.

א. דהנה ה"שו"ע הרב" [סי' ש"ח ס' ס'] כתב "ואם אין הקליפות ראויות לבהמה כגון קליפי אגוזים ושקדים וכיוצא בהן שהן אסורות בטלטול כעצים ואבנים, אסור להעבירן מעל השלחן בין בידיו בין בדבר אחר שבידיו, כגון לגרר בסכין וכיוצא בו, ולא התירו טלטול ע"י דבר אחר אלא כשדבר האסור מיטלטל עמו מונח על דבר המותר, והוא מטלטל בידיו הדבר המותר והדבר האסור מיטלטל עמו מאליו, כגון שמנער בידיו את הטבלא או את המפה שהקליפות מונחות עליה כבר והן ננערות ג"כ ונופלות מעליה מאליהן, שהטבלא לא נעשית בסיס לדבר האסור, הואיל ולא היו הקליפות מונחות עליו בבין השמשות שהוא תחלת כניסת השבת, משא"כ כשמגררן בסכין אינן מיטלטלין מאליהן, אלא הוא מטלטלן ע"י הסכין לו כיד ארוכה".

ב. כתב ה"נהר שלום" [סי' ש"ח סכ"ז אות י"ג] "מנער. כתב הרט"ז נראה דה"א אם מעבירים ע"י ד"א וכו', דהו"ל טלטול מן הצד דמותר כמ"ש סי' ש"י עכ"ל. ולא מצאתי שם כי אם מה שכתוב סק"ה בשם הת"ה דאם נתכוון לדבר שאינו מוקצה, אלא שע"ז נוגע במוקצה מותר, ואין זה ענין לנדון שלנו, דהתם בנגיעה בלי טלטול קאמר דשרי, היכא שנתכוון לדבר שאינו מוקצה, שאם הוא לצורך המוקצה עצמו אפילו נגיעה בלי טלטול אסור. ע"כ היה נ"ל שלא התירו אלא ניעור דוקא, שנופל המוקצה, ולא שידחוף המוקצה עצמו ע"י דבר אחר".

ג. כתב ה"בן איש חי" [שנה שניה מקץ אות י"ד] "אבל קלפי אגוזים ושקדים וכיוצא שאין ראויים לבהמה, אסור להעבירם ולטלטלם בידיו או על ידי כלי".

ד. כתב ה"כף החיים" [ר' חיים פלאזי - סי' ל"א אות כ"ד] "ואסור לדחוף כל דבר מוקצה על ידי קנה [כמו שכתב הט"ז סימן שי"א].

ה. כתב ב"זכרונות אליהו" [מערכת מ' אות ז'] "מוקצה. לדחות ע"י קנה וכיוצא אסור, אפילו לטלטלו ברגלו דרך הלוכו אסור אם מתכוון לטלטל, כף החיים סי' ל' אות ס'. ויש מתירין, אבל אני רגיל לפסוק לאסור [ועי' חיי אדם כלל ס"ז אות י"ד, וחסד לאלפים שי"א סעיף ל"א].

ד.

דברי הר"ן בדין טלטול מן הצד

לכאורה במחלוקת המ"ב והחזו"א אם מותר לטלטל מוקצה ע"י סכין, נחלקו הראשונים דלהלן.

דהנה הר"ן [דף כ' ע"ב ד"ה וקשיא] כתב "וכך הוא עיקרן של דברים, דתרי גווני טלטול מן הצד נינהו, דכל שעיקר טלטולו משום דבר המותר, ודבר המותר הוא שמטלטל, אלא שאי אפשר לו לטלטל אותו דבר המותר אלא אם כן יטלטל עמו דבר האסור בטלטול מן הצד, בכי האי גוונא שרי, והיינו ההיא דפגה שטמנה בתבן שהביא מאליהן, ותנן נמי בפרק נוטל [דף קמ"ב] האבן שעל פי חבית מטה על צדה והיא נופלת, שעל הכר מנער את הכר והן נופלות. אבל כשעיקר טלטולו בשביל דבר האסור, אע"פ שמטלטל אותו מן הצד, כי הכא שהוא צריך לטלטל המת מחמת עצמו שלא יסריח בחמה ושלא ישרף בדליקה אסור, וכך הם דברי הרמב"ם ז"ל בפרק כ"ה מהלכות שבת, וההיא נמי דתנן בפ' תולין [דף קמא.] הקש שעל גבי המטה לא ינענעו בידו אבל מנענעו בגופו, היינו טעמא נמי לפי שאינו מטלטל את הקש מפני שצריך לו, אלא מפני שהוא צריך למטה, ואי אפשר לו בלא טלטול הקש, ומשום הכי כיון דלא מטלטל ליה בהדיא אלא כלאחר יד שרי". מבואר מדבריו שטלטול מן הצד לצורך דבר המותר מותר, ולצורך דבר האסור אסור, ולנער את הקש בשביל לישון נקרא טלטול מן הצד בגלל שמזיז עם הגוף בדרך משונה, ומותר בגלל שנקרא לצורך דבר המותר, בשביל שיהיה לו מקום לישון בלי קש.

דברי הרא"ש בדין טלטול מן הצד

אבל הרא"ש [פ"ג סי' י"ט] דרך אחרת יש לו, שכתב "הלכך נראה דלא דמי טלטול דהכא לשאר טלטול, דטלטול דהכא הוי לצורך המת שאסור בטלטלו, ולא לצורך המטה, ולהכי שמיא טלטול. אבל כל הני נייעור, עיקר צורך טלטול בשביל דבר של היתר. והקשה על זה הר"י יונה מהא דתנן לקמן בפרק תולין [דף קמ"א.] הקש שעל המיטה לא ינענעו בידו, אבל מנענעו בגופו, ודייקי מיניה בי רב דטלטול מן הצד ל"ש טלטול, והתם לצורך הקש שהוא מוקצה הוא מטלטל. ולא קשה, דהתם אף טלטול אין כאן כמו פגה וחררה ופוגלא שהוא מטלטל בידו ואגבן מטלטל דבר אסור, אבל בקש אינו מטלטל אלא בגופו כלאחר יד, הלכך אע"ג דלקש שהוא מוקצה הוא צריך, מדמה ליה לטלטול מן הצד שהוא צורך לדבר המותר". מבואר מדבריו שמכח הסוגיא של קש שעל גבי המיטה חידוש חידוש גדול, שאם מטלטל מוקצה עם גופו, מותר להזיז גם לצורך דבר האסור.

דברי הדברות מנחם בביאור פלוגתתם

אבל צריך ביאור למה לא תירץ כמו הר"ן, שנקרא טלטול מן הצד לצורך דבר המותר בשביל שישן במקום בלי תבן.

וכתב בספר "דברות מנחם" [סימן ל' אות ד'] "ומעתה נראה דמחלוקת הרא"ש עם התוס' ודעימיהו מתבארת היטב ע"פ שני הדרכים שהצענו. והיינו שהתוס' ודעימיהו לא נקט דדין טלטול מן הצד נקבע לפי התייחסות טלטול האיסור אל האדם. דהם לא סבירי להו כלל לכל המהלך דכשאינן לאדם רצון לטלטל האיסור, אין הוא מתייחס אליו. וכיון דלא סברו סברא זו, היה פשוט להם דגדר ההיתר בטלטול מן הצד הוא כהצד השני שכתבנו, דכיון שזהו אופן קל יותר של טלטול, שאין הוא מטלטל האיסור בידיו ממש, אלא באופן דמן הצד, על כן ראו חכמים להתיר טלטול זה, אם הוא נעשה לצורך תועלת של היתר, וכיון שנקטו לדבר פשוט שזהו גדר ההיתר, על כן גם היה פשוט להם שאין מקום כלל לחלק בין אם התועלת המותרת תבוא לאדם מהדבר המותר כההיא דפגה, או שהיא תבוא מהדבר האסור, כגון בנענע קש לצורך שכיבה. דסוף סוף הטלטול מן הצד נעשה לצורך היתר, כלומר תועלת של היתר.

ולא אסרו חז"ל טלטול מן הצד, אלא באופן שכל הטלטול נעשה לצורך תועלת הדבר האסור, כההיא דמטלטל מת ממטה למטה כדי שלא יסריח. דכיון שהטלטול לא נעשה לצורך שימוש המותר, אלא לצורך ותועלת הדבר האסור, לא התירו חז"ל הטלטול בשבת, גם באופן קל דטלטול מן הצד.

אבל הרא"ש רוח אחרת היתה עמו בהבנת גדר ההיתר דטלטול מן הצד לצורך דבר המותר. דהוא נקיט כהצד הראשון דהצענו לעיל, דגדר ההיתר הוא, שבכי האי גונא שהטלטול נעשה לצורך דבר המותר, וכל רצונו אינו אלא לטלטל את הדבר המותר, אין טלטול הדבר האסור מתייחס אל האדם. וכיון שכן פשוט וברור הדבר שאין להתיר טלטול מן הצד אלא כההיא דפגה, שרצון טלטולו הוא רק על הפגה, והעפר מיטלטל ללא כל צורך ורצון מצידו, דאז שייך לומר שאין מייחסים נענוע העפר אליו.

ומשום כך הביא הרא"ש קושית רבינו יונה מהא דמנענע קש בקיצור לשון, ובלא תוספת הסבר לשאלה.

דלהבנת הרא"ש הנ"ל הקושיא ברורה וחזקה, דכיון שהאדם יש לו רצון לנענע הקש, הרי שטלטול זה מתייחס אליו, ומה בכך שהוא נעשה באופן דמן הצד, הא בכה"ג לא שייכת סברת ההיתר, והרי זה דומה למטלטל מת ממטה למטה כדי שלא יסריח, שאין אנו מתירים משום שהטלטול נעשה לצורך המת, ועל

כן הטלטול מתייחס אליו. ולא מועיל כלל מה דהכא נענוע הקש נעשה לצורך תועלת המותרת לאדם, ואילו במת הטלטול נעשה לתועלת המת, דלהבנת הרא"ש בגדר ההיתר, אין לחילוק זה מקום, והוא אינו מן הענין. דסוף סוף יש לו רצון בטלטול הדבר האסור, ועל כן טלטול האיסור מתייחס אליו, והרי זה בכלל טלטול מן הצד לצורך דבר האסור.

ולכאורה אפשר לדייק מדברי ה"מגן אברהם" [סי' שי"א ס"ק כ"ד] כביאור הנ"ל במחלוקת הר"ן והרא"ש, שכתב "ובאמת ברא"ש [שבת פ"ג סי' י"ט] משמע דאם כוונתו לטלטל דבר המוקצה אפילו צריך למקומו אסור, ולא שרי אלא כשאין מכין כלל לטלטול המוקצה כמו צנון".

דברי רש"י בביאור קש שעל גבי המיטה

אבל אפשר לומר שכו"ע מודים שאם מטלטל מוקצה ע"י סכין לצורך מקום המוקצה מותר כמו המשנה ברורה, רק נחלקו במקרה של המשנה של קש שעל גבי המיטה.

דהנה כתוב במשנה [דף קמא ע"א] "הקש שעל גבי המטה לא ינענענו בידו אלא מנענעו בגופו", ופרש"י [ד"ה הקש] "הקש של גבי המטה. וסתמא להסקה ומוקצה הוא ובא לשכב עליו, ומנענעו כדי שיהא צף ורך לשכב".

מבואר בדבריו שמנענע הקש בשביל שיהיה נח לשכב עליו, ולפ"ז נקרא טלטול מן הצד לצורך המוקצה בגלל שרוצה להשתמש בגוף המוקצה, ולכן הרא"ש לא יכל לתרץ שהטלטול בגופו מותר בגלל טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, שהרי מדובר שרוצה לשכב על גבי המוקצה, ומנענע את המוקצה בשביל להשתמש בו, ונקרא טלטול מוקצה לצורך דבר האסור, ולכן היה צריך לחדש שטלטול בגופו מותר גם לצורך דבר האסור.

דעת הר"ן בביאור קש שעל גבי המיטה

אבל בר"ן [דף כ' ע"ב ד"ה וקשיא] רוח אחרת עמו בביאור המשנה, שכתב "והיה נמי דתנן בפ' תולין [דף קמא.] הקש שעל גבי המטה לא ינענעו בידו אבל מנענעו בגופו, היינו טעמא נמי לפי שאינו מטלטל את הקש מפני שצריך לו, אלא מפני שהוא צריך למטה, ואי אפשר לו בלא טלטול הקש, ומשום הכי כיון שלא מטלטל ליה בהדיא אלא כלאחד יד שרי".

מבואר שהסביר את המשנה שמטלטל את הקש בשביל שלא יהיה קש במטה ויוכל לשון על המיטה בלי קש, כ"כ ה"מנחת שלמה" [ה"א ס' י"ד בסופו]. ולכן כזה דבר נקרא טלטול מן הצד לצורך מקומו, ולכן הר"ן לא היה צריך לחדש חידוש הרא"ש שטלטול בגופו מותר לצורך המוקצה, אלא כתב שטלטול בגופו נקרא טלטול מן הצד ומותר לצורך דבר המותר, שזה המקום לשכב עליו.

דברי האמרי יצחק בביאור מחלוקת הר"ן והרא"ש

וכך כתב בספר "אמרי יצחק" [סי' י"ב] "הנה מקור דין זה הוא מדברי הרא"ש פ"ג סי' י"ט, שהביא קושית רבינו יונה האיך מנענע הקש שעל גבי המטה, וז"ל הרא"ש "והרי שם דלקש שהוא מוקצה הוא צריך לטלטל ושרינן ליה לטלטלו בגופו משום דהוי טלטול מהצד".

וע"ז תירץ הרא"ש "דבגופו שאני ושרי אף לצורך דבר האסור, כמ"ש הטור ושו"ע הנ"ל, הרי מפורש יוצא מדברי רבינו יונה והרא"ש, דכל טלטול שהוא לצורך להשתמש במוקצה לצורך עצמו, חשיב כטלטול לצורך דבר האסור, וכל שריותא דנענוע הקש, הוא משום דבגופו שרי אף לצורך דבר האסור, וכ"כ במג"א ס"ק כ"ד ע"ש. אולם הר"ן פליג עלה רא"ש, וס"ל דאין לחלק בין טלטול מהצד לטלטול בגופו, ובתרווייהו שרי רק לצורך דבר המותר, ולכאורה נראה דלהר"ן מוכח דטלטול כדי להשתמש במוקצה, חשיב כטלטול לצורך דבר המותר, דבלא"ה תיקשי באמת אמאי שרי לנענע הקש בגופו, אולם המעיין היטב בלשון הר"ן שכתב וז"ל "וההיא נמי דתנן הקש שע"ג המטה וכו', היינו טעמא נמי שאינו מטלטל את הקש מפני שהוא צריך לו, אלא מפני שהוא צריך למטה, ואי אפשר לו בלא טלטול הקש, ומשו"ה כיון דלא מטלטל ליה בהדיא אלא כלאחר יד שרי עכ"ל". הרי מפורש להדיא בר"ן דאי היה מטלטל הקש "כדי לשכב עליו" כמו שפי' הרא"ש, באמת היה אסור, משום דהוי טלטול מהצד לצורך דבר האסור, וכל שריותא דקש הוא משום שצריך למטה, והיינו לצורך מקומו, דבזה מבואר בכל מקום - טלטול מהצד לצורך מקומו.

והיינו דכל פלוגתת הרא"ש עם הר"ן, הוא אי מתני' דקש איירי לצורך לשכב עליו, והיינו לצורך דבר האסור, והר"ן ס"ל דאיירי לצורך המטה, והיינו לצורך דבר המותר.

אך תרווייהו ס"ל דטלטול מהצד כדי לשכב עליו אסור בטלטול מהצד, והרא"ש מתיר רק בגופו ולא מהצד ודו"ק.

ה.

דעת הראשונים שאסור לכבד את הבית

ולכאורה נחלקו הראשונים האם מותר להזיז מוקצה ע"י דבר היתר. דהנה ה"רא"ש" [שבת פרק שבעה עשר ס"ד] כתב "והאידנא דקי"ל כר' שמעון דאמר דבר שאין מתכוון מותר, הוי מכבדות של תמרה דבר שמלאכתו להיתר, ואפילו מחמה לצל שרי. ואין לסמוך על זה אלא כאשר כתבתי לעיל [פ' המצניע סי' ג'] דאף ר' שמעון מודה דאסור לכבד הבית במכבדות, לפי שמזיז עפר ועצמות ואבנים ממקומן".

וכך כתב ה"מרדכי" [שבת אות י"ד] "מכאן פסק ר"י דאסור לכבד הבית, דאם מותר לכבד, א"כ אפילו מחמה לצל כיון דמלאכתו להיתר, אלא נראה דאסור אפילו לר"ש מפני שהוא מזיז עפר ממקומו, והוי טלטול גמור".

דעת הראשונים שמותר לכבד את הבית

אבל מאידך כתב ה"רמב"ן" [מלחמות דף מ"ה ע"ב] "ואם תשאל והלא בכבוד הבית מזיז הוא עפר שאינו מן המוכן, אומר אני שלא התירו אלא במקום סעודה דהוה גרף של רעי דקא מצטערי מהבלא, וכן בכיוצא בזה, וזו היא ששנינו [ביצה כב:] בין המטות, אי נמי התירו טלטול מן הצד שתהא להם דירה נאה לכבוד שבת".

וכן כתב הר"ן [ביצה יב.] "הרב אלפסי ז"ל שכתב בפ' כל הכלים [שבת קכד:] דמכבדות של תמרה כלי שמלאכתו להיתר הוא, שמותר לכבד בין בשבת בין ביו"ט. וכ"ת מ"מ הרי הוא מזיז עפר ממקומו, איכא למימר דטלטול מן הצד ע"י דבר אחר משום כבוד יו"ט התירוהו".

נחלקו הראשונים אם מותר להזיז מוקצה ע"י סכין

מבואר שנחלקו הראשונים האם יש איסור טלטול מוקצה ע"י מטאטא, או שמותר בגלל טלטול מן הצד. וצריך להבין במאי פליגי הני ראשונים. והיה אפשר להסביר שנחלקו במחלוקת ה"משנה ברורה" וה"חזון איש" הנ"ל, האם מותר לטלטל מוקצה ע"י סכין, ואותו דבר אם מותר לטלטל מוקצה ע"י מטאטא.

הסבר התוספת שבת במחלוקת הראשונים

אבל אפשר לומר שכו"ע מודו לדין ה"משנה ברורה" שמותר להזיז מוקצה ע"י סכין, ובמטאטא יש סברא לאסור.

דהנה ה"תוספת שבת" [סי' של"ז ס"ק ו'] כתב "כתב הה"מ בשם הרשב"א דאפילו יש בבית קליפי אגוזים ושאר דברים המוקצים, מותר לכבדם, דהוי ליה לדידיה כגרף של רעי. ולא ידענא למה לא התיר משום דהוי ליה טלטול מן הצד דשרי לצורך מקומו כמ"ש סי' שי"א ס"ח, וצ"ל דס"ל דזה דרכו בכך, לא מקרי טלטול מן הצד, מיהו בר"ן משמע דגם הוי טלטול מן הצד, ואולי בזה לא הוי כ"כ לצורך מקומו, עסי' שי"ח סכ"ז ובט"ז שם".

מבואר מדבריו שני הסברים במחלוקת הראשונים הנ"ל. לפי הביאור הראשון נחלקו האם אפשר להזיז מוקצה בדבר היתר שדרכו בכך, שהרמב"ן והר"ן סוברים שאפשר לטאטאות מוקצה, מותר להזיז מוקצה בכלי היתר גם אם דרכו בכך. אבל הרשב"א והרא"ש והמרדכי שאוסרים לטלטל מוקצה במטאטא, סוברים שמותר להזיז מוקצה רק בדבר שאין דרכו, ומטאטא דרכו.

הסבר שני שנחלקו האם לנקות בית נקרא צורך מקומו או לא. שהמקרה הרגיל של צורך מקומו זה להשתמש במקום, והשאלה האם בשביל שהמקום יהיה נקי זה גם נקרא צורך מקומו, דעת הרמב"ן והר"ן שכן, ודעת הרא"ש והמרדכי שלא.

דברי החמד משה בביאור מחלוקת הראשונים

וככל דברי ה"תוספת שבת" כתב ה"חמד משה" [סי' של"ז] "וכתב ב"י בשם הר"ן שדחה טעם זה של התוס' שכתב שמזיז עפר ממקומו, דטלטול מן הצד הוא ע"י דבר אחר. ואפשר שהתוס' ס"ל דאין זה טלטול מן הצד, כיון שדרכו בכך לטלטל ע"י מכבדת. גם הטלטול הוה לצורכו ושלא לצורך דבר היתר, עיין סי' שי"א ס"ח. זה נראה בדעת התוס' והרא"ש והמרדכי ושאר פוסקים שהביא הרב"י בדעה זו".

דברי הדעת תורה בביאור מחלוקת הראשונים

וכעין הסבר השני נמצא גם ב"דעת תורה" [סי' ש"ח סעיף כ"ז] שכתב "והראוני בר"ן פ"ב דביצה וב"י סי' של"ז דמפורש כהט"ז, גבי מכבדת של בית, וגם להפוסקים החולקים שם, י"ל דמודים דהוי רק טלטול מן הצד, אלא דס"ל שלא התירוהו משום כבוד יו"ט".

וביאור דבריו- שהר"ן כתב שמכבדת של בית זה טלטול מן הצד, דלא כהשו"ע הרב שזה ידא אריכתא ולא טלטול מן הצד. אבל לא נקרא לצורך דבר המותר, אלא היתר מיוחד של כבוד יו"ט. והיתר זה חולקים התוס' והרא"ש שלא התירו, אבל לא חולקים על זה שכתב הר"ן שמכבדת נקרא טלטול מן הצד ולא ידא אריכתא.

ביאור השו"ע הרב בפלוגת הראשונים

ואפשר להגיד הפוך, שלכו"ע אסור להזיז מוקצה ע"י סכין, ופה יש היתר מיוחד. דהנה ה"שו"ע הרב" [סי' רנ"ט קונטרס אחרון אות ג'] כתב "דטלטול על ידי דבר אחר לא שרינן לה אלא משום כבוד יו"ט לדעת הר"ן פ"ב דביצה". מבואר מדבריו שלמד ביאור חדש בר"ן וברמב"ן שהתירו לטאטא מוקצה, שהיה היתר מיוחד להזיז מוקצה בשביל כבוד יו"ט שיהיה נקי הבית. אבל להזיז עם סכין מוקצה לא התירו כלל. ולדבריו החולקים הרא"ש והמרדכי חולקים על היתר מיוחד זה.

ו.

דברי האחרונים שמטאטא נקרא טלטול מן הצד

והנה נמצא דהני מפרשים שנחלקו אם מותר טלטל מוקצה ע"י סכין, נחלקו גם בטעם היתר טלטול מוקצה ע"י מטאטא. דהנה ה"משנה ברורה" [סי' של"ז שער הציון אות ז'] כתב "ולאסור מוקצה של טלטול עפר, גם כן לא חייש, דהוה ליה טלטול מן הצד על ידי דבר אחר לצורך שבת, וכמו שכתב הפרי מגדים [א"א סק"ב]". וזה לשון ה"פרי מגדים" [אשל אברהם סי' של"ט אות ב'] "הא איסור מוקצה יש להתיר ע"י דבר אחר מהצד לצורך יום טוב ושבת". מבואר מדבריהם של ה"משנה ברורה" וה"פרי מגדים" שיש להתיר ע"י מטאטא מוקצה, בגלל שנקרא טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, ולשטתם שסוברים שמותר לטלטל מוקצה ע"י סכין.

דברי האחרונים בהתר לנקות במטאטא

אבל ב"שו"ע הרב" [סי' של"ז ס' ב'] כתב "אבל אסור לכבד הבית, דפסיק רישיה הוא, ואם הוא קרקע מרוצף באבנים וכל שכן בקרשים שאין לחוש בו להשוואת גומות מותר לכבדו. ואפילו יש בו עפרורית וקלפי אגוזים וכיוצא בהם מהדברים האסורים בטלטול, מותר לכבדם מפני שהם לו כגרף של רעי שהתירו לו להוציא לאשפה מפני כבודו".

מבואר מדבריו שהתיר טלטול מוקצה רק בגלל גרף של רעי, ולא בגלל טלטול מן הצד. והוא לשטתו שאין היתר טלטול מן הצד בסכין שזה ידא אריכתא.

חידוש החזו"א בענין מוקצה

וגם החזו"א [סי' מ"ז אות כ"א] כתב "ויש לעיין לפ"ז למה מותר לכבד הבית ולטלטל העפר והמוקצה, ואפשר דהוי כגרף, א"נ דעפר ומוקצה שעל הארץ בטלין כמו אוכל מרובה על הפסולת, ואין ע"ז שם טלטול, וכמש"כ ס"ק ט"ו".

מבואר מדבריו שבגלל ששיטתו של החזו"א שאין להתיר הזת מוקצה ע"י סכין, היה צריך למצוא היתר אחר, ולכן מתיר בגלל גרף של רעי. ועוד טעם מחודש מאוד שעל המוקצה שנמצא על הקרקע אין דין מוקצה, שבטל לקרקע. כמו שפסולת שנמצאת בתערובות של אוכל פקע מהם שם מוקצה.

דברי החזו"א שמיעוט מוקצה בטל

ועיין בחזו"א [סי' מ"ז ס"ק ט"ו] שכתב עוד בענין היתר הנ"ל. "פי' התוספות שבפסולת מרובה בורר אוכל, אבל לא הפסולת דפסולת מוקצה הוא, אבל בפסולת מועט אין בפסולת משום מוקצה דמתבטל. ונראה דהאי ביטול דפסולת המועט שלא יהא חשיב מוקצה, אינו בענין הביטול, אלא ענינו דאוכל המעוכב ע"י מוקצה מותר להפריש המוקצה מהאוכל, ולא חשיב טלטול מוקצה אלא תיקון אוכל, ולא גזרו חכמים ע"ז משום מוקצה. והלכך באוכל מרובה שרי להפריש המוקצה. מכאן למדנו דמותר להסיר זבוב או שאר מוקצה מהכוס והקערה בשבת היכי דליכא משום בורר, ואין בזה משום טלטול מוקצה" [ע"ש עוד בזה]. מבואר מדבריו שאם אדם מוציא מיעוט מוקצה מרוב אוכל או מוציא זבוב מכוס, אין איסור מוקצה בגלל שהמעשה נחשב מעשה תיקון של האוכל, ולא מעשה טלטול מוקצה.

דעת החולקים על חידוש החזו"א

יוצא מדברי החזו"א חידוש, דמותר להוציא זבוב בכוס, ואין איסור מוקצה וגם מותר לנקות הבית ואין איסור מוקצה. ולכאורה מזה שהראשונים לא תירצו כמו החזו"א, לכאורה מבואר שלא סוברים כך.

וגם רעק"א [על המשנה, ביצה פ"א מ"ח] כתב תירוץ אחר על שאלת החזו"א, ולכאורה מבואר דלא סבירא ליה כוותיה.

שכתב "בורר כדרכו. לכאורה קשה איך הותר לבורר הפסולת מתוך האוכל, הא הפסולת הוי מוקצה ואינו רשאי לטלטלו.

ומכאן נלענ"ד ראייה למ"ש תוס' במסכתן דף ח' ע"א ד"ה אר"י דמותר לסלק אפר

כירה המוקצה בשביל לאפות פשטיד"א, דטלטול מוקצה לצורך אוכל נפש מותר ביו"ט. אם כן ניחא דמותר לטלטל הפסולת שמוקצה בשביל אוכל נפש.

ז.

דעת התוס' שאסור להזיז מוקצה ע"י קדירה

לכאורה נחלקו במחלוקת המ"ב והחזו"א אם מותר להזיז מוקצה ע"י סכין הראשונים. דהנה כתוב במשנה [שבת דף מ"ט ע"א] "טומנין בשלחין ומטלטלין אותן, בגיזי צמר ואין מטלטלין אותן, כיצד הוא עושה נוטל את הכסוי והן נופלות, ר"א בן עזריה אומר קופה מטה על צדה ונוטל, שמא יטול ואינו יכול להחזיר, וחכ"א נוטל ומחזיר".

וכתוב בגמ' [שם נ' ע"ב] "אמר רבי אבא אמר רבי חייא בר אשי הכל מודים שאם נתקלקלה הגומא שאסור להחזיר".

וכתב התד"ה הכל "ואפילו לר"א בן תדאי דאמר בפרק כל הכלים [לקמן קכ"ג] תוחב בכוש או בכרכר והן ננערות מאליהן, דטלטול מן הצד לא שמיה טלטול, וכן קי"ל, הכא עדיף טפי מטלטול מן הצד, שצריך לטלטל אילך ואילך כשרוצין להטמין". מבואר מתוס' שאסור להזיז מוקצה ע"י הקדירה.

דעת הרא"ש שמותר להזיז מוקצה ע"י קדירה

אבל מאידך ברא"ש [פ"ד אות י'] כתב "א"ר אבא א"ר חייא בר אשי הכל מודים שאם נתקלקלה הגומא שאסור להחזירה. דודאי יטלטל הגיזין בידו לתקן מושב הקדירה, ועל ידי הקדירה לא יטלטל, פן ישפך התבשיל אם ינענע הצמר ע"י הקדירה".

מבואר בדעת הרא"ש שאין איסור לנענע המוקצה ע"י הקדירה, וכל החשש שיזיז בידיו.

המחלוקת אם מותר להזיז מוקצה ע"י סכין

וצריך להבין במאי פליגי.

ולכאורה נחלקו האם אפשר להזיז מוקצה ע"י דבר היתר. אם אפשר להזיז את הגיזים המוקצים ע"י הקדירה. וכך מבואר מתוך דברי ה"שו"ע הרב" [סי' רנ"ט קונטרס אחרון אות ג'] שכתב להוכיח שאסור להזיז מוקצה עם סכין "וזה גם כן כוונת התוס' [נ' ע"ב ד"ה הכל] שהביא המג"א בסק"ח".

מבואר מדבריו שדעת התוס' היא שאסור להזיז גיזים ע"י קדירה, ה"ה אסור להזיז מוקצה ע"י סכין, ולפ"ז דעת הרא"ש שמותר להזיז גיזים ע"י קדירה, מותר להזיז מוקצה ע"י סכין.

המחלוקת אם מותר להזיז מוקצה בדרכו בכך

אבל אפשר לדחות את הראיה מהתוס', שאפשר שכל מה שאוסר תוס' להזיז גיזים ע"י קדירה בגלל שזה דרכה, ואם דרכו בכך אסור כמו שכתב ה"תוספת שבת" [סי' של"ז ס"ק ו'] "וצ"ל דס"ל דזה דרכו בכך, לא מקרי טלטול מן הצד". אבל סכין אין דרכו בכך ומותר. כ"כ הרב יוסף מרדכי זילבר בקובץ חידושי תורה כולל אברכים אנטוורפן עמוד מ"ד. ולפי ביאור זה נחלקו הראשונים האם מותר להזיז מוקצה ע"י סכין בדרכו בכך, שלפי תוס' אסור ולהרא"ש מותר.

ח.

למ"ב טלטול מן הצד לא טלטול גמור

על גוף המחלוקת בין ה"משנה ברורה" ל"חזון איש" האם אפשר להזיז מוקצה בסכין,

מבארים [ע' שבות יצחק מוקצה פרק י' אות ו'] שדעת ה"משנה ברורה" שההיתר של טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, הוא בגלל שטלטול מן הצד הוא לא טלטול בידים ממש, אלא ע"י דבר אחר, לכן אם יש צורך בטלטול מותר לטלטל. וכך משמע ב"משנה ברורה" [סי' ש"ט ס"ק י'] שכתב לבאר את הדין שאם יש היתר ואיסור בתוך כלכלה, אם אפשר לנער את האיסור צריך לנער, וכתב "כיון שיוכל באיזה עצה לתקן שלא יטלטל האבן, לא הקלו בזה, אף שהוא בסיס לאיסור ולהתיר". מבואר שהטעם שמותר לטלטל את האיסור אם אי אפשר לנער, בגלל שזה קולא במוקצה.

ולפ"ז מובן דעת ה"משנה ברורה" שמותר לטלטל מוקצה ע"י סכין, בגלל שזה לא טלטול בהדיא של המוקצה, אז התירו לצורך דבר המותר.

לחזו"א טלטול מן הצד לא מתיחס לאיסור

אבל ה"חזון איש" רוח אחרת איתו. דהנה כתב [סי' מ"ז ס"ק כ"ב] "ונראה דהא דשרי לטלטל הכלכלה והאבן בתוכה בפירות המיטנפין, הוא משום דכל הטלטול מתיחס אל הפירות המותרים, ולא אל האבן. אלא היכא דאפשר לנער ואינו מנער

מתיחס הטלטול גם אל המוקצה, אבל היכא דבניעורו יהיה הפסד, ניכר שאין הטלטול משום צורך המוקצה בטלטולן, אלא ע"כ הוא מטלטלן. מבואר מדבריו שההתר של טלטול מן הצד, הוא בגלל שמתיחסים שמטלטל את ההיתר ולא את האיסור, ולכן אם יכול לנער ולא מנער את המוקצה, אז מתיחסים אל טלטול המוקצה.

ולכן כתב החזו"א [שם ס"ק י"ד] "והט"ז סי' ש"ח ס"ק י"ח התיר לגרר מוקצה בסכין, וחשיב לה טלטול מן הצד לצורך מקומו, מיהו י"ל דזה לא מקרי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, דלא אמרו אלא בשכח אבן בכלי דמטלטל הכלי עם האבן, דשם הטלטול על הכלי, אבל הכא עיקר הטלטול בשביל המוקצה, אף שכוונתו לנקות השלחן, אסור".

לשולחן ערוך הרב סכין ידא אריכתא

אבל ה"שולחן ערוך הרב" טעם אחר יש לו בסברא שאסור לגרר מוקצה עם סכין. שכתב [סי' ש"ח ס"ס] "משא"כ כשמגררן בסכין אינן מטלטלין מאליהן אלא מטלטלן ע"י הסכין שנעשה לו כיד ארוכה".

וגם כתב [סי' רנ"ט קונטרס אחרון אות ג'] "אבל כאן עיקר טלטולו הוא דבר האסור, ואינו מטלטל מן הצד של היתר אלא מטלטלו כדרכו על ידי היתר, שההיתר נעשה כידא אריכתא, דלקיחה על ידי דבר אחר שמיה לקיחה בסי' תרנא. וכהאי גוונא ממש מצינו ביין נסך ביו"ד סי' קכ"ד דנגיעה ושכשוך ע"י דבר אחר שבידו מיקרי שכשוך כדרכו אפילו לענין ניסוך, ואסור בהנאה לכולי עלמא, וכל שכן לענין טלטול בעלמא". מבואר דעתו שאם גורר מוקצה עם סכין, נקרא טלטול ביד, בגלל שהסכין הוא ידא אריכתא.

ט.

דעת השו"ע הרב שאסור לטלטל לצורך היתר במוקצה

בנידון הנ"ל בגדר ההיתר של טלטול מן הצד שמותר לצורך דבר המותר, האם הגדר שהתירו בטלטול שהוא לא להדיא- לצורך, או שהטלטול מתיחס להיתר.

לכאורה תלוי עוד מחלוקת אחרונים. דהנה ה"שו"ע הרב" [סי' שי"א ס' י"ד] כתב "זה הכלל בטלטול ע"י דבר אחר כל שני דברים אחד אסור זה לזה, והוא בענין שלא נעשה ההיתר בסיס לאיסור, ובזמן שמטלטל אחד מהם מיטלטל עמו השני, אם מטלטל האיסור בידו וההיתר מיטלטל עמו לא התירוהו בשום ענין אלא במת בלבד.

ואפילו אם מטלטל ההיתר והאיסור מיטלטל עמו, אם הוא מתכוין בטלטול זה לצורך האיסור, אין צריך לומר אם מטלטל לצורך האיסור עצמו כדי לשמרו מאיזה קלקול והפסד או כדי להצניעו או איזה ענין אחר, אלא אפילו אם מטלטל מפני שצריך לו האיסור להשתמש בו איזה תשמיש כגון לישוב עליו שזהו מותר, או כגון נר להשתמש במקום אחר וכל כיוצא בזה, הואיל ומיטלטל בשביל האיסור אסור.

אבל אם אינו צריך כלל לגוף האיסור, ואינו מטלטלו ע"י ההיתר אלא בשביל דבר המותר, כגון לפנות מקומו, זהו טלטול מן הצד שהתירו חכמים. מבואר מדבריו שאין היתר טלטול מן הצד לצורך שימוש מותר באיסור, רק לצורך שימוש בהיתר.

דעת הדרך החיים שמותר טלטול מן הצד לצורך היתר במוקצה

אבל ב"דרך החיים" [דין טלטול מוקצה בכל פרטיו אות מ"ג] דרך אחרת לו בזה, שכתב "אמירה לנכרי לטלטל מוקצה או אפילו לטלטל נר לצורך דבר המותר, כיון שיש היתר בטלטול מן הצד, מותר ג"כ לומר לנכרי. אבל לצורך דבר המוקצה שלא יגנב, כיון שאין היתר בטלטול מן הצד, אסור לומר לנכרי". מבואר שמותר לטלטל מן הצד איסור לצורך שימוש מותר באיסור.

דעת הבית מאיר שמותר לטלטל מן הצד לצורך היתר במוקצה

וכך גם מבואר ב"בית מאיר" [רע"ו ס' ג'] "הטה ומותר לומר לנכרי וכו'. הטעם כדאיתא בב"י בשם ר"ת דהא טלטול הנר אינו אסור אלא משום שהוא מוקצה, וש"י בטלטול מן הצד. נ"ב עיין ב"י ריש סי' ש"ח בכלליו וכן מבואר בש"ע סי' שי"א סעיף ח' דטלטול מן הצד לצורך דבר האיסור אסור, וצ"ל דגוף מה שצריך להנר, דהיינו להאיר לו נמי דבר המותר הוא, וק"ל".

דברי השבות יצחק שנחלקו בטעם ההיתר של טלטול מן הצד

וצריך להבין במאי פליגי הני מפרשים אם מותר טלטול מן הצד לצורך שימוש היתר עם המוקצה.

וכתב ה"שבות יצחק" [פרק י' אות ג'] לבאר "ויש לומר דנחלקו במחלוקת המשנ"ב והחזו"א בגדר טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, דהגר"ז ס"ל כהחזו"א דגדר ההיתר הוא משום דכשמטלטל לצורך דבר המותר אין התייחסות הטלטול למוקצה, משא"כ כשמטלטל לצורך המוקצה שם הטלטול על המוקצה. דלפי"ז

שאני טלטול לצורך מקומו, דכיון דאינו מטלטל לצורך המוקצה אין הטלטול מתיחס אליו, וכיון דמטלטל לצורך המקום שרי, משא"כ כשמטלטל לצורך הנר, אע"פ שהוא ע"מ להשתמש בו לדבר היתר, סוף סוף מתיחס הטלטול למוקצה, והוי כמטלטל המוקצה. אך המ"א דיליף מהיתרא דלצורך מקומו, הוא משום דמפרש לגדר טלטול מן הצד לצורך דבר המותר כמש"כ לעיל בדעת הט"ז, דכיון דטלטול מן הצד לא הוי טלטול גמור התירוהו חכמים לצורך היתר, וא"כ גם התירוהו לצורך מקומו, כ"ש שהתירוהו לצורך גופו.

י.

דעת הבית מאיר שאסור טלטול לצורך דבר האסור והמותר

יש לדון, מה הדין אם מטלטל בטלטול מן הצד לדבר המותר והאסור ביחד. ונחלקו בזה הפוסקים.

דהנה ה"בית מאיר" [סי' ש"י סעיף ח' דה ומעתה] כתב "דדוקא היכי שצריך בטלטולו אך להכלי או לדבר המותר, ואנן באים לאסור לו הטלטול דבר המותר או הכלי שהוא בסיס לדבר המותר והאסור מחמת דבר האסור, בזה לא החמירו לאסור טלטול זה עד שינער הדבר האיסור ואפילו יופסד, דבמקום הפסד לא אסרי טלטול דבר המותר ושיגרם טלטול זה הפסידו. אבל במקום שמונח היתר ואיסור מקודם במקום שיפסד ע"י דליקה, והוא רוצה לטלטל הכל כדי להצילו מהפסידו, אף שהדליקה בבית אחר במקום שמותר להצילה הכל כל דבר שאין בו איסור טלטול, אבל דבר המוקצה לא שרי ומוכרח למדינהו, ואף שיפסד, כי הפסד זה אין הטלטול גרם לו אלא שמופסד וקאי, אלא שרוצה להצילו מהפסדו, נמצא עיקר טלטולו בעבור דבר האיסור כמו בעבור דבר ההיתר נמי, וכמו שאסור לדעתו טלטול מוקצה לחודיה במקום ההצלה, ה"נ אסור היכי דעיקר טלטולו בעבור דבר האסור נמי. ועל דרך זה מחלקו התוס' לענין טלטול מן הצד, בין היכי שהטלטול לצורך דבר המותר, לבין היכי שהוא לצורך דבר האסור, והוא בש"ע סי' שי"א". מבואר מדבריו שאסור לטלטל לצורך דבר המותר והאסור.

דעת המור וקציעה שמותר לטלטל לצורך דבר האסור והמותר

אבל מאידך ה"מור וקציעה" [סי' ש"ח ד"ה בעל] כתב "וטעה כי לא ידע דטלטול מן הצד לצורך דבר האסור דווקא שמיה טלטלול, משא"כ כשעושה לצורך האדם, ואפילו לצורך דבר האסור והמותר, כי האי גוונא הותר טלטול מן הצד כבסי' שי"א".

מבואר שמותר לטלטל טלטול מן הצד לצורך דבר המותר והאסור. וע' עוד בתהל"ד רע"ז ה', וחזו"א סי' מ"ז ב'.

דברי האור יוסף שנחלקו בטעמים של טלטול מן הצד

וצריך ביאור במה תלוי מחלוקת זו.

וכתב בספר ה"אור יוסף" [מוקצה ס' כ"ח] "אכן כדי להבין היטב האמור, עלינו להרחיב בעיקר היתר טלטול מן הצד, דקיי"ל דשרי לצורך דבר המותר ומיתסר לצורך דבר האסור. דיש לחקור בטעם החילוק, דאפשר לומר בזה שני דרכים. דמצינו בכלי שמלאכתו לאיסור, דשרי לטלטל לצורך גופו ומקומו ואסור לטלטל מחמה לצל, ורהיטת הסוגיא בפרק כל הכלים שהוא קולא בעצם שם המוקצה, דל"ה מוקצה "גמור" כעצים ואבנים, והתירו בו טלטול "לצורך" וגופו ומקומו חשיבי צורך, והפסד המוקצה לא חשיב צורך, וכמבואר כן בביאור הגר"א ביו"ד סימן רס"ו ס"ק ג'. ואפשר דגם טלטול מן הצד הוא בגדר זה, דטלטול מן הצד הוא "טלטול גרוע" ול"ה טלטול גמור, והוא קולא במעשה הטלטול, ולכך התירו כה"ג "לצורך", וגופו ומקומו חשיב צורך, אבל לצורך המוקצה לא חשיב צורך, וזה יסוד ההלכה דטלטול מן הצד שרי לצורך דבר המותר ואסור לצורך דבר אסור.

וכן משמע בריטב"א החדשים בדף מד. בד"ה א"ר יוחנן וז"ל דהכא לצורך דבר האסור כגון מת שמיה טלטול, אבל כולהו אידך הוו לצורך דבר המותר "ולצורך שבת", ולפיכך התירו בו טלטול מן הצד, עכ"ל.

אולם י"ל באופן אחר, דכל עיקר שם "טלטול מן הצד" הוא רק באופן שמטרתו וכוונתו לדבר ההיתר, בזה קרינן "טלטול מן הצד", כיון שאין עושה הטלטול בגוף המוקצה וגם אין מתכוין לגוף המוקצה, אבל לצורך דבר האסור לא הוי כלל טלטול מן הצד וחשיב טלטול גמור, ואף שאין עושה הטלטול בגוף המוקצה רק על ידי דבר אחר, מ"מ כל שמתכוין למוקצה חשיב טלטול גמור, ונמצא דיסוד ההלכה דטלטול מן הצד לא הוי טלטול כלל, אולם רק לצורך דבר המותר קרינן ביה טלטול מן הצד, ולצורך דבר האסור הוה טלטול גמור ולא הוי טלטול מן הצד. ויש בחקירה זו נפק"מ לדינא, באופן שמתכוין גם לדבר המותר [לצורך המקום] וגם לדבר האסור [שצריך לגוף האבן], דהנה בכלי שמלאכתו לאיסור באופן שצריך למקומו של הכלי, אבל גם מתכוין שלא יופסד בחמה, מילתא דפשיטא הוא דשרי. והטעם לזה דיסוד האיסור לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל, משום דהוה טלטול שלא לצורך, ורק לצורך גופו ומקומו חשיב צורך, וממילא במתכוין לצורך גופו ומקומו לא אכפת לן שמתכוין נמי מחמה לצל,

דסוף סוף איכא היתר משום צורך דגופו ומקומו. ומעתה לענין טלטול מן הצד במתכון לצורך מקומו וגם לצורך המוקצה, אי נימא כביאור קמא דטלטול מן הצד הוא מעשה טלטול "קיל", דשרי לצורך ואסור שלא לצורך, וממילא במתכוין לתרוייהו שרי, דסו"ס יש כאן צורך בטלטול משום מקומו, ולא אכפת לן שמתכוין נמי לצורך המוקצה. אולם לביאור תנינא "דטלטול מן הצד" הוה רק במתכוין להיתר, אבל במתכוין למוקצה חשיב טלטול "גמור", ולא מיקרי טלטול מן הצד, ממילא במתכוין לתרוייהו מיתסר, דמה לן שמתכוין נמי לצורך מקומו, והרי סו"ס מתכוין גם לטלטל לצורך המוקצה, ולא הוה טלטול מן הצד אלא טלטול גמור.

יא.

ספק רעק"א אם צריך ניעור בהפסד המוקצה

לכאורה בנידון הנ"ל, מה ההיתר של טלטול מן הצד, תלוי עוד נידון דהנה ה"בית מאיר" [סי' ש"י ס"ח] כתב "הנה כתב אלי ידידי הגאון מו"ה עקיבא איגר אבד"ק פ"ל, ועתה לא אניח נסיעה הולכת ריקם ויהי מה, היום שאל השואל ממני, די ש לו בבית אכסניא באבנים טובות, אם מותר לטלטל התיבה מבית אכסניא לבית ישראל. ונסתפקתי בהא שמבואר בשבת דף קמ"ב דכלכלה שבתוכה פירות רטובים ואבן, דמותר לטלטלן ואין צריך לנער מפני הפסד פירות, א"כ ה"נ אפשר שמקרי הפסד מחששא דאם ינער המעות אפשר שיגנב וכדומה, או דדוקא ע"י ההפסד דבר ההיתר בזה מותר, אבל אם ע"י הניעור יהיה הפסד בדבר האסור י"ל דמקרי טלטול לצורך דבר האסור, דהא בשביל דבר המותר לא היה צריך לטלטול דבר זה, דהיה אפשר לנערו" [ע"ש שרעק"א מחמיר והבית מאיר מקל].

דעת המ"ב שלא צריך ניעור בהפסד המוקצה

ועיין ב"משנה ברורה" [סי' רע"ז ס"ק י"ח] שכתב "ועיין בפרי מגדים [א"א סק"ח] דמצדד לומר דלאחר שכבו הנרות אינו רשאי לטלטל השלחן עם המנורה שעליה, דהא יכול לנערה מתחלה, והוא שהיתה של מתכות וליכא פסידא בנעורה". מבואר שמותר לטלטל גם חושש מפני הפסד המוקצה, וע"כ ב"תהלה לדוד" סי' ש"י ס"ק ח'.

דברי השבות יצחק שנחלקו בטעם טלטול מן הצד

וצריך להבין במה תלוי הנידון הנ"ל, וכתב ה"שבות יצחק" [פרק י' אות ב'] "ולפי מה שהבאנו לעיל דעת המשנ"ב בחיוב הניעור, שהוא משום דכיון שיוכל באיזה עצה לתקן שלא יטלטל לא הקלו אפילו בטלטול מן הצד, אתי שפיר שנקט כדעת האחרונים הנ"ל, דה"ה אם אינו יכול לנער משום הפסד המוקצה ג"כ מותר לטלטל, שהרי כיון שיבא לידו הפסד אין לו עצה לתקן שלא יטלטל האיסור, ושרי לטלטל כמות שהוא בטלטול מן הצד שאינו טלטול גמור. והחזו"א אזיל כאמור לשיטתו בחיוב הניעור, דאם יכול לנער ואינו עושה כן ניכר שמתיחס הטלטול אל האיסור, דלפי"ז כל שכן אם אינו מנער משום הפסד האיסור, דניכר טפי שמטלטל לצורך האיסור, וכמש"כ הגרע"א".

דברי המשנת שבת שנחלקו בטעם טלטול מן הצד

וכעין הנ"ל בתוספת דברים כתב ב"משנת השבת" [מוקצה עמוד ס"ט] "הנה כבר נחלקו הגרע"א והבית מאיר אם היכא דאין יכול לנער משום הפסד המוקצה אם חשיב אין יכול לנער ומותר לטלטל, דהגרע"א נקט בחידושו לדרך קי"ז ע"א דבכה"ג איכא איסור טלטול, משום דחשיב כטלטול לצורך דבר האסור. אמנם עיין בבית מאיר [סימן ש"י בארוכה] דנקט דבכה"ג אינו חייב לנער ומותר לטלטל. ובמג"א סימן ש"י ס"ק י"א כתב דאי איכא הפסד בניעור אין צריך לנער, משמע להדיא דנקט כדעת הבית מאיר [ועיין משנ"ב ש"י ס"ק ל"ו].

ולכאורה יש לדון דתליא בטעמים של ההיתר דטלטול מן הצד לצורך דבר המותר, דאם הוי משום צורך שבת, אלא דביכול לנער לא התירו בכדי, א"כ חשיב דאין יכול לנער. אבל אם הטעם דחשיב טלטול דממילא על המוקצה, וכשיכול לנער ולא מנער חשיב טלטול גם על המוקצה, א"כ ה"נ מה דאין מנער משום הפסד המוקצה חשיב כטלטול לצורך המוקצה. אך יש לדון דעל כל פנים עיקר הטלטול לצורך דבר המותר, וכיון דעכ"פ אין יכול לנער משום הפסד המוקצה, כבר חשיב אי אפשר לנער".

יב.

הנהגת החזו"א למעשה בטלטול מוקצה ע"י סכין

בענין הנהגת החזו"א למעשה, מצאנו דבר פלא, דהנה ב"ארחות רבנו" [חלק א' אות קס"ד] כתב "מרן החזו"א זצוק"ל הורה שיורידו את הקליפות והפרורי לחם הדקים מהשלחן בשבת עם מטלית, ואמר אף שגרף של רעי מותר להסיר עם היד, מ"מ כך המנהג להוריד עם מטלית. ומצאתי בעוד מקום כתוב אצלי שהטעם כדי שיהא טלטול מוקצה כלאחר יד [ע"י סי' ש"ח סעיף כ"ז ומ"ב קט"ו]. אמנם בחזו"א סי' מ"ז משמע כטעם הראשון ע"ש".

בסוף ספר "טעמא דקרא" [הנהגות והוראות ממרן החזון איש זצ"ל אות י"ב] "אין להוריד בשבת הפירורין והפסולת מהשלחן בידיים, ולא בכלי המיוחד לכך, רק ע"י נייר או דבר אחר [ע"י מ"ב סי' ש"ח ס"ק קט"ו, וכדומה שאמר שכן נוהגין]".

בספר "שבות יצחק" [פ"ט אות ד'] כתב "וגם בביתו של החזו"א נהגו כהט"ז, כך אמר לי הגר"ח שליט"א".

ביאור דעת החזו"א למעשה

וצריך להבין אם החזו"א בספרו חולק על הט"ז אז למה נהגו בביתו כמו הט"ז. ובספר "קובץ ענינים בסוגיות מוקצה" [סי' ד' אות ח'] אחרי שהביא את דברי ה"טעמא דקרא" כתב "ולכאורה זה אינו כמש"כ החזו"א בספרו לחלוק על הט"ז. ואמר לי מרן הגר"ח שליט"א דע"פ דין מותר אף ביד משום דזהו כגרף של רעי, אבל המנהג ע"י דבר אחר שאינו מיוחד לכך [וכמש"כ דרך נוהגין, לא קאי על הט"ז אלא אדלעיל].

ואמר שאמו ע"ה הורידה ביד או בנוצה המיוחדת לכך, ואמר לה שהמנהג להחמיר שלא לעשות ביד או בכלי המיוחד לזה".

יג.

לשון השו"ע הרב וביאור דבריו

והנה ה"שו"ע הרב" [סי' רנ"ט קונטרס אחרון אות ג'] הביא כמה ראיות לשטתו שאסור לטלטל מוקצה ע"י סכין.

א. "וכן משמע בהדיא בגמרא ופוסקים וטור ושו"ע סוף סי' שי"א גבי פגה שטמנה בתבן, ומשמע בהדיא דאסור לנער התבן בכוש וליטול הפגה בידיים, דאם לא כן

למה ליה כוש וכרכר שראשן חד, ידחפנו בקנה בדבר אחר, אלא ודאי דדוקא קתני והן ננערו מאליהן. אבל לא שיטלטלם הוא ע"י דבר אחר. ביאור דבריו, דאיתא בגמרא שבת [דף קכ"ג ע"א] "ת"ר פגה שטמנה בתבן וחררה שטמנה בגחלים, אם מגולה מקצתה מותר לטלטלה, ואם לאו אסור לטלטלה, ר"א בן תדאי אומר תוחבין בכוש או בכרכר והן מנערו מאליהן, אמר רב נחמן הלכה כר"א בן תדאי". שואל השו"ע הרב לפי הט"ז למה צריך לתחוב בכוש או בכרכר, הרי יכול לנער את התבן בכל דבר ולהוציא את הפגה, מזה שתחוב דוקא בכוש או כרכר משמע שאסור להזיז את התבן ע"י כלי סתם רק להכניס את הכרכר בתוך התבן מותר.

ולישב דעת הט"ז מובא בספר "שבילי דוד" [או"ח סי' שי"א אות ו'] "דמתוס' משמע כך, שכתב בהטמין בדבר המוקצה ונטל הקדרה לא יחזירנה דצריך לטלטל אילך ואילך, ומה בכך, דמותר לטלטל מוקצה בצריך למקומו כמו באבן עפ"י החבית, אלא ע"כ הכוונה דווקא במטלטל ההיתר ואגב מטלטל המוקצה מותר, אבל כשאינו מטלטל כלל ההיתר, רק עם היתר דוחף המוקצה, א"כ עיקר הטלטול במוקצה, רק דתופס היתר בידו, וזה אסור דעיקר הטלטול במוקצה. וכן משמע פשוט הברייתא דתנא תוחב בכוש והן מנערו מאליהן, ולא תנאי דמנער המוקצה ע"י כוש או ד"א, אלא ע"כ אסור, ולהרא"ש צ"ל דנקיט הכי כגון שהרבה תבן וקש על גביו וקשה לנער".

ב. "וכן משמע בהדיא ברי"ף ור"ן סוף פרק ט"ז גבי צואה".

כוונתו דאיתא ברי"ף [שבת מ"ה ע"ב] "ועל צואה של קטן אוקימנא בצואה של תרנגולין בשביל הקטן של יונק בהן ובחצר אחרת, אבל צואה של תרנגולין ושל בני אדם ובאותה חצר מותר לכבדה ולהוציא לבית הכסא דגרף של רעי מטלטלין ליה ומפקינן ליה". מזה שהרי"ף התיר לכבד במטאטא רק בגלל שהצואה זה גרף של רעי, משמע שאם לא היה גרף של רעי היה אסור, אע"פ שמטלטל מוקצה ע"י דבר אחר, משמע שאסור.

ולישב דעת הט"ז כתב ה"תוספת שבת" [סי' של"ז ס"ק ו'] "כתב הה"מ בשם הרשב"א דאפילו יש בבית קליפי אגוזים ושאר דברים המוקצים מותר לכבדם, דהוי ליה לדידיה כגרף של רעי. ולא ידענא למה לא התיר משום דהוי ליה טלטול מן הצד דשרי לצורך מקומו כמ"ש סי' שי"א ס"ח, וצ"ל דס"ל דזה דרכו בכך, ולא מקרי טלטול מן הצד, מיהו בר"ן משמע דגם הוי טלטול מן הצד. ואולי לא הוי כ"כ לצורך מקומו".

מבואר שתי תירוצים, או שמטאטא דרכו בכך ואסור, או שלא נקרא צורך מקומו שיהיה נקי אלא צריך להשתמש ממש במקום.

ג. "וכן משמע בהדיא בסי' תמ"ו, וכן כתב הט"ז שם ובסימן שי"א סק"ב". כוונתו שכתוב בשו"ע [סי' תמ"ו ס"ג] "גגו של גוי שהיה סמוך לגגו של ישראל, ונתגלגל החמץ מגגו של גוי לגגו של ישראל, הרי זה דוחפו בקנה. ואם היה בשבת או ביום טוב, כופה עליו כלי דאסור לטלטלו ביום טוב ושבת". וכתב הט"ז [ס"ק ו'] "דאסור לטלטלו כו". פירוש ע"י דחיפה בקנה, דהוי כמטלטל מן הצד ושמיה טלטול כמו שכתבתי סימן שי"א סעיף א". מבואר שאסור לטלטל מוקצה ע"י מקל.

ולישב דעת הט"ז, כתב הפרמ"ג [משבצות זהב סימן שי"א ס"ק ב'] "עיינ ט"ז [שכתב נראה דאסור לדחוף ע"י קנה דבר שהוא מוקצה], בסימן תמ"ו חמץ עכו"ם הוא, ומכל מקום הא לצורך מצוה שלא יהיה מונח ברשות ישראל ודילמא אתי למיכל לא התירו דחיפה ע"י קנה כי אם כפיית כלי, כל שכן מוקצה של ישראל מחמה לצל וכדומה אסור ע"י קנה, הא לצורך דבר המותר שרי טלטול מהצד, כמו מעות שעל כר בשוכח וכדומה בסימן ש"ט".

מבואר מדבריו שכל מה שמותר להזיז מוקצה ע"י סכין וכדומה, רק לצורך דבר המותר. ומה שכתוב בשו"ע שאסור להזיז חמץ בגלל שלא נקרא לצורך דבר המותר.

וביאורו כתב ב"שבות יצחק" [מוקצה פ"י אות ד'] "ונראה דלגרר המוקצה מן המפה הוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, משום דצורך מקומו היינו שצריך להשתמש באותו מקום, וכמש"כ המשנ"ב שם בסי' ש"ח שגורר הקליפין והעצמות כדי להשתמש במקום בו הם מונחים. אך בחמץ שעל גגו אינו דוחפו ע"מ להשתמש במקומו, אלא משום דאסור להשהותו ברשותו כמש"כ המשנ"ב שם, וזה לא חשיב טלטול לצורך דבר המותר".

ד. "וזהו גם כן כוונת התוס' שהביא המג"א בסק"ח. ומה שכתבו אילך ואילך, היינו לאפוקי אם ע"י דוחק החזרת הקדרה היה המוקצה מצטמצם ומתרחק לצדדים מאליו בלא שירחיקנו הוא בידים על ידי הקדרה".

כוונתו שכתבו התוס' [שבת דף נ' ע"ב ד"ה הכל] "ואפילו לר"א בן תדאי דאמר בפרק כל הכלים [לקמן קכ"ג ע"א] תוחב בכוש או בכרכר והן ננערות מאליהן, דטלטול מן הצד לא שמיה טלטול וכן קי"ל, הכא עדיף טפי מטלטול מן הצד, שצריך לטלטל אילך ואילך כשרוצין להטמין". מבואר בתוס' שלהזיז גזיזין של מוקצה ע"י הקדירה אסור, לכאורה מבואר שאסור להזיז מוקצה ע"י סכין.

ולישב דעת הט"ז אפשר לומר שהדרך להזיז גזיזין ע"י קדירה, ולפי ה"תוספת שבת" הנ"ל, אם דרכו בכך אסור. אבל חוץ מזה- מדעת הרא"ש [שבת פ"ד אות י'] משמע כדעת הט"ז, שכתב "א"ר אבא א"ר חייא בר אשי הכל מודים שאם נתקלקלה

הגומא שאסור להחזירה. דודאי יטלטל הגיזין בידו לתקן מושב הקדירה, ועל ידי הקדירה לא יטלטל, פן ישפך התבשיל אם ינענע הצמר ע"י הקדירה". משמע שאין איסור לנענע המוקצה ע"י הקדירה, וכל החשש שיזיז בידיו.

ה. "וכן הוא בהדיא בתוספות ורא"ש ור"ן בשם הראב"ד ורשב"א סוף פ"י ובר"ן פ"ב דביצה ומגיד משנה פכ"א דטלטול על ידי דבר אחר לא שרינן לה אלא משום כבוד יו"ט לדעת הר"ן פ"ב דביצה, ומה שכתב הט"ז סי' ש"ח סקי"ח צע"ג".

כוונתו, שתוס' [דף צ"ה ע"א ד"ה והאידנא] כתב "אלא ודאי כיבוד אסור לכולי עלמא מפני שמזיז עפר ממקומו". ולא התיר להזיז על ידי מטאטא, מוכח שאסור להזיז מוקצה ע"י סכין. וכבר תירץ זה ה"תוספת שבת" הנ"ל - שדרכו בכך, וגם זה לא לצורך דבר המותר.

ודברי הר"ן [ביצה י"ב ע"א] כתב "הרב אלפסי ז"ל - בפ' כל הכלים [שבת קכ"ד ע"ב] דמכבדות של תמרה כלי שמלאכתו להיתר הוא, שמותר לכבד בין בשבת בין ביו"ט. וכ"ת מ"מ הרי הוא מזיז עפר ממקומו, איכא למימר דטלטול מן הצד ע"י דבר אחר משום כבוד יו"ט התיירוהו".

ודייק השו"ע הרב מזה שכתוב שהתירו בגלל כבוד יו"ט משמע שבלי ההיתר המיוחד הזה של כבוד יו"ט היה אסור, אפילו שמטלטל מוקצה ע"י דבר מותר, מבואר שאסור להזיז מוקצה ע"י סכין.

אבל יש להקשות על דברי השו"ע הרב, שהר"ן קורא לטלטול המוקצה ע"י מטאטא טלטול מן הצד, ולכאורה לפי דברי השו"ע הרב נקרא ידא אריכתא ולא טלטול מן הצד אלא טלטול בגופו. וכך הוכיח ה"דעת תורה" [סי' ש"ח סעיף כ"ז] "והראוני בר"ן פ"ב דביצה וב"י סי' של"ז דמפורש כהט"ז, גבי מכבדת של בית, וגם להפוסקים החולקים שם י"ל דמודים דהוי רק טלטול מן הצד, אלא דס"ל שלא התיירוהו משום כבוד יו"ט".

ו. "וכן משמע בהדיא מלשון הרמב"ם פכ"ה, ומלשון הר"ן שהובא בב"י סי' שי"א לפסק הלכה שכתב ודבר המותר הוא שמטלטל אלא שאי אפשר לו לטלטלו אלא אם כן יטלטל עמו המוקצה מן הצד כו".

ביאור דבריו, שברמב"ם [שבת פכ"ה ה"ד] כתוב "שני דברים אחד אסור לטלטלו ואחד מותר לטלטלו והן סמוכים זה לזה או זה על זה בזה ובזמן שמטלטלין אחד מהן יטלטל השני, אם היה צריך לדבר שמותר לטלטלו, מטלטלו ואף על פי שדבר האסור מיטלטל עמו. ואם היה צריך לטלטל דבר האסור, לא יטלטלנו באותו דבר המותר. כיצד פגה שהיתה טמונה בתבן וחררה שהיתה על גבי גחלים תוחבן בכוש או בכרכר ונוטלן, ואף על פי שהתבן והגחלים ננערים בשבת בשעת

נטילה. וכן לפת או צנונות שהיו טמונים בעפר ומקצת העלים מגולים, שומטן בשבת מעלה שלהן ואף על פי שהעפר ננער, אבל אם היה ככר או תינוק על גבי האבן, או על גבי הקורה, לא יטלטל האבן או הקורה בככר או בתינוק שיש עליה, וכן כל כיוצא בזה.

ולשון הר"ן [דף כ' ע"ב ד"ה וקשיא] "וכך הוא עיקרן של דברים דתרי גווני טלטול מן הצד ניהו, דכל שעיקר טלטולו משום דבר המותר, ודבר המותר הוא שמטלטל, אלא שאי אפשר לו לטלטל אותו דבר המותר אלא אם כן יטלטל עמו דבר האסור בטלטול מן הצד, בכי האי גוונא שרי, והיינו ההיא בפגה שטמנה בתבן שהביא הרב אלפסי ז"ל בהלכותיו, והיינו נמי דתנן בפרק במה טומנין [מט.] בגיזי צמר ואין מטלטלין אותן, כיצד הוא עושה נוטל את הכסוי והם נופלות מאליהן, ותנן נמי בפרק נוטל [דף קמ"ב ע"ב] האבן שעל פי חבית מטה על צדה והיא נופלת, מעות שעל הכר מנער את הכר והן נופלות. אבל כשעיקר טלטולו בשביל דבר האסור, אע"פ שמטלטל אותו מן הצד, כי הכא שהוא צריך לטלטל המת מחמת עצמו שלא יסריח בחמה ושלא ישרף בדליקה אסור".

מזה שכתבו הרמב"ם והר"ן "אם צריך לדבר שמותר לטלטלו" [לשון הרמב"ם], "ודבר המותר הוא שמטלטל" [לשון הר"ן], דייק השו"ע הרב שרק בכזה מקרה מותר טלטול מן הצד, אבל אם מטלטל מוקצה ע"י סכין לא.

ואפשר לבאר דעת הט"ז, שהרמב"ם והר"ן נקטו את המקרה של הגמ' שמטלטל את ההיתר וממילא המוקצה נופל, אבל הבין הט"ז שההבנה בדין הזה הוא- שאם אין טלטול להדיא במוקצה מותר לצורך, אז אותו דבר אם מטלטל מוקצה על ידי סכין, שלא מטלטל את המוקצה להדיא, מותר לצורך דבר המותר.

ז. "וברז"ה פי"ז מבואר דהיינו מן הצד של היתר עיין שם, אבל כאן עיקר טלטולו הוא דבר האסור, ואינו מטלטל מן הצד של היתר, אלא מטלטלו כדרכו על ידי ההיתר, שההיתר נעשה לו כידא אריכתא, דלקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה בס' תרנ"א.

כוונתו דה"בעל המאור" [דף מ"ז ע"ב] כתב "נקוט כללא בידך, כל טלטול מן הצד הוא שמטלטל האיסור מצד ההיתר". מלשון הזה דייק השו"ע הרב שכל מה שמותר טלטול מן הצד אם האיסור הוא "מצד ההיתר", שהכוונה שעיקר טלטולו בהיתר ודרך אגב האיסור זו הצידה, אבל משמע שאם מטלטל להדיא מוקצה על ידי סכין אסור ולא נקרא "מצד ההיתר".

ובדעת הט"ז אפשר שנקט "הבעל המאור" את המקרה של הגמרא שהאיסור זז ממילא, אבל הטעם של הגמ' הוא בגלל שלא מטלטל להדיא את המוקצה מותר

לצורך, אז גם בטלטול מוקצה על ידי סכין לא מטלטל להדיא המוקצה ולכן מותר.

יד.

לשון החזון איש וביאור דבריו

כתב ה"חזון איש" [סי' מ"ז אות כ'] להוכיח מכמה גמרות לא כהט"ז שכתב שאפשר לטלטל מוקצה ע"י סכין.

א. "ונראה מדפריך בסוגין והאמר ר"נ כו' שרגינהו ודאי אקצינהו דאין היתר טלטול מוקצה ע"י דבר אחר אף לצורך דבר המותר, ודלא כהט"ז סי' ש"ח ס"ק י"ח, דאל"כ משכחת לה דפוחת בקנה ובכלי דליכא משום מוקצה ואיכא משום סתירת אוהל".

כוונתו שכתוב בגמ' בביצה [דף ל"א ע"ב] במשנה "בית שהוא מלא פירות ונפחת, נוטל ממקום הפחת ר' מאיר אומר אף פוחת לכתחילה ונוטל".

וכתוב בגמ' "אמאי והא קא סתר אהלה אמר רב נחומי בר אדא אמר שמואל באוירא דליבני, איני והאמר רב נחמן הני ליבני דאייתור מבנינא שרי לטלטולינהו בשבתא הואיל וחזי למזגא עלייהו, שרגינהו ודאי אקצינהו". הבין החזון איש ששאלת הגמ' איך שייך הדין של המשנה, הרי תמיד יש איסור טלטול מוקצה. ולכן קשה לפי הט"ז שייך שאין איסור מוקצה ע"י שמזיז את המוקצה בסכין, ומשכחת לה דין המשנה שאין איסור סתירת בנין באוירא דליבני.

אבל אפשר לישב דעת הט"ז, שכוונת הגמ' להקשות איך כתוב במשנה שאפשר לכתחילה לפחות את הבנין, הרי יש איסור מוקצה, ומשמע במשנה שאפשר בדרך הרגילה לפחות, ולא צריך ע"י סכין.

ב. "וכן מוכח בתוס' במכלתין כ"ח ב' ד"ה גריפת, דטלטול מוקצה דהתם אינו אלא במגריפה".

כוונתו שכתב התוס' בביצה [דכ"ח ע"ב ד"ה גריפת] "ומכל מקום קשה דבלא טעמא דמשום מכה בפטיש, תיפוק ליה דהוי איסור משום מוקצה, דאפר ואבנים שבתוכו מוקצות הן, מכאן אומר ריצב"א דטלטול מוקצה היתירו משום אוכל נפש".

שואל החזון איש, לפי הט"ז אין קושיא לכאורה בגלל שמטלטל מוקצה ע"י מגריפה וצריך להיות מותר.

ואפשר ליישב ע"פ דברי ה"תוספת שבת" [סי' של"ז אות ו'] שכתב "וצ"ל דס"ל דכיון דזה דרכו בכך לא מקרי טלטול מן הצד". ולפ"ז גם מגריפה דרכה בכך ואסור.

ג. "וכן משמע שבת מ"ה א' דאמר מניחין נר על גבי דקל בשבת, ואם איתא אכתי יוכל להסיר הנר ע"י ד"א, מיהו יש לדחות דכיון דאסור להשתמש בנר לצורך גופו אין לו צורך בו ולא חיישינן דלמא יטלו בשבת, אבל קשה בנר חנוכה שם למה שמטוה ע"י דבר אחר."

כוונתו, דאיתא בשבת [דמ"ה ע"א] "דאמר רב מניחין נר על גבי דקל בשבת ואין מניחין נר ע"ג דקל ביו"ט". פרש"י [ד"ה ע"ג] "ע"ג דקל. וידלק שם בשבת, דליכא למיחש לכשיכבה לישקליה מיניה, ונמצא משתמש במחובר, דכיון דאקצייה לדבר האסור בין השמשות איתקצי לכולי יומא. ואין מניחין ביו"ט, דשקיל ומנח ליה ומשתמש באילן."

שואל החזו"א, לפי ה"ט"ז גם בשבת יכול להוריד ע"י סכין, אז למה מותר להשתמש ולהדליק על אילן בע"ש ולא חוששים שיוריד בשבת.

ומתרץ החזו"א שאסור לטלטל ע"י סכין רק לדבר המותר, ולטלטל נר בשביל להשתמש, נקרא טלטול לצורך דבר האסור.

וי"ל עוד, שאם יוריד ע"י סכין- הנר ישבר, ולכן לא חוששים לזה.

אבל שואל החזו"א מהמשך הגמ' שם, שכתוב "והא בעו מיניה דרב מהו לטלטולי שרגא דחנוכתא מקמי חברי בשבתא, ואמר להו שפיר דמי, דעת הדחק שאני".

ולכאורה לפי ה"ט"ז למה התירו לטלטל מוקצה, הרי אפשר ע"י סכין.

אפשר ליישב שע"י סכין הנר ישבר. ואפשר עוד שבגלל שמדובר בחברי שזה "סכנה" [לשון רש"י], אז לכן התירו- שמיד יוכל לקחת בלי שהיות, ואם יצטרך סכין יקח זמן.

ד. "וכן בטמן וכסה בדבר שאינו ניטל נ"א א', דתניא אינו נוטל, ולא אמרינן תקנתא לגלות הקדירה ע"י דבר אחר". כוונתו דאיתא בשבת [נ"א ע"א] "טמן וכיסה בדבר שאינו ניטל בשבת, או שטמן בדבר הניטל בשבת וכיסה בדבר שאינו ניטל בשבת, אם היה מגולה מקצתו נוטל ומחזיר, ואם לאו אינו נוטל ומחזיר".

שואל החזו"א, לפי ה"ט"ז למה לא יכול להזיז את הכסוי ע"י סכין.

ואפשר לומר בדעת ה"ט"ז, שהזזת מוקצה ע"י סכין זה דין כללי שכתוב כבר בסוגיא אחרת, ולא קשור לסוגיא הזאת, וברור שמותר ע"י סכין, כמו שמותר בכל מוקצה ע"י סכין. וכל הסוגיא- אם מותר בדרך הרגילה להרים את הסיר.

ה. "וכן בשלהי שבת, לוי כי הוי מייטא טריפתא כו' דלמא לא מתכשרא כו'. משמע קצת דאין תקנה למוקצה". כוונתו לגמ' [דף קנ"ו ע"ב] "כי הא דלוי כי הווי מיייתי טריפתא לקמיה ביומא טבא, לא הוה חזי לה אלא כי יתיב אקילקליתא,

דאמר דילמא לא מתכשרא, ואפילו לכלבים לא חזיא". פרש"י "אקלקילתא. על האשפה, שאם יראנה טריפה יניחה שם".

מוכיח החזו"א, שלפי הט"ז היה יכול לראות רחוק מהאשפה ולגרור ע"י סכין אם ימצא טריפה לאשפה.

וליישב דעת הט"ז אפשר שלא רצה לטרוח לגרור ע"י סכין, והעדיף שיהיה ליד האשפה למנוע טרחה. אבל אין הכא נמי שיכל לגרור ע"י סכין.

ו. "וכן משמע קצת מהא דחשיב ביטול כלי מהיכנו".

וכוונתו, שכתוב בשו"ע [סי' ש"י סעיף ו'] "כל דבר שאסור לטלטלו, אסור לתן תחתיו כלי כדי שיפל לתוכו, מפני שאוסר הכלי בטלטול ונמצא מבטלכלי מהיכנו".

ולפי הט"ז למה מתבטל כלי, הרי יכול להוציא המוקצה ע"י סכין.

ואפשר לישב דעת הט"ז, שבגלל שבדרך הרגילה של הטלטול אסור, אז גם אם אפשר ע"י סכין שזה שנוי עדיין נקרא שביטל כלי מהיכנו.

ז. "וכן מהא דהתירו סופן משום תחלתן, מוכח מכ"ז דאסור לטלטל בכל גופו, ודלא כהמג"א סי' ש"ה סק"ט". כוונתו כנראה לגמ' בביצה [די"א ע"ב] "שלשה דברים התירו סופן משום תחלתן, ואלו הן, עור לפני הדורסן, ותריסי חנויות, וחזרת רטיה במקדש".

עור לפני הדורסן- כתוב שם במשנה [דף י"א ע"א] "בית שמאי אומרים אין נותנין את העור לפני הדורסן ולא יגביהנו אלא אם כן יש עמו כזית ובית הלל מתירין". מזה שהיה צריך היתר מיוחד להגביה את העור, מוכיח החזו"א שאסור לטלטל מוקצה ע"י סכין, שאם מותר למה היה צריך תקנה מיוחדת, היה יכול להגביה ע"י סכין.

וליישב דעת הט"ז אפשר, שע"י סכין זה קשה, ולכן אם לא יתירו לו טלטול רגיל גם ימנע ולא ישחוט.

סימן י



בדין הוצאת זבוב ממשקה

א.

דעת המשנה ברורה בהוצאת זבוב ממשקה

כתב המשנה ברורה [סי' תק"ד ס"ק כ'] "ולאחר הטחינה נכון לזהר שלא יברר פרורי מצות שלא נכתשו עדין היטב מתוך הקמח אף ביד, דהוי כמו פסלת מתוך אכל דאסור גם ביום טוב לחד מאן דאמר, וכמו שיתבאר לקמן סימן תק"ו סעיף ב' בהגה [מגן אברהם בשם מהרי"ל]. ואם ירצה לקחם, יקחם עם מעט קמח דליכא חששא דברירה וכמו שנתבאר בהלכות שבת סימן שי"ט, עין באור הלכה".

ואפשר שכוונת ה"משנה ברורה" לסימן שי"ט ס"ק ס"א, שכתב "ועל כן כשנופל זבוב או דבר אחר במאכל ומשקה, לא יסיר הזבוב בין ביד בין בכלי דהוי בורר פסלת מאכל, אלא יקח גם מהמאכל או המשקה עמו ויזרק".

מבואר בדעת ה"משנה ברורה" שיש כלל בבורר שאם לוקח את הפסולת ביחד עם אוכל, אין מזה איסור בורר ומותר.

מזה שכתב ה"משנה ברורה" את הדין הזה שאפשר לקחת פסולת עם אוכל לגבי פירורי מצות שלא נטחנו, ולגבי זבוב או דבר אחר שנפל בין באוכל ובין במשקה, משמע שזה דין כללי.

דעת החזו"א בענין הוצאת זבוב עם משקה

אבל דעה אחרת יש ב"חזון איש" [סי' נ"ג] שכתב "ט"ז סי' שי"ט ס"ק י"ג כתב דכשנוטל זבוב או ד"א בכוס לא יוציאן לבדן, אלא יקח קצת מן המשקה עמהם, וכ' במ"ב יש להחמיר כהט"ז. והנה הא דהתיר הט"ז בלוקח קצת מן המשקה עמה צ"ע, ולכאורה בכל בורר פסולת מתוך אוכל אף אם יקח קצת מן האוכל עם הפסולת אסור כל שדעתו על האוכל שיהא ברור, אלא שאינו חש לדקדק שלא יעלה מעט מן האוכל עם הפסולת, וה"נ הרי פעולתו מוכיחה עליו שאין כונתו

לחלק המשקה לב' כלים, אלא דעתו לנקות את הכוס מן הזבוב, ובמה נגרעה מלאכתו במה שלוקח קצת מן המשקה ואשר כל כונתו בזה מפני שאסרוהו להוציא הזבוב לבד. ונראה דודאי סברת מהרי"צ אמת דכל שצף ועומד בפני עצמו אינו בכלל בורר, ואין בורר אלא בדבר המעורב וע"י הברירה מתחדשה צורתו לברורה ונקיה, ואמנם יש מקום לומר שהיין שמטפח על גוף הזבוב שם תערובת עליה, והלכך ס"ל להט"ז שאם יקח הזבוב עצמו טופח על גופו ובין סנפיריו, והלכך יקח קצת משקה עמו, והמשקה הנשאר ודאי לאו שם משקה עמו, והמשקה הנשאר ודאי לאו שם בורר עליו, שהזבוב לא היה מעורב בו כלל.

מבואר מדברי ה"חזון איש", שאסור להוציא פסולת עם קצת אוכל.

ולכן מסביר שרק בזבוב מותר להוציא עם משקה, בגלל שזבוב לא נקרא מעורב בכוס, רק המים שליד הכנפים, ולכן אם לוקח את הזבוב עם קצת מים, אז לקח את כל המים המעורבים בכנפים ולכן מותר.

שלשה נ"מ בין המשנ"ב והחזון"א

מבואר שנחלקו ה"משנה ברורה" וה"חזון איש" בשלוש מחלוקות.

א. האם מותר להוציא פסולת עם קצת אוכל, שלפי ה"משנה ברורה" מותר ול"חזון איש" אסור.

ב. האם חפץ בגודל של זבוב כמו כדור שנמצא בכוס נחשב מעורב ואסור מדין בורר לברור אותו, ולפי ה"משנה ברורה" שזבוב מעורב בכל המים, אז לכאורה גם כדור. אבל ל"חזון איש" שרק זבוב עם כנפים נקרא מעורב במים הסמוכים לכנפים, אבל כדור אינו עירוב ומותר.

ג. אם יש הרבה זבובים, אם מותר להוציא את כולם ביחד עם מים, שלפי ה"משנה ברורה" מותר, שאין הבדל בין זבוב להרבה זבובים, כמו שזבוב שנקרא מעורב מותר בהוצאה עם מקצת מים, אז גם הרבה זבובים מותר. אבל ל"חזון איש" אם יש הרבה זבובים נקרא כל המים למעורבים עם הזבובים, כמו שכתב ה"חזון איש" [סי' נ"ג ד"ה ולענין] "כיון שאין חשש של זבובים הרבה שיעכרו המים אלא לפעמים אפשר שנמצאת זבוב או זבובין בהמים, וכשביל זה אין שם בורר על כל המים, אלא על מעט המים המרוכזין בסביבות גוף הזבוב". ולכן אסור להוציא אותם עם מים, לשיטתו שאסור בבורר להוציא פסולת עם אוכל.

דברי השבת שלמה במחלוקת המשנ"ב והחזו"א

וכך כתב בספר "שבת שלמה" [ר' שלמה מילר - פרק ח'] "ונראה לומר נפקא מינה בפלוגתא זו, במשקה המעורב עם הרבה זבובים, דלדעת החזון איש בכהאי גוונא לא מהני העצה ליטול הזבובים עם קצת משקה, כיון דודאי דהזבובים חשיב כתערובת עם כל המשקה דהוי משקה המעורב בזבובים, וכמו שמרים בין ותולעים במים. והחזון איש סובר דבבורר פסולת מתוך האוכל לא מהני כלל עצה ליטול קצת אוכל עם הפסולת, וכן איתא בחזון איש [סי' נ"ג ד"ה ולענין ברזא] דכשיש הרבה זבובים במים, חשיב תערובת ולא שייך בזה ההיתר של הוצאת זבובים עם קצת מים. מה שאין כן לדעת המשנה ברורה דדינא הוא בבורר דאין איסור אלא ברירת הפסולת, וכיון דהפסולת אינה מבוררת שהרי היא קצת מן המשקה, מהני עצה זו של הט"ז להוציא הזבובים עם קצת מן המשקה, ודו"ק.

דהנה במשנ"ב [סי' תק"ד סק"כ] כתב וז"ל: "ולאחר הטחינה נכון לזהר שלא יברור פרורי מצות שלא נכתשו עדיין היטב מתוך הקמח אף ביד, דהוי כמו פסולת מתוך אוכל דאסור גם ביו"ט. ואם ירצה ליקחם, יקחם עם מעט קמח, דליכא חששא דברירה, וכמו שנתבאר בהלכות שבת סי' שי"ט, עכ"ל. ולכאורה כוונתו לעצה של הט"ז שיקח קצת משקה עם הזבוב, ובזה לא חשיב בורר, כיון דאין הפסולת מבוררת לגמרי. מבואר להדיא דעת המשנ"ב דבאמת ליכא איסור בורר כשבורר את הפסולת עם האוכל. מה שאין כן לשיטת החזון איש אין היתר להוציא את פירורי המצות עם מעט קמח, כיון דודאי דחשיב תערובת של פרורי מצות עם קמח, ובזה חשיב בורר פסולת מתוך אוכל, דלא מהני ליקח הפסולת עם מעט האוכל".

ב.

דברי האחרונים שלומדים כהמשנ"ב

ולכאורה אפשר להביא לכל שיטה ראיות מהאחרונים.

דהנה יש להביא ראיה לדעת ה"משנה ברורה":

א. כתב ה"חיי אדם" [כלל ט"ז אות י"ב] "כשנופל זבוב במאכל או במשקה, לא יסיר הזבוב, דהרי בורר פסולת מהאוכל, אלא יקח קצת גם מהאוכל או המשקה עמו". מזה שכתב גם באוכל שאפשר לקחת מקצת האוכל עם הפסולת, מבואר שבכל דבר מעורב מועיל להוציא פסולת עם קצת אוכל, שבאוכל אי אפשר לומר סברת החזו"א שלא נקרא מעורב רק בין הכנפים, שהרי החזו"א כתב שרק במשקה

שנחשב לא מעורב "כל שצף ועומד בפני עצמו אינו בכלל בורר", אבל באוכל נקרא הזבוב מעורב באוכל ולא יעזור להוציא הזבוב עם מקצת אוכל. ומזה שהתיר ה"חיי אדם" גם להוציא זבוב מאוכל עם מקצת אוכל, מבואר שגם בדבר מעורב מותר להוציא פסולת עם מקצת אוכל, כ"כ בהלכה שלימה [סי' ח'].

ב. כתב ה"קיצור שולחן ערוך" [סי' פ' סעיף י"ט] "אם נפל זבוב וכדומה לתוך מאכל או משקה, לא יסיר את הזבוב לבדו, אלא יקח גם מעט מהמאכל או מהמשקה ויזרוק עמו".

ג. כתב ה"ערוך השולחן" [סי' שי"ט סעיף ל"ג] "וכשנופלים זבובים לכוס אין להוציא הזבובים לבדם אפילו בשעת שתייה, אלא יטלם עם מעט משקה [ט"ז סקי"ג]. וכן המנהג, וכן כל מיני פסולת שזרק בעת האכילה והשתייה יזרקם עם מעט אוכלין ומעט משקין".

ד. כתב ה"שולחן שלמה" [סי' שי"ט סט"ז] "אם נפלו זבובים לתוך הכוס או דבר אחר, לא יקח הזבובים לחוד מהכוס אף ביד, דהוי כבורר פסולת מתוך האוכל, אלא יקח ג"כ קצת מן המשקה".

ג.

דברי האחרונים שלומדים כמו החזו"א

וכסברת ה"חזון איש" [ולא כדין החזו"א] שלא מועיל ליטול את הפסולת עם קצת אוכל, מצאנו ב"שלחן ערוך הרב" [פסקי הסיידור - סוף חלק ב' - הלכתא רבתא לשבתא] שכתב "שלא לסמוך על היתר הנהוג באם נפל זבוב או שאר פסולת לכוס או לקערה להוציאו ע"י כף ולשאוב קצת משקה עמו כו', כי יש בזה חשש חיוב חטאת ואיסור סקילה ח"ו".

ולבאר דבריו כתב ה"צמח צדק" [שלחן ערוך הרב חלק ד' בסופו] "אבל לפי מ"ש בסיידור צ"ל שאין הנדון דומה, דהתם [ש"ע סי' שי"ט ס"ד] כיון ששופך המשקה ונשאיר משקה טוב עם הפסולת ה"ז בורר אוכל, מה שאין כן הכא שנשפך הזבוב עם המשקה ניכר שבורר הפסולת".

ולבאר הסברא יותר כתב ה"קצות השלחן" [סיק קכ"ה ס"ק י"ז] "והסברא בזה י"ל בפשיטות דאין זה בורר אוכל מתוך אוכל, כיון שבאמת כל עיקר כונתו רק להוציא הזבוב, והמשקה שמוציא עומד לשפכו אגב הזבוב, ואינו מוציא המשקה אלא כדי שיהיה לו היתר להוציא הזבוב ע"כ מעט המשקה בטל להזבוב, ובפרט שכן הדרך גם בחול כשנופל זבוב בקערה מוציאים אותה בכף, ועפ"י הרוב גם מעט משקה

נמשך בכף עם הזבוב, ואין מדקדק להוציא רק הזבוב בלבד, נמצא דרך ברירת הזבוב כך היא, ולא בטל שם בורר מיניה ע"י המעט משקה".

ד.

ביאור דעת החזו"א שאין ליקח פסולת עם אוכל

יש להסביר במאי פליגי ה"משנה ברורה" וה"חזון איש", אם אפשר להוציא פסולת עם קצת אוכל.

דהנה ה"חזון איש" הקשה "הרי פעולתו מוכיחה עליו שאין כונתו לחלק המשקה לב' כלים, אלא דעתו לנקות את הכוס מן הזבוב, ובמה נגרעה מלאכתו במה שלוקח קצת מן המשקה, ואשר כל כונתו בזה מפני שאסרוהו להוציא הזבוב לבד".

דברי האבן ישראל בהסבר דעת המשנ"ב

ולישב דעת ה"משנה ברורה" כתב ה"אבן ישראל" [חלק ט' סי' כ"ה] "ובאמת כונת הט"ז פשוטה, דכל מלאכה בעינן דוקא שיעשנה כדרך המלאכה, ואם אינו כדרך אז אין כאן חיובא, ולהכי בלוקח נמי קצת מן המשקה עמהן לאו דרך בורר הוא. ואין הכי נמי דכל בורר פסולת מתוך אוכל אם יקח קצת מאכל עם קצת פסולת שמוציא, בודאי לאו דרך בורר הוא, וכמש"נ".

דברי האז נדברו בביאור המשנ"ב

וביותר ביאור כתב ב"אז נדברו" [חלק י"ד סי' ט'] "ונראה דגם במלאכת בורר יש מעשה המלאכה של בורר, ויש המלאכת מחשבת, דהיינו תכלית המלאכה שיהא האוכל מבורר. לכן ס"ל להאחרונים- כיון דלוקח עם הזבוב משקה אף שאינו צריך לו אין כאן מעשה של מלאכת בורר שהוא רק הוצאת הפסולת לבד, אף שנעשה המלאכת מחשבת של המלאכה דהיינו התכלית, מ"מ מעשה המלאכה שעל זה בא עיקר האיסור והחיוב אין כאן, ואינו דומה להבורר פסולת ונלקח בלא כוונה קצת אוכל עם הפסולת, דכן דרך של בורר פסולת מהאוכל, והכל שם פסולת עליו".

דברי הדעת אורח בפלוגתת המשנ"ב והחזו"א

ולפי הנ"ל כתב בספר "דעת אורח" [סי' שי"ט סעיף א'] לבאר במאי פליגי המ"ב והחזו"א. "ומבואר מדבריו של החזו"א דיסוד המלאכה הוא תיקון וניקוי האוכל מקלקול שמקלקלו הפסולת, וסבירא ליה שאין תנאי במעשה המלאכה שידקדק להפריד בין אוכל לבין פסולת עד שנאמר שמבלי דקדוק זה אינו חשיב כלל מעשה ברירה, והוכיח זאת מהא דלא יחלוק אדם שפסולת שנטפל לה מעט אוכל הוי ברירה לכל דבר, ובעל כרחך שהקובע הוא צורת המלאכה אם ניכרת כאן כוונת ברירה או לא, וממילא באופן זה שנוטל מעט משקה כדי להתיר הברירה, אין בזה דבר המפקיע מכוונת ברירה כלל, והוי מלאכה גמורה, כן נראה בביאור דבריו.

אמנם המשנה ברורה משמע שאינו סובר כן, אלא אף שהברירה היא תיקון האוכל, מ"מ יש תנאי להיחשב כמעשה מלאכה, שתהיה ניכרת ההפרדה בין אוכל לבין פסולת. ואף שבודאי שאם עולין מעט טיפין של אוכל עם הפסולת ואינו חד לדקדק למצותן- אין זה חיסרון בצורת מעשה המלאכה של ברירה וכמו שכתב החזו"א, מ"מ באופן שניכר להיפך שהוא מדקדק שלא תעלה פסולת לבדה אלא דוקא עם אוכל, בזה סבירא להו לאחרונים שזהו שינוי מצורת המלאכה של דרך הבוררין ולכך מותר הדבר לכתחילה.

עלה בידינו דבין להחזו"א ובין להמ"ב והאחרונים דעימיה- יסוד המלאכה הוא תיקון וניקוי האוכל מן הפסולת, אלא שנחלקו במעשה המלאכה, דלהחזו"א אין תנאי של הבדלה מוחלטת בין אוכל לפסולת ובלבד שניכרת כוונת ברירה, ולהמ"ב ושאר אחרונים יש תנאי במעשה המלאכה שיבדיל בין האוכל ובין הפסולת כדרך הבוררין.

ה.

דברי האגלי טל בביאור למה מותר להוציא פסולת עם אוכל

חידוש גדול יש ב"אגלי טל" [מלאכת בורר סימן ו' אות ח'] בביאור דברי המשנה ברורה בשם הט"ז שכתב "והט"ז בסי' שי"ט [ס"ק י"ג] התיר להוציאה עם מעט משקה יחד. ולכאורה הירושלמי הוי תיובתיה, דבירושלמי איתא [מט:]: יש בורר צורות כל היום ופטור כ"ז שלא בירר כל הצורות, הרי דאף שהצורות לבדם בלא אוכלין בתר אוכלין אזלינן שלא נתבררו ופטור, ה"נ להיפוך כיון שהכוס נתברר אף שהפסולת לא נתברר שהוא מעט משקה יתחייב. אך ביארנו בביאור מלאכת

זורה ס"ק א' דהגמרא דידן אינה סוברת כן. וטעם מחלוקתם- דגמ' דידן סוברת דבורר פסולת נחשב הברירה בפסולת, וכיון שהפסולת נתברר חייב, ממילא כשהפסולת לא נתברר לא חשוב בורר פסולת".

ביאור דבריו- שיש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי האם הוציא חלק מהפסולת חייב, לפי הירושלמי לא חייב ולפי הבבלי חייב, וביאור המחלוקת זה בגדר מלאכת בורר, האם זה להוציא את הפסולת או לתקן את האוכל, שאם המלאכה זה הוצאת הפסולת אז אם הוציא קצת חייב, אבל אם המלאכה זה תיקון האוכל אז צריך להוציא את כל הפסולת.

ולפי זה הבבלי שחייבים על מקצת פסולת, הביאור שהמלאכה זה הוצאת הפסולת, ולכן סובר הט"ז שאם הוציא פסולת עם אוכל לא חייב, בגלל שאפילו שתיקן את האוכל אבל לא הוציא את הפסולת.

ביאור המחלוקת בין המשנ"ב והחזו"א לאגלי טל

ולפי דברי ה"אגלי טל" אפשר להסביר במה נחלקו ה"משנה ברורה" וה"חזון איש" אם מותר לקחת את הפסולת ביחד עם קצת אוכל. שדעת ה"משנה ברורה" שהאיסור בורר הוא לקיחת הפסולת, ולכן אם לקח את הפסולת עם קצת אוכל לא עבר על איסור בורר.

אבל דעת ה"חזון איש" שאיסור בורר זה תיקון האוכל מעירוב הפסולת, אז גם אם לקח פסולת עם קצת אוכל עדיין תיקן את האוכל שנשאר לא מעורב, וחייב מדין בורר.

אבל דברי ה"אגלי טל" הם חידוש גדול, שלפי הבבלי והט"ז איסור בורר זה לקיחת הפסולת ולא תיקון האוכל, שלכאורה מסתבר יותר להגיד שהמלאכה בבורר הוא תיקון אוכל או הפרדת האוכל מהפסולת, אבל להגיד שהאיסור הוא הוצאת הפסולת זה חידוש גדול.

דעת המשנ"ב דלא כהאגלי טל

ועוד יותר קשה שלכאורה בדעת ה"משנה ברורה" אי אפשר להגיד שהמלאכה היא הוצאת הפסולת.

דהנה בספר "אוצרות השבת" [עמוד שי"ב] כתב "אולם איכא להקשות דאם נימא לפי המשנה ברורה כהסבר האגלי טל, א"כ ס"ל דאין חיוב על התוצאה מה שנהיה על ידי מעשיו אוכל מתוקן מקלקולו, ואילו בביאור הלכה בסעיף ג' ד"ה לאכול

מיד, מוכח דיש חיוב במלאכת בורר על התוצאה מה שנהיה ע"י מעשיו אוכל מתוקן, דהביא תירוצו של הישועות יעקב וז"ל דלכך הוי מלאכת בורר מלאכה הצריכה לגופה, כיון שענין מלאכת בורר הוא שהפסולת אינו ראוי לאכילה, וגם האוכל אינו ראוי כל כך לאכילה עם הפסולת שבתוכו, בגלל כן הוא מפריד הפסולת מן האוכל, וא"כ הברירה אינה נקראת על ברירת הפסולת רק דמתקן האוכל שיהיה ראוי לאכילה, וזהו מלאכה הצריכה לגוף האוכל דמשוי ליה אוכל גמור עכ"ל. וגם הביאור הלכה עצמו שמקשה על הישועות יעקב לא פליג בזה, רק מוסיף שאפילו בשני מיני אוכלים מתייפה כל מין ע"י ברירת חבירו, וא"כ מוכח דהביאור הלכה לא ס"ל כדברי האגלי טל דחיוב בורר זה רק על מעשה הפרדת הפסולת, אלא ס"ל דהחיוב על התוצאה שהאוכל נתקן מקלוקלו.

ו.

דברי המהריט"ץ שאין ברירה בלח

יש כמה אחרונים שסוברים שמותר להוציא זבוב שנפל לתוך כוס אם היד בלי תוספת מים מסביב.

א. דהנה ב"ש"ת מהריט"ץ [תשובה ר"ג] כתב "אמנם הטעם שנראה לע"ד להתיר בצרעה דווקא הוי משום דאין דרך משמר בכך, דהא בלח משמר וביבש בורר, אבל אין בורר בלח ואין משמר ביבש, והרי זה שמסיר את הצרעה מהיין הלח אין דרך ברירה בלח אלא שימור, שיניח היין במסננת ומוציאה את היין וקולטת את השמרים, אבל אם בירר בלח שהוא כ"ד שבורר בידו הצרעה מהיין הלח, אין דרך ברירה בכך אלא שמור. וכן אני אומר שאם היתה מסננת תלויה והיו לו פירות בעפר דק והניחן תוך המשמרת שילך האבק דרך שם וישארו הפירות מנוקים מותר, דאין דרך משמר ביבש, וגם אינו ככברה כיון שאינו מניח כאשר ינוע הכברה, נמצא דכל מידי דלאו אורחיה בהכי שרי. והשתא לא שני לן אם תהיה הצרעה בכוס או בצלוחית וכיוצא בו, וזה יראה לי פשוט ומבואר. ואין להקשות לדברי ממה שכתב הרמב"ם זלה"ה פרק ח' מהלכות שבת וז"ל זורה ובורר מאבות מלאכות וכו', והמשמר שמרים תולדת בורר או מרקד וכו', וכן המחבץ תולדת בורר הוא וכו' עכ"ל. הרי דבלח חייב משום בורר, הא לאו מלתא היא, דלכך דקדקתי שאמרתי אבל אם בירר בלח שהיה כ"ד שמסיר את הצרעה מהיין הלח אין דרך ברירה בכך להסיר בידו מהלח צרעה או דבר אחר, אלא ברירה או שימור בלח הוא שיניח הלח לתוך כלי כפיפה או סודרין והן נזחלין המים דרך שם, ונשאר הצרעה או היתושין ויבחושיין למים זהו דרך ברירה ושיעור בלח,

אבל להסיר בידו הצרעה מהלח כמו שמסירים העפר והאבנים מהצמוקין ושאר פירות, לא שייך בלח. וכן ראיתי גדולים מסירים יתושין ויבחושין מהכוס בשבת ואין מכלים, ובודאי שהטעם כאשר ביארתי.

מבואר מדבריו שלא עוברים על איסור בורר בדבר לח רק דרך סינון, אבל להוציא זבוב מתוך משקה ביד שאין הדרך כך להוציא פסולת מתוך משקה אלא דרך סינון לא חייב בבורר.

דברי הבית מאיר שאין ברירה בלח

וכדברי המהריט"ץ כתב ה"בית מאיר" [סי' שי"ט סעיף ג'] "אמנם ז"ל תשובת מהריט"ץ סי' ר"ג הטעם שנ"ל להתיר הוי משום דאין דרך משמר בכך, דהא בלח שייך משמר וביבש בורר, אבל אין בורר בלח ואין משמר ביבש, והרי זה שמסיר הצרעה מהיין הלח אין דרך ברירה בלח אלא שיניח היין במסננת, אבל בירר בלח שהוא נ"ד אין דרך ברירה בכך וכו', וזה יראה לי פשוט וברור עכ"ל. וסברתו הוא סברא ישרה, ות"ל אף אני כונתי אליה".

וגם ב"ברכי יוסף" [סי' שי"ט אות ה'] הסכים לסברא זה, וכתב "ומ"ש דמהריט"ץ נמי טעמו דחוק ומגומגם, לי ההדיוט נראה דהוא טעם לשבח דאין ברירה בלח, ויש סמך לסברא זו מהש"ס והפוסקים ועיין בדברי הרב המגיד ריש שביתת עשור, וגם הרב אליה רבה הביא דברי מהריט"ץ ונראה שמסכים לדבריו, והכי נהוג".

דברי האחרונים שיש ברירה בלח

אבל מנגד כל הני אחרונים שהחמירו והצריכו לקחת עם מים לא סוברים את החידוש הנ"ל של המהריט"ץ, וסוברים שיש גם בלח בורר, והם ה"שולחן ערוך הרב" וה"חיי אדם" וה"קיצור שו"ע" וה"ערוך השולחן" הנ"ל באות ב', שהצריכו מעט מים עם הזבוב.

וביותר מפורש כתב ה"מאמר מרדכי" [סי' שי"ט אות ז'] "גם בדבר לח נראה דשייך ברירה, דהכי מוכח מהדינים שיתבארו בסמוך, עיין סעיף ט"ו וט"ז, וכן מבואר מדברי הרב המגיד שהביא הרב מ"א, ומשמע דאסור ליטול זבוב מן הכוס, ועיין מהריט"ץ ושאר אחרונים ז"ל".

וגם ב"מור וקציעה" [סי' שי"ט ד"ה והנהו] כתב "עיין מגן אברהם [ס"ק ט"ו] אם מותר לערות השומן להפרישו מהתבשיל. ובהקדמת עץ חיים פירוש למשניות הסכים להתיר, ונתן בו סימן משום חכם אחד אין ברירה בלח וגם את הצרעה ישלח. והך

כללא ליתא, דודאי שייך נמי בלח, ומאי שנא משכרא ממנא למנא, והא שמרים נמי לחודייהו קיימי אי לאו משום דניצוצות בי ר"פ לא חשיבי, ה"נ בהא תליא, שלא יקפיד לקלוט נצוצות של שומן הסמוכות למרק ומתערבות עמו, דבהו ודאי שייך ברירה, אבל בשומן העליון היורד לבדו כשמערה בנחת, זה מותר כבשכרא.

ז.

דברי המשניות עץ חיים שזבוב לא מעורב במים

עוד היתר נמצא באחרונים שמותר להוציא הזבוב בלי מים מהכוס.

דהנה ב"משניות עץ חיים" [הקדמה למועד - מלאכת הזורה הבורר המרקד אות ז'] כתב "נסתפקו איזה בעלי תורה אם מותר להסיר היתושין שצפין על היין בשבת, אם יש בזה משום בורר, או קרינן ליה בפסולת מתוך אוכל. ואפשר דאין בזה ברירה כלל וכמו שכתבתי במשנה ח' פ"ק דביצה ע"ש. ויש כעין ראייה לזה מהא דגרסינן בפ"ק דשבת דף ה' ע"א אגוז על גבי מים לאו היינו הנחתו, ולא מיחייב משום מוציא דהא לא עקר. ואם איתא דדבר שהוא צף על גבי מים או יין הנוטל אותו מיקרי בורר, אמאי לא משתמט שום מפרש לומר דהתם חייב משום בורר. ועוד דלפי זה השולה דגים מן הים מיחייב משום בורר אוכל מתוך פסולת, וליתא דהא אפילו אליבא דירושלמי לא מיחייב אלא משום קצירה וכמ"ש לעיל, ועיין במלאכת השוחט. ונראה דלא שייך ברירה אלא מה שצריך לפשפש ולברור, אבל דבר שצף למעלה כבר ברור ועומד הוא. ושמעתי משם חכם בקי בש"ס שהשיב על זה - אין ברירה בלח וגם את הצרעה ישלח".

מבואר מדבריו שזבוב שנמצא ע"ג מים לא נקרא בכלל מעורב, ולכן אפשר להוציאו בידים.

דברי השביתת השבת שזבוב כן מעורב במים

ולישב את החולקים הסוברים שגם בזבוב יש ברירה משתי הראיות שהביא ה"עץ חיים", כתב ה"שביתת השבת" [מלאכת בורר אות כ"ה] "אמנם נראה דאין ראייה לא משולה דגים ולא מאגוז הצף ע"ג מים, דבזה לא נסתפק אדם בדברים גדולים המונחים במים דלא שייך ברירה דלחודייהו קיימי, ואפילו לפי דברי התרומת הדשן דגם בניכרים שייך ברירה, כבר כתבו דהיינו דוקא במעורבים, ולא נסתפקו רק ביתושין או קסמין שיש שמשקעים בתוך התבשיל או המשקה, ויש קצת טורח בהסרתם, משא"כ אגוז או דגים, ומעשים בכל יום שלוקחים מהחלב בשר להצניע למחר, ואין בזה פקפוק".

דברי החזו"א שזכוב לא מעורב במים

וכמו שיטת ה"עץ חיים" סובר גם החזו"א [סי' נ"ג] שכתב "ונראה דודאי סברת מהרי"ץ אמת, דכל שצף ועומד בפני עצמו אינו בכלל בורר, ואין בורר אלא בדבר המעורב וע"י הברירה מתחדשה צורתו לברורה ונקיה, והדבר מבואר בהא דאמרו שבת קל"ט ב' והובא בשו"ע לעיל סעיף י"ד דמותר לשפות היין מן הכלי ולהניח השמרים, אבל צריך להפסיק כשהיין כבר נתמעט ומטפטף מן השמרים, הרי אע"ג דהשמרים הן עם היין בכלי אחד והוא שופה היין ומניח השמרים מותר מפני שכל אחד עומד לעצמו, אבל בסוף כבר שם תערובות על הטפין, וכשמפרידין שם בורר עליה [ע"ש שמסיק שזכוב מעורב במים שליד הכנפים]."

דברי השבט הלוי שזכוב כן מעורב

וליישב את הדעות שיש בורר בזכוב מהראיה שמביא החזו"א, כתב ה"שבט הלוי" [חלק ז' סי' ק'] "ובאמת לא ידעתי מה ראייה משם, דהתם היינו טעמא כשהכלי מלא יין, והשמרים דהיינו הפסולת בשולי הכלי, מה שלוקח משקה יין מיין אינו בסרך בורר כלל, והרי זה כמי שיש לו כרי של חטים רחב ובצד אחד אין פסולת כלל ומצד שני יש פסולת, האם יעלה על הדעת שיהיה שם בורר מצד שאינו מעורב בפסולת והוא לוקח חטים נקיים מחיטים נקיים. אבל הכא בזכוב לוקח צרעה שהיא פסולת מתוך האוכל ממש, ואף על פי שהוא צף למעלה, מ"מ אינו עומד בפני עצמו ממש ומנקה ע"י ברירתו היין מן הפסולת, וה"ז בורר גמור, אי לאו סברת המהרי"ץ ובית מאיר דאין בורר בלח, וגם נדחק החזון איש מאד בסברת הט"ז, וביד אהרן שרמז בבאר היטב אם ראיתי שכתב על מהרי"ץ הנ"ל דדבריו דחוקים ומגומגמים, ע"כ בודאי עלינו להחמיר כהט"ז ודעמיה וכסברת המ"ב בבה"ל".

דברי המנורה הטהורה שזכוב לא מעורב במים

ומצאנו עוד שסובר את הסברא הנ"ל שהזכוב ניכר בכוס ואין איסור בורר. דהנה ה"מנורה טהורה" [קני המנורה סי' שי"ט ס"ק ל'] כתב "וגם דיש להקל מחמת דהזכובים ניכרים בפני עצמן גם בעודן הם במשקה". אבל כל האחרונים שהצריכו מעט מים בהוצאת הזכוב, סוברים שהזכוב נקרא מעורב דלא כהסברא הנ"ל.

ח.

דברי ר' יעקב אבולעפיה שבשעת אכילה מותר לברור

עוד היתר מצאנו באחרונים שמותר לקחת את הזבוב ביד מתוך הכוס. דהנה החכם ר' יעקב אבולעפיה בשו"ת מהריט"ץ [תשובה ר"ג] כתב "הכלל העולה דפסולת מתוך אוכל נראה לעניות דעתי דבשעת אכילה ממש מותר להשליך תולעת תפוח או חבוש ולאוכלן, שאינו נקרא בורר למי שעומד ואוכל ומעכבו והפסולת מלאוכלו אין שום דרך ברירה בכך, ואני המזכה, מזכה אני במקומי. וכ"ש בנטילת הצרעה מהיין דמותר גמור ואין צריכא לפנים כמו שכתבתי בפסקי בארוכה מכמה טעמי ומקום שאמרו לקצר אין להאריך".

מבואר מדבריו חידוש- שבשעת אכילה מותר להוציא פסולת מתוך אוכל, וכל האיסור להוציא פסולת מתוך אוכל, זה לפני האכילה ולא בשעת אכילה ממש.

דברי המהריט"ץ שגם בשעת אכילה ממש אסור לברור

אבל המהריט"ץ [שם] חולק ואומר שפסולת מתוך אוכל אסור גם בשעת אכילה. שכתב "הכלל העולה מדברינו דפסולת מתוך אוכל אסורא איכא לכולי עלמא, ומעתה יש לבעל דין לחלוק ולומר דבכל גוונא אסיר אפילו בשעת אכילה, ובאמת דברי הרא"ש זלה"ה מטיין כן שכתב דוקא בורר ומשמר קודם אכילה, אבל זה שבורר ומניח היתושין לא וכו', הרי שכתב שהבורר קודם אכילה אסור. והסרת הצרעה קודם שתיה הוי הכי ממש דלא שרי אלא היכא דשתיה וברירה באין כאחד, היינו אם היה שותה בכוס ומניח הצרעה, אבל להסיר הצרעה קודם שתיה הוי בורר אעפ"י שהוא בשעת אכילה. תדע דאי לא תימא כי לדעת כ"ת א"כ יהא מותר להשליך הפסולת והאבנים מתוך הצימוקים בשעה שהוא אוכל, וזה לא שמענו מי שהתיר אלא לאכול ולהניח הפסולת. וכן אני אומר דאין מותר לאכול התורמוסין אלא כשנותנו לתוך פיו בקליפתו ושוב מסיר הקליפה בפיו, אבל אם קולף התורמוסים בידו ואחר כך משימו בפיו אסור, דהוי פסולת מתוך אוכל ואסור אפילו בשעת אכילה.

הכלל העולה מדברינו דבורר פסולת מתוך אוכל אפילו בשעת אכילה ממש אסור, משום שהא שייך מה שכתב הרא"ש זלה"ה שבורר הפסולת קודם שיאכל, וכן הוא עושה מסיר הפסולת ואחר כך אוכל, אע"פ שהוא תכף אחר הסרת הפסולת. ולא דמי לשותה מהמסננת- שהוא בשעה אחת. וכן התורמוסין אסור לקלוף אותם בידו ולהניחם קלופים בפיו אלא משים אותו בקליפתו וקולפו בפיו או בידו מתוך פיו".

דברי הברכי יוסף אם מותר לברור בשעת אכילה ממש

ומחלוקת זו הובא ב"ברכי יוסף" [סי' שי"ט אות ה'] שכתב "יצא מהר"י אבולעפיה לידון בדבר חדש דאף דבפסולת מתוך אוכל לאלתר חייב, אך בשעת אכילה ממש מותר, דאינו נקרא בורר למי שעומד ואוכל ומעכבו הפסולת מלאכול, דאין שום דרך ברירה בכך.

הן אמת דגם סברא זו של מהר"י הנזכר אינה מחוורת, דסתמות הפוסקים משמע דאף בשעת אכילה פסולת מתוך אוכל לעולם חייב וכדעת מהריט"ץ.

כמה אחרונים שסוברים שמותר לברור בשעת אכילה ממש

אבל יש כמה אחרונים שסוברים חידוש זה שבשעת אכילה ממש מותר פסולת מתוך אוכל.

א. בתשובת "קול גדול" [סי' נ'] כתב "לענ"ד נראה דאין יכול להסיר יתוש שנפל ליין קודם שתיה. והראיה מתשובת הרא"ש [כלל כ"ב סי' ט'] וז"ל: וששאלתם מים שיש בהם תולעים, אם מותר לשתותם ע"י מפה בשבת, מי הוי כבורר ומשמר. מותר הוא דלא שייך בורר ומשמר אלא במתקן הענין קודם אכילה או לשתיה שיהא ראוי לאכילה או לשתיה זהו דרך מלאכה, אבל אם בשעת שתיה מעכב הפסולת שלא יכנס לתוך פיו אין זה מעין מלאכה ומותר עכ"ל. משמע דקודם שתיה אסור להסיר יתוש שנפל ליין דאז הוי בורר, ואינו מותר אלא דווקא בשעה שהוא שותה היין ומעכב היתוש שלא יכנס לתוך פיו אז מותר.

ואפשר דלא קאמר הרב מהריט"ץ דאין ברירה בלח אלא בכי האי גוונא. אלא ודאי על כרחין אנו לומר דלא קאמר הרב המהריט"ץ זלה"ה אלא בשעת שתיה בדווקא.

מבואר מדבריו שאפילו שיש בורר בהצאת זבוב, אבל בשעת אכילה מותר להוציא את הזבוב.

ב. כתב בספר "בית דוד" [סי' קכ"ד] "באכילת תורמוסים בשבת אין ברירה, כי כתב הרא"ש בתשובה [כלל כב סימן ט] הביאו הרב בית יוסף סימן שי"ט [אות ט"ז] דמים שיש בהם תולעים מותר לשתות ע"י מפה ולא הוי כבורר ומשמר, דלא שייך בורר ומשמר אלא במתקן הענין קודם אכילה או שתיה שיהיה ראוי לאכילה או לשתיה שזהו דרך מלאכה, אבל אם בשעת שתיה מעכב את הפסולת שלא יכנס לתוך פיו אין זה מענין מלאכה ומותר, ע"כ, ופסקו בשלחן ערוך. ואם כן הכי נמי באכילת התורמוסים שאינו מתקן קודם אלא בשעת אכילה שרי, ומה שאסרו בגמרא וכן

הרמב"ם והטור ז"ל, היינו בורר אותם קודם אכילה מתוך פסולת שלהם. [ועי' בביאור הלכה סי' שי"ט ד"ה הבורר שלמד מהרא"ש הנ"ל שאסור לברור ע"ש].

כמה אחרונים שסוברים שאסור לברור בשעת אכילה ממש

אבל מצד שני סוברים אחרונים שאין להתיר פסולת מתוך אוכל גם בשעת אכילה ממש.

א. כתב ה"אגלי טל" [אות ד'] "אלא ודאי אין חילוק בין לאלתר בין בשעת אכילה, וכן מצד הסברא ג"כ, דהא כל היתר לאלתר גבי ברירה יותר משאר מלאכות-משום שכן אי אפשר לאכל הכל האוכל והפסולת, ובשעת אכילה ע"כ אוכל האוכל והפסולת משייר, ע"כ גם סמוך לאכילה מותר. ואם איתא דבשעת אכילה מותר פסולת מתוך אוכל, גם סמוך לאכילה היה ראוי להיות מותר, אלא ודאי שאין שום חילוק בין סמוך לסעודה לשעת אכילה, וזה ברור".

ב. כתב ה"חזון איש" [סי' נ"ד ס"א] "ודאי למאי דמסקינן דאינו מותר רק לאלתר, ודעת רוב הפוסקים דדוקא אוכל מתוך פסולת מותר וכמש"כ במ"ב בבה"ל סי' שי"ט ס"ד, וכ"ד רמב"ן וכמש"כ המ"מ בשמו, הדין נותן דגם החתיכה שהוא נותן לתוך פיו אסור לבוררה, דלא מצינו חילוק בין חתיכה גדולה לקטנה ובין לאלתר של רגע לאלתר של שעה".

ג. כתב ה"שביתת השבת" [בורר אות א'] "ולפיכך אפילו אם האוכל מרובה על הפסולת ויש טורח יותר בברירת האוכל אף על פי כן לא יברור הפסולת אפילו כדי לאכול לאלתר, ואפילו בשעת אכילה אין היתר".

ט.

דברי הביאור הלכה שנחלקו הראשונים בבורר בשעת אכילה

בענין הנ"ל אם מותר להוציא פסולת מתוך אוכל בשעת אכילה ממש, כתב ה"ביאור הלכה" [סי' שי"ט ד"ה הבורר]

"ויש להסתפק אם שם בורר מנח דוקא כשבורר מקדם ומכין לאכל לאלתר, אבל אם בעת האכילה גופא שאוחז בידו ורוצה לאכול מוציא הפסולת ומשליכו לא שייך בורר, אף שעושה דבר זה קדם האכילה, דזהו דרך מאכל, או דילמא לא שנא אלא צריך להשליכו אחר שיאכל דוקא או שישליך מן האכל עמו. ומצאתי בספר ברכי יוסף [סק"ה] שכתב שנחלקו בדבר זה מהר"י אבולעפיה ומהר"ט צהלון [שו"ת סי' ר"ג] שמהר"א מקל ומהר"ט יוסף אסור, וכתב הברכי יוסף דמסתימת

הפוסקים שלא חלקו בזה משמע דפסלת מתוך אוכל אפילו באופן זה חייב. ובינותי בספרים ומצאתי שהראשונים פליגי בסברא זו, דהנה בחידושי הרמב"ן מוכח כדברי מהר"י אבולעפיה הנ"ל, דזה לשון הרמב"ן בלקוטיו על שבת דף ע"ד בדבור המתחיל וכי מתר וכו', פרוש מסברא קסבר רבה וכו' שאין דרך ברירה בכך אלא כאוכל ומצא פסולת בחתיכה שהוא אוכל, ומפריש פסולת מתוך אוכל הוא שמותר, הרי דהרמב"ן נקט זה למילתא דפשיטא דזהו לאו דרך ברירה, ורב יוסף דפליג שם על רבה, הוא מטעם אחר כמו שכתב שם בהדיא, ולשון זה של הרמב"ן העתיק גם כן הריטב"א בחדושו. אמנם מדברי הרא"ש בתשובה [כלל כ"ב סי' ט'] והעתיק דבריו בשלחן ערוך לקמן בסעיף ט"ז, משמע דסבירא ליה כמהריט"ץ, דלא התיר שם במים שיש בהם תולעים לסנן לתוך פיו על ידי מפה, רק מטעם דמה שמעכב בשעת שתיה את הפסולת שלא יכנס לתוך פיו אין זה מעין מלאכה ומותר, [ורצונו לומר דלא שייך שם ברירה במה שמעכב על ידי פיו], ומדלא קאמר סתם דבשעת שתיה גופא אין שייך בורר, אלא ודאי דסבירא ליה כמהריט"ץ דלא שנא.

ביאור הרמב"ן לפי המשנ"ב

לשון הרמב"ן [שבת ע"ד ע"א ד"ה וכן] "פי' מסברא קסבר רבה שאין בורר פחות מכשיעור חיוב, כאופה פחות מכשיעור, שאין דרך ברירה בכך, אלא כאוכל ומצא פסולת בחתיכה שהוא אוכל ומפריש פסולת מתוך אוכל הוא, שמותר. ורב יוסף אמר, דכיון דכשיעור חייב, פחות מכשיעור נמי אסור, דדרך בירור הוא, שכל בורר קמעא קמעא הוא בורר עוד שמצטרף לחשבון גדול".

ביאור דברי הרמב"ן לפי הביאור הלכה, שכמו שבשעת אכילה מותר להוציא פסולת בגלל שלא נקרא דרך ברירה, שהדרך לברור הוא לפני האכילה. אותו דבר גם להוציא קצת פסולת זה לא דרך ברירה.

ביאור החזון איש ברמב"ן

אבל ה"חזון איש" כתב לבאר את הרמב"ן בביאור אחר, ולפי דבריו אין ראייה שמותר בשעת אכילה להוציא פסולת. שכתב [סי' נ"ד אות א'] "וכתב הרמב"ן דהוי כמצא פסולת בחתיכה שהוא אוכל שנוטל את הפסולת שמותר, וכ"ה בל' הריטב"א. ונראה דכונתם שמוציא מפיו הצרור שבחתיכה, וסבר ר"ח דטעם ההיתר כיון שהוא שיעור מועט לא חל עליו שם בורר, והיינו נמי דוקא ביד, אבל בכלי ודאי הוי כחצי שיעור דעלמא". מבואר מדבריו שהסביר את הרמב"ן שכתב

”כאוכל ומצא פסולת בחתיכה שאוכל ומפריש פסולת מתוך אוכל”- הכוונה שמוציא מתוך הפה, שמותר. ומסביר את הדמיון להוציא פסולת פחות משיעור, כמו שמותר להוציא מתוך הפה פסולת והטעם בגלל שאין בזה שיעור, אותו דבר להוציא מראש פחות משיעור מותר.

ביאור הפני האריה החי ברמב”ן

עוד ביאור ברמב”ן כתב בספר ”פני האריה החי” [סי’ ל”ט - הו”ד בשביתת השבת - באר רחובות אות ג’] ”אלא דכונת הרמב”ן ז”ל בד”ה וכי מותר וכו’, שכבר אכל מן החתיכה, ובאמצע אכילתו מצא פסולת בהחתיכה, בזה התיר להסיר הפסולת, כיון שכבר עסוק הוא באכילה לא מיקרי זה מלאכה. וכן מדיוק לשון הרמב”ן ז”ל: ”אלא כאוכל ומצא פסולת בחתיכה אוכל שמותר כו’. ואף בזה אפשר שאין כל הפוסקים מודים להרמב”ן ז”ל, אבל קודם התחלת האכילה מודה הרמב”ן ז”ל דאסור וחייב חטאת”.

ולפי דבריו- הביאור ברמב”ן כמו שבשעת אכילה לא נקרא בורר, בגלל שעוסק באכילה, ואם היה רוצה לברור לא היה עושה הברירה בשעת האכילה, אותו דבר בפחות משיעור שאין דרך לברור פחות משיעור לא נקרא ברירה.

ביאור הדעת תורה ברמב”ן

אבל ב”דעת תורה” [סי’ שי”ט ס”ד] מבואר שלמד ברמב”ן כמו דעת המשנה ברורה, והסיק מכח זה שמותר בשעת אכילה ממש פסולת מתוך אוכל.

כתב ”ולפי מה שכתב מהריט”ץ בשם ר”י אבולעפיה הובא בברכי יוסף דבשעת אכילה ממש גם פסולת מאוכל שרי, אתי שפיר, וכן פסק בספר קובץ על הרמב”ם פ”ח מהל’ שבת הי”ב ע”ש, אבל בברכי יוסף גופיה פקפק ע”ז, וע”ש בברכי יוסף בשם ספר המכריע בשם ריב”ם ועוד כמה פוסקים שחלקו על הר”ח וס”ל דבורר ביד פסולת מאוכל לאכול מיד שרי, ושכן פסק הרא”ש מלוניל יעוש”ה.

שוב מצאתי בריטב”א שבת ע”ד בהא דפריך וכי מותר לאפות פחות מכשיעור, והקשה דמאי ס”ד דרבא, ותירץ בזה”ל: דס”ד דכל שבורר רק חצי שיעור לאו בורר מיקרי שאינו אלא כאוכל ונמצא פסולת בתוך החתיכה שמפריש הפסולת מתוך האוכל ואוכל שהוא מותר, ור”י לא ניחא ליה בהכי משום דדרך ברירה נמי בכך הוא שכל הבורר קמעה קמעה הוא בורר עד שמצטרף לחשבון גדול עכ”ל, ומבואר שפשיטא ליה דאם נמצא פסולת בתוך החתיכה עצמה מותר להפריש

הפסולת ואוכל, וגם ר"י חולק רק על דין בורר פחות מכשיעור, אבל שהוא בדין מפריד מתוך החתיכה עצמה לכו"ע שרי, וא"כ לפי"ז מותר לבורר העצמות מתוך הדגים בשעה שאוכל, והבן."

שלוש ביאורים ברמב"ן

מבואר מכל הנ"ל שלוש ביאורים בדעת הרמב"ן.

א. המ"ב למד שבשעת אכילה מותר לבורר פסולת מתוך אוכל.

ב. החזו"א למד שמותר להוציא מתוך הפה את הפסולת.

ג. ה"פני האריה החי" למד שאם התחיל לאכול והוא באמצע אכילתו יכול להוציא בידיו את הפסולת מתוך האוכל.

דברי התשובות הרא"ש והסמק בדבריו

ומה שהביא ה"ביאור הלכה" ראייה מ"תשובת הרא"ש" [כלל כ"ב אות ט'] שכתב "וששאלת מים שיש בהם תולעים אם מותר לשתותן על ידי מפה בשבת מי הוי כבורר או משמר, מותר הוא לשתות, דלא שייך בורר ומשמר אלא במתקן הענין קודם אכילה או שתייה שיהא ראוי לאכילה או לשתיה זהו דרך מלאכה, אבל אם בשעת שתיה מעכב הפסולת שלא יכנס לתוך פיו אין זה מעין מלאכה ומותר". מבואר שבגלל ש"מעכב הפסולת". מותר אבל להסיר בידו אפילו בשעת אכילה אסור.

כתב הקשה כן על עצמו המהר"י אבולעפיה [שו"ת מהריט"ץ סי' ר"ג] ותיירץ "אלא ודאי דהכא מיירי במשמר דמתרינן ביה משום בורר אוכל מתוך פסולת בנפה וכברה, דחייב בכל גוונא כמו שכתב הר"ן זלה"ה בפירוש ההלכות יעין, שזו היא הברירה דשייכא להתראת משמר, ובהיא בשעת אכילה ממש חייב, מאחר שהוא בנפה וכברה, ודכוותיה במשמר במפה לעכב הפסולת שלא יכנס דרך פיו הוא דשרי, דהנחת האוכל בכברה תיכף הוא בורר אפילו בשעת אכילה, מה שאין כן בבורר ביד דבשעת אכילה ממש אין דרך ברירה בכך".

מבואר מדבריו שדברי הרא"ש מדובר על כלי שאסור גם בשעת אכילה ממש, ולכן היה צריך היתר מיוחד.

.

חידוש השו"ע הרב שלשפוך את הזבוב נקרא אוכל מפסולת

הנה כתב "השו"ע הרב" [פסקי הסידור - סוף חלק ב' - הלכתא רבתא לשבתא] חידוש גדול בדין אוכל מתוך פסולת.

שכתב "שלא לסמוך על היתר הנהוג באם נפל זבוב או שאר פסולת לכוס או לקערה להוציאו ע"י כף ולשאוב קצת משקה עמו כו', כי יש בזה חשש חיוב חטאת ואיסור סקילה ח"ו.

ואין תקנה רק לשפוך מהכוס עד שיצא הפסולת מתוכו. שכיון שנפילת הפסולת לחוץ הוא על ידי שאוחז בידו הכוס עם המשקה שבתוכו ומטהו בידו הרי זה נקרא בורר אוכל מתוך פסולת ומותר כדי לשתות מיד."

מבואר מדבריו שלשפוך זבוב מתוך הכוס, ע"י שמטה את הכוס עד שהזבוב נופל, נקרא אוכל מתוך פסולת, בגלל שאוחז בידו הכוס וזה מה שנשאר בידו אחרי השפיכה.

עיין ב"אגלי טל" [מלאכת בורר ג' ה'] שהאריך להוכיח כדעה זו.

דברי המ"א ומשנ"ב שלשפוך זבוב נקרא פסולת מתוך אוכל

ולכאורה זה לא כמו ה"מגן אברהם" [סי' שי"ט ס"ק ט"ו] שכתב "ולפי זה אסור לערות שומן מהמאכל, דהא שני מיני אוכלין הם ואסור לברור אחד מחבירו אלא בידו כדי לאכלו מיד, והכא כשמערה מהכלי אסור כמו בשכר".

מבואר שאסור לערות את השומן מהאוכל אפילו שרוצה לאכול את האוכל לאלתר כדין פסולת מתוך אוכל. מבואר שסובר שלערות פסולת אפילו שאוחז בידו האוכל, נקרא פסולת מתוך אוכל.

וכך פסק ה"משנה ברורה" [סי' שי"ט ס"ק נ"ה] "ואסור לשפך השמן מן הרטב, ואפילו אם לא יסירם בכף אלא ישפך בהכלי עצמה דהוה כבורר ביד ולא בכלי וכו", מכל מקום אסור, דהשמן מקרי פסולת לגבי הרטב אם אינו רוצה לאכל השמן לאלתר, ופסולת מתוך אוכל אסור אף אם רוצה לאכול האוכל לאלתר, כמו שכתב בריש הסימן".

סתירה בדברי השו"ע הרב

אבל הפלא הוא שה"שלחן ערוך הרב" [סי' שי"ט אות י"ט] פסק כמו המ"א וסתר משנתו.

שכתב "אבל שומן הצף על גבי התבשיל אסור לערותו כולו אפילו כדי לאכול התבשיל לאלתר, מפני שהן שני מיני אוכלין ואותו המין שאוכל לאלתר נקרא אוכל והשני נקרא פסולת, וכשמערה השומן שאינו רוצה הרי זה בורר פסולת מתוך אוכל".

והנה בשו"ת "דברי נחמיה" [או"ח סי' כ"א - נדפס בשו"ע הרב סוף חלק ד'] הקשה את הסתירה הנ"ל, ותיירץ שהשו"ע הרב "חזר בו בסוף ימיו.

וכתב "ע"ד שבדק לן מר במה שמוח"ז רבינו ז"ל בסידור בהלכות שבת בדין א' במ"ש הרי זה נקרא בורר אוכל כו', הוא נגד דברי המג"א סי' שי"ט סקט"ו, שכוותיה סתם מוח"ז רבינו בשולחנו שם סי"ח וי"ט.

אמנם לפענ"ד לא שייך להקשות כ"כ כהאי גוונא, שידוע שבשו"ע נדחק הרבה שלא לדחות כל דברי האחרונים ז"ל, ובפרט דברי המג"א, משא"כ בסוף ימיו שהוסיף חכמה, העמיד על דעתו הקדושה לחלוק עליהם, אפילו להקל בכל מה שלא נראה ליה, וכידוע שבפירוש שמעו ממנו ז"ל שחוזר בו במה שנתן נאמנות להמג"א יותר מדאי, בפרט בדבר שהמציאו מדעת עצמם ואין זכר למו בדברי הראשונים ז"ל, והנה בנידון דידן סברת המג"א שבסי' שי"ח ושבסי' שי"ט, לא נזכר כלל סברות אלו בדברי הראשונים ז"ל, מלבד שלפענ"ד גם השכל האנושי נוטה יותר להיפוך, וגם אין להם ראיה והכרח כלל".

דברי התהלה לדוד בסתירה בשו"ע הרב

וכך כתב ה"תהלה לדוד" [סי' שי"ט ס' כ"א] ועיין במג"א סקט"ו דמה שנשפך מן הכלי נברר מתוך מה שאוחז בידו, ואם נשאר בידו הפסולת הוי בורר אוכל מתוך פסולת ומותר ביד לאלתר, ואם נשאר בידו זה שרוצה לאכול הוי בורר פסולת מתוך אוכל ואסור אפילו בידו לאלתר. והנה סתם ברירה כפי הנראה היא כשמונח אוכל ופסולת ומה שלוקח מהם ואוחזו בידו מיקרי בורר מתוך הנשאר. ונראה דסברת המ"א דעיקר תלוי במה שנשאר במקומו הראשון, ומה שנדחה ממקומו נברר מתוך הנשאר במקומו אף שאוחז בידו. והרב ז"ל בשו"ע סי"ח וי"ט דעתו לגמרי כהמ"א, אבל בסידור כתב דכשמערה הפסולת הוי בורר אוכל מתוך פסולת, ואפשר דגם במערה האוכל הוי בורר אוכל מתוך פסולת לדעתו כמו במרקד וצ"ע.

יא.

דברי השלחן עצי שטים שזבוב הוא מוקצה

דבר חידוש כתב ה"שלחן עצי שטים" [סי' ג'] "נפלו זבובים לתוך הכוס לא יוציאם, אלא אם כן ישפוך קצת משקה עמהם, ויש מי שכתב שאין ברירה כשבורר דבר יבש מתוך דבר לח ואת הצרעה ישלח, ומ"מ טוב להחמיר כדעת הט"ז, אע"ג דודאי האי לחודא קאי, מ"מ אסור להוציאו משום מוקצה".

דברי האחרונים שזבוב הוא לא מוקצה

וצריך לישב את הדעות שמותר ליטול הזבוב מהכוס, מה יעשו עם איסור מוקצה. א. וכתב כתב ה"תהלה לדוד" [סי' שי"ט אות כ"ו] "אבל לטול הזבוב מהכוס יש בזה משום טלטול מוקצה, וגם ליקח בכף מעט משקה צריך להבין מדוע אין בו משום מוקצה, אלא דלפי מה שכתבתי בסי' ש"ט ס"ק ד' דנראה מדברי ר"ת והרמב"ן והרשב"א דהיכי דאין בו משום בורר והאוכל מרובה על הפסולת הפסולת בטל לגבי אוכל ומותר לטלו מן האוכל ולזרקו, ורק לטלטלו עם האוכל אסור אם אפשר בניעור, א"ש".

וכך כתב ב"שביתת השבת" [מלאכת בורר אות כ"ד] "ובמ"א סי' ש"ב ס"ק כ' בשם בה"ג ישב לו זרע פשתן על כסותו מותר לקלפו, וכן מ"ש במשנה היתה עליו לשלשת מקנחה בסמרטוט, וכן מ"ש רמ"א שם בשם א"ז דמותר להסיר נוצות מן הבגד, מ"ט לא יאסר משום מוקצה, ונראה הטעם בכל זה דכל כה"ג בטלי לגבי הכלי או האוכל".

דברי החזו"א שהמוקצה בטל ומותר בטלטול

ב. מעין הדברים הנ"ל אבל בהסבר אחר כתב ה"חזון איש" [סי' מ"ז אות ט"ו] "קמ"ב ב'- מאן תנא דכל היכי דאיכא איסורא והיתירא כו'. פי' התוספות דבפסולת מרובה בורר אוכל, אבל לא הפסולת דפסולת מוקצה הוא, אבל בפסולת מועט אין בפסולת משום מוקצה, דמתבטל. ונראה דהאי ביטול דפסולת המועט שלא יהא חשיב מוקצה, אינו בענין הביטול של תערובות, אלא ענינו דאוכל המורכב ע"י מוקצה מותר להפריש המוקצה מהאוכל ולא חשיב טלטול מוקצה אלא תיקון אוכל, ולא גזרו חכמים ע"ז משום מוקצה, והלכך באוכל מרובה שרי להפריש המוקצה. ומכאן למדנו דמותר להסיר זבוב או שאר מוקצה מהכוס והקערה בשבת היכי דליכא משום בורר, ואין בזה משום טלטול מוקצה".

דברי הקצות השלחן שהזכוב לא מוקצה

ג. עוד הסבר כתב ב"קצות השלחן" [סי' קט"ז ס"ק י'] וחידש חידוש גדול בהלכות מוקצה, "ונראה לומר בזה דבר חדש, דאיסור טלטול מוקצה לא הוי אלא בדבר שראוי לאיזה תשמיש עכ"פ אפילו קל הערך, כגון קיסם לחצוץ בו שיניו, דהקיסם עכ"פ ראוי לאיזה תשמיש אלא שלא הוכן לחצוץ בו שיניו והוי מוקצה, וכן מעט עפר שראוי לכסות בו רוק, ואם לא הוכן לכך הוי מוקצה. אבל דבר שאינו רואי לכלום כגון נצות דקות מאד שכבר אין בהם ממש, זכוב שאין ראוי לכלום, בטל מאליו ולא חל עליו איסור מוקצה".

דברי השביתת השבת שזכוב הוא גרף של רעי

ד. עוד תירוץ כתב ב"שביתת השבת" [מלאכות בורר אות כ"ד] "ואפשר טעם ההיתר בטלטול הזכוב משום דהוי כגרף של רעי, כמו שהתירו לטלטל העכבר שנמצא בבשמים".

יב.

שלוש דעות בהוצאת זכוב מהכוס

מבואר מכל הנ"ל שיש שלוש דעות בענין הוצאת זכוב מתוך הכוס.

- א. מותר להוציא בידו את הזכוב מתוך הכוס. שו"ת מהריט"ץ [סי' ר"ג], ברכי יוסף [סי' שי"ט סק"ה], בית מאיר [סי' שי"ט ס"ג], והעץ חיים [הקדמה מועד].
- ב. מותר להוציא את הזכוב ביחד עם מים. ט"ז [סי' שי"ט ס"ק י"ג], חיי אדם [כלל ט"ז ס' י"ב], משנה ברורה [סי' שי"ט ס"ק ס"א], חזון איש [סי' נ"ג].
- ג. אסור להוציא את הזכוב עם מים רק ע"י שפיכה [שו"ע הרב פסקי סידור].

לשפוך הזכוב עם מים תלוי במחלוקת

ולכאורה מי ששופך את הזכוב מתוך הכוס, אפילו שיוצא ידי הסוברים שע"י כפית עם מים מותר להוציא, אז גם ע"י שפיכה אפשר להתיר, כמו שכתב ה"תהלה לדוד" [סי' שי"ט ס"ק כ"ט] "ולכן יותר טוב לשפוך מן הכוס, דזה לדעתו מיקרי אוכל מתוך פסולת. ויצאנו בזה גם דעת הט"ז דכשמערה הזכוב אי אפשר שלא ישפוך ג"כ מעט משקה, והרוחנו בזה גם כן טלטול מוקצה".

אבל לכאורה ידי דעת ה"מגן אברהם" [סי' שי"ט ס"ק ט"ו] שנקרא פסולת מתוך אוכל אם שופך המשקה עדיין לא יצאנו ידי כל הדעות.

עצת האמרי אמת לצאת לכו"ע

ונמצא פתרון לכל הדעות.

דהנה בספר "מאור השבת" [ח"ב סי' י"א ס"ק נ"ב] כתב "שמעתי מפ"ק כ"ק מרן הגה"ק אדמו"ר מגור זצ"ל בעל פני מנחם, בענין הוצאת פסולת שנפל לתבשיל, שאצל אביו הגה"ק בעל ה"אמרי אמת" זצ"ל זיע"א נפל פעם איזה שהוא דבר בצלחת של האוכל, ונתן עצה להחזיק מתחת לדבר ההוא ויוריד את הצלחת למטה בעוד שהיד האוחזת בכף תשאר מוגבהת כמו שהיתה, דנמצא שבורר אוכל מתוך הפסולת לאלתר בידו דמותר. והוסיף ואמר רמז, שנאמר [שמואל-א' ב' ו'] מוריד שאול ויעל, דע"י שמוריד לשאול, א"כ ממילא נמצא זה ויעל עומד למעלה, ע"כ מה ששמעתי מפ"ק.

עצת התורת יחזקאל לצאת לכו"ע

וכבר נמצא עצה זו בשם רבי יחזקאל מקוזמיר זצ"ל בספר "תורת יחזקאל" [שמואל א'- ב' ו'] כתב "פעם אחת בעת ישבו בסעודת שבת, נפל זבוב לתוך הרוטב שבקערה, וצוה למשוך הקערה מחוץ לשלחן, ולהכניס כף אל הרוטב תחת הזבוב ולהשפיל הקערה למטה, ועל ידי זה נמצא הכף עם הזבוב למעלה, ואין זה בורר פסולת מתוך אוכל אלא בורר אוכל מתוך פסולת, ואמר גם בשמים משתמשים בעצה זו שנאמר מוריד שאול ויעל, אם רוצים להציל את מאן דהוא מן הגהינום ואינו ראוי כל כך להוציאו בעצמו, אזי מוריד שאול- מורידים הגהינום בהשפלה למטה, וממילא נמצא זה ויעל עומד למעלה".

עצה זו עוזרת לכל הדעות שהרי לוקח בידו ממש את ההיתר, וזה וודאי נקרא אוכל מתוך פסולת.

סימן יא

שהיות באפיית מצות

א.

דעת המשנ"ב לאסור שהיות אחרי רידוד המצה

כתב ה"משנה ברורה" [סי' תנ"ט ס"ק י"ח] "ואחר שנתעסקו בבצק ונתחמם בידיהם, אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ. ולפי זה צריך לזהר מאד לאחר שערכו ורדדו המצה ומניחים אות לפני המנקר, שינקר אותה מיד, וגם אחר הנקור יראו לרדותה תכף לתנור, כיון דלאחר שנתעסקו בה מחמצת מיד שמסלקין את הידים ממנו. והעולם אין נזהרין בזה כל כך, ואפשר דמיד דקאמר המכבר לאו דוקא, אלא רצונו לומר שעור מועט, ומכל מקום לכתחילה בודאי יש לזהר מלהניח כן אפילו רגע אחד אם אפשר, וכנ"ל בראש הסעיף".

דעת החזו"א להתיר שהיות אחרי רידוד המצה

כתב ה"חזון איש" [סי' קכ"א ס"ק ט"ז] "והמ"ב דחק לפרש דיש חילוק בין שהה אחר לישה לשהה אחר קיטוף או שיש חילוק בין חום לחום. אבל לא יתכן כל זה, שאין דברי רבותינו שם כדברים מחודשים, ודברי הרא"ש ורי"ו נראים כשונים הלכות ידועות ופשוטות. אלא כונתם לקבוע הזריזות החיוביות באפיית המצה, והא דהזכירו שמתחממות - קושטא דמלתא קאמרי, דאילו היתה צוננת לא היה כל כך לחוש, אבל שיעור י"ח רגעים שאמרו בגמ' הוא לאחר החימום.

מן האמור נלמד דפירורי בצק הנשארים בכלי הלישה והעריכה אינם מחמיצים בפחות משיעור מיל, ואם מתערבים במצה קדם שעברו עליהם י"ח רגעים מותר דיעבד".

מבואר שנחלקו ה"משנה ברורה" וה"חזון איש" האם יש לחוש אחרי עיסוק בבצק והמצה מוכנה לרידוד שהמצה נחמצת בזמן קצר, או שזמנה הוא שמנה עשרה דקות.

ב.

דברי הראשונים שאוסרים שהיות אחרי עסק במצות

לכאורה נחלקו הראשונים בנידון הנ"ל. דהנה כדעת ה"משנה ברורה" הנ"ל שלאחר לישה ורידוד אפילו בזמן מועט צריך לחשוש לחמץ, לכאורה מבואר בכמה ראשונים.

א. כתב ב"שו"ת הרא"ש" [כלל ארבעה עשר אות ד'] "ואשה לא תלוש בחמה ולא בחמין ולא בחמי חמה, וביום מעונן אסור ללוש תחת אויר השמים, שהשמש זורח על העבים וחומו מתפשט בכל מקום. ולא תגביה אשה ידיה מהעיסה עד שתכניסה לתנור, אלא כל שעה תהא עוסקת בה, ולכל זמן שעוסקין בבצק אין מחמיץ, אבל אחר שנתעסק בו ונתחמם תחת הידים, אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ".

ב. כתב ה"רא"ש" [סוף פסחים - הלכות פסחים בקצרה ד"ה אשה] "ולא תגביה האשה את ידה מן העיסה עד שתכניס אותה לתנור, אלא כל שעה תהא עוסקת בה, וכ"ז שעוסקין בבצק אינו בא לידי חימוץ, אבל אחר שנתעסק בה ונתחממה תחת הידים אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ, וקרוב לתנור לא ילוש מפני חום האש".

ג. כתב "רבינו ירוחם" [נתיב חמישי פרק שלישי - מ"ב ע"ג] "ולעולם לא תגביה ידה מן העיסה, אלא כל זמן התעסק בה עד שתכניס הפת בתנור, כי כל זמן שתתעסק בעיסה לא תחמיץ, ואם תניחה מעט העיסה כבר נתחממה תחת הידים ומיד שתניחנה תחמיץ".

ג.

דעת הראשונים שמותר שהיות אחרי עסק במצות

וכדעת ה"חזון איש" שנהיה חמץ רק אם שהה שמונה עשרה דקות ולא פחות, מבואר בכמה ראשונים.

א. כתב ב"שו"ת הרשב"א" [חלק א' סי' קכ"ד] "שאלתם - כל גלילות הארץ נוהגין על פיה רב רבי משה ז"ל שכשלשין את העסה בפסח להתעסק בה אפילו זמן מרובה ואין חוששין שמא תחמיץ כל זמן שעוסקין בבצק, וכן נהגו ללוש בבתים ולהוליך את הפת לפורני ברחוק חמשה או עשרה בתים, וראינו לאחד מן החכמים שאמר שמנהג בטעות הוא, וקא פסיק האי צורבא מרבנן דכל זמן שתגביה ידה מן הבצק כלל הבצק אסור, ואפילו בעסק- דוקא הוא שלא תשהא בו מיל.

תשובה- אל תחושו למנהגכם שכן האמת ואיני רואה בו שום פקפוק, והדברים

ברורים עד שאיני רואה שהייתי צריך להשיב עליהם.

ומי שאומר שאם תגביה ידה מן העיסה הרי זו אסורה מיד עושה דברי חכמים כחוכא, מלבד שזה מוכרח לכל מבין ואפילו למתחילין ללמוד בבית הספר.

ועוד תדע כי הרב מורנו רבי משה ברבי נחמן ז"ל היה מתחלה לש בביתו ושולח פתו לפורני רחוק יותר מעשרה ומחמשה עשר בתים ולא היה חושש. אלא ששמעתי שלאחר מכן נמנע, ולא מחמת ריחוק הפורני אלא מחמת שחשש דילמא היה הפורני מלא, והיה ירא שמא יתעכב פתו בחוץ מיל או יותר, אבל לחוש לסלוק היד כמו שאמר המורה הזה, זה לא שמענו ואי אפשר ולא נעשה הרבה והגאונים והרבנים חדשים גם ישנים כישנים וטועים גמורים.

ב. כתב ה"יבין שמועה" [רשב"ץ - מאמר חמץ דף ל' ע"ב]:

"וכן י"א שאפילו עוסקת בבצק אין להתיר שהייה אלא כשיעור מיל, ואין כן דעת הרמב"ם ז"ל - שהוא כתב שכל זמן שהאשה עוסקת בבצק אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חמוץ, וכן נראה בתוספתא כדבריו.

וכבר כתב הרשב"א ז"ל בתשובה שרבו רבינו הרמב"ן ז"ל היה לש בביתו ושולח העסה לפורני רחוק מביתו הרבה בתים, ואעפ"י שאמר כן נמנע מזה, הוא מפני שהיה חושש שלא יתעצל השליח להכניסו בפורני. ולמדנו מזה שכל שלא נשתהא שיעור מיל בלא עסק אינו בא לידי חמוץ.

וכן נראה ממה שאמרו בגמרא בתלמיד שיושב בפני רבו ונזכר שיש לו עסה מגולגת ומתירא שלא תחמיץ, נראה שאין בשהייה מלהתעסק איסור אם לא שהה שיעור מיל, ובשהה שיעור מיל אם עוסקת בבצק אפילו כל היום כולו אין לחוש לחמוץ.

ג. כתב ה"מגן אבות" [מאירי סי' ט"ז] "וממה שאמרו [משנה פסחים מ"ו ע"א] בצק החרש, אם יש כיוצא בו שהחמיץ אסור, ואם יש שם כיוצא בו שלא החמיץ כשר. ושאלו בה- אין שם כיוצא בו עד שלא יוכל לבדוק בכך מהו, והשיבו בה כדי שיהלך אדם מגדל נינוה לטבריא מיל. וא"כ כל שמתחלת לישא עד שעת נתינה בתנור יש כשיעור מהלך מיל יש לחוש, והכי ודאי משעת התחלת לישא עד שעת נתינת התנור יש כשיעור זה או קרוב ממנו, וכ"ש בככר אחרון. נמתי להם לא יפה כונתם, שלא נתן שיעור מיל אלא משנסתלקו הידים מלהתעסק בה, וכל שאחר שנגמרה לישתם עמדה בשיעור זה בלא התעסקות אוסרין אותה, ומ"מ למדנו ששיעור זה לא ניתן אלא משנגמרה הלישה ונסתלקו הידים מלהתעסק בה ושראינו בה שנתחרשה, הא כל שלא שהה שיעור מיל משנגמרה הלישה ועמדה לה בלא התעסקות אין לחוש, והדבר מוכרע בעצמו.

ואף בענין ג' נשים לשות כאחת וכו' נראה שאין שהייה זו מפסדת, והוא שאמרו [פסחים מ"ח ע"ב במשנה] ר"ג אומר שלש נשים לשות כאחת, ר"ל שלשות וקטפות כל אחת עיסתה ואופות בתנור אחד זו אחר זו, אע"פ שהשלישית מממתנת משנגמרה לישתה וקיטופה בלא התעסקות בבצק כשיעור שלש הסקות ושתי אפיות, הרי שכבר זה שהה בלא התעסקות בבצק שלש הסקות ושלש אפיות, שהרי אף אפיות עצמה מן המנין. ואע"פ שאין חשש חימוץ בכך, שאלו כן לא היה ר"ג אומר כן, אלא שפסקנו כרבנן להחמיר ואנן לרבנן למדנו ששהיה כזו אינה מפסדת" [ע"ש עוד שהאריך].

ד. כתב ב"ספר מהרי"ל" [אפיית המצות אות י'] "דרש מהר"י סגל- מאד מאד יזהרו שתהא אפייה תיכף לעשיית המצות. ולכתחילה אין להניח המצות פנוים כלל, כך כתבו הגאונים. ובדיעבד שיעור שהייה להחמיץ כדי הילוך מיל שהוא אלפים אמה, והוא מעט יותר משליש שעה. והיינו דוקא לאותן שלשין רחוק מן התנור במקום צונן, והלשין בבין האופה אצל התנור או הבית חם הוא מן העשן ומחמימות התנור אז ממהרין יותר להחמיץ. לכן מאד יזהר כל אדם למהר לכתחילה בכל יכולתו לרדותם לתנור תיכף לעשייתן". מבואר- שאם לשין רחוק מן התנור לא נאסר רק אחרי מעט יותר משליש שעה.

ה. כתב ה"סמ"ק" [סי' רכב עמוד רכ"ט אות ז'- הו"ד בהגהות מימוניות קושטא פ"ז ה"ו] "ולאפות המצות תחת הטרפ"א, נראה דאסור. ואף על פי שמשים גחלים לוחשות על הטרפ"א, משום דאין האש שעל גבי הטרפ"א שולט מיד בעליונה של מצה ואתי לידי חימוץ. ויש נוהגין היתר שמחמם הטרפ"א קודם, וגם טוענין אותו בגחלים לוחשות מקודם. וגם מזה יש להחמיר ולהזהר, דילמא אתי למיעבד בלי חימום הטרפ"א ובלא גחלים עליה מתחילה, כמו שרגילים לעשות בשאר ימות השנה. ולענין דיעבד צריך עיון, שמא האור שולט במצות קודם שיעור הילוך מיל, ומ"מ נכון להחמיר".

מבואר שאם לא שהה שיעור מיל מותר.

ו. כתב ה"תוספות רי"ד" [פסחים דף מ"ח ע"ב] "ר' עקיבא אומר לא כל הנשים ולא כל העצים ולא כל התנורים שוין. מכאן מוכח שלאחר שלשה וקיטפה היא מסקת התנור, דאי קודם לכן צריך להסיק את התנור, כדי שתהא מוכנת לאפות מיד, מה אכפת לן בין עצים לחים לעצים יבשים". מבואר שמותר אחרי שהמצה מוכנה לתנור להעביר את האש, אפילו ששוהה טובא.

ז. כתב הר"ן [י"ב ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ולא] "ולא תגביה ידה מן התנור עד שתגמור את הפת. לכך נראה שחכמים אסרו עליה שלא תעסוק בדברים אחרים כלל, שלא

תמשך אחריהן, ולא תדקדק בשיעור שהייתה של עיסה. אבל לא אסרו עליה לעסוק בענין התנור בינתיים, מפני שהוא צרכו של פת, ובלבד שלא תשהה יותר מכשיעור. ולפיכך לא תגביה ידה מן התנור, כלומר שאינה רשאה לעסוק בדברים אחרים אלא בעסקו של תנור.

משמע שבעסק התנור יכול להפסיק בין עשיית המצה לאפיה.

ח. כתב ב"חידושי רבינו דוד" [דף מ"ב ע"א ד"ה ולא] "ולא תגביה ידה מן התנור עד שתגמור את הפת. ויש לנו לומר שחכמים אסרו עליה שלא תניח את העיסה כלל כדי לעסוק בדברים אחרים, אפילו שעור משהו, גזרה שמא תמשך באותו עסק ולא תדקדק בשיעור שהייתה. אבל התירו לה להניח את העיסה ולעסוק בענין התנור, מפני שאינו עסק אחר אלא מענין הפת, ובלבד שלא תשהה יותר מכשיעור, ועל זה אמרו שלא תגביה ידה מן התנור, שאינה רשאה לעסוק בדברים אחרים אלא בענין התנור."

ט. כתב "הרמב"ם" [חמץ ומצה פ"ה ה"ג] "כל זמן שאדם עוסק בבצק אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חמוץ. ואם הגביה ידו והניחו ושהה הבצק עד שהגיע להשמיע הקול בזמן שאדם מכה ביד, עליו כבר החמיץ וישרף מיד. ואם אין קולו נשמע, אם שהה כדי שיהלך אדם מיל כבר החמיץ וישרף מיד."

י. כתב ה"תרומת הדשן" [שאלה קכ"ג] שאלה - הא דקיי"ל דאם שהה הבצק בלא מתעסקים כשיעור הלוח מיל חשבינן ליה כחמוץ, ואם לא שהה כשיעור הזה בפעם אחת אלא פעמים ומתעסק בה בינתיים וכשיצטרפו השהיות בו קודם שיאפה הוי כשיעור מיל, מי אסרינן לבצק משום חמוץ או לא.

תשובה - וחד מרבוותא השיב לי שיש לחלק בדבר, דאם העסק בין שהייה לשהייה עסק גמור הוא כגון בעיטת הידים בבצק, וכגון הרידוד שמרדדים את המצות בעץ עגול, כה"ג אין השהיות מצטרפים, דעסק כזה יכול לבטל מה שכבר התחיל להחמץ. אבל עסק אחר מועט, אע"פ שיש בו כח לעכב שלא יתחיל להתחמץ כל זמן שמתעסקים בו, אמנם כ"כ אין בו כח לבטל מה שהותחלו כבר להתחמץ, וכן נראה לחלק. לכן נראה שהנקור שמנקרין המצות, אע"ג דיש לחשבן לעסק, לענין זה לבד יחשב שכל זמן שעוסקים בו כך אינו בא לידי חימוץ, מ"מ לא חשיב עסק כל כך לבטל השהיות."

מבואר שמה ששוהה אחרי הניקור לבד לא מחמיץ, רק מה שמצטרף אם השהוי ששהו לפני כן.

יא. כתב ה"שלטי הגבורים" [דף ט"ו ע"א מדפי הרי"ף אות א'] "ומז"ה מתיר להסיק האשה התנור אחר שתערוך, ואנו אומר שאסור להפסיק בין עריכה לאפייה, אלא

שצריך שיוסק התנור תחלה, שאחר עריכה תאפה מיד". [אפילו בדעת השלטי הגבורים בעצמו שאסור להפסיק בין עריכה לאפיה, אפשר שרק לכתחילה ולא בדיעבד].

יב. כתב ה"רוקח" [אות רע"ט] "כשלשין עיסת המצות אין לעכבה חוץ לתנור כהילוך אלפים אמה כדאמר בפ' ואלו עוברין [דף מ"ו] בצק החרש אם יש כיוצא בו שהחמיץ הרי זה אסור, אין שם כיוצא בה שיעור כדי שיהלך מיל".

ד.

דברי המאמר מרדכי והמשנ"ב בביאור שיטת הרא"ש

בביאור דברי הרא"ש בתשובה [כלל ארבעה עשר אות ד'] שכתב "אבל אחר שנתעסק בו ונתחמם תחת הידים אם יניחוהו בלא עסק מיד מחמיץ" נחלקו האחרונים בביאורו.

א. שבפשט דבריו הם שאחרי שעסק בבצק, אנחנו אומרים שהתחמם ואז אם לא מתעסק מיד מחמיץ.

וכך למד ה"מאמר מרדכי" [סי' תנ"ט אות ד'] שכתב "ואחר שנתעסק בבצק וכו' מיד יחמיץ. כ"כ הרא"ש ז"ל. ומאוד צריך ליזהר בזה במה שנוהגין לחתוך כל מצה לתקנה בידיים כחצי כדור והיא מתחממת ביד, שאין לו להניחה עד שיתננה לאותו שמרדד אותה בעץ העגול, כי אז הבצק הוא חם ומחמיץ מיד. ומיהו אפשר דמיד לאו דוקא ממש, אלא שאין להקל בלא ראייה. והרבה מקילין בזה להניחה זמן מה אע"פ שאינו זמן ארוך, מ"מ אינו נכון כמבואר מדברי הש"ע".

וכך כתב ה"משנה ברורה" [סי' תנ"ט ס"ק י"ח] "מיד יחמיץ. ולפי זה צריך לזהר מאד לאחר שערכו ורדדו המצה ומניחים אותה לפני המנקה, שינקר אותה מיד, וגם אחר הנקור יראו לרדותה תכף לתנור, כיון דלאחר שנתעסקו בה מחמצת מיד שמסלקין את הידים ממנו, והעולם אין נזהרין בזה כל כך, ואפשר דמיד דקאמר המחבר לאו דוקא, אלא רצונו לומר שעור מועט, ומכל מקום לכתחלה בודאי יש לזהר מלהניחה כך אפילו רגע אחד אם אפשר, וכנ"ל בראש הסעיף".

דברי הדרכי משה בביאור דברי הרא"ש

וכהבנה זו בדברי הרא"ש לכאורה מבואר גם ב"דרכי משה" [סי' תנ"ט אות ג'] שהביא את דברי ה"תרומת הדשן" [סי' קכ"ג] שכתב "לכך נראה שהניקור שמנקרים המצות, אע"ג דיש לחשבו לעסק לענין זה לבד יחשב שכל זמן שעוסקים בו אינו

בא לידי חימוץ, מ"מ לא חשיב עסק כל כך לבטל השהיות".
 וכתב עליו ה"דרכי משה" - "וצריך עיון דמשמע דהרא"ש ורבינו ירוחם לית להו האי סברא, שהרי כתבו שלאחר שנתחמם בידים לא משערין בשיעור מיל, וכדברי תרומת הדשן משמע בתשובת הרשב"א [ח"א סי' קכ"ד] שכתב שהרמב"ן היה שולח מצות לתנור שהיה רחוק מביתו יותר מעשר בתים ולבסוף היה נמנע, שהיה חושש שמא התנור יהיה מלא וישהו המצות יותר משיעור מיל עכ"ל".
 מבואר מדבריו שנחלקו הרא"ש ורבינו ירוחם שכתבו שאחרי עסק בבצק מחמיץ מיד, על דברי התרומת הדשן והרשב"א בשם הרמב"ן שכתב שאחרי עסק בבצק לא מחמיץ מיד אם שהה.
 מבואר שלמד ברא"ש כפשוטן של דבריו שכל עסק בבצק אם שוהה מחמיץ.

ה.

ביאור האחרונים ברא"ש שכל דבריו הם בנתחמם

ב. אבל עוד ביאור בדברי הרא"ש מבואר באחרונים שכל דבריו הם דוקא אם רואים שהתחמם, אבל אם לא רואים שהתחמם אז לא מחמיץ עד מיל.
 דהנה ה"משנה ברורה" [ביאור הלכה סי' תנ"ט ד"ה ואחר] כתב "ואם לא דנימא דהדרכי משה חזר בו וסבר דהרא"ש מיירי בשאנו רואים שהבצק חם, ובאופן כזה אפשר דכלי עלמא מודה. ולפי זה דינא דהמחבר לאו בסתם עסות קאי, אלא בשאנו רואין להדיא שנתחממה, ומכל מקום צריך עיון".
 והנה ביאור זה נמצא בקדמונים. דהנה בהגהות "ספר פלאים- תוספת שבת" [סי' תנ"ט ס"ב בסוף שו"ע פרידמן] כתב "נתחמם בידים. נ"ב היינו אם ידוע שנתחמם".
 ב"הגהות הגר"ב פראנקיל" [סי' תנ"ט ס"ב] כתב "ואחר שנתעסק בבצק ונתחמם בידים אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ. עי' בדרכי משה ס"ק ג', דתרומת הדשן [ח"א סי' קכ"ג] שהובא במג"א ס"ק ד' פליג ע"ז, וכן בתשובות רשב"א [ח"א סי' קכ"ד] סובר כה"ד, יעו"ש. ולכאורה נראה דהרא"ש מיירי בראין שנתחמם העיסה, אבל בסתמא אין חוששין רק בשיעור מיל, ונראה ברור לכאורה, וכ"נ בש"ע הרב ז"ל [סעיף י"א]."

דברי האחרונים שכל דברי הרא"ש הם לאחר חימום

וכך כתב ה"שבילי דוד" [סי' תנ"ט אות א'] "עיין בדרכי משה ס"ק ג' דהתרומת הדשן סתר דינו של המחבר שכתב לקמן בשו"ע דאחר שנתעסק בבצק ונתחמם בידים

אם יניחוהו בלא עסק מחמיץ מיד וי"ל דחזר כאן מזה, דמסתמא לא אמרינן דנתחמם רק כשידעינן דנתחמם אז מחמיץ מיד.

וכן כתב בספר "צוף דבש" [סי' פ"ח] "ראיתי לדקדק בדברי מרן שם בסעיף ב'- וכל זמן שמתעסקים בו אפילו כל היום אינו מחמיץ, ואם הניחו בלא עסק שיעור מיל הוי חמץ ע"כ, משמע דאפילו נתעסקו בו הרבה אינו מחמיץ עד שיניחוהו בלי עסק שיעור מיל, ואח"כ כתב- ואחר שנתעסקו בבצק ונתחמם בידיים אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ ע"כ, וזה הפך דבריו הראשונים, וזאת תשובת הרא"ש הביאה בב"י, והטור לא כתב תשובה זו אלא דברי מרן אלו הראשונים. וכדי לתרץ דברי מרן שכתב שניהם אפשר דהרא"ש איירי שראינו שנתחמם בידיים דוקא, דאפשר שיתעסקו בו ולא יתחמם בידיים כגון אנשי מדינות שעורכין בגלגל ולוקחין מעט מעט ותכף עורכין אותה להיות חלה, שאינו מתחמם בידיים, שזה צריך שישא שיעור מיל בלא עסק כדי שיחמיץ. ועוד מדמצינו שהרמב"ן היה שולח המצות לתנור רחוק כמה בתים, ואע"פ שנמנע אח"כ, הוא משום שמא יתעצל השליח להניח בפורני, וכתב על זה במאמר חמץ דף ל' וז"ל ולמדנו מזה שכל שלא נשתא שיעור מיל בלא עסק אינו בא לידי חמוץ ע"כ, הרי הרשב"ץ למד מזה שאפילו אחר העסק, כגון זה ששלחו לפורני בעיה שיהא שיעור מיל, וא"כ זה שאמר מרן בש"ע דוקא שראינו שנתחמם ממש".

1.

דברי החזון איש שכל דברי הרא"ש שהם לכתחילה

ג. ביאור שלישי בדברי הרא"ש כתב ה"חזון איש" [או"ח סי' קכ"א ס"ק ט"ז] "והא דאיתא בתשובת הרא"ש כלל י"ד סי' ד' מיד הוא מחמיץ, וכן הוא בלשון רי"ו נ"ה ח"ג, ר"ל מיד הוא הולך ומתחמץ, ויתכן שיכסיפו פניו, ואם הכסיפו פניו הוא חמץ מיד, אבל אין חוששין לזה דיעבד דלא שכיח הדבר, דאם היה הדבר שכיח לא היה ר"ג מתיר להשות לכתחילה ב' אפיות וג' היסקות".

מבואר מדבריו- שהביאור ברא"ש הוא שאם אחרי עסק במצות מפסיק ולא מתעסק בבצק צריך להזהר שלא יחמיץ, בגלל שיש סיכוי שיחמיץ, אבל אם לא בדק לא צריך לחשוש שהתחמץ. וכך לכאורה מבואר בספר "אור לפארו" בהסכמה של המהרש"ם שכתב "בסי' תנ"ט ס"ב- דאחר שנתעסקו בבצק אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ. מעולם תמהתי על שנהגו קולא באפיית מצות שמונחים אצל המנקה ברעדליק בלא עסק כמה מינוטין, ואח"ז מצאתי בחידושי מהרמ"ז שהוכיח מדברי הר"י שברא"ש פ"ג דפסחים סי' ו' דלא ס"ל כן, והעלה

לדינא דבדיעבד גם הרא"ש מודה דכל זמן שאין רואין סימן הכספת פנים וסדק ולא שהה כשיעור מיל דיש להקל ע"ש, וא"כ עכ"פ בדיעבד אין חשש.

ז.

ספק האחרונים בדברי הרא"ש האם מיד מחמיץ

הנה הרא"ש בתשובה [כלל ארבעה עשר אות ד'] כתב "אם יניחוהו בלא עסק מיד מחמיץ".

וכתב ה"מאמר מרדכי" [סי' תנ"ט אות ד'] "ומאוד צריך לזהר בזה במה שנוהגין לחתוך כל מצה לתקנה בידים כחצי כדור והיא מתחממת ביד, שאין לו להניחה עד שיתננה לאותו שמרדד אותה בעץ העגול, כי אז הבצק הוא חם ומחמיץ מיד, ומיהו אפשר דמיד לא דוקא ממש, אלא שאין להקל בלא ראייה".

מבואר שנסתפק ה"מאמר מרדכי" מה הכוונה "מיד" האם כפשוטו, או שלא דווקא מיד ממש.

וגם ה"משנה ברורה" [סי' תנ"ט ס"ק י"ח] הסתפק, שכתב "והעולם אין נזהרין בזה כל כך, ואפשר דמיד דקאמר המחבר לא דוקא, אלא רצונו לומר שעור מועט". אבל מצד שני נמצא ב"משנה ברורה" [ביאור הלכה סי' תסא ד"ה ויש] שפשיטא ליה שמיד זה לאו דוקא.

שכתב "דאפילו למה דמחמרינן לעיל בסימן תנ"ט [ס"ב] בהיתה העסה חמה ואפילו בפחות משעור מיל, אף על פי כן פשוט דשעור כל שהוא בעינן על כל פנים, וברגע אחת לא תחמיץ".

השיעור באחרונים כמה מיד מחמיץ

וצריך להבין מה השיעור שלא מחמיץ. והנה ב"ערוך השולחן" [סי' תנ"ט סי'] משמע שעד כמה דקות אין חשש. שכתב "ואם המצה כבר עשויה ואין מקום בתנור לאפותה, ומוכרחת לשהות איזה מינוטין, טוב שתחזור ותשברה ותחזור ותלוש ותגלגל כדי שלא תשאר המצה בלא עסק".

אבל נמצא בכמה מפוסקי זמננו שכתבו שעד דקה זה בסדר ולא יותר. דהנה בספר "מעדני שלמה" [מר' שלמה זלמן אוירבך זצ"ל עמוד קל"ה] כתב "השו"ע בסימן תנ"ט ס"ב פסק בשם שו"ת הרא"ש [כלל י"ד] "ואחר שנתעסקו בבצק ונתחמם בידים אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ", ושמעתי בשם מרן הגרי"ש ששיעור זה הוא דקה אחת.

אמנם כשהצעתי את דבריו בפני מרן, אמר- דאין לזה שיעור קבוע בזמן, אלא כל שהעיסה עומדת באופן שניכר עליה שהוא "עזובה" מלהתעסק בה חיישינן שמא החמיץ, ושיעור זה הוא יותר מדקה אחת, אבל אין הדבר ברור בדיוק כמה הוא שיעור זה".

וה"חוט שני" [פסח סי' תנ"ט סעיף ב' עמוד קנ"ב אות ב'] כתב "אם שהו הבצק אחר הרידוד לפני ההכנסה לתנור, אם היה זמן מועט עד דקה אחת אין לחוש". ובספר "באר ישראל" [עמוד צ"ב בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל] כתב "לכן יש להזהר מאד שלא יעמדו המצות בלי עסק אפילו פחות מחצי דקה, אמנם בדיעבד יש לדון להקל עד דקה".

ח.

דברי האחרונים שרק בעסק ביד מחמיץ

יש עוד צד להגיד למה בשהיות של המצה שלנו אין את הדין של הרא"ש בתשובה [כלל ארבעה עשר אות ד'] שכתב "אבל אחר שנתעסק בו ונתחמם תחת הידים, אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ", לשון הרא"ש שבגלל שהתעסק בידיו הבצק מתחמם, אבל אם עוסק בברזל הבצק לא מתחמם.

דהנה בספר "קובץ הלכות פסקי רבי שמואל קמנצקי" [הלכות פסח פ"ב הערה ז'] כתב "ומו"ר שליט"א אמר שיש יותר מקום להקל במאפיות שכל העסק אחר הלישה אינו בידיים, שחובטים את העיסה אחר הלישה ע"י מקלות מתכת ומרדדים אותה ע"י עצי גלגול, דבזה י"ל דלא חשיב נתחממו בידיים. וכל עיקר דינו של הרא"ש הוא דוקא משום שנתחמם הרבה ע"י עסק בידיים המחממות, וא"כ אפשר להקל יותר בזה, עכ"ד".

ועיין בספר "אור לציון" [חלק ג' פרק י"א אות ה'] שכתב "ומה גם שהיום העמילה והשולחנות הם ממתכת, והבצק מתחמם פחות, וראה גם במ"ב שם ס"ק ל"ט. ועל כן נראה שאם השהיה לא היתה יתר על דקה אחת, המצות מותרות".

דברי הקדמונים שרק בעסק ביד מחמיץ

וכבר נמצא בקדמונים סברא זו. דהנה ב"שו"ת מהרש"ם" [ח"ב סי' ט"ז] כתב "ובנ"ד י"ל דגם לשיטת הרא"ש אין חשש, דדוקא בעסק בידיים מסתמא מתחמם העיסקה ולא בסיבוב אופן של מתכת".

וגם ב"ילקוט מעם לועז" [פרשת בא עמוד קע"ג אות קצ"ז] כתב "ואסור להשאיר את

העיסקה ואת המציות אפילו רגע אחד בלי התעסקות בהם, אלא יוסיף לערוך אותה. שאם משאיר את העיסה בלי תנועה אפילו רבע שעה בערך הרי זו חמץ גמור, ומי שאוכלה בפסח הרי הוא חייב כרת. וזה רק בשעת ההתחלה, אבל אחרי שכבר גמרו עריכתה שנתחממה בידיו, אפילו אם משאירים אותה רגע אחד היא מחמצת מהר. ולכן יש הרבה בני אדם המקפידים שלא לערוך בידים אלא במערוך, ויש מקומות שעורכים אותו עם בריגה, שהוא עץ עבה ורחב המאסף יפה את הבצק ועורכו יפה יפה, וכן עושים בצפת תובב"א.

גם בספר "צוף דבש" [סי' פ"ה] כתב "וכדי לתרץ דברי מרן שכתב שניהם אפשר דהרא"ש איירי שראינו שנתחמם בידים דוקא, דאפשר שיתעסקו בו ולא יתחמם בידים כגון אנשי מדינות שעורכין בגלגל ולוקחים מעט מעט ותכף עורכין אותה להיות חלה, שאינו מתחמם בידים, שזה צריך שישהא שיעור מיל בלא עסק כדי שיחמיץ".

ט.

לשון החזון איש וביאורו

נביא את לשון ה"חזון איש" [סי' קכ"א ס"ק ט"ז] ונדון בהם בס"ד.

א. "סי' תנ"ט ס"ב אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ, המ"ב פי' הדבר בפשוטו- דאם הניחוהו בלא עסק הוא אסור, דודאי החמיץ, אף שלא הכסיפו פניו ולא שהה שיעור מיל. ואמנם זה דבר שאי אפשר שהרי תנן בצק החרש אם יש אחרת שהחמיצה כו', ואמרו שאם אין אחרת שיעורה מיל".

כוונתו דאיתא במשנה [דף מ"ו ע"א] "הבצק החרש אם יש כיוצא בו שהחמיץ הרי זה אסור". וכתוב בגמ'- "אם אין שם כיוצא בו מהו, א"ר אבהו אמר ר' שמעון בן לקיש כדי שילך אדם ממגדל נוניא לטבריא מיל".

מבואר מזה שהבצק מחמיץ אחרי מיל.

ב. "אע"ג שכבר נתעסקו בלישתה, וכמבואר כאן בשו"ע, וכן מבואר בר"מ פ"ה הי"ג ובראב"ד שם".

כוונתו- דאיתא בשו"ע [סי' תנ"ט ס"ב] "לא יניחו העסה בלא עסק ואפילו רגע אחד. וכל זמן שמתעסקים בו אפילו כל היום אינו מחמיץ. ואם הניחו בלא עסק שעור מיל הוי חמץ".

וכתב הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ה הלי"ג] "כל זמן שאדם עוסק בבצק אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חמוץ, ואם הגביה ידו והניחו אם שהה כדי שיהלך אדם מיל כבר החמיץ וישרף מיד".

מבואר בשו"ע ורמב"ם שגם אחרי שעסק במצה והניח מחמיץ רק אחרי מיל ולא מיד. ולישב דעת ה"משנה ברורה" כתב ב"ביאור הלכה" [סי' תנ"ט ד"ה ואחר] "ואחר שנתעסקו וכו' מיד יחמיץ. מקור דין זה מתשובת הרא"ש, וסבירא ליה דבזה לא שערו חכמים מיל, ושיעורא דמיל דאתמר בגמרא [מו.]. הוא בבצק לאחר לישתו קדם שרדדו אותו, דהלישה גופא אינו מחמם העסה הרבה לכלי עלמא".

מבואר מדבריו שכל המשנה והגמ' בדף מ"ו ע"א שהשיעור הוא מיל, נאמר בבצק לאחר לישתו קדם שרדדו אותו, ודברי הרא"ש שמחמיץ מיד מדובר אחרי שרדדו את הבצק.

אבל יש קושיא גדולה על המ"ב, וכבר הקשה כן בספר צוף דבש [סי' פ"ח] הובא דבריו לעיל.

דהנה ב"ביאור הלכה" [סי' תנ"ט ד"ה ואחר] כתב "אכן בדינא דבצק לאחר שנתעסקו בו דנקט הרא"ש, מצינו לרבים מן הפוסקים דפליגי עליו, עין ברמב"ם פרק ה' מהלכות חמץ ומצה שכתב וזה לשונו, כל זמן שאדם עוסק בבצק אפילו כל היום וכו', ואם הגביה ידו וכו', אם שהה כדי הלוך מיל וכו' עין שם, הרי דגם לאחר שעסק בו כל היום והניחו, גם כן אינו מחמיץ אלא בשעור מיל".

מבואר ב"ביאור הלכה" שהרמב"ם חולק על השו"ע שפוסק שאחרי שעסק בבצק והפסיק מיד מחמיץ.

ולכאורה קשה שהשו"ע בתחילת הסעיף כתב כלשון הרמב"ם, "וכל זמן שמתעסקים בו אפילו כל היום אינו מחמיץ, ואם הניחו בלא עסק שעור מיל הוי חמץ", ולפי ה"ביאור הלכה" סתר משנתו, וצ"ע.

בשלמא לולי דברי ה"ביאור הלכה" שהוכיח מהרמב"ם שכתב שאם לש כל היום לא מחמיץ מיד אלא אחרי מיל, שלא סובר את השו"ע שמחמיץ מיד, היה אפשר לומר שלא חולקים, אלא השו"ע מדבר "לאחר שערכו ורדדו המצה ומניחים אותה לפני המנקר" [לשון המ"ב ס"ק י"ח], והרמב"ם דיבר שלש את הבצק כל היום אבל לא רידד את הבצק.

ולפ"ז מובן גם השו"ע, שבתחילת ס"ב כתב שאם עוסק בבצק כל היום לא מחמיץ מיד, מדובר שלא רידד את הבצק, ובסוף ס"ב שכתב שאם עוזר את הבצק מיד מחמיץ, מדובר שרידד את הבצק.

אבל ב"ביאור הלכה" שסובר שהרמב"ם חולק על ה"שלחן ערוך", צריך להבין- שהרי ה"שולחן ערוך" עצמו כתב לשון הרמב"ם, וצ"ע.

ג. "והרי ר"ג התיר במת' מ"ח ב' להיות ממתין אחר הקיטוף ב' אפיות וג' היסקות,

והיה מובטח שלא תחמיץ, ורבנן לא פליגי אלא לענין לכתחילה, ואילו היו פליגי דיעבד לא היה משתמט תנא מלאשמעין.

כוונתו- דאיתא במשנה [מ"ח ע"ב] "רבן גמליאל אומר שלש נשים בשות כאחת ואופות בתנור אחד זו אחר זו, וחכמים אומרים שלש נשים עוסקות בבצק כאחת, אחת לשה אחת עורכות ואחת אופה".

מבואר מ"ג שאפשר לחכות אחרי שהמצה מוכנה להכנס לתנור במשך זמן של שתי אפיות ושלוש היסקות ולא מחמיץ. וגם רבנן שאומרים שיעשה בצורה שלא יהיה שהיו, אבל מודים שבדיעבד לא חמץ כמו רבן גמליאל, וכל מה שחלקו זה על לכתחילה. שאם נאמר שסוברים גם בדיעבד אסור לעשות כמו רבן גמליאל וזה מחמיץ היה צריך להיות כתוב שלרבנן בציור של רבן גמליאל זה חמץ, ומזה שרק כתוב איך לעשות- בלי שהיות, ולא כתוב שבדיעבד זה חמץ בציור של ר"ג, משמע שכל המחלוקת היא בלכתחילה ולא בדיעבד.

ד. "וגם לא מסתבר כלל פלוגתא רחוקה כזו דלמר הוי חמץ גמור ולמר נהגין כן לכתחילה. ומיהו מצינו בלש ביין שמן ודם ל"ו א'- דלר"ג ישרף ולר"ע מותר לכתחילה, אבל לר"ג נמי חומרא דרבנן היא, ועוד דהתם אי אפשר להחמיר, אבל הכא בג' נשים למה נקיל להמתין, הלא אפשר לעשות כחכמים".

כוונתו- שלא מסתבר שנחלקו התנאים בשני קצוות אם מותר לכתחילה לר"ג, ולרבנן זה חמץ במקרה של ר"ג. ואע"פ שמצינו כזאת בדף ל"ו ע"א "והתניא אין לשין עיסה בפסח ביין ושמן ודבש, ואם לש רבן גמליאל אומר תשרף מיד, וחכמים אומרים יאכל".

מבואר שנחלקו בשני קצוות שלר"ג תשרף ולרבנן יאכל.

מתרץ החזו"א שני תירוצים, א'- ששם נחלקו דרבנן אם החמירו לשרוף או שלא החמירו, אבל בשלוש נשים שלשים, אם נאמר שאם שהה אחרי הלישה נהיה חמץ משמע שזה דאורייתא, וזה לא מסתבר שלרבנן זה חמץ דאורייתא ולר"ג מותר לכתחילה.

ועוד מתרץ החזו"א שבגמ' בדף ל"ו ע"א כתוב לא ללוש ביין ושמן ודבש, אבל כל המחלוקת זה בדיעבד אחרי שכבר לש האם לאסור או להתיר, ובכזה מקרה של בדיעבד אפשר להיות מחלוקת מן הקצה לקצה אם מותר או שחמץ. אבל במשנה בדף מ"ח ע"ב שנחלקו לכתחילה איך לאפות אז לא מסתבר שלר"ג יהיה מותר לכתחילה לאפות אחרי שהיה ולא חושש שהחמיץ, ולרבנן אם שהה זה חמץ, ור"ג לא החמיר לכתחילה כמו רבנן.

וליישב דעת ה"משנה ברורה" אפשר שדעתו שלרבנן שחולקים על ר"ג סוברים שאם שהא יש חשש חמץ, זה מדרבנן ולא מדאוריתא, ולכן כמה שכתב החזו"א בתירוץ א' שאם המחלוקת היא בדרבנן מובן איך נחלקו אם מותר לכתחילה או בדיעבד אסור, אז נאמר לדעת המ"ב שנחלקו בדרבנן.

וראיה למה שנתבאר שהדין של הרא"ש בתשובה שנפסק בשו"ע סי' תנ"ט ס"ב שאם שהא אחרי לישא מיד מחמיץ זה מדרבנן, לכאורה יש להוכיח כן מ"הגהות הגר"א" [סי' תנ"ט ס"ק ח'] שכתב להביא ראיה לדין השו"ע שאחרי שעסק בבצק מיד מחמיץ, "וכמו שכתוב שם [פסחים מ"ב ע"א] עברה ולשה מאי, ומסקינן דאסור, ועל כרחך דלא שהא שיעור מיל, דאם לא כן בלאו הכי אסור. ולשאר פוסקים קאי אף אלשה בחמה".

ביאור דבריו- שמבואר בגמ' [דמ"ב ע"ב] "דרש רבא אשה לא תלוש בחמה ולא בחמי חמה ולא במים הגרופין מן המולייר, ולא תגביה ידה מן התנור עד שתגמור את כל הפת, שני כלים אחד שמקטפת בו ואחד שמצננת בו את ידה. איבעיה להו עברה ולשה מהו, מר זוטרא אמר מותר רב אשי אמר אסור".

מבואר שאם הגביהו ידים מן העיסה לפי רב אשי שהוא ההלכה אסור, וביאר הגר"א שמדובר שלא שהא שיעור מיל, שאם שהא לא היה מחלוקת.

והחולקים על השו"ע וסוברים שאם הגביה ידה מהעיסה לא מחמיץ רק אחרי שיעור מיל, הם יסבירו שכל המחלוקת בגמ' אם אסור בדיעבד הולך על לשה בחמה, אבל על הגביהת היד בדיעבד לא אוסר.

ועיין רש"י [שם ד"ה היכא] שכתב "ולא דמי לבציקות של נכרים דאמרינן [דף מ' ע"א] ממלא אדם כריסו מהן, דהכא בעינן למיקנסה דעברה דאדרבנן".

מבואר ברש"י שכל הדין של הגמ' שאסור בדיעבד אם הגביה ידה מן העיסה זה דין דרבנן שקנסו על זה שעברה על דרבנן שאמרו לא להגביה ידה מן העיסה. ואם המקור של הגר"א לשו"ע זה מהגמ' בדף מ"ב ע"א, וברש"י כתוב שכל הסוגיא זה מדרבנן, אז לכאורה מבואר שכל הדין של השו"ע שאם הגביה ידה מן העיסה אסור, הוא מדרבנן.

ה. "ומהא דלש בין שו"ד דאמר תאפה מיד, וכ"ה בשו"ע תס"ב ס"ב, מבואר דבעלמא רשאי להמתין עד מיל".

כוונתו דאיתא בשו"ע [סי' תס"ב ס"ב] "מי פרות עם מים ממהרים להחמיץ יותר משאר עסה, הלכך אין ללוש בהם, ואם לש בהם יאפה מיד".

וטוען החזו"א שאם בכל עיסה אחרי לישא מחמיץ מיד אז מה מיוחד מי פרות יותר מכל עסה שמחמיץ מיד.

ולישב דעת ה"משנה ברורה" אפשר שלדעתו בכל עיסה מחמיץ מיד "לאחר שערכו ורדדו המצה ומניחים אותה לפני המנקר" [לשון מ"ב סי' תנ"ט ס"ק י"ח], אבל לפני זה מחמיץ רק אחרי הילוך מיל, אבל בעיסה ממי פירות מחמיץ מיד גם לפני שרדדו את המצה.

ו. "ובגמ' מ' א' בצקות של נכרים ממלא כריסו מהם, ופרש"י דלא הכסיפו פניו, והסכים עמו הרא"ש. וליחוש דהחמיץ משום שכבר הפסיק לעסוק בהם".

כוונתו דאיתא בגמ' [דף מ' ע"א] "אמר רב הונא בצקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה", ופרש"י- "שמכיר בהן שלא החמיצו שאין שם לא קרני חגבים ולא הכסיפו פניו דהוא הוי סימן סידוק וסימן שיאור כדלקמן".

וכתב הרא"ש [פ"ב סי' כ"ו] "יש תמהים על פרש"י דלא מסתבר להקל כולי האי להתיר בצק שלש הנכרי שלא בפנינו דחיישינן שמא לא בחימוץ, ומפרשינן כגון בצקות של נכרי שלשו הנכרי בפנינו. ולא נהירא לי- דא"כ הוי ליה למימר קמח של נכרים שלשו בפנינו, הלכך נראה לי לפרש כפרש"י דכיון שאין אנו רואין בו לא שיאור ולא סידוק מותר".

ביאור דברי הרא"ש- שאפילו שאחרי מיל חוששים שהחמיץ, אבל אם לקח מגוי ולא יודעים כמה זמן עבר אפשר להקל ע"י הסמנים שלא החמיץ.

והקשה החזו"א למה לא חוששים שהחמיץ הרי בודאי עבר משהו אחרי העסק בבצק. ולישב דעת ה"משנה ברורה" אפשר שמדובר שלא רדדו את הבצק אלא "בציקות נכרי", ולכן גם לדעת המ"ב לא חוששים מיד שהחמיץ.

ז. "והא דאיתא בתשובת הרא"ש כלל י"ד סי' ד' מיד הוא מחמיץ, וכן הוא בלשון רי"ו נ"ה ח"ג, ר"ל מיד הוא הולך ומתחמץ, ויתכן שיכסיפו פניו, ואם הכסיפו פניו הוא חמץ מיד, אבל אין חוששין לזה דיעבד דלא שכיח הדבר, דאם היה הדבר שכיח לא היה ר"ג מתיר להשהות לכתחילה ב' אפיות וג' היסקות".

ביאור דבריו- שכל מה שכתב הרא"ש שמיד מחמיץ הכוונה שמיד הבצק נכנס לתהליך של החמצה ויכול להחמיץ מיד ולכן צריך להזהר שלא קיבל סימני החמצה, אבל לא שכיח שיחמיץ ולא צריך לחשוש לזה אם לא בדק, וראיה מ"ג שמתיר לכתחילה להשהות ולא חשש, אז גם לרבנן שחששו כל זה לכתחילה ולא בדיעבד.

ח. "ועוד הרי הרמב"ן עשה כן לכתחילה כדאיתא בדרכי משה ס"ק ג' בשם תשובת הרשב"א".

כוונתו דאיתא ב"תשובת הרשב"א" [ח"א סי' קכ"ד] "ועוד תדע כי הרב מורנו רבי משה ברבי נחמן ז"ל היה מתחילה לש בביתו, ושולח פתו לפורני רחוק יותר מעשרה ומחמשה עשר בתים ולא היה חושש".

מבואר שגם אחרי לשיה ועריכה אם לא אופה מיד לא מחמיץ, אבל כבר כתב ה"ביאור הלכה" [סי' תנ"ט ד"ה ואחר] שהרמב"ן חולק על הרא"ש והשו"ע.

ט. "ולעיל ס"ק י"ב נתבאר פלוגתת אחרונים בלש במי פירות ומים ושהה ולא אפה מיד אם אסור דיעבד, ומבואר דאפה במים לחוד לית דינא ודינא בדעד י"ח רגעים לא אסרינן".

כוונתו דאיתא בשו"ע [סי' תס"ב ס"א וס"ב] "מי פרות בלא מים אין מחמיצין כלל ומותר לאכל בפסח מצה שנלושה במי פרות אפילו שהתה כל היום. מי פרות עם מים ממחרים להחמיץ יותר משאר עסה הלכך אין ללוש בהם, ואם לש בהם יאפה מיד. הגה- ובמדינות אלו אין נוהגין ללוש במי פירות, ואין לשנות אם לא בשעת הדחק לצרכי חולה או זקן הצריך לזה".

וכתב החזו"א [סי' קכ"א ס"ק י"ב] "והרמ"א כתב דאפילו מי פירות בלא מים אסור מצד המנהג, ואפילו דיעבד נוהגים איסור, אם לא לצורך זקן או חולה, ואפשר להקל אפילו בהחמיץ. ונראה דיש להקל לצורכן אפילו במי פרות ומים אם אי אפשר במי פרות לחוד, והיינו בלא החמיץ, כמו שהכריע בשו"ע עיקר הדין, ואע"ג דלכתחילה אסור, נראה דלצורך זקן וחולה כדיעבד דמי".

מבואר מכל הנ"ל שבמי פירות ומים צריך לאפות מיד, אבל במים, לא צריך ושואל החזו"א למה לא צריך לפי המ"ב הרי שוהה אחרי עשית הבצק. אבל המ"ב סובר שרק אחרי רידוד אסור, ובסי' תס"ב מדובר שלא רידד.

י. "וכן בטור מבואר דשיעורא י"ח רגעים אחר שגמר לעסוק בו".

כוונתו- דאיתא ב"טור" [סי' תנ"ט] "לא תגביה ידיה מן הפת להתעסק בעסק אחר עד שתגמור כל הפת, דלכתחילה צריך שלא יניחוהו בלא עסק אפילו רגע אחד, וכל זמן שמתעסקין בו אפילו כל היום אינו מחמיץ, ואם הניחוהו בלא עסק שיעור מיל הוי חמץ".

מבואר שאחרי עסק בבצק מחמיץ רק אחרי מיל.

ולדעת המ"ב אפשר שהטור מדבר שלא רדדו את הבצק ולכן שיעורו במיל. או גם אחרי רידוד, וחולק על הרא"ש והשו"ע, וסובר שתמיד שיעורו במיל.

יא. "וכן מהא דאמרו מ"ב א' אשה לא תגביה ידה מן התנור, מבואר שאין אסור דיעבד".

כוונתו- דאיתא בגמ' [דף מ"ב ע"א] "ולא תגביה ידה מן התנור עד שתגמור את כל הפת". משמע שזה דין לכתחילה לא להפסיק מלעסוק בפת, אבל בדיעבד לא מחמיץ מיד. שאם גם בדיעבד מחמיץ היה צריך לכתוב בלשון שאם הגביה ידה המצה אסורה.

ויש לעיין בראיה זו, דאיתא שם בהמשך הגמ' "איבעיה להו עברה ולשה מהו, מר זוטרא אמר מותר רב אשי אמר אסור". פרש"י "עברה ולשה בחמין". מבואר ברש"י שכל המחלוקת של הגמ' זה בלשה בחמין, אבל בהגביה ידה מן הבצק בזה אין ספק שלא מחמיץ. אבל הרא"ש [סי' ל"א] כתב "ולא תגביה ידה מן התנור עד שתגמור הפת, כלומר שלא תתעסק בדבר אחר ותניח את העיסה. איבעיה להו עברה ולשה מאי, מר זוטרא אמר מותר ורב אשי אמר אסור וקי"ל כרב אשי. ופרש"י עברה ולשה במים חמין, ולא דוקא במים חמין אלא אכל הני דדריש רבא קאי דכולן משום חמימות".

מבואר שלפי הרא"ש הגמ' מדברת גם על הרימה ידה מן העיסה שאסור בדיעבד להלכה דקי"ל כרב אשי.

יוצא מהנ"ל לכאורה שהנידון של הרא"ש והשו"ע שהגביה ידו מהעיסה מחמיץ מיד תלוי מה הביאור בגמ', על מה הולך המחלוקת לענין דיעבד האם הולך רק על מים חמים, ואז מותר בהגביה ידו, או שהולך גם על הגביה ידו.

וככל הנ"ל כתב הגהות הגר"א [סי' תנ"ט ס"ק ח'] "וכמו שכתוב שם [פסחים מ"ב ע"א] עברה ולשה מאי, ומסקינן דאסור, ועל כרחך בלא שהה שיעור מיל, דאם לא כן בלאו הכי אסור. ולשאר פוסקים קאי אף אלשה בחמה".

אבל אפשר לומר שגם לפי הרא"ש שהסביר שהמחלוקת בגמ' הולך גם על הגביה ידה מן העיסה אין ראיה לדין הרא"ש והשו"ע שאם הפסיק רגע אחרי שעוסק בבצק מיד מחמיץ, בגלל שאיתא ברבינו ניסים [י"ב ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ולא] "ולא תגביה ידה מן התנור עד שתגמור את הפת. פרש"י ז"ל שתהא עוסקת בבצק כל שעה. ולא נהירא שאם כן היה לו לומר לא תגביה יד המן העיסה, לכך נראה שחכמים אסרו עליה שלא תעסוק בדברים אחרים כלל, שלא תמשך אחריה, ולא תדקדק בשיעור שהייתה של עיסה, אבל לא אסרו עליה לעסוק בענין התנור בינתיים מפני שהוא צרכו של פת, ובלבד שלא תשהה יותר מכשיעור, ולפיכך לא תגביה ידה מן התנור, כלומר שאינו רשאה לעסוק בדברים אחרים, אלא בעסקו של תנור".

מבואר בר"ן שיש שני ביאורים בגמ', לפי רש"י הביאור שאסור להפסיק מהעסק בבצק, ולפי פירוש זה בצירוף הביאור במחלוקת של הגמ' לענין בדיעבד שהולך

גם על העסק בבצק, יוצא מהגמ' שאם לא עוסק כל הזמן יש חשש חמץ. אבל לפי הביאור של הר"ן שכל האיסור זה להתעסק בדבר אחר לא מענין המצה, אבל עצם ההפסקה לא אוסר את המצה, אז רואים בגמ' הפוך שעצם האי עיסוק בבצק לא אוסר את הבצק בחמץ.

יב. "וכ"מ בגמ' ז' א' ונזכר שיש לו עיסה מגולגלת בתוך ביתו כו', אלמא דהיא בחזקת שלא החמיצה, ומצי לבטל לה".

כוונתו דאיתא בגמ' [דף ז' ע"א] "אמר רב אחא בר יעקב הכא בתלמיד יושב לפני רבו עסקינן, ונזכר שיש עיסה מגולגלת בתוך ביתו, ומתיירא שמא תחמיץ, קדים ומבטיל ליה מיקמי דתחמיץ".

מבואר שגם אם העיסה נשארה בלי עיסוק לא מחמיץ.

וה"ביאור הלכה" [סי' תנ"ט ד"ה אחר] ישב קושיא זו להדיא, שכתב "ואחר שנתעסקו וכו' מיד יחמיץ. מקור דין זה מתשובת הרא"ש. ולפי טעם זה כתב הרא"ש גם כן בבצק לאחר שנתעסקו בו דהוא גם כן חם מפני רבוי העסק בו, דגם כן מחמיץ מיד, וסבירא ליה דבזה לא שערו חכמים מיל, ושיעורא דמיל דאתמר בגמ' [מו:]: הוא בבצק לאחר לישתו קודם שרדדו אותו, דהלישה גופא אינו מחמם העסה לכלי עלמא עיין בפסחים דף ז' עמוד א', וברבינו מנוח פרק ג' מהלכות חמץ דין י', עיין שם היטב".

יג. "ואמנם הדרכי משה פי' דברי הרא"ש שאסור דיעבד, וכתב בדברי התרומת הדשן הם נגד דברי הרא"ש".

כוונתו דאיתא ב"דרכי משה" [סי' תנ"ט אות ג'] "ובתרומת הדשן [ח"א סי' קכ"ג] כתב לכן נראה שהניקור שמנקרין המצות אע"ג דיש לחשבו לעסק לענין זה לבד יחשב שכל זמן שעוסקים בו אינו בא לידי חימוץ, מ"מ לא חשיב עסק כל כך לבטל השהיות עכ"ל. וצריך עיון דמשמע דהרא"ש ורבינו ירוחם לית להו האי סברא, שהרי כתבו דלאחר שנתחמם בידים לא משערין בשיעור מיל". מבואר בדברי ה"דרכי משה" שתרומת הדשן והרא"ש לא מסתדרים ביחד, בגלל שלפי הרא"ש מיד מחמיץ אם לא עסק בעיסה, ולפי התרומת הדשן לא מיד מחמיץ רק בצירוף השהיות. מבואר שסובר שלפי הרא"ש זה חמץ כדעת המ"ב בביאור הרא"ש.

יד. "אבל נראה שחזר בו הרמ"א, שהרי הביא דברי התרומת הדשן על דברי המחבר שהביא דברי הרא"ש, אלא דדברי הרא"ש לכתחילה, ודברי התה"ד לענין דיעבד אי שהיות מצטרפות".

כוונתו דאיתא ברמ"א [סי' תנ"ט ס"ב] "ויש להחמיר למהר בענין עשית המצות, כי

יש לחש שהשהיות יצטרפו לשעור מיל".

וכתב השו"ע בהמשך שם "ואחר שנתעסקו בבצק ונתחמם בידים, אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ".

ולכאורה קשה איך כתב הרמ"א את הדין של התרומת הדשן ביחד עם הדין של הרא"ש, הרי הרמ"א ב"דרכי משה" כתב ששתי הדינים לא מסתדרים ביחד. ע"כ שהרמ"א חזר בו בשו"ע וסובר ששני הדינים מסתדרים ביחד, בגלל שהרא"ש כתב את דינו רק לכתחילה, אבל אם שהה זה לא חמץ, והתרומת הדשן שכתב שהשהיות מצטרפות זה לענין דיעבד.

אבל היה אפשר לישב לפי ה"משנה ברורה" את הסתירה ברמ"א, שכותב את הדין של ה"תרומת הדשן" ביחד עם הדין של הרא"ש, שאפילו שאחרי שהתעסק במצה והגיע לשלב של רידוד והפסיק לעסוק מיד מחמיץ, וזה הדין של הרא"ש. אבל לפני שהגיע לשלב של רידוד בזה יש את הדין של ה"תרומת הדשן" שהשהיות מצטרפות.

וצריך להבין את ה"ביאור הלכה" [ד"ה ואחר] שכתב "וגם על הדרכי משה גופא תימה שהעתיק להא דתרומת הדשן בהג"ה, והוא סתירה מניה וביה דהרא"ש שהביא המחבר תכף אחר זה".

וצריך להבין הרי לפי ה"ביאור הלכה" לכאורה אין קושיה כנ"ל.

טו. "ובשלטי גבורים בשם ריא"ז כתב דזקנו התיר להסיק התנור לאחר עריכה והוא ז"ל אוסר, ומבואר דלא דנו לענין דיעבד". כוונתו- דאיתא ב"שלטי גבורים" [דף ט"ו ע"א מדפי הרי"ף] כתב "ומז"ה מתיר להסיק האשה התנור אחר שתערוך, ואנו אומר שאסור להפסיק בין עריכה לאפייה, אלא שצריך שיוסק התנור תחלה, שאחר עריכה תאפה מיד".

מבואר שלפי המז"ה מותר להפסיק אחר שהמצה מוכנה לאפיה, וגם השלטי גבורים שסובר שצריך קודם להכין את התנור, אבל משמע שרק חולק על לכתחילה, אבל בדיעבד כשר, שאם חולק גם על דיעבד, היה צריך לחלוק ולהגיד שאם ישהה זה יהיה חמץ, מזה שכתב שלא ישהה ולא כתב שחמץ, משמע שנחלק גם על לכתחילה.

והמ"ב יאמר שהם סוברים שאין בעיה של שהיות דלא כהרא"ש, שמצינו עוד שחולקים כמו שכתב הביאור הלכה.

טז. "ובסי' תס"א ס"ב אסר להדביק ואח"כ להסיק לכתחילה, ובמ"ב שם כתב דאם לא שהה י"ח רגעים עד התחלת אפיה מותר, וכ"ה בב"י בשם סמ"ק".

כוונתו- דאיתא בשו"ע [סי' תס"א ס"ב] "טפקא של חרס חדשה לא שנא הסיקה מבפנים או מבחוץ מותר, כיון שהאור שולט תחתיה, אבל צריך להסיק תחלה, אבל להדביקו תחלה ואחר כך להסיק יש אוסרים וטוב לזהר".

וכתב ה"משנה ברורה" [ס"ק י'] "יש אוסרים, הינו לכתחילה [הגר"א]. ודוקא אם לא נשתהה שיעור מיל עד התחלת האפיה, דאי לאו הכי לכלי עלמא אסור אף בדיעבד".

וכתב ה"בית יוסף" [סי' תס"א ס"ב] בשם הסמ"ק [סימן רכ"ב] "ולענין דיעבד צ"ע שמא האור שולט במצה קודם שיעור מיל, ומכל מקום נכון להחמיר עכ"ל". מבואר מכל הנ"ל שאם שהה פחות ממיל אין איסור, וה"משנה ברורה" לכאורה סתר עצמו, וצ"ע.

יז. "מן האמור נלמד דפירורי בצק הנשארים בכלי הלישה והעריכה אינם מחמיצים בפחות משיער מיל, ואם מתערבים במצה קדם שעברו עליהם י"ח רגעים מותר דיעבד, ואם מתעסקים בהם ע"י לישת המצה ועריכתה, אם אפשר לחשוב זה כמעשה גמורה, צריך י"ח רגעים לאחר כן ואין השהיות מצטרפות, ואי לא חשיב האי עסק כיון דהפירור מונח במקומו השהיות מצטרפות.

והמ"ב דחק לפרש דיש חילוק בין שהה אחר לישת לשהה אחר קיטוף, או שיש חילוק בין חום לחום, אבל לא יתכן כל זה, שאין דברי רבותינו שם כדברים מחודשים, ודברי הרא"ש ורי"ו נראים כשונים הלכות ידועות ופשוטות, אלא כונתם לקבוע הזריזות החיובית באפיית המצה, והא דהזכירו שמתחממת קושטא דמלתא קאמרי, דאילו היתה צוננת לא היה כל כך לחוש, אבל שיעור י"ח רגעים שאמרו בגמ' הוא לאחר החימום".

כוונתו לשואל על ה"משנה ברורה", שלא מסתבר שהרא"ש והרי"ו מתכוונים להגיד בדברים חידוש דין שאפילו ברגע מחמיץ, שאם כן היו אומרים שהם מחדשים פה דין שלא נזכר להדיא בגמ', ומזה שאומרים את דינם בפשיטות משמע שלא חידושו דין מחודש, אלא כוונתם להזהר שהמצה לא תחמיץ, ואחרי שמתחמם צריך להזהר שהבצק לא יהיה בו סימני חמץ.

יח. "הא דאמרו ל"ו א' ואם לש ישרף מיד, וכן הא דאמרו מ"ב א' עברה ולשה ר"א אמר אסור, ופי' הר"ן אפילו בשוגג שמא נתחמץ ולא מינכר".

כוונתו- דאיתא בגמ' [ל"ו ע"א] "והתניא אין לשין עיסה בפסח ביין ושמן ודבש, ואם לש רבן גמליאל אומר תשרף". ואיתא בגמ' [דף מ"ב א'] "אמר רב יהודה אשה לא תלוש אלא במים שלנו. עברה ולשה מהו, רב אשי אמר אסור". וכתב הר"ן

[דף י"ב ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ורב] "אבל עיסה שנילושה במים שלא לנו לא אסרוה משום קנס, אלא משום חשש חמוץ, שמתוך שהפושרים ממהרים להחמיץ שמא נתחמץ ולא מינכר".

יט. "ר"ל מה שלא הכסיפו פניו אין ראה שלא החמיצה, שהרי בצק החרש אם יש כיו"ב שהחמיץ אסור, וכן אם שהה כדי הילוך מיל, אע"ג דלא הכסיפו פניו, וה"נ בהני דממהרים להחמיץ חוששין שמא החמיצו אע"ג דאין בו סימני חימוץ".

כוונתו שיש מקרים שהבצק מחמיץ בלי סימנים, ועל זה הביא שני מקרים - בצק החרש שבדקים בבצק אחר, שהה כדי הילוך מיל, שאפילו שאין סימני החמצה, חוששים שהחמיץ.

כ. "ואפשר דבהני לא נאמר כלל לא כל שעוסקים בו אינו מחמיץ, וחוששים להם שהחמיצו אף בתוך ההתעסקו בהם, ואפשר דכל זמן שעוסקין בהם אינם מחמיצין אבל תיכף כשמפסיקין מלהתעסק בהם הם מחמיצין מיד".

מבואר שהחזו"א הסתפק בהני שמחמיצים מיד, במי פרות, ומים שלא לנו, האם מחמיצים גם תוך כדי עיסוק בבצק, או שמתי שעוסק בבצק לא מחמיץ, אבל מיד אחרי שמפסיק לעסוק בבצק מחמיץ.

כא. "וכן הא דהביא בשלטי הגבורים סוף פרק א"ע מהירושלמי דבד' מילין לא מהני עסק, אפשר דמחמיצין מיד כשמפסיקין ולא בזמן שעוסקין בהן". כוונתו דאיתא ב"שלטי הגבורים" [דף ט"ו ע"ב מדפי הרי"ף אות א'] "בתלמוד ארץ ישראל מפרש שיעור השהייה כדי הילוך ארבעת מילין, ולא נאמר השיעור הזה אלא כשהתחילה ללוש הבצק ועד שתדביקה בתנור". ומסתפק החזו"א בכוונת התלמוד ארץ ישראל האם אפילו בזמן שעוסק בבצק ארבעת מילין מחמיץ, או שבזמן שעוסק בבצק אפילו יותר מארבעת מילין לא מחמיץ, אבל אם עוזב את העיסה מיד מחמיץ אחרי ארבעת מילין.

י.

כמה טעמים איך נזהרים מה"מיד מחמיץ"

איתא ב"שולחן ערוך" [סי' תנ"ט ס"ב] "ואחר שנתעסקו בבצק ונתחמם בידים, אם ניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ".

וצריך להבין איך מצאנו ידינו ורגלינו בהלכה הזאת, איך אפשר להזהר מה"מיד יחמיץ".

א. כמה ראשונים חולקים על הדין של השו"ע, והם הרמב"ם [פ"ה מהלכות חמץ הי"ג], והרשב"א בשם הרמב"ן [שו"ת ח"א ס' קכ"ד], והתרומת הדשן [שאלה קכג], כדאיתא בביאור הלכה [שם ד"ה ואחר].

ב. בשולחן ערוך עצמו יש מסבירים שכל מה שצריך להחמיר שהחמיץ מיד זה רק אם רואים שהתחמם, אבל אם לא רואים לא מחמיץ מיד. כך הסביר בהגהות הגר"ב פראנקיל [שם], וה"מנחת פתים" [או"ח סי' תנ"ט ד"ה ואחר], וה"שבילי דוד" [סי' תנ"ט אות א'].

ג. ה"חזון איש" [סי' קכ"א ס"ק ט"ז] מסביר את דברי השולחן ערוך שמיד מחמיץ הכוונה שנכנס למסלול של החמצה, אבל אם בדקו ולא החמיץ או שלא בדקו לא שכיח שהחמיץ ומותר.

ד. יש אומרים שכל דברי השולחן ערוך הם אם עוסק בידים אבל אם עוסק במערוך מברזל אין חשש שהחמיץ ומותר, כך כתב ה"ילקוט מעם לועז" [פרשת בא עמוד קע"ז אות קצ"ז], שו"ת מהרש"ם [ח"ב סי' ט"ז].

ה. גם אם נלמד את השולחן ערוך כפשוטו, שגם אם לא רואים שהתחמם צריך לחשוש שהתחמם, כמו שלמד המשנה ברורה, אבל כתבו פוסקי זמנינו שהזמן של "מיד" הוא אחרי דקה, כ"כ ה"אור לציון" [ח"ג פי"א אות ה'], ה"חוט השני" [פסח סי' תנ"ט סעיף ב' עמוד קנ"ב אות ב'], בספר "באר ישראל" [עמוד צ"ב בשם הגרי"ש אלישיב].

סימן יב



תקיעת שברים תרועה בנשימה אחת ובשתי נשימות

א.

דעת המשנ"ב מה זה נשימה אחת ומה זה שתי נשימות

כתב ה"שולחן ערוך" [סי' תק"צ ס' ד']:

"שלשה שברים צריך לעשותם בנשימה אחת. אבל שלשה שברים ותרועה בתשר"ת יש אומרים שאינו צריך לעשותם בנשימה אחת, והוא שלא ישהה בהפסקה יותר מכדי נשימה. ויש אומרים שצריך לעשותם בנשימה אחת. וירא שמים יצא ידי כולם ובתקיעות דמישב יעשה בנשימה אחת ובתקיעות דמעמד יעשה בשתי נשימות".

כתב ה"משנה ברורה" [ס"ק י"ז] "שאינו צריך לעשותם בנשימה אחת. דגנוחי ילולי לא עבדי אינשי בנשימה אחת".

והוסיף ה"משנה ברורה" [ס"ק י"ח] "ויש אומרים שצריך לעשות בנשימה אחת. וטעמם- דהא מה שאנו עושין שברים תרועה הוא מפני דשמא כונת התורה בתרועה לשתייהן דוקא דאז יוצא ידי תרועה, אם כן אין להפסיק ביניהן בנשימה דהוי כמו תרועה שנחלקה לשתיים ואינה כלום, ועל כן אפילו בדיעבד אם עשה כן מחזירין אותו. ומכל מקום לא יתקע שברים תרועה בכח אחד בלי שום הפסק, דבכהאי גוונא לא מיקרי נשימה אחת, אלא יפסיק מעט, רק שלא יהיה בכדי נשימה".

מבואר מדברי ה"משנה ברורה" שלדעה הראשונה ב"שולחן ערוך" צריך להפסיק בין השברים לתרועה בכדי נשימה, ואם הפסיק יותר לא יצא. ולפי הדעה השניה אסור להפסיק בכדי נשימה, אבל פחות מכדי נשימה צריך להפסיק.

דעת החזו"א מה זה נשימה אחת ומה זה שתי נשימות

אבל ה"חזון איש" [סי' קל"ו ס"ק א'] רוח אחרת עמו, וכתב "ולפ"ז עושה תקיעות דמיושב בנשימה אחת, ר"ל מריע מתוך השבר, ואפילו פחות מכדי נשימה לא יפסיק. ובתקיעות דמעומד יפסיק פחות מכדי נשימה לצאת דעת ר"ת.

ומה מאד תמוהים דברי הגאון רימ"ה זללה"ה במשנה ברורה ס"ק י"ח שפירש דברי השו"ע בנשימה אחת- היינו דוקא בהפסק פחות מכדי נשימה, והלא זהו פירוש ב' נשימות שכתב השו"ע שלא יפסיק יותר מכדי נשימה כמבואר בשו"ע, וזהו דעת רבינו תם כמו שפירשוהו המרדכי והג"א, ונשימה אחת הוא משום דעת הרא"ש, ולדידיה אין להפסיק כלל אלא בכל אחד.

מבואר מה"חזון איש" שהדעה הראשונה בשו"ע סוברת שצריך להפסיק פחות בכדי נשימה, והדעה השניה בשו"ע סוברת לא להפסיק כלל.

מבואר מהנ"ל שנחלקו ה"משנה ברורה" וה"חזון איש" בשתי מחלוקות.

א. מה הביאור בשיטה שצריך להפסיק בין השברים לתרועה, שלפי ה"משנה ברורה" צריך להפסיק כדי נשימה, ולפי ה"חזון איש" צריך להפסיק פחות מכדי נשימה.

ב. בביאור השיטה שלא מפסיקים בין שברים לתרועה, לפי ה"משנה ברורה" מפסיקים פחות מכדי נשימה, ולפי ה"חזון איש" לא מפסיקים כלל.

ב.**דעות הראשונים שצריך לתקוע תשר"ת בשתי נשימות**

כדי לבאר את העניין, נביא בס"ד את הדעות בראשונים שנחלקו בתקיעות תשר"ת האם צריך לעשות בנשימה אחת או בשתי נשימות.

דהנה הדעות בראשונים שצריך לעשות בתקיעת תשר"ת בשתי נשימות הם:

א. כתב "ר"ת בתשובה" [הו"ד בחידושי הרמב"ן ר"ה דף ל"ד ע"א ד"ה הא] "ושוב מצאתי בתשובת ר"ת ז"ל- שלשה שברים בנשימה אחת עבדינן להו דבמקום תרועה קיימי, אבל שלשה שברים ותרועה דתשר"ת לא מסתברא דגנוחי ויילולי בחדא נשימה לא עבדי אינשי".

ב. כתב ב"הגהות אשרי" [רא"ש ר"ה פ"ד סי' י'] "ושמעתי שאומר שצריך לעשות בנשימה אחת שברים ותרועה דהו חדא תרועה, ובפרק החליל [דף נג:] אומר דאין בין תקיעה לתרועה ולא כלום, ומסיק דלגמרי לאו כלום, א"כ היה לו לעשות בנשימה אחת, א"כ לרבנן נמי דמודו מיהא בשברים ותרועה דחדא מילתא היא

וצריך בנשימה אחת, ולא נהירא. ורש"י פי' התם בסוכה ולא כלום- שלא יפסיק אלא כדי נשימה, רוצה לומר דכדי נשימה מיהא מפסקין אפילו לר' יהודה, מהרי"ח.

ג. כתב המאירי בספר "מגן אבות" [הענין השני] "מנהג קדום אצלנו ג"כ בכל ארצות אלו מימי הרבנים הגדולים כשתוקעין קשר"ק אנו מפסיקין הפסק נשימה בין שבר לשבר".

ד. כתב המרדכי [ר"ה אות תש"כ על דף ל"ד ע"א] "הגה - והר"ר חזקיה הגה וז"ל ובפרק החליל אמרין אין בין תקיעה לתרועה ותקיעה ולא כלום, ומסיק דלגמרי ולא כלום, א"כ היה צריך לעשות בנשימה אחת, וא"כ לרבנן נמי דמודו מיהא בשברים ותרועה דחדא מילתא היא צריך בנשימה אחת, ולא נראה. ורש"י פירש התם בסוכה ולא כלום, שלא יפסיק אלא כדי נשימה, ור"ל דבכדי נשימה מיהא מפסיקין אפילו לר' יהודה עכ"ל".

ג.

דעות הראשונים שצריך לתקוע תשר"ת בנשימה אחת

דעת הראשונים שסוברים שתשר"ת צריך להיות בנשימה אחת.

א. כתב ב"חידושי הרמב"ן" [ר"ה דף ל"ד ע"א דה הא] "ומסתברא שאין להפסיק כלל בתשר"ת בין שברים לתרועות, דכיון דמשום דילמא גנח וייליל הוא, א"כ הכל תרועה אחת, ואין להפסיק בין התרועה עצמה, ואם הפסיק נפסקה וליתיה לשיעוריה ואינה עולה".

ב. כתב הרא"ש [ר"ה פ"ד ס"י] "ושברים ותרועה יש לעשות בנשימה אחת, משום דלמא גנוחי גנח וילולי יליל והכל תרועה אחת הן. ואע"פ שאין דרך האדם לגנוח ויליל בנשימה אחת, מ"מ תרועה היא גנוחי ויליל בעינן שתהא התרועה כאחת בלא הפסק".

ג. כתב ב"חידושי הריטב"א" [ר"ה דף ל"ג ע"ב ד"ה והא] "ומ"מ הי דלהוי תרועה, או גנוחי או ילולי קול א' הוא, ולקול א' הוא חשוב במנין התקיעות ובלשון תורה, ואפילו הוא מאלף יבבות או שברים. וכיון שכן צריך שלא להפסיק ביניהן כלל, אלא לעשות בנשימה אחת. לדידן לרבי אבהו שעושה תרועה של תורה משברים ותרועה, כיון ששניהם קול תרועה אחת ולתרועה אחת עולין, ואם פסק בין שברים לתרועה כלל פסל כל אותו סימן, וכן הסכימו. כל גדולי רבותינו, ופשוט הוא".

ד. כתב התוס' [ערכין דף י' ע"א ד"ה אין] "ומכאן נראה לר' דאסור להפסיק בין שברים לתרועה, דהא מספקא לן אי גנוחי גנח וילולי יליל בהדי הדדי, ולכך אנו עושים שברים ותרועה בהדי הדדי בחד תקיעה מספק, ואסור להפסיק ביניהם, ואם נאנס בתרועה ולא יכול לעשות מפני קוצר רוחו או מפני שום אונס, יחזור לשברים, והודה לו רבי".

ה. כתב ב"ספר אבודרהם" [תפלת ראש השנה ד"ה שעור] "וכתב הרמב"ן שהשלשה שברים ותרועה של סימן קשר"ק צריכין להיות בנשימה אחת, כי כלם כולל אותם לשון תרועה, עד כאן".

ו. כתב "רבינו ירוחם" [נתיב שישי חלק ב' עמוד מ"ט] "ובשלשה שברים אין להפסיק ביניהם, וכמו כן כשעושין קשר"ק, מאחר שהשלשה שברים והתרועה הכל אחד אין להפסיק בין הג' שברים והתרועה, ואם הפסיק חוזר לראש הסימן כך פשוט ומוכח בסוכה".

ז. כתב ב"שו"ת ריב"ש" [סי' ל"ט] "עוד שאלת אם ראוי להחזיר הסימן לתוקע שהפסיק בסימן תשר"ת בין שברים לתרועה כדעת הרמב"ן ז"ל.

תשובה- כבר ידעת כי דעת ר"ת ז"ל שאפשר להפסיק בין שברים לתרועה דתשר"ת, דגנח ויליל בנשימה אחת לא עבדי אינשי. אבל הרמב"ן ז"ל חלק עליו דהא תרועה אחת היא ואין ראוי להפסיק בה. ואע"פ שהן קולות מחולקין, אינן יותר מחולקין מפשוטה ושברים או תרועה אליבא דר' יהודה שהוא מצריך לעשותם בנשימה אחת, משום דס"ל דמצוה אחת הן כדאיתא בפ' החליל, וה"ה בשברים ותרועה לדידן. אמנם מצאתי לרש"י ז"ל שפירש בפ' החליל אין בין תקיעה לתרועה לא כלום, לא היה מפסיק בינתיים אלא כדי נשימה. ואם הפי' הוא כן ראית הרמב"ן ז"ל משם דחיה. ומ"מ אין נראה כן, והדעת נותנת והסברא מכרעת דכיון דתרועה אחת היא צריך לעשותן בנשימה אחת ואם לא עשה כן מחזירין אותו. וכן דעת הר"י בן גיאת ז"ל והרא"ש והרשב"א וכל האחרונים ז"ל והר"ן ז"ל. וכן נוהגין בכל המקומות, וכן תקנתי במליאנ"ה, וכן ראוי לעשות להוציא מידי ספק".

ד.

דברי הרמב"ן שהוכיח שתקיעת תשר"ת בנשימה אחת

כתב הרמב"ן [דרשה לראש השנה ד"ה וראיתי] "וראיתי לר"ת בתשובה שאילה שאמר שלשה שברים בנשימה אחת עבדינן להו, דבמקום תרועה קיימי, אבל שלשה שברים ותרועה דתשר"ת לא מסתבר דגנוחי וילולי בחדא נשימה לא עבדי אינשי,

ע"כ לשוננו. וזה אינו נכון כלל, ק"ו מדר' יהודה דאמר תקיעה ותרועה ותקיעה אחת היא, וכיון דסבר אחת היא אם הפסיק כלל פסולה, דאמר רב כהנא אין בין תקיעה לתרועה ותקיעה ולא כלום, ואע"פ שהם קולות משונים זה מזה לגמרי, שאין שמותן שוין ואין קולותם שוין ולא דומין זה לזה כלל, ולא עוד אלא שאין רמזותם שוות, שהאחד רחמים והאחד לשון יללה ובכיה, כל שכן תרועה ושברים-שמין אחד ושם אחד להן, וזה ק"ו שאין עליו תשובה.

ביאור דבריו, שכתוב בגמ' בסוכה [דף נ"ג ע"ב] "תניא רבי יהודה אומר הפוחת לא יפחות משבע והמוסיף לא יוסיף על שש עשרה, במאי קא מיפלגי ר"י סבר תקיעה תרועה תקיעה אחת היא ורבנן סברי תקיעה לחוד ותרועה לחוד. מ"ט דרבי יהודה אמר קרא ותקעתם תרועה, כמאן אזלה הא דאמר רב כהנא אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום, כמאן כרבי יהודה, פשיטא, מהו דתימא אפילו כרבנן ולאפוקי מרבי יוחנן דאמר שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא, קמ"ל, ואימא הכי נמי, אם כן מאי ולא כלום". מבואר בגמ' שלפי רב יהודה שהתקיעה שברים תקיעה זה תקיעה אחת לא מפסיקים ביניהם, מוכיח הרמב"ן לשברים תרועה לרבנן שזה תקיעה אחת שאסור להפסיק.

לישב ראית הרמב"ן לדעות שצריך שתי נשימות

ולישב דעת הראשונים שצריך להפסיק בין השברים לתרועה.

כתב ב"הגהות אשרי" [ר"ה פ"ד ס"י] "ושמעתי שאומר שצריך לעשות בנשימה אחת שברים ותרועה דהוה חדא תרועה, ובפרק החליל [דף ג:] אומר דאין בין תקיעה לתרועה ותקיעה ולא כלום, ומסיק דלגמרי לאו כלום, א"כ היה לו לעשות בנשימה אחת, א"כ לרבנן נמי דמודו מיהא בשברים ותרועה דחדא מילתא היא וצריך בנשימה אחת, ולא נהירא. ורש"י פי' התם בסוכה ולא כלום- שלא יפסיק אלא כדי נשימה, רוצה לומר דכדי נשימה מיהא מפסקין אפילו לר' יהודה, מהרי"ח".

דברי התשב"ץ שצריך לעשות תשר"ת בשתי נשימות

וכן כתב באריכות ב"שו"ת התשב"ץ" [ח"ג שאלה ר"ט] "עוד שאלת- תוקע שהפסיק בתשר"ת בין שברים לתרועה, אם חייב לחזור כדעת הרמב"ן או לא. כי בכאן ערערו וסמכו על ר"ת ז"ל דגנח ויליל בנשימה אחת לא עבדי אינשי. ואני אומר, כי אף על פי שאלו ואלו דברי אלקים חיים, מכל מקום כדי לצאת

מן הספק ראוי לחוש לדברי הרמב"ן ז"ל. תשובה- דע, כי הרבה מהראשונים ז"ל הם סומכים עליו. כי הרי"ף ז"ל כן נראה דעתו שאין להפסיק בשברים ותרועה דכולהו חד קלא נינהו, ומשום הכי לא קא חשיב להו אלא כ"ז קולות, וכן דעת הרא"ש ז"ל.

וראית רבינו הרמב"ן ז"ל היא מדברי ר' יהודה, דאמר בפרק החליל וכן בפרק אין בערכין אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום, משום דלדידה מצוה אחת היא, ומיניה נשמע לרבנן לענין שברים ויבבות דמצוה אחת הן, דשמא גנח ויליל אמר רחמנא.

וראיה זו אינה מבוררת כל כך, דאף על גב דאמרינן בגמרא התם דהאי לא כלום דוקא היא, ולא לאפוקי מדר' יוחנן דאמר שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא, אפילו הכי איכא למימר דהאי ולא כלום לאו למימר דעביד להו בנפיחה אחת, אלא למימרא דלא פסיק טובא טפי מנשימה אחת. וכן כתב רש"י ז"ל שם בפירושו אין בין תקיעה ותרועה ולא כלום, שלא היה מפסיק בה אלא כדי נשימה. והזקיקו לפרש כן לפי דעתו, לפי שלא אמר תוקע ומריע מתוך תקיעה, ואמר אין בין תקיעה לתרועה כלום, משמע דמפסיק הוא בנשימה אחת, דבפרק קמא דחולין משמע דתוקע ומריע בנשימה אחת הוי בהפסק מועט, דמאן דאמר הכי פליג אמאן דאמר תוקע ומריע מתוך תקיעה, כלום קודם שיסיים התקיעה, ומאן דאמר תוקע ומריע בנשימה אחת מפסיק ביניהם, וכן כתב שם רש"י ז"ל, משמע דשיעור נשימה אחת אף על פי שנראה בה הפסק מועט קול אחד הוא, ואין לפוסלו כאילו הפסיק בו יותר מנשימה אחת.

ומתוך זה נראה, שאם הפסיק בין שברים ויבבות נשימה אחת קול אחד הוא ולא הוי הפסק.

מבואר שהמחלוקת אם שברים תרועה בנשימה אחת או בשתי נשימות תלוי בביאור דעת רבי יהודה שתקיעה ושברים ותקיעה בנשימה אחת, האם בלי הפסק כלל אז גם שברים תרועה בלי הפסק, או שכדי נשימה כן מפסיק, וכן בין בשברים ותרועה מפסיק כדי נשימה.

ה.

דברי האיל יצחק בביאור דעת ר"ת שצריך בשתי נשימות

עוד ישוב בדעת ר"ת כתב בספר "איל יצחק" [סימן ג']:

"יש ליישב את קושיית הרמב"ן באופ"א, דהנה כתב התרומת הדשן [ח"א קמ"ב] וז"ל, דמדברי הירושלמי שאם עשאן כולן בנפיחה אחת יצא, פי' אם עשה תקיעה תרועה ותקיעה דהיינו תרועה דקרא דצריכא פשוטא לפניה ופשוטה לאחריה, לא תקשה מזה לר"ת, דאיכא לאוקומי בקש"ק או בקר"ק דבדידהו אין קפידא, דליכא למימר בהו לא עבדי אינשי הכי, דממ"נ תרועה ותקיעה תרי מילי נינהו, אבל שברים ותרועה תרוייהו במקום תרועה קיימי, משום דילפינן תרועה מאימא דסיסרא, ומספקא לן דילמא עבדי גנוחי וילולי, ובחד נשימה לא עבדי אינשי ולא הוי תרועה ע"כ.

ומבואר מדברי התרומת הדשן, ששברים ותרועה דסדר תשר"ת חמירי יותר מתקיעה ותרועה. ומה שהקשה הרמב"ן ק"ו, אדרבה היא הנותנת לחלק ביניהם, דלענין תקיעה ותרועה דתרי מילי נינהו לגמרי, בזה אין חסרון אם תקע בנשימה אחת, כיון שאין שייכות כלל בין התקיעה לתרועה, ואינו מחסר כלום מצורת הבכי של התרועה, ודי במה שמקדים תקיעה לתרועה. ואין סברא לפסול זאת כיון דלא עבדי אינשי הכי, שהרי ב' ענינים הם. משא"כ לענין שברים ותרועה דסדר תשר"ת, דעבדינן כן שמא כך הוא הפירוש של "ותייבב אם סיסרא", וכך הוא רצון התורה שיהיה קול גניחה ויללה, ושניהם במקום תרועה קיימי, א"כ כך הוא צורת הבכי של תרועה דרחמנא, לכן כאן צריך בדוקא לעשותם בהפסק נשימה ממש כדרך הבוכים, דבלא זה אין כאן דרך הבוכים ויש כאן חסרון בצורת תרועה דרחמנא, ולכן הוא לעיכובא אפילו לענין דיעבד, דאם לא מפסיק בכדי נשימה חסר בצורת התרועה. ולפ"ז יש ליישב את קושיית הרמב"ן מרבי יהודה, דאף אם נפרש כביאור הרמב"ן שאין ביניהם ולא כלום היינו בלא הפסק כלל, כ"ז לגבי תקיעה ותרועה דב' עניינים הם, אבל לגבי שברים ותרועה דסדר תשר"ת, בזה י"ל דגם לר"י צריך לעשות בהפסק נשימה, שהרי רצון התורה שיעשה כדרך הבוכים וכמש"נ. ואין להקשות שלכאורה גם התקיעה מפריעה לתרועה כיון שתקיעה היא רחמים ותרועה היא קול בכי, דכבר נתבאר דכיון שהתקיעה היא דבר חיצוני לתרועה ואין שייכות ביניהם, בזה אין חסרון אם לא מפסיק ביניהם, משא"כ לענין שברים ותרועה דשייכי אהדדי, דשם תרועה אחת היא, אם יעשה בלא הפסק נשימה, יש כאן חסרון בצורת התרועה דגנוחי וילולי."

דברי השעורי רבנו משולם דוד בביאור סברת ר"ת

וכבר האריך בסברא זו בספר "שיעורי רבנו משולם דוד הלוי" [ערכין דף י' ע"א] "אכן הב"י שם כתב דאף לשיטת ר"ת אם עשאן בנשימה אחת יצא, והוכיח כן מדברי הירושלמי דף בתר"ת אם עשאן בנשימה אחת יצא, ולא עדיף ההפסק בין שברים לתרועה מההפסק דבין תר"ת יעו"ש, וזהו מקור מאי דמשמע בשו"ע דלשיטה קמייתא רק אפשר להפסיק ואם לא הפסיק יצא.

אולם התרומת הדשן פליג בזה בסימן קמ"ב, וס"ל דלר"ת בעינן דוקא בב' נשימות, ואם עשאן בנשימה אחת לא יצא, ולהרא"ש אם עשאן בב' נשימות לא יצא, ומדברי הירושלמי ל"ק לר"ת, דהירושלמי איירי רק בתש"ת או תר"ת, דהתם הו"ג קולות נפרדים, ולכן לכתחילה צריך להפסיק ביניהם ובדיעבד לא מעכב, אבל בתשר"ת צורת הקול היא, דבין שברים לתרועה איכא הפסק, ואם לא הפסיק נמצא שלא השמיע את הקול דשברים תרועה לפיכך מעכב אף בדיעבד, יעו"ש בדבריו.

וביאור פלוגתת הב"י ותרוה"ד נראה, כי הב"י נקט דמאי דס"ל לר"ת דאין צריך לעשות שברים תרועה בנשימה אחת, משום דגנוחי וילולי לא עבדי אינשי בנשימה אחת, הוא רק סברא בעלמא דאין צריך לעשות בנשימה אחת דוקא, ויכול גם בב' נשימות. והתרוה"ד נקט דכיון דדרך בני אדם לגנוח ולילל בהפסק נשימה, א"כ כך היא צורת קול תרועה שצותה התורה, שברים הפסק תרועה, ואין זה הפסק גרידא, אלא מוכרח לעשות הפסק נשימה באמצע, דאם לא יפסיק אין זה קול התרועה.

וזהו הביאור במש"כ התרוה"ד לחלק בין מאי דאיתא בירושלמי דבתשר"ת ותר"ת בדיעבד יצא אף אם לא הפסיק, והיינו משום דתש"ת הו"קולות נפרדים, וההפסק אינו אלא הפסק ואינו מעצם הקול, ולכן בדיעבד יצא אם לא הפסיק, משא"כ בתשר"ת אם יעשה בנשימה אחת, א"כ אין זה צורת הקול דבעינן להאי צד, ולכן אם לא הפסיק לא יצא, כך ס"ל לתרוה"ד.

מהשתא אין הכרח דר"ת ס"ל כרש"י, דלעיל הקשינו לר"ת אין ס"ל דמפסיקין בין שברים לתרועה, הא חזינן דלר"י דס"ל דהו"דבר אחד אסור להפסיק ביניהם, והבאנו דברי הגר"א שפירש דר"ת ס"ל כרש"י דאף לר"י מפסיקין, ורק צריך להקפיד שלא להפסיק יותר מכדי נשימה, ולהנ"ל אין צריך לזה, דאפילו אי נימא דלר"י אין מפסיקין, מ"מ הכא שאני דאין זה הפסק כלל, אלא כך הוא צורת הקול שברים הפסק תרועה, ואין הכרח דר"ת ס"ל כרש"י, והגר"א שהוצרך לפרש דר"ת כרש"י, אולי ס"ל בדעת ר"ת כב"י, ולכך אין לתרץ כן.

והנה הדין הוא דשיעור התקיעה בתש"ת הוא כשיעור השברים, ובתר"ת כשיעור התרועה, וממילא בתשר"ת שיעור התקיעה כשיעור שברים תרועה, עיין בטור ריש סימן תק"צ. והשתא אי נימא דאין מפסיקין בין שברים לתרועה, א"כ י"ל דשיעור התקיעה בתשר"ת כאורך שברים תרועה בלא הפסק. ונמצא דלב"י דאף לר"ת בדיעבד אין צריך להפסיק, י"ל דסגי דהתקיעות תהא כאורך שברים תרועה בלי הפסק. אבל לתרומת הדשן דאף ההפסק הוא מעצם החפצא דקול זה, א"כ בעי לתקוע כשיעור שברים ותרועה וההפסק שביניהם. ועיין חידושי הר"א מזרחי על הסמ"ג הל' שופר דנקט כן להדיא, דצריך לתקוע בתשר"ת כשיעור שברים תרועה וההפסק שביניהם יעו"ש. ומוכח מדבריו כמשנ"ת לעיל, דלסברא זו ההפסק הוא מעצם הקול, ולכן בעינן אורך תקיעה אף כנגד ההפסק, וכלשון הרא"ם שם "שכל זה נקראת תרועה".

ו.

במה פליגי ר"ת והרא"ש אם לתקועה בנשימה אחת

בביאור המחלוקת ראשונים אם צריך לתקוע שברים תרועה בנשימה אחת או בשתי נשימות. יש שני הסברים בזה.

א. דהנה ר"ת [חידושי רמב"ן ל"ד ע"ב] כתב "אבל שלשה שברים ותרועה דתשר"ת לא מסתברא דגנוחי וילולי בחדא נשימה לא עבדי אינשי".

ומצד שני הרא"ש [פ"ד סי' י'] כתב "ושברים ותרועה יש לעשות בנשימה אחת משום דלמא גנוחי גנח וילולי יליל והכל תרועה אחת הן, ואע"פ שאין דרך האדם לגנוח ויליל בנשימה אחת, מ"מ תרועה היא גנוחי ויליל בעינן שתהא התרועה כאחת בלא הפסק".

מבואר שלכו"ע הדרך לעשות שברים תרועה בשתי נשימות, ונחלקו האם בגלל שזה דרך אז כך צריך לעשות, או שאפילו שזה הדרך לעשות בשתי נשימות, אבל בגלל שזה תקיעה אחת צריך בנשימה אחת.

ב. ב"חידושי הריטב"א" [ר"ה דף ל"ג ע"ב ד"ה והא] כתב "אלא שהרמב"ם ז"ל שגג מאד בזה, שאמר כי אחר ספיקו של ר' אבהו שאנו עושין תשר"ת תר"ת תש"ת ג"פ מנין התקיעות ל', והוא מונה סימן תשר"ת לד', ואינו אלא ג', כי מנין לנו לעשות ב' תרועות באמצע, אדרבה חדא מיניהו הפסקה לחברתה ופוסלת הסימן, אלא ודאי קול תרועה א' היא דאורחא דאיניש כד מיתרע ביה מלתא לגנוחי וילולי בזה אחר זה בנשימה אחת".

מבואר מדבריו שסובר שהדרך הוא לעשות שברים ותרועה ביחד. ולפ"ז נחלקו הראשונים מה הדרך, האם לעשות גניחה ויללה ביחד או לא.

ז.

דברי הראשונים שמשמע שצריך כדי נשימה בתקיעת תשר"ת

על המחלוקת הראשונה בין ה"משנה ברורה" וה"חזון איש" מה הביאור בשיטת הראשונים שצריך להפסיק כדי נשימה, האם הכוונה שכדי נשימה צריך להפסיק, או שרק פחות מכדי נשימה.

צריך להבין את דעת ה"חזון איש" שכתב שהכוונה להפסק פחות מכדי נשימה, אבל כדי נשימה יהיה פסול.

בגלל שבלשונות הראשונים משמע שכדי נשימה כן צריך להפסיק בין השברים והתרועה.

א. כתב ה"חידושי המאירי" [סוכה דף נ"ג ע"ב ד"ה יש] "יש למדים מסוגיא זו האמורה כאן ששלשה שברים אין להפסיק בהם בנשימה בין שברים ותרועה של קשר"ק, שהרי לדעת ר' יהודה שהיה עושה תקיעה ותרועה ותקיעה אחת אמרו אין בין תקיעה ותרועה ותקיעה ולא כלום, והם מפרשים ולא כלום אפילו הפסק נשימה, ולא נחלקו עליו חכמים אלא בכל הסימן, ומפני שלדעתם ענינים חלוקים הם, אבל במה שהם מודים שהוא קול אחד כגון שלשה שברים או שלשה שברים ותרועה של קשר"ק, שהרי לשם תרועה נעשים אין ראוי להפסיק בכלום, ואין זה כלום, שלא אמרו ולא כלום אלא שלא להפסיק ולשהות בין זה לזה, אבל הפסק נשימה אינו הפסק, ולשון ולא כלום לאו דוקא אפילו בהפסק נשימה אלא שלא לשהות ביניהם."

ב. כתב ה"שיטה מקובצת" [ערכין דף י' ע"א אות ח'] "אין בין תקיעה וכו' כמאן כר' יהודה דחשיב תקיעה ותרועה ותקיעה חדא, ולכך אין להפסיק בהם, וה"ה בתקיעה לרבנן. וא"כ אין להפסיק בין תרועה לשברים וכיון דחדא היא אין להפסיק בהן. ויש שאין נזהרין בזה, ואפשר דמפרש ולא כלום - שלא יפסיק בשהיה, אבל אם עשאן בשתי נשימות לא מקרי הפסק, הרא"ש ז"ל."

ג. לשון ר"ת הובא ברמב"ן [ר"ה ל"ד ע"ב ד"ה ושוב] "ושום מצאת בתשובת ר"ת ז"ל שלשה שברים בנשימה אחת עבדינן להו דבמקום תרועה קיימי, אבל ג' שברים ותרועה דתשר"ת לא מסתברא דגנוחי ויילולי בחדא נשימה לא עבדי אינשי, ע"כ."

ד. כתב ה"תרומת הדשן" [סי' קמב] "ר"ת כתב שברים ותרועה אין לעשותם בנשימה אחת דגנוחי וילולי בנשימה אחת לא עבדי אינשי, וכן כתב במרדכי וה"ג באשרי בשם מהר"ם לעשותם בנשימה אחת".

ה. כתב ה"שו"ע הרב" [סי' תק"צ ס"ח] "אבל השלשה שברים ותרועה דתשר"ת, אע"פ ששתיהן ביחד הן במקום תרועה אחת האמורה בתורה דשמא היא הגניחה והיללה ביחד זו אחר זו, אעפ"כ אין צריך לעשותן בנשימה אחת, לפי שאין דרך האדם לגנוח וליילל בנשימה אחת אלא מפסיק ביניהם כדי נשימה, דהיינו שעושה נשימה בינתיים, ולפיכך גם התוקע צריך לעשות נשימה בינתיים".

דברי הקונטרס יעננו בקול שנתקשה בדברי החזו"א

וכבר כתב לתמוה על ה"חזון איש" בקונטרס "יעננו בקול" [לג"ר שריה דבילצקי זצ"ל עמוד ט'] "דכל הנכתב בזה שבשתי נשימות הכוונה היא להפסיק בפחות מכדי נשימה, זוהי שיטתו היחודית של מרן החזו"א בספרו שם, שלעת עתה לא זכינו להבין אותה, מאחר שבכל הפוסקים שהביאו שיטה זאת מבואר שבשתי נשימות צריך להפסיק בין השברים לתרועה, בכדי שיעור נשימה בינונית, כמו שכתב הגר"ח גרינמן שליט"א בספרו חידושים וביאורים ערכין סוכה ע' ל"ד, והפוסקים העלו לעשות נשימה בינונית בפועל, כמו שכתב הרב ז"ל בשו"ע שלו סעיף ח', והאש דת הובאו דבריו באלף המגן על מטה אפרים סי' תק"צ סעיף קטן י"ז, והגרי"ז מברסק זצ"ל פניני רבנו הגרי"ז ע' ס"ח".

וגם ב"חידושים וביאורים" [ר"ה ל"ג ע"ב] כתב "נמצינו למדין דעת ר"ת דשברים ותרועה מותר להפסיק ביניהם כדי נשימה, אבל לא יותר, ונראה דכדי נשימה אינו שיעור מצומצם, אלא בכל אדם שפיר דמי בהפסיק בנשימה, ולא אמרינן שמא שהה יותר מדאי, אבל מרן זללה"ה לא כ"כ, וצ"ע".

ח.

דעות הפוסקים שלמד"א בנשימה אחת צריך קצת הפסק

בגוף הנידון השני בין ה"משנה ברורה" ל"חזון איש" שנחלקו בשיטת הראשונים שהשברים תרועה צריך לתקועה בנשימה אחת, האם צריך נשימה אחת אם הפסק פחות מכדי נשימה, או שצריך בלי הפסק כלל.

דהנה כשיטת ה"משנה ברורה" שצריך הפסק של פחות מכדי נשימה יש כמה וכמה פוסקים כן.

א. כתב ה"תרומת הדשן [סי' קמ"ב] "ועוד נראה דבכל זמן שיתקע ש"ת בנשימה אחת יזהר שלא יתקע כמו שרגילין תוקעים לתקוע ש"ת בכל אחד בלתי שום הפסק, דבכה"ג לא מיקרי בנשימה אחת, אלא יפסיק מעט, רק שלא יעשה נשימה בינתיים, כך מפרש רש"י שלהי פ"ק דחולין".

ב. כתב ה"בית יוסף" [סי' תק"צ סעיף ד'] "ונראה דלדעת האומרים לעשותם בנשימה אחת, מכל מקום צריך להפסיק ביניהם מעט, דבסוף פרק קמא דחולין [כ"ו ע"ב] גבי תקיעה ביום טוב שחל להיות בערב שבת, דקאמר רב אסי תוקע ומריע בנשימה אחת, פירש רש"י בנשימה אחת- ומכל מקום מפסיק הוא בינתיים, וכתבו בעל תרומת הדשן [שו"ת סי' קמ"ב]".

ג. כתב ה"שו"ע הרב" [סי' תק"צ סעיף ט'] "ויש אומרים דאע"פ שאין דרך האדם לגנוח וליילל בנשימה אחת, מכל מקום כיון דמה אנו תוקעין שברים הוא מחמת ספק דשמא זהו תרועה האמורה בתורה, א"כ אין לנו להפסיק, שהרי תרועה אחת אמרה תורה ולא מופסקת לשתי תרועות, לפיכך אם עשאן בשתי נשימות לא יצא, אלא יעשה אותן בנשימה אחת, ומכל מקום יפסיק מעט ביניהם בענין שיהיו נחלקין לשתי קולות".

ד. כתב הב"ח [סי' תק"צ ס"ק י"ב] "והשני- שיפסוק בין השלשה שברים לתרועה שלאחריה, ואפילו להרא"ש דבעינן שברים תרועה בנשימה אחת דשניהם משום תרועה דקרא, מכל מקום צריך להפסיק ביניהם, כן פסק מהרא"י [שו"ת תה"ד סי' קמ"ב]".

ה. כתב ה"מגן אברהם" [סי' תק"צ ס"ו ס"ב] "מה שכתב במנהגים ויעשה כו', פירש שם בב"ח פירוש אחר והגיה לבד בהפסקה, פירוש, שצריך להפסיק מעט בינתיים, רק שלא ישהא כדי נשימה, וכן פירש מהרא"י ז"ל".

ו. כתב ה"פרי מגדים" [אשל אברהם סי' תק"צ ס"ק ב'] "וכתב עוד, מה שהוציא הב"ח ממנהגים, הא הגיה הב"ח לבד בהפסקה בבי"ת, וקאי אתשר"ת שעושה שברים ותרועה בנשימה אחת להרא"ש כבסעיף ד', מכל מקום צריך קצת הפסק בין שברים לתרועה, רק שתהא בנשימה אחת, כמו שכתב מהרא"י ז"ל בתרומת הדשן סימן קמ"ב מפירוש רש"י ז"ל חולין [כו, ב ד"ה בנשימה אחת] תוקע ומריע, ומתקיעה מפסיק מעט, יע"ש, רק שלא יעשה נשימה בינתיים".

ז. כתב ה"מטה אפרים" [סי' תק"צ סעיף ט"ו] "סדר תשר"ת שאנו תוקעים היום בשביל ספק שמא תרועה שאמרה תורה הוא שברים ותרועה יחד שתחלתו גונח וסופו מילל כמבואר בסעיף א'. י"א שלפיכך צריך לעשות השברים ותרועה בנשימה אחת, שהרי שניהם יחד נקראים תרועה, ואם לאו לא יצא י"ח תשר"ת.

ומ"מ לא יעשה בלי הפסק כלל אלא יפסיק מעט ולא יעשה הפסק נשימה בינתיים.

ח. כתב ה"כף החיים" [סי' תק"צ ס"ק ל"ב] "וי"א שצריך לעשות בנשימה אחת. ומ"מ צריך להפסיק ביניהם מעט. ב"י, א"א אות ד', ר"ז אות ט', מ"ב אות י"ח."

ט.

דעות הפוסקים דלמד"א בנשימה אחת לא להפסיק

כדעת ה"חזון איש" שסובר בדעת הראשונים שצריך לתקוע שברים תרועה בנשימה אחת שאין להפסיק בין השברים תרועה. מבואר בכמה פוסקים.

א. כתב ה"שלחן גבוה" [סי' תק"כ ס"ק י'] "ויש לדקדק למה זה השמיט רבינו סברא זו מספר הזה- דצריך להפסיק מעט כדי לעשות היכר בין קול לקול, ואין לומר דא"כ מה הפרש איכא בין י"א קמא לי"א בתרא, דאיכא הפרש טובא- דאילו לי"א קמא צריך להפסיק עד כדי נשימה, ולי"א בתרא צריך להפסיק מעט כפרש"י- דאפילו דבעי לעשות תקיעה ותרועה בנשימה אחת מפסיק הוא מעט בינתיים. אם לא ש"ל שכל הני רבוותא ז"ל דס"ל דצריך לעשות בנשימה אחת חולקים על רש"י וסוברים שאין להפסיק כלל."

ב. כתב ב"גן המלך" [סי' כ"ז] "ביציאת יום טוב וכניסת שבת היו תוקעין כל הסימן בנשימה אחת, רק היו מפסיקין ושוהין קצת בינתיים, כדאיתא בשלהי פרק קמא דחולין [כ"ו ע"ב]. ואע"פ כן אין ללמוד מכאן שיצטרך לדקדק כשעושין תשר"ת שעושין השברים והתרועה בנשימה שישהא ג"כ קצת בינתיים בין השברים והתרועה, דהכא אין ששני קולות אלו באין משום אחד אין צורך לשהייה, אמנם התם דתקיעה שם אחד ותרועה שם אחד והיו עושין אותם בנשימה אחת, לכך היו צריכין להפסיק ולשהות ביניהם."

ג. כתב ה"אבני נזר" [סי' תמ"ד את י"ח] "וכשתוקע בנשימה אחת נראה לפי עניות דעתי שלא יפסוק כלל אף פחות מכדי נשימה."

ד. כתב הגרא"ז מלצר זצ"ל [הו"ד בקובץ קול התורה קובץ נ"ה- בספר איל יצחק עמוד קע"ח] "נתעורר לי במה שכתב הב"י דאפילו להנך ראשונים דשברים תרועה בעי נשימה אחת, בכל אופן צריך הפסק קצת, והוכיח כן מדברי רש"י חולין דאמר שם תוקע ומריע בנשימה אחת, וכתב רש"י דמפסיק בינתיים, וכן הביא להלכה המ"ב [סי' תק"צ ס"ק י"ז] אף שבשו"ע לא העתיק זה המחבר.

אכן לדעתי נדמה דאין ההוכחה ברורה כלל [ע"ש שהאריך].

ועוד שהרמב"ן שחלק על ר"ת כתב להדיא בלשונו דכיון שהוא חדא תרועה אין להפסיק בינתיים, מלמד דעיקר סברתו היא שלא יהיה הפסק, ובאמת אטו בנשימה תליא מילתא, העיקר הוא אם צריך להפסיק או לא, וכיון דהרמב"ן סובר דא"צ, אין צריך כלל. ולדעתי הדבר פשוט, ואפשר שמטעם זה לא הביאו דין זה לא המחבר ולא הרמ"א.

י.

ראיה מלשון הראשונים שלמד"א בנשימה אחת לא מפסיקים

ולכאורה בפשטות לשון הראשונים משמע כמו החזו"א, שלמד"א שברים ותרועה בנשימה אחת אין להפסיק כלל.

א. דהנה כתב ב"חידושי הרמב"ן" [דף ל"ד ע"א] "ומסתברא שאין להפסיק כלל בתשר"ת בין שברים לתרועות, דכיון דמשום דילמא גנח וייליל הוא, א"כ הכל תרועה אחת ואין להפסיק בין התרועה עצמה, ואם הפסיק נפסקה וליתיה לשיעוריה ואינה עולה. דהא תרועה היא ואי אפשר להיות בה הפסק בשום פנים".

ב. כתב ב"חידושי הריטב"א" [דף ל"ג ע"ב ד"ה והא דתנן שיעור] "כ"ש שה"ה בתרועה לבדו לרבי אבהו שעושה תרועה של תורה משברים ותרועה, כיון ששניהם קול תרועה אחת ולתרועה אחת עולין, ואם פסק בין שברים לתרועה כלל פסל כל אותו סימן".

ג. כתב ה"ארחות חיים" [ראש השנה אות י"א] "כתב מפרש אחד- ומסתברא שאין להפסיק כלל בתשר"ת בין שברים לתרועה, דכיון דמשום גנוחי ויליל הוא, א"כ הכל תרועה א' ואין להפסיק בתרועה, ואם הפסיק נפסקה וליתא לשיעורא ואינה עולה".

ד. כתב ה"כל בו" [ראש השנה עמוד כ"ח] "ומסתברא שאין להפסיק כלל בתשר"ת בין שברים לתרועות, דכיון דמשום דלמא גנח ויליל הוא, אם כן הכל תרועה אחת, ואין להפסיק בתרועה עצמה, ואם הפסיק נפסקה וליכא לשיעורא ואינה עולה".

ראיה מתוכן דברי הרמב"ן שאין להפסיק בתשר"ת

וביותר, לכאורה יש להוכיח מתוכן דברי הרמב"ן [שם] שכתב "ומסתברא שאין להפסיק כלל בתשר"ת בין שברים לתרועות, דכיון שמשום דילמא גנח וייליל הוא, א"כ הכל תרועה אחת ואין להפסיק בין התרועה עצמה, ואם הפסיק נפסקה

וליתיה לשיעוריה ואינה עולה, וק"ו הדבר- דהא לרבי יהודה דאמר תקיעה ותרועה אחת היא, כלומר מצוה אחת אמרינן אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום, כ"ש דשברים ותרועה בסימן תשר"ת שהכל תרועה אחת ממש שאין בין שברים לתרועה ולא כלום".

מבואר ששברים תרועה זה ממש תקיעה אחת, וכמו בתוך השברים אסור להפסיק בכלל, אותו דבר בין השברים תרועה אסור להפסיק.

דברי האבני נזר שאין להפסיק בתקיעת תשר"ת

וכל הנ"ל גם הדיק בלשון הראשונים וגם מתוכן הדברים כתוב ב"אבני נזר" [סי' תמ"ד] "וכשתוקע בנשימה אחת נראה לפי עניות דעתי שלא יפסוק כלל אף פחות מכדי נשימה, מאחר שהרמב"ן וסייעתו מדמים לתקיעה ותרועה לר' יהודה, ושם ודאי לא יפסיק כלל. ולעניות דעתי לרמב"ן אף בהפסק כל שהוא לא יצא. וידוע שהתרומת דשן לא ראה ספרי הרמב"ן והר"ן. על כן נראה לי להלכה כשתוקע בנשימה אחת לצאת שיטת הרמב"ן, יתקע בלי שום הפסק כלל, וכן לשון הריטב"א ואם פסק בין שברים לתרועה כלל פסול כל אותו סימן".
עיין בספר "בקול שופר" סימן ד' בכל הנ"ל.

ראית המאורי המועדים מתוס' בערכין שאין להפסיק בתשר"ת

בספר "מאורי המועדים" [להג"ר דוד סלויצ'יק עמוד קצ"ב] הוכיח מתוס' בערכין [דף "ע"א ד"ה אין] שכתבו "אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום. ומסיק דאתא כרבי יהודה דקאמר קר"ק חדא תקיעה, וה"נ לרבנן דאסור להפסיק התקיעות. ומכאן נראה לר' דאסור להפסיק בין שברים לתרועה, דהא מספקא לן אי גנוחי גנח וילולי יליל בהדי הדדי, ולכך אנו עושים שברים ותרועה בהדי הדדי בחד תקיעה מספק ואסור להפסיק ביניהן".

מבואר שתוס' מדמה שברים ותרועה להפסק בתוך התקיעה בעצמה שוודאי אסור להפסיק בכלל, אז גם בשברים ותרועה אסור להפסיק אפילו משהו.

יא.

דעות תלמידי החזו"א בדעתו שתשר"ת מריע מתוך השבר

כתב ה"חזון איש" [סי' קל"ו אות א'] בדעת הראשונים שצריך בנשימה אחת "ולפ"ז עושה תקיעות דמיושב בנשימה אחת, ר"ל מריע מתוך השבר ואפילו פחות מכדי נשימה לא יפסיק".

ונחלקו תלמידי החזו"א בביאור דבריו.

דהנה ב"אורחות רבינו" [ח"ב עמוד קפ"ד] כתב "אמר לי הררש"כ ז"ל שהיה בעל תוקע אצל מרן החזו"א זצוק"ל, ובתשר"ת- בתקיעות דמושב אמר לו מרן להריע מתוך השבר בכח אחד לא להפסיק כלל אפילו פחות מכדי נשימה, ובתקיעות דמעומד להפסיק פחות מכדי נשימה [כמו שכתוב בחזו"א או"ח סי' קל"ו]. וכן אמר לי הגרח"ק שליט"א שהררש"כ אמר לו שמרן הקפיד בתקיעות דמיושב שיהא מריע מתוך השבר ממש בלי הפסק כלל, ובמעומד להפסיק פחות מכדי וכו' כנ"ל".

וגם ב"שונה הלכות" [סי' תק"צ ס"ו] כתב "וכן נהג מרן זצ"ל בתשר"ת דמושב מריע מתוך השבר ממש, ובמעומד מפסיק פחות מכדי נשימה".

מבואר מדעתם שצריך בתקיעות דמיושב "להריע מתוך השבר ממש".

דעות תלמידי החזו"א שלא מריע מתוך השבר

אבל מאידך ב"דינים והנהגות" [פרק כ' אות ב'] כתב "ועי' בחזו"א או"ח סי' קל"ו שיש לנהוג לעשות מיושב בנשימה אחת ובמעומד בשתי נשימות, ועי"ש דבנשימה אחת היינו שלא יפסיק אפילו פחות מכדי נשימה, ומיהו היה אומר ז"ל שלא לערב הקולות אלא לגמור השברים ולהתחיל התרועה, ובשתי נשימות מפסיק פחות מכדי נשימה".

וכך כתב ב"חוט השני" [ר"ה עמוד ע"ב] "בחזו"א כתב בתוך הדברים וז"ל, והב"י החזיק בדברי התרומת הדשן משום דעת הרא"ש דאין להפסיק ביניהם כלל, ולפ"ז עושה תקיעות דמיושב בנשימה אחת, ר"ל מריע מתוך השבר ואפילו פחות מכדי נשימה לא יפסיק, ובתקיעות דמעומד יפסיק פחות מכדי נשימה לצאת דעת ר"ת, עיי"ש.

וסיים בחזו"א וז"ל, ונכון לעשות כמש"כ המחבר תקיעות דמיושב בכח אחד, ושל מעומד בב' כוחות בהפסק פחות מכדי נשימה, עכ"ל.

והפירוש של "מריע מתוך השבר", וכן "בכח אחד", היינו בלי הפסק של זמן, אבל צריך שיהיה ניכר שהפסיק הפסק כל שהוא, וניכר שהוא סיים את השברים ומתחיל את התרועה, והיינו שיקפיד שסוף השברים לא יהיה ההתחלה של התרועה, וכן עשו אצל החזו"א. אמנם זה קשה לעשות, אבל אם מתרגלים אפשר לעשות.

דברי האמרי יושר בדעת החזו"א

ביותר אריכות כתב בספר "אמרי יושר" [ר"ה דף ל"ד ע"א מהג"ר מאיר גרינמן בעל הדינים והנהגות] "היות ואני שומע כי הרב עושה תשר"ת בנ"א ממש ביחד כקול אחד נמשך, והדבר מתייחס למרן זללה"ה ע"פ מה ששומעים מאנשים חשובים כאילו שכך תקעו אצלו ז"ל, והנה יוצאת הוראה על פיו ז"ל לא נכונה, כי מעולם לא תקעו כך אצל מרן ז"ל, ואני להדיא שמעתי מפיו ז"ל דאף שצריך בלי הפסק, אמנם לא לערב אלא לגמור שברים ולהתחיל תרועה. ויתכן מאד וכן נראה פשוט שהיתה השאלה שהרי צריך כמריע מתוך השבר וכאילו קול אחד, וע"ז השיב-דאעפ"כ צריך להיות כאילו שהם שתי עינים אלא שממהרים לעשותם בתכיפות בלי להמתין איזה זמן באמצע [כהמ"ב], עכ"פ הדבר ברור שאצל מרן ז"ל לא תקעו אף פעם כך, גם הרב שלמה כהן ז"ל היה בא למרן ז"ל לסדר התקיעות והיינו שם בנוכח, וגם בר"ה בתפילה, ומעולם לא היה כזה דבר משונה, ואילו היה הלא פשוט הדבר שהיינו ממשיכים לנהוג כן, ומעולם לא נהגנו כך. ומאחר שהדבר דק שבדק להבחין ביניהם היות שסו"ס יש קירוב בין הקולות, הדבר פשוט שהעדות בענין זה מסורה אך ורק לאלו שרגילין ובקיאין במלאכות התקיעות וסידורן ע"פ מה שראו אצל מרן זללה"ה בשימת לב מיוחדת, וא"א לסמוך בזה על עדותן של אלו שלא ביקשו ולא עמדו ע"ז להבחין בזה בשעת התקיעות אצל מרן זללה"ה [ושדברי החזו"א בספרו גורם להם לאמת את דבריהם], וכבר כתבנו הדבר בדינים והנהגות בהסכמת כל החכמים, וגם היום דברתי עם ש"ב בן דודי הגרנ"ק שליט"א בענין זה, וגם הוא יודע שלא תקעו כך, ואין לשמוע ולקבל מכ"א כידוע [ועי' קידושין מ"ד א' ודו"ק], וחבל שצריך לדבר על כגון אלו שנאבדים דברים במשך הזמן ואין אימון להקים את האמת ויציב, ושמעתי בשם ח"א שליט"א שלמד הענין ועלה מסקנתו שאף בדיעבד לאו ש"ד בכה"ג.

דברי היעננו בקול בדעת החזו"א

וגם בקונטרס "יעננו בקול" [הג"ר שריה דבליצקי עמוד ד'] כתב "והנה מרן החזו"א זצ"ל ברצותו לחזק דבריו שלא לעשות שום הפסק נקט בלשונו שם לשון להריע מתוך השבר, ורצה בזה להורות לאפוקי מסברת התרומת הדשן, ולכן נקט לשון תקיף, אבל הדבר ברור דלשון זה שנקט הוא רק בתורת לשון מושאל. דהרי לשון להריע מתוך וכו' מתפרש בחולין כ"ו ע"ב אליבא דפרש"י בד"ה מתוך, והמאירי שם, שאינו גומר הקול הקודם אליו [שם מדובר להריע מתוך התקיעה], וכאן אם לא ננקוט שהוא רק לשון מושאל נצטרך לומר דס"ל שלא לגמור השבר הקודם לתרועה, דהיינו שלא ישמע סופו, ואיך יתכן דבר זה, ומרן חזו"א ז"ל לא חידש בזה שום שיטה חדשה, רק נקט לפסוק כסתמיות לשון הראשונים ז"ל הנ"ל, ואין באף אחד מהם לשון כזה להריע מתוך השבר.

והנה לשון מרן בספרו בנשימה אחת- ר"ל להריע מתוך השבר ע"כ, והנה שתי הלשונות אינן מושג אחת, דהרי בחולין שם נחלקו בזה איך לתקוע ביו"ט שחל בערב שבת להכנסת שבת, וא"כ לשון אחד בדברי מרן ז"ל הוא בדוקא, והשני מושאל. ובודאי דלשון להריע מתוך וכו' הוא המושאל, דלשון בנשימה אחת כבר נמצא בנידונו בראשונים, ולשון להריע מתוך וכו', לא נמצא כלל. ומלשון מושאל זה שכתב מרן זצ"ל להריע מתוך השבר, יצא להם להרבה בעלי תוקע הרוצים לכיון אורחותיהם כפי פסקיו טעות זאת, לא לגמור השבר האחרון ולהתחיל להריע מתוכו.

יב.

ראית התרומת הדשן מהגמ' בחולין שצריך להפסיק בתשר"ת

כתב ה"תרומת הדשן" [סי' קמ"ב] "ועוד נראה דבכל זמן שיתקע שברים תרועה בנשימה אחת יזהר שלא יתקע כמו שרגילין- שתוקעין שברים תרועה בנשימה בכח אחד בלתי שום הפסקה, דבכה"ג לא מיקרי נשימה אחת. אלא יפסיק מעט, רק שלא יעשה נשימה בינתיים, כך משמע מפרש"י פ"ק דחולין".

וכך כתוב בספר "לקט יושר" [הלכות ראש השנה אות כ'] "כתב בספרו העתקתי ממנהר"י אוברניק יצ"ו שהעתיק ממנהר"ץ יצ"ו ששמע מן הגאון זצ"ל, מי שרוצה לעשות שברים ותרועה בנשימה אחת, מ"מ צריך להפסיק בין שברים לתרועה, שלא יהא נראה כמריע מתוך השבר".

וכוונתו- דאיתא בחולין [דף כ"ו ע"ב] "היכי תוקע אמר רב יהודה תוקע ומריע מתוך תקיעה, ורב אסי אמר תוקע ומריע בנשימה אחת". ופרש"י- "היכי תוקע- ביו"ט שבע"ש כשהוא תוקע להבדיל בין קדש לחול דבעי שינוי משאר ערבי שבתות שהרי אין קדושה הנכנסת חמורה מקדושה היוצאת כל כך. מתוך תקיעה- קודם שיסיים התקיעה הוא מריע בסופה בנשימה אחת- ומכל מקום מפסיק הוא בינתיים".

מבואר שב"נשימה אחת" הכוונה היא עם הפסק, שלומר בלי הפסק צריך לומר מריע מתוך תקיעה.

דחית ההתעוררות תשובה לראית התרומת הדשן

והנה בשו"ת "התעוררות תשובה" [סי' שפ"ח אות ד'] כתב "ואינני מבין ראיה זו, דהתקיעות דמיירי התם למצוה רק שידעו העם מתי נכנס שבת, שצריך לשנות ולעשות היכר בתקיעה בערב שבת שחל להיות ביו"ט, מתקיעה של ע"ש שחל להיות בחול, ולכן אפשר להפסיק ביניהם, משא"כ ברא"ה שמצוה מה"ת לתקוע, א"כ להסוברים שהשברים ותרועה צריכים להיות בנשימה אחת משום דחדא תרועה היא, א"כ כש"כ דעדיף טפי שלא יפסיק כלל ויהיה קול אחד".

מבואר שהבין את הראיה של ה"תרומת הדשן" שכמו בגמ' בחולין צריך הפסק נשימה, אז גם בשברים תרועה צריך הפסק נשימה, ועל זה מחלק כנ"ל.

אבל אפשר להסביר את ראית ה"תרומת הדשן" מהלשון של "נשימה אחת" שהכוונה עם הפסק.

דברי החזון איש בדחית ראית התרומת הדשן

וכתב ה"חזון איש" [סי' קל"ו ס"ק ב'] לדחות ראית ה"תרומת הדשן".

"ומהו שהביאו מלשון רש"י סוף פ"ק דחולין אינו ראיה, דלשון בנשימה אחת אינו נופל על כח אחד, אלא כונתם דבנשימה אחת נופלת גם על הפסק מעט, כמו שמתפרש בשלהי פ"ק דחולין, ומה שהכריח לרש"י לפרש כן שם הוא משום דאם לא כן היינו דר"י דאמר התם מריע מתוך תקיעה".

כוונתו שנשימה אחת יכול להתפרש עם הפסק ויכול להתפרש בלי הפסק, ובחולין חייב להתפרש עם הפסק דאל"כ זה כמו מריע מתוך התקיעה, אבל בשברים תרועה יכול להתפרש בלי הפסק כלל.

וגם בשו"ת "אבני נזר" [סי' תמ"ד אות כ'] דחה ראית ה"תרומת הדשן", וכתב "והא דדייק התרומת הדשן מלשון בנשימה אחת דזה משמע מעט מפסיק, דאם לא כן היה נקרא מריע מתוך תוקע, אינו דקדוק כל כך דהכי נמי כתבו הפוסקים שלשה שברים צריך לעשותן בנשימה אחת אף שאינו מפסיק כלל".

יג.

דעת האחרונים שצריך בין השברים לתרועה לנשום ממש

א. כתב בספר "אש דת" [סעיף ט"ו עמוד ס"ה] "ואני מוסיף עוד ספק ושאלה וגדולה היא אלי, ואשאל- והוא כי הנה ידוע בחוש דאדם תמיד שואף רוח ומוציא רוח והיינו הנשימה מה דאנן עסוקין בו, אבל מכל מקום יכול אדם להאריך ברוחו מה ואינו שואף ואינו מוציא רק הוא עומד כך. מעתה יש להסתפק לדעת רבינו תם דסבירא ליה דבעינן שתי נשימות- מהו הפירוש של דבר זה, אם הפירוש הוא דוקא שתי נשימות ממש, דהיינו שבין השברים להתרועה ישאף רוח ממש ואז יהיה יוצא, אבל כשלא ישאף רוח ממש אף שהיה שוהא זמן מה והיה יכול לשאוף רוח אם היה רוצה רק דלא שואף ממש עדיין לא יצא.

ואם כן יהיה לנו דין חדש דהא מינה נשמע דלרבינו תם דפוסל וסובר דבעינן בשתי נשימות, הוא סובר דבעינן נשימה דוקא, ולא סגי כשישהא מעט.

ובאמת מסתבר דבר זה, דהא מאי דמצריך רבינו תם נשימה, הא אין הטעם דבעינן דיהיה איזה הפסק, רק עיקר טעמו של רבינו תם משום דאין דרך האדם לגנוח ויליל בחדא נשימה, ואם כן מה יהיה מועיל שישהא מעט אם לא יעשה נשימה ממש.

והארכתי בזה אם כי הוא פשוט לענ"ד מכל מקום דברתי עם כמה תוקעים ולא היו יודעין כלל מזה, ואם כן לשיטת רבינו תם דפוסק רמ"א כוותיה, אם לא יעשה התוקע נשימה חדשה ממש לא יהיה יוצא ידי תשר"ת מדאורייתא.

ב. ובספר "אלף המגן" [על מטה אפרים סי' תק"צ ס"ק י"ז] העתיק את דברי ה"אש דת" ב"קיצור, וכתב "הפסק נשימה. כתוב בספר אש דת דלא יפסיק אפילו בשיעור שיהיה יכול לעשות נשימה. ולדעת הפוסקים דצריך בשתי נשימות- היינו שיהיה הפסק בין השברים להתרועה בנשימה ממש, ולא סגי דישאף מעט בהשיעור שיהיה יכול לעשות נשימה, רק נשימה ממש בעינן, ומי שיתקע תשר"ת ולא יעשה נשימה ממש, רק ישאף כדי שיעור של נשימה לא קיים המצוה לא כמר ולא כמר, ויש בזה חשש דאורייתא, והאריך בזה בראיות עיי"ש".

ג. וכך משמע ב"שולחן ערוך הרב" [סי' תק"צ ס"ח] "אבל השלשה שברים ותרועה דתשר"ת, אע"פ ששתיהן ביחד הן במקום תרועה אחת האמורה בתורה דשמא היא הגניחה והלילה ביחד זו אחר זו, אעפ"כ אין צריך לעשותן בנשימה אחת, לפי שאין דרך האדם לגנוח וליילל בנשימה אחת, אלא מפסיק ביניהם כדי נשימה, דהיינו שעושה נשימה בינתיים, ולפיכך גם התוקע צריך לעשות נשימה בינתיים".

ד. גם בספר "פניני רבנו הגרי"ז" [עמוד ס"ח] כתב "שאל אחד את רבנו הגרי"ז זצוק"ל: מה פירוש המלות של שברים ותרועה "בשתי נשימות", האם זה שיעור של הפסק זמן, שבין השברים לתרועה יפסיק בשיעור זמן של נשימה, אבל אין צריך לנשום בינתיים, או שצריך לנשום בין השברים לתרועה? והשיב הרב זיע"א בהדגשה: שתי נשימות! [דהיינו שצריך שיהיו שתי נשימות, כלומר שצריך לנשום].

ה. גם ב"מקראי קודש" [ימים נוראים סי' י"ז] כתב "תשר"ת בשתי נשימות: תקיעות התשר"ת בשתי נשימות בתקיעות דמעומד היה התוקע עושה שתי נשימות בפועל, היינו שהיה נושם בין השברים לתרועה, מלבד הטעם שבזה הוא בטוח שיש הפסק בין השברים לתרועה בשיעור מדויק של נשימה לא פחות ולא יותר, גם מהטעם שכתבו הראשונים לעשות התשר"ת בשתי נשיות משום דאין אדם גונח ומילל בנשימה אחת, משמע שלא השיעור נשימה הוא העיקר, אלא הנשימה בפועל שכן אדם נושם בפועל בין גניחה ליללה. וכן הוא מפורש בשו"ע הרב [סימן תק"צ סעיף ח'].

יד.

דעות האחרונים שלא צריך לנשום ממש בתשר"ת

א. אבל באידך גיסא כתב ה"חוט השני" [ר"ה סי' תק"צ ס"ד עמוד ע"ב] "לדעת מי שסובר שישנה כדי נשימה, אין צריך שינשום בפועל ממש, אלא סגי שיעור של נשימה, ואצל החזו"א לא ראינו שהקפיד לנשום ממש".

ב. וכך משמע מדברי הגרא"ז מלצר זצ"ל [הו"ד בקובץ קול התורה קובץ נה- בספר איל יצחק עמוד קע"ח] שכתב לבאר את שיטתו שאין להפסיק כלל בין השברים לתרועה, "ועוד שהרמב"ן שחלק על ר"ת כתב להדיא בלשונו דכיון שהוא חדא תרועה אין להפסיק בינתיים, מלמד דעיקר סברתו היא שלא יהיה הפסק, ובאמת אטו בנשימה תליא מילתא, העיקר הוא אם צריך להפסיק או לא, וכיון דהרמב"ן סובר דאין צריך, אין צריך כלל".

כוונתו- שהרי אין המחלוקת בין ר"ת לרמב"ן אם צריך לנשום בפועל או לא אלא לכו"ע אין צריך לנשום בפועל, וכל המחלוקת אם צריך הפסק, ולפי הרמב"ן לא צריך הפסק, אז לא צריך הפסק בכלל.

ג. וכך מובא בשם הגרי"ש אלישיב בספר "ישיב משה" [עמוד ס"ז] "שאלה: משמע משו"ע הרב [סימן תק"צ סעיף ח'] שצריך לנשום בין השברים דמעומד והתרועה. האם כך קי"ל, או מספיק הפסק כדי נשימה. תשובה: אין צריך לנשום כלל".

סימן יג



בדיני וגדרי מעמיד ומעמיד דמעמיד בסכך

א.

מעמיד בדבר המקבל טומאה, מעיקר הדין ולמעשה

המקור במשנה ובגמ' לאיסור העמדת הסכך בדבר המקבל טומאה

בסוכה (דף כ"א ע"ב) תנן: "הסומך סוכתו בכרעי המיטה כשרה, ר' יהודה אומר אם אינה יכולה לעמוד בפני עצמה, פסולה". בביאור טעמו של ר' יהודה איתא בגמרא (שם): "מאי טעמא דר' יהודה, פליגי בה רבי זירא ורבי אבא בר ממל, חד אמר מפני שאין לה קבע, וחד אמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה". ופרש"י: "שאיין לה קבע. שמטלטלת על ידי מיטה, ור' יהודה לטעמיה דאמר סוכה דירת קבע בעינן. שמעמידה בדבר המקבל טמאה. ואע"פ שלא למדנו פסול אלא לסכך, הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין, הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה".

העולה מסוגיא זו, דאליבא דתנא קמא במשנה מותר להעמיד את הסכך בדבר שמקבל טומאה. ואילו אליבא דרבי יהודה נחלקו גם כן הדעות, לחד מ"ד גם כן מותר להעמיד את הסכך בדבר שמקבל טומאה, ומה שפסל ר"י את הסוכה הנסמכת על כרעי המטה זהו מטעם אחר, דהוי סוכת עראי. ואילו לחד מ"ד טעמו של ר"י הוא, דאסור להעמיד את הסכך בדבר שמקבל טומאה.

מחלוקת הראשונים, והב"י והב"ח כיצד לפסוק לענין דינא

נדון זה של העמדת סכך בדבר המקבל טומאה, נוגע הוא מאד למעשה, כי הדבר מיקל מאד על בניית הסוכה, אבל לא פשוט כלל הדבר לענין מעשה, כי נפלה בענין זה מחלוקת גדולה בראשונים ובפוסקים. מכיון דמגמת פנינו בסימן זה לעסוק בדינא ד'מעמיד דמעמיד', לכן נקצר בהצעת השיטות בענין מעמיד עצמו, ונציע בקצרה עיקרי הדברים.

הר"ן (דף י' ע"ב מדפי הרי"ף) נקט בדעת הרי"ף דסבירא ליה לעיקר כרבי יהודה, אבל לא מטעם דקאי לשיטתו דבעינן סוכת קבע, אלא משום דמעמיד הסכך בדבר

המקבל טומאה. וסיים הר"ן וכתב כי כל זה הוא אליבא דהרי"ף, אבל הרז"ה פסק כחכמים. והביא הב"י תשובת 'תרומת הדשן' (סי' צ"א) שהעלה להיתר במעמיד בדבר המקבל טומאה, שהרי כתב הרא"ש (פ"ב סי' א') דטעמא דקבע עיקר. וגם הרי"ף הכי סבירא ליה, דטעמא דמעמיד בדבר המקבל טומאה לאו עיקר, אלא טעמא דקבע עיקר [וזוהו שלא כדעת הר"ן הנ"ל בדעת הרי"ף]. על פי אלו הדברים פסק המחבר בשו"ע (סי' תר"ל סעיף י"ג) דמותר לסמוך הסוכה בכרעי המיטה, ואין אנו חוששים למעמיד בדבר המקבל טומאה.

מאידיך גיסא, דעת הב"ח נחרצת להחמיר בהלכה זו, וז"ל (סוף סי' תר"ל): "לענין הלכה כבר כתבתי להחמיר כמאן דאמר מפני שמעמיד בדבר המקבל טומאה, ועל פי פירוש רש"י דכיון דמעמיד הוא ה"ל כמסכך בדבר המקבל טומאה עצמו, דהכל הולך אחר המעמיד. וכבר כתבתי מזה למעלה בסימן תרכ"ט בדין סולם".

וז"ל הב"ח (לעיל שם): "עוד נראה לי דאפילו בדיעבד אם הניחו סולם על הגג וסיככו על גביו, דכל הסוכה פסולה, כיון דמעמיד הסכך הוא, והרמב"ן והר"ן בפרק הישן במתניתין דהסומך סוכתו בכרעי המטה, הסכימו דלהרי"ף טעמא דהמעמיד מקבל טומאה הוא העיקר, ודלא כמו שכתב הרא"ש, וכיון שראיתם ברורה, אין להקל, ולא כמו שכתב מהרא"י להקל".

דברי המשנ"ב לענין דינא דנכון להזהר שלא יהא מעמיד מקבל טומאה

והנה, על פי הכרעתו של המחבר אין מה לדון כלל על 'מעמיד דמעמיד', שהרי אפילו במעמיד גופא, פסק להיתר. אלא שעל דברי המחבר באו דברי ה'משנה ברורה' (ס"ק נ"ט), וז"ל: "אם יש בה גובה וכו' כשרה. דאף שמעמיד על גבי מיטה שהיא מקבלת טומאה, לא אכפת לן בזה, דקבלת טומאה על הסכך נאמרה, ולא על הדפנות. ומכל מקום לכתחילה נכון להזהר בזה, כי יש מן הפוסקים שמחמירין בזה".

וב'שער הציון' (סי' תר"ל ס"ק ס') האריך יותר בהלכה זו, וז"ל: "עיינן בבית יוסף שהביא בשם תרומת הדשן להכריע דגם דעת הרי"ף הוא כן [להיתר], מלבד דעת הרא"ש שהביא מירושלמי דדחה הטעם מפני שמעמיד בדבר המקבל טומאה. ולעניות דעתי משום זה בלבד קשה לסמוך להקל, אחרי שהר"ן וכן הריטב"א בחידושו דעתם דלדעת הרי"ף יש לחוש לטעם זה [דמעמיד במקבל טומאה]. אכן אחרי בינותי בספרים, ראיתי שרבים הם המקילים בפרט זה, שפסקו כחכמים, הלא המה הרי"ף גאון, והרמב"ם בפירוש המשנה שהעתיק הטעם אליבא דרבי יהודה מפני שאין לה קבע ורבי יהודה לטעמיה וכו', והרז"ה ורבינו ישעיה, הובא

בשבלי הלקט, כולם פסקו בהדיא דהלכה כחכמים, וממילא מובן דאינם חוששין למה שמעמיד על דבר שמקבל טומאה, וגם הר"ן שמחמיר הוא רק מדרבנן בעלמא, עיין שם, ובודאי יש לסמוך על דעת המקילין בזה, אכן לכתחילה נכון להזהר בזה לצאת ידי כל הדעות."

מבואר הן מדברי ה'משנה ברורה' והן מדבריו ב'שער הציון', כי הגם שיש מקום מרווח להקל ולסדר הסכך באופן שיהיה סמוך על מעמיד שהוא דבר המקבל טומאה, אף על פי כן לכתחילה נכון להזהר בזה, בכדי שהסוכה תהיה כשרה אליבא דכל הדעות.

דברי ה'חזון איש' דנוהגים להחמיר שלא יהא מעמיד מקבל טומאה

על דרך זה ממש מבואר גם החזו"א (סי' קמ"ג), דהנה בתחילת דבריו (ס"ק א') כתב באריכות כיצד עולה להקל בהלכתא דא מחמת כל השיטות בראשונים שנאמרו בסוגיין, וז"ל: "סוכה כ"א ב' אמר אביי לא שנו אלא סמך, אבל סכך ע"ג המיטה כשרה. דעת הרמב"ן והר"ן להחמיר שלא להעמיד בדבר המקבל טומאה, דמשמע דדברי אביי להלכה נאמרו, ולא אליבא דר"י, דאם אליבא דר"י ולית הלכתא כותיה, הו"ל למימר מחלוקת בסמך כו', וע"כ זו דעת הרי"ף שהביא דברי אביי, אבל אכתי לא ידיענן אי טעמא דר"י משום שאין לה קבע, או משום שמעמידה בדבר המקבל טומאה, ובזה דעת רמב"ן ור"ן להחמיר מ"מ כיון דאביי הזכיר שני טעמים, משמע דס"ל להחמיר בשני הטעמים. ואמנם דעת הרא"ש דאין חוששין לטעם מעמיד, כמו שהכריעו בירושלמי, ודעת הרז"ה דהלכה כחכמים, ולפי הרא"ש אין הכרע גם מדברי הרי"ף. ודעת רמב"ן ור"ן דאיסור מעמיד אינו אלא מדרבנן, ויש מקום לומר להקל בדרבנן מספק, אחרי שבירושלמי מסקו דאין חוששין למעמיד, וכן פסקו בטוש"ע סוף סי' תר"ל וכן פסק בתה"ד סי' צ"א."

הנה מבואר להדיא מכל דברי החזו"א הנ"ל דיש מקום להקל בדרבנן, ואפשר לסמוך על השיטות בראשונים שפסקו כי הלכה כחכמים, או לסמוך על הראשונים שאמנם פסקו כר"י, אבל נקטו דר"י לשיטתיה ומטעם סוכת קבע הוא דפסל, ולא מטעם דמעמיד. ואמנם, להלן שם (ס"ק ב') כתב החזו"א בתו"ד 'לדידן שאנו נוהגים להחמיר בדין העמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, כדעת רמב"ן ור"ן אין לקבוע' וכו'. והרי דברי החזו"א לענין מעשה הם כדברי המשנ"ב הנ"ל, דלאחר כל החשבונות למה אפשר להקל בדינא דמעמיד, מכל מקום ראוי להחמיר ולהמנע מלעשות סוכה אשר המעמיד לסכך שלה הוא דבר המקבל טומאה. ומשבאנו לכלל זאת, נבוא בס"ד לברר כיצד הדין ב'מעמיד דמעמיד'.

ב.

'מעמיד דמעמיד' - שיטות הראשונים והפוסקים**שיטת המחבר וביאור הפוסקים ד'מעמיד דמעמיד' אינו פוסל הסוכה**

כתב השו"ע (סי' תרכ"ט סעיף ח'): "לחבר כלונסאות הסוכה במסמרות של ברזל, או לקשרם בבלאות (פירוש חתיכות של בגדים בלויים) שהם מקבלים טומאה, אין קפידא". וכתב ה'משנה ברורה' (ס"ק כ"ו): "לחבר וכו' במסמרות של ברזל. זה מותר לכולי עלמא, אפילו למאן דאוסר להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, כיון שאין סומך הסכך על המסמרים, אלא שמחזיק בהם הכלונסאות המעמידים להסכך. ומטעם זה גם מותר לקשרם לכלונסאות בבלאות או בחבלים של פשתן, ואין הכי נמי דלקשור הסכך עצמו בכלונסאות בחבלים ראוי ליזהר לכתחלה, כיון שקושר הסכך בדבר המקבל טומאה".

וכתב בשעה"צ (ס"ק נ"א) דהמקור לזה הוא במג"א והגר"א, ודבריהם באו על דברי המחבר לעיל (שם סעיף ז'), יעוין מג"א (סוף ס"ק ט'), ובהגר"א (ס"ק י"א). העולה מכל זה, דהגם שלענין מעמיד עצמו כתב המשנ"ב לעיל, וגם בדבריו הנ"ל בסמוך, דראוי ליזהר לכתחילה, מכל מקום, באופן של מעמיד דמעמיד, לכו"ע הדבר מותר, ואפילו אליבא דהאוסר להעמיד את הסכך עצמו בדבר המקבל טומאה. והציור למעמיד דמעמיד הוא מה שכתב המחבר הנ"ל [ומקורו ב'תרומת הדשן' (סי' צ"א)], שמניח הסכך על גבי כלונסאות הכשרים לסכך, אלא שאת הכלונסאות עצמן הוא מעמיד על ידי דבר המקבל טומאה, כמו מסמרות של ברזל, או שקושר אותם בחבלים של פשתן.

שיטת החזו"א ד'מעמיד דמעמיד' דינו כ'מעמיד'

אבל ה'חזון איש' (סי' קמ"ג ס"ק ב') כידוע נחלק על שיטה זו, ואחר שדן בביאור דבריהם בסוגיא הנ"ל, הסיק וכתב: "אלא ודאי דעת הראשונים ז"ל דכלונסאות הנסמכין על דבר הפסול לסכך בו, הרי זה בדין העמיד את הסכך על דבר המקבל טומאה וכו'. ולכן לדידן שאנו נוהגים להחמיר בדין העמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, כדעת רמב"ן ור"ן, אין לקבוע הכלונסאות במסמרים".

העולה מכל דברי החזו"א דלהשיטה שאסור להעמיד את הסכך בדבר המקבל טומאה, אזי אין לחלק בין 'מעמיד', לבין 'מעמיד דמעמיד', ושני האופנים בדין אחד הם עומדים. ולכן, מכיון שנתבאר לעיל כי יש להחמיר בדין מעמיד המקבל טומאה, ומכיון שהעיד החזו"א שאנו נוהגים להחמיר בזה, ממילא כך גם יש להחמיר לכתחילה בדין מעמיד דמעמיד.

סיכום שיטות הפוסקים בענין מעמיד דמעמיד

בטרם, נמשיך להרחיב היריעה בדינא דמעמיד דמעמיד, על פי דברי הראשונים והפוסקים, נציין ונסכם השיטות בהלכה זו. נתבאר לן כי לדעת החזו"א לכתחילה יש להחמיר ולהמנע מלסדר הסכך באופן שהסכך מונח על מעמיד דמעמיד המקבל טומאה. אבל, הלכה מפורשת יש בשו"ע להכשיר באופן זה, וכן פסקו המג"א והגר"א, שו"ע הרב, ה'חיי אדם', ה'ערוך השולחן' וה'משנה ברורה' דמותר לכתחילה שיהיה המעמיד דמעמיד של הסכך דבר המקב"ט. על הראיות שהביא החזו"א לדבריו שצריך לכתחילה להחמיר במעמיד דמעמיד, כבר תירצו ב'קובץ תשובות' (חלק ד' סי' פ"א), ב'מנחת שלמה' (חלק ב' סי' מ"ז) וב'אבן ישראל' על הרמב"ם (הלכות סוכה פרק ד' הלכה ט"ז), ובס"ד נציע מדבריהם להלן (אות ה').

וכתב ב'שבט הלוי' (חלק ז' סי' ס' אות ב') הוראתו לדינא: "אשר שאל בקיצור בענין הוראת החזון איש ז"ע במעמיד דמעמיד לענין סוכה, הנה אע"פ שקשה לחלוק על מרן החזו"א ז"ע, אבל עוד יותר קשה לחלוק על דברי מג"א וכל הפוסקים המקילין בזה, ויש להאריך בזה בהלכה אבל הזמן בהול עיו"ט. אבל עכ"פ במקום שישנם קנים מחזיקים בלא"ה, שאין להם שום מעמיד דמעמיד שמקבל טומאה, הגם שישנם עוד מחזיקים עם מקבל טומאה, באופן שאלה הראשונים יכולים להחזיק לבד, אין מקום חשש ופקפוק בזה, וכן אני רגיל להורות בעניי". ויש מקור לסוף דבריו בדברי החזו"א גופא, עיין להלן (אות ד' ד"ה נתבאר לעיל).

שיטת הראשונים ד'מעמיד דמעמיד' אינו פוסל הסוכה

המחלוקת הנ"ל בין המשנ"ב לבין החזו"א, כיצד הדין במעמיד דמעמיד, נפתחת היא כבר בדברי הראשונים ז"ל. דהנה הוקשה להריטב"א (דף כ"א ע"ב) על הא דאמרין התם 'וחד אמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה', וז"ל: "וקשיא לן הא דתנן לקמן (כ"ב ע"ב) העושה סוכתו בראש האילן כשרה, ותנן נמי שם שמים בידי אדם ואחד באילן כשרה, והא אילן פסול הוא לסכך, ואפילו הכי כשעושה בו סוכתו כשרה".

לאחר שהביא הריטב"א את תירוץ הראב"ד ז"ל, והקשה על דבריו, כתב, וז"ל: "והנכון כמו שפירש רבינו הגדול ז"ל, שלא אסרו חכמים אלא שלא יבא לסכך בו, אבל מתני' דלקמן אין הסכך סומך על האילן, אלא שקרקע הסוכה נתון באילן ונעץ קונדיסין של עץ בקרקע הסוכה וסכך עליה, אע"פ שהקונדיסין עומדין באילן לא חיישינן, שהרי מעמיד דמעמיד הוא, ואם באנו לאסור להעמיד קונדיסי סוכה במחובר, הרי אתה אוסר מלהעמיד בארץ ולסכך עליה, והא לא אפשר".

הנה דברי רבו של הריטב"א ברור מללו דמותר לכו"ע להניח הסכך על דבר המקב"ט, אם הוא מעמיד דמעמיד, ולא מעמיד ממש.

כשיטה זו יש ללמוד גם מדברי המאירי (דף כ"ב ע"ב ד"ה זו היא) בביאור המשנה ד'העושה סוכתו בראש האילן', אשר ממנה נתקשה הריטב"א הנ"ל, וז"ל: "הם מפרשים מתוך קושיות אלו שלא נאמר לשון עלייה בכאן מצד האילן, אלא שכל כניסה לסוכה הוא קורא עלייה מפני שהיו עושין אותה בגגותיהן וכו'. וזו קרקע הסוכה בגג הוא אלא שהאילנות דפנותיה, אם משני צדדים ושלישית בידי אדם, אם מצד אחד ושתיים בידי אדם, והסכך נשען על האילנות בקצת וכו'. ואע"פ שהעמדת הסכך על דבר שאין מסככין בו פוסלת, שמא לא נאמרה אלא בדבר המקבל טומאה, או שמא על ידי תחיבת קונדיסין באילן כמו שהתבאר".

מבואר מסוף דברי המאירי, דעל פי התירוץ הראשון שכתב, ד'שמא לא נאמרה אלא בדבר המקבל טומאה', אין לנו ראייה להתיר מעמיד דמעמיד. אכן בתירוץ השני כתב המאירי כדברי הריטב"א, שמכיון שהקונדיסין עצמן כשרין לסכך, אלא שהן תחובים באילן, הרי האילן הוא רק מעמיד דמעמיד, ובכה"ג אין זה הסוכה. וכן נקט ב'קובץ תשובות' (חלק ד' סי' פ"א) בדעת המאירי, והוסיף וכתב: "מבואר שלא דוקא כשהעמיד הדפנות על קרקע האילן, אלא גם כשהאילן משמש לדופן סוכה אם תחב קונדיס באילן ועליו מונח הסכך שפיר דמי".

שיטת הראשונים ד'מעמיד דמעמיד' אינו פוסל הסוכה

מאידך גיסא מדברי הראב"ד יש ללמוד דמעמיד דמעמיד דינו כמו מעמיד ממש, שהרי הריטב"א (דף כ"א ע"ב) הביא בשמו לפרש המציאות כיצד מיירי המשנה הנ"ל ד'סומן סוכתו בכרעי המיטה', בזה"ל: "הראב"ד ז"ל פירש שהסוכה הזאת על היתדות, והיתדות סומכין על המיטה, והיינו אין לה קבע, שאלו תנטל המיטה יפלו היתדות ותפול הסוכה". ולכאורה ציור זה הוא מעמיד דמעמיד, ועכ"ז פשיטא ליה להראב"ד דעל אופן זה מבואר בגמרא לחד מ"ד דטעם הפסול הוא מצד דמעמיד בדבר המקב"ט. ובזה יובן היטב למה הראב"ד לא ניחא ליה ליישב השאלה מהמשנה ד'העושה סוכתו בראש האילן', כמו שתירץ הריטב"א הנ"ל, דהוי מעמיד דמעמיד, כי הראב"ד לשיטתו לא ניחא ליה כלל בחילוק זה.

וכן כתב ב'מנחת שלמה' (חלק ב' סי' מ"ז אות ב') בשיטת הראב"ד, וז"ל: "אולם הריטב"א הביא דעת הראב"ד וכו', הרי שפירש שהסכך הוא על עצים כשרים, אלא שהעצים סמוכים ונשענים או קשורים למיטה וע"ז אמרו בגמ' דאסור משום מעמיד, הרי מוכח שגם מעמיד דמעמיד קרוי בשם מעמיד". ולהלן שם

כתב: "סוף דבר נראה דכפי מה שהבין הריטב"א בראב"ד, צריך לומר כדאמרן, שמעמיד דמעמיד נמי פסול, וכמו שכתב החזו"א. ופלא גדול שאינו מביאו ולא נסמך עליו".

וכן נראה מדברי המהרי"ל (תשובה פ"ג. ובמהדו"ח קנ"ז), דנקט בתו"ד דאם אסור להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, אז גם מעמיד דמעמיד אסור, דז"ל: "סוכה שהעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, יש מרבותינו שהורו בארץ הזאת לאסור, וכן הורו תלמידים אחריהם. ומיום שהוגד לי שהורו כן בשם האלפסי, תמיהני מאוד כי דקדקתי באשר"י פרק הישן דשרי. והקשתי להו, אם כן איך יניחו מעמיד סכך בחלון כותל מחובר או כותל אבנים וכה"ג טובא, ואין עונה אמריו מהם". ופשוט שאין מקום לקושיתו אלא בשנקוט כי מעמיד דמעמיד, דינו כמעמיד ממש. הרי הוראנו לדעת כי לשתי השיטות בפוסקים בדינא דמעמיד דמעמיד, יש מקור נאמן בראשונים ז"ל.

לשון הרמב"ן והר"ן ומחלוקת האחרונים מה דעתם במעמיד דמעמיד

הרמב"ן והר"ן עסקו נמי בנדון הראשונים הנ"ל, כיצד אפשר לבאר המשנה ד'סומך סוכתו בכרעי המיטה', מבלי להכנס בנדון של מעמיד בדבר המקבל טומאה, ונחלקו האחרונים כיצד לבאר את דבריהם, והאם יש ראייה מדבריהם לגבי הנדון דמעמיד דמעמיד.

הנה כך הוא לשונו של הרמב"ן במלחמות (דף י' ע"א מדפי הרי"ף): "ואני אומר, סומך סוכתו במחובר, כסומך במקבל טומאה, אבל עושה סוכתו בראש האילן ששנו כשרה, היינו עושה דפנות על האילן וסומך סכך עליהם, אי נמי בצדדים, כדאיתא בשילהי שבת, דמכל מקום אינו מעמיד ממש במחובר, אלא שהמחובר סומך את המעמיד, וכיוצא בזה הכשירו, דמעשה קרקע קא עביד".

הר"ן (שם) העתיק את דברי הרמב"ן בזה"ל: "אע"ג דתנן לקמן (דף כ"ב ע"ב) העושה סוכתו בראש האילן כשרה ולא פליג ר' יהודה, אע"ג דאילן פסול לסכך בו וכו'. והרמב"ן ז"ל תירץ דההוא דלקמן לאו במסכך ע"ג אילן עסקינן, אלא שקרקע הסוכה נתון באילן ונעץ קונדיסין בקרקע הסוכה וסכך עליה, ובכה"ג אע"פ שהמחובר סומך את המעמיד, לית לן בה, דמעשה קרקע בעלמא קא עביד". ויש לדון בדבריהם, האם עיקר טעם ההיתר הוא כדכתב הרמב"ן ד'אינו מעמיד ממש במחובר, אלא שהמחובר סומך את המעמיד', והיינו דהוי מעמיד דמעמיד, ומטעם זה הוא שהתיר הרמב"ן הסוכה, או דהעיקר הוא מה שסיים וכתב ד'מעשה קרקע קא עביד'.

החזו"א (סי' קמ"ג ס"ק ב') כתב, וז"ל: "לא כתבו הרמב"ן והר"ן והריטב"א להכשיר אלא במעמיד הדפנות על המיטה, והמיטה היא קרקעית הסוכה, דהמיטה מעשה קרקע קעביד (לשון הרמב"ן במלחמות והר"ן), ואינו ענין למעמיד הכלונסאות בדבר המקבל טומאה". והאריך החזו"א עוד להוכיח מתוך דבריהם ולשונם דלא באו להתיר כל מעמיד דמעמיד, אלא רק בגוונא ד'מעשה קרקע קא עביד'.

אבל בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל מובא בספר 'הערות' (סוכה כ"א ע"ב) בזה"ל: "הנה הריטב"א והרא"ה שהיו מתלמידי הרמב"ן, כתבו להדיא בשיטת רבם דכשר בראש האילן דהוה מעמיד דמעמיד, ובהאי לא אסרו, א"כ תלמידיו ששמעו דבריו הבינו דההכשר אינו כפשוטו משום מעשה קרקע בעלמא, אלא עיקר כוונתו מטעם מעמיד דמעמיד דלא אסרו בזה". והוסיף ביאור בלשון הראשונים הנ"ל, דמה שכתבו 'מעשה קרקע', זהו להוכיח שלא גזרו על מעמיד דמעמיד, שאם גזרו אז גם על הקרקע יהיה אסור להניח הקורות המחזיקות את הסכך, ודבר זה לא יכול להיות. וזהו כלשון הריטב"א הנ"ל, 'ואם באנו לאסור להעמיד קונדסי סוכה במחובר, הרי אתה אוסר מלהעמיד בארץ ולסכך עליהן, והא לא אפשר'. ועיין בדבריו ב'קובץ תשובות' (חלק ד' סי' פ"א).

ראיות מהראשונים הנ"ל דמעמיד דמעמיד מותר לכתחילה

הגם כי קשה להכניס ראשינו בין ההרים הגבוהים הנ"ל, כיצד יש לנקוט לעיקר בדעת הרמב"ן והר"ן, מכל מקום לכאורה יש להוכיח הן מהרמב"ן והן מהר"ן כדעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל, דשפיר יש להוכיח מדבריהם דמעמיד דמעמיד אינו פוסל בסוכה. הראיה מהרמב"ן נראה מהא דכתב 'אבל עושה סוכתו בראש האילן ששנו כשרה, היינו, עושה דפנות על האילן וסומך סכך עליהם, אי נמי בצדדים'. ולכאורה כוונת הרמב"ן במה שכתב 'אי נמי בצדדים', היינו שמעמיד את הדפנות וסומך אותם על צדדי האילן, ועל הדפנות הוא מניח את הסכך. ולכאורה על אופן זה אין לומר דהוי 'מעשה קרקע', שהרי האילן הוא המעמיד את הדפנות מהצד, ואפילו הכי הכשיר הרמב"ן, ועל כרחך דהיינו מטעם דהוי מעמיד דמעמיד.

הראיה מהר"ן היא מהא דכתב (דף י"א ע"א מדפי הרי"ף ד"ה שתיים), וז"ל: "שתיים בידי אדם ואחת באילן. מדקתני עולין ואין עולין, משמע דקרקעית הסוכה גבוהה מן הארץ ונסמך באילן. ושתיים בידי אדם ואחת באילן, שמשתי רוחות הסמוכות, כגון מזרח ודרום, קרקעית הסוכה נסמך על הקונדסין הקבועין בארץ בידי אדם, ומרוח שלישית נסמך על האילן וכו'. ודאמרינן כשרה, היינו טעמא, מפני שהסכך סמוך בקונדסין הנעוצין בקרקעית הסוכה, ואינו סמוך בגובהו של אילן,

דכיון דאילן לא חזי לסיכוך אסרו חכמים להעמיד סכך בו כדי שלא יבואו לסכך בו, ואע"פ שעכשיו הקונדסין נסמכין באילן כולי האי לא גזרינן, כיון דמפסקי קונדסין בין אילן לסכך".

ולכאורה בלשון הר"ן כאן בסופו אין מקום לדון כלל, אלא מבואר להדיא דמעמיד דמעמיד כשר, דלהדיא כתב דהטעם דמותר להעמיד הסכך על הקונדסין שעומדים על האילן, הוא, מכיון שיש הפסק בין הדבר שאין מסככין בו לבין הסכך, ולא הזכיר כאן כלל הטעם של 'מעשה קרקע'. ורמז לדיוק ב'אבן ישראל' על הרמב"ם (הלכות סוכה פ"ד הל' ט"ז ד"ה והנה).

ג.

שני טעמים בראשונים לאיסור מעמיד, וג' נפק"מ לדינא

שני טעמים בראשונים לאיסור מעמיד, וביאור דינא ד'מעמיד דמעמיד' עפ"י

יש לדעת במה נחלקו הראשונים והפוסקים הנ"ל, האם דינו של מעמיד דמעמיד הוא כמעמיד ממש, או לא. ויש לבאר הענין בהקדם מה שמצאנו דנחלקו הראשונים ז"ל בעיקר הדבר, למה אין לסמוך הסכך על גבי דבר שהוא מקבל טומאה, שהרי לכאורה הסכך הוא כשר לסיכוך, ומה לנו בכך שהוא נסמך על גבי דבר המקבל טומאה. ונאמרו בביאור הדבר שני טעמים בראשונים וכדלהלן.

חבל גדול מהראשונים נקטו דמעמיד פוסל משום גזירה שמא יבואו לסכך בדבר המעמיד את הסכך, ונמצא שסככו הסוכה בדבר שהוא פסול. טעם זה איתא בר"ן (דף י' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ומאן), וז"ל: "אבל להעמיד הסכך בדבר שאין מסככין בו, הסכך אסור מדרבנן שמא יאמרו זה עומד וזה מעמיד, כשם שראוי להעמיד כן מסככין בו". וכך כתב הריטב"א (דף כ"א ע"ב), וז"ל: "וחד אמר לפי שמעמידה בדבר המקבל טומאה. פירוש שהוא פסול לסכך, גזירה שמא יבא לסכך בו". ומבואר דמן התורה באמת אין במה שמעמידים הסכך השכר בדבר המקבל טומאה, כל פסול וחסרון, ורק מדרבנן הסוכה פסולה כה"ג.

אבל ברש"י (שם ד"ה שמעמידה) כתב, וז"ל: "אע"פ שלא למדנו פסול אלא לסכך, הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין, הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה". מבואר ברש"י טעם אחר בהלכתא דא, דאין צריכים אנו לגזירה דרבנן, אלא מן התורה הסכך פסול, דמכיון שאין הסכך יכול לעמוד אלא על ידי כך שהוא עומד על דבר שמקבל טומאה, הרי זה כאילו שסיכך בדבר המקבל טומאה.

והנה הדעת נותנת כי אליבא דרש"י אין לחלק בין מעמיד למעמיד דמעמיד,

דסוף סוף כל שאין הסכך עומד אלא על ידי כך שהוא נסמך על דבר הפסול לסכך, 'הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה'. אבל לטעמם של הראשונים דהוי גזירה בעלמא, יש לחלק ולומר כי רק כשהדבר מקב"ט מעמיד את הסכך ממש, יש לגזור שיבואו לסכך באותו דבר שמעמיד. אבל כאשר הוא מעמיד דמעמיד, אין מקום לחשש זה. ואכן, נתבאר לעיל כי מהריטב"א והר"ן מוכח דסבירא להו דמעמיד דמעמיד אינו פוסל, ואתי שפיר על פי טעמם שכתבו באיסור מעמיד.

וכן כתב ב'אור לציון' (חלק א' סי' מ"א), וז"ל: "[נחלקו הראשונים] מחלוקת יסודית מאי טעמא אסרו להעמיד בדברי המקבל טומאה, שלדברי אותם ראשונים אפשר שלטעמם כשיטת רש"י במסכת סוכה (דף כ"א ע"ב) דס"ל שהכל הולך אחר המעמיד, וכאילו סיכך בדבר המקבל טומאה, ולפי זה אין חילוק אם הסכך נסמך ממש על דבר המקבל טומאה, או על דבר כשר לסיכון שעומד על דבר שמקבל טומאה. אבל לשיטת הריטב"א והר"ן דס"ל שכל איסור העמדה בדבר המקבל טומאה משום גזירה שמא יבוא לסכך בו, יש לומר שיש חילוק. שאם הסכך נסמך ממש ע"ג דבר שמק"ט, אז יש לגזור שמא יבוא לסכך בו. אבל אם נסמך על דבר שכשר לסיכון, שעומד על דבר שמקבל טומאה, אין גזירה שמא יבוא לסכך בדבר המקבל טומאה".

דברי הב"ח דנדון העמדת סכך ע"ג כתלים, תלוי בשני הטעמים הנ"ל

הב"ח (סי' תרכ"ט ד"ה כתב בר"ן) תלה נדון נוסף בשני הטעמים הנ"ל באיסור מעמיד, וז"ל: "כתב הר"ן ז"ל בפרק הישן (דף י' ע"א) אמתניתין דהסומך סוכתו בכרעי המיטה, דהלכה כמאן דאמר דאם העמיד הסכך בדבר המקבל טומאה פסול, ואף על פי שעכשיו נהגו לסמוך הסוכה על גבי כתלים שאין מסככין בהן, היינו טעמא משום דלא שכיחא לסכך בכיוצא בהן, ועוד שכולי עלמא ידעו דכל כהאי גוונא בית דירה מקרי ולא סוכה, הלכך ליכא למגזר, עכ"ל. וכל זה לפי דעתו שפירש לשם דלהעמיד הסכך בדבר שאין מסככין בו אין הסכך פסול אלא מדרבנן, גזירה שמא יאמרו זה עומד וזה מעמיד, כשם שראוי להעמיד כך מסככין. אבל מלשון רש"י במשנה דהסומך סוכתו יראה דלאו משום גזירה שמא יאמרו הוא דפסול, אלא הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין אותו, הוי כאילו סיכך בדבר במקבל טומאה כדקיימא לן בעלמא שהכל הולך אחר המעמיד וכו'. ולפיכך יראה שמדינא אין להעמיד הסכך בדבר שאין גידולו מן הארץ, ואם העמיד עליו הסוכה פסולה".

ביאור דברי הב"ח הוא, דהוקשה להר"ן כיצד נהגו להעמיד הסכך על גבי הכתלים של בנין, והלא בנין הוא דבר שאינו ראוי לסכך בו, שאין גידולם מן הארץ, ונמצא

דה'מעמיד' של הסכך הוא פסול, וכיצד נהגו כך לעשות. ויישב הר"ן דמכיון שכל הטעם לאיסורא דמעמיד הוא, מחמת גזירה שמא יבואו לסכך באותו דבר שהוא מעמיד, על כן בכתלי בנין אין גזירה זו, דלא שכיח לסכך בכיוצא בהן. ועל זאת כתב הב"ח דישבו של הר"ן מועיל רק לשיטתו. אבל אליבא דרש"י אין לחלק כלל בחילוקו של הר"ן, כי לא מטעם גזירה הוא, אלא מעיקר הדין, כי הכל הולך אחר המעמיד. ואשר על כן העלה הב"ח לדינא דבאמת 'אין להעמיד הסכך בדבר שאין גידולו מן הארץ, ואם העמיד עליו הסוכה פסולה'.

דין 'מעמיד' הפסול מדרבנן, והאם הדבר תלוי בשני הטעמים הנ"ל

נדון נוסף יש בפוסקים, אשר נראה לתלותו בשני הטעמים שכתבו הראשונים ז"ל לאיסור מעמיד, והוא, סכך העומד על גבי דבר הפסול לסכך רק מדרבנן, האם גם בכה"ג נאמר פסולא דמעמיד, או שמא רק בדבר שאינו ראוי מן התורה לסכך. בענין זה מצאנו לכאורה סתירה בדעת ה'משנה ברורה'. דבמקום אחד (סי' תרכ"ט ס"ק כ"ה) כתב: "דע דכל כלי עץ הרחב קצת וראוי להניח עליו דבר, יש אומרים שמקבל טומאה מדרבנן, דדמי לבית קיבול, ועל כן אין להניח מרא ומגריפה על הסכך להחזיקו, או תחת הסכך להעמיד הסכך, ואפילו נשברו". ומבואר שדבר שמקבל טומאה מדרבנן, אין להעמיד הסכך עליו. אבל במקום אחר (סימן תר"ל 'ביאור הלכה' ד"ה כל הדברים) כתב, וז"ל: "אין מעמידין הסכך בדבר הפסול לסכך בהן, גזירה שמא יבוא לסכך בהן, אם לא באותן שאין שכיח לסכך בהן או אותן דאין פסולין לסכך בהן רק מדרבנן, שבהן לא גזרו להעמיד בהן". וצ"ע כיצד לישב הדברים אהדדי.

ויש מקור מפורש לנדון זה בריטב"א (דף כ"א ע"ב ד"ה וחד), וז"ל: "וחד אמר לפי שמעמיד בדבר המקבל טומאה. פירוש, שהוא פסול לסכך, גזירה שמא יבוא לסכך בו. והא דתנן וכולן כשרות לדפנות, בשאין הסכך עומד סמוך בהן. אי נמי, דכל שאין איסורו לסכך אלא מגזירה דרבנן, כגון חבילין, לא גזרו בו סמיכה, וגזירה לגזירה היא". מתירוצו הראשון נראה שאין לחלק בין דבר האסור מדרבנן או מה"ת, ובכל גוונא מעמיד פוסל הסוכה. ובתירוצו השני חילק בין סכך הפסול מן התורה, ובין סכך הפסול רק מדרבנן.

ולכאורה נדון זה, האם אפשר להעמיד סכך בדבר שמקבל טומאה מדרבנן, תלוי בשתי השיטות הנ"ל, למה מעמיד פוסל. דאי נימא דהוא רק מדרבנן ומגזירה בעלמא, הרי שפיר כתב הריטב"א בתירוצו השני דהוי כגזירה לגזירה. אבל אי

נימא דהוי מן התורה, כי הסכך מקבל את הדין של המעמיד עצמו, כי הכל הולך אחר המעמיד, הרי שגם דבר הפסול לסכך מדרבנן פוסל את הסכך אם הוא המעמיד שלו. ואם אנו צודקים בזה, הרי קצת צ"ב למה בתירוצו הראשון נראה דנקט הריטב"א שאין לחלק בין פסול מדרבנן לפסול מה"ת, והרי לעיל בסמוך ממש כתב כי הטעם דמעמיד הוא מדרבנן, ואם כן, פשוט הוא כתירוצו השני. ויש לישב.

וכך כתב ב'שפת אמת' (דף כ"א ע"ב ד"ה שם במשנה) דנקט בפשיטות כי נדון מעמיד בדבר הפסול מדרבנן, תלוי הוא בשני הטעמים הנ"ל, וז"ל: "אף ע"ג דקי"ל כר"א בר טביומי לעיל (ט"ו ע"ב) דבלאי כלים פסולים לסכך, מכל מקום יש לומר כיון דאינם פסולין אלא מדרבנן, לא אסרו להעמיד בהן הסוכה, דהא דאסור להעמיד בדבר המקבל טומאה אינו אלא מדרבנן, ובסכך פסול דרבנן לא גזרו, וכ"כ הריטב"א דבסכך הפסול רק מדרבנן רשאי להעמיד, ע"ש. אכן לפע"ד אין כן משמעות רש"י לקמן בגמ', ומדבריו נראה דלהעמיד הסוכה בדבר המקבל טומאה מהתורה אסור, וכ"כ הב"ח, וא"כ ממילא בבלאי כלים גם כן אסור".

דעת 'בית השואבה' דגם אליבא דרש"י פסול מעמיד הוא מדרבנן

בעיקר הדבר שנתבאר לעיל דנקטו הב"ח וה'שפת אמת' ועוד מהאחרונים דאליבא דרש"י מעמיד פוסל מדאורייתא, כתב בספר 'בית השואבה' (מין הראוי לסכך אות מ"ה) דיש לפרש גם ברש"י דאין הפסול במעמיד אלא מדרבנן, וז"ל: "מה שכתב הרב הב"ח מדברי רש"י דאיסור זה הוא מדינא, משום דהכל הולך אחר המעמיד, אינו מוכרח כל כך, דיש לומר דגם מה שכתב רש"י דכיון דעיקר הסכך הן מעמידין הוה כאלו סיכך בדבר המקבל טומאה, אין כוונתו דאיסורו דבר תורה מפני כך ומשום דהכל הולך אחר המעמיד כדכתב הב"ח, אלא כוונתו דכיון דעיקר הסכך הן מעמידין אותו, אסור מגזירה דרבנן, משום דהוה כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה בעיני הרואים, כי יאמרו זה עומד וזה מעמיד וכו' וכמ"ש הרמב"ן והר"ן והריטב"א ז"ל". ונמצא לדבריו דמעולם לא נחלקו הראשונים ז"ל בטעמא דמעמיד, אלא כו"ע סבירא להו דאיסור מעמיד בדבר המקבל טומאה הוא רק מדרבנן.

ד.

דברי הפוסקים על שני אופני העמדת סכך, אי הוי 'מעמיד דמעמיד'**קורות המונחות על מסגרת ברזל, אי הוי 'מעמיד דמעמיד'**

בעיקר הנדון הנ"ל של 'מעמיד דמעמיד', הנה יש לצייר זאת בשני אופנים. האחד, דמחברים כלונסאות הכשרים לסכך אל הקיר על ידי מסמרים וכדו', שהם אינם ראויים לסכך, דנמצא שהמסמרים מחזיקים את הכלונסאות, והכלונסאות מחזיקים את הסכך. השני, הוא שיש מסגרת של ברזל סביב לסוכה, ומכיון שהברזל פסול לסוכך, ואם יניחו הסכך עליהם ממש, יהיה בזה הפסול דמעמיד, לכן מניחים על גבי מסגרת הברזל כלונסאות מעץ הכשרים לסכך, שאז הברזל הוא רק מעמיד דמעמיד, כי הברזל מעמיד את הכלונסאות, והכלונסאות מעמידים את הסכך.

ברם, באמת יש הבדל גדול בין אלו שני הציורים. כי בציור הראשון, אם יסלקו הכלונסאות מעץ, יפול הסכך אל הארץ, כי המסמרים המחזיקים את הכלונסאות אינם יכולים להחזיק הסכך כלל. משא"כ בציור השני, אם יסלקו הכלונסאות של עץ, לא יפול הסכך, שהרי מתחת יש את המסגרת של ברזל. ונחלקו הפוסקים האם מחמת הבדל זה, גם הדין שונה, או שמא תרוייהו הוו בדינא דמעמיד דמעמיד.

דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל ב'קובץ תשובות' (חלק ד' סי' פ"א) לפסול את האופן השני, מהטעם שנתבאר, וז"ל: "סוכה העשויה במסגרות של ברזלים ומניחים על הברזלים כלונסאות ועליהם הסכך, נראה פשוט דלאו שפיר עבדי, דאין זה בגדר מעמיד דמעמיד, דדוקא במחבר הכלונסאות במסמרים ועל הכלונסאות הוא מניח סכך, נהי דהמסמרים מחזיקים את הכלונסאות, אבל אילו הוציא את הכלונסאות היו נופלים הסכך, נמצא דזה וזה גורם להחזיק את הסכך. אבל בזה שהוא שם את הכלונסאות על הברזלים, ואם כן נמצא דהסכך נסמך על דבר שאין מסככין בו, כי רק הוא המעמידו".

וכך כתב בפשיטות ב'מנחת שלמה' (ח"ב סי' מ"ז אות ג' ד"ה ומש"כ החזו"א), וז"ל: "הן אמנם שאם מעמיד שפוד של ברזל שאסור לסכך בו, מסתבר דלא מהני מה שמניח עליו קנה של עץ, דסוף סוף נראה כמונח על השפוד, אלא שהקנה חוצץ בין השפוד והסכך".

אבל ב'כף החיים' (סי' תרכ"ו אות מ"ב) כתב, וז"ל: "אמנם לפי מ"ש לעיל אות מ' דאין לתת הסכך על הסבכה ממש משום שהוא מעמיד על דבר שאין גידולי הקרקע, אם כן ה"ה לכאן, אלא יש ליתן עצים הכשרים לסכך למעלה מן השריגים העשויים מברזל, ואח"כ יתן עליהם הסכך". ומבואר דנקט כי אין חילוק בין האופנים, ולכן

בכל אופן שאין הסכך מונח על הברזל ממש, אלא על גבי עצים שעל הברזל, שוב אין זה בגדר מעמיד כלל. וכך משמע מדברי ה'ביכורי יעקב' (סי' תרכ"ט ס"ק ט"ו), דז"ל: "בכל כה"ג שרי להניח קנים אפילו על כלי ממש, ולהניח הסכך עליהם, ואין אסור אלא שמסכך ממש על דבר המקבל טומאה, או שפסול לסכך מטעם מחובר וכדומה".

דברי ה'מקראי קודש' להוכיח מהר"ן להתיר בנדון הנ"ל

ולכאורה מצאנו הכרעה במחלוקת הפוסקים הנ"ל מדברי הריטב"א והר"ן, אלא שהאחרונים נחלקו בהא גופא, כיצד יש לפרש את דבריהם, ועל איזה ציור אמרו את דבריהם וכדיבואר. בספר 'מקראי קודש' (סוכות חלק א' סי' כ"א) מביא שקו"ט שהיתה בין הלומדים על הציור הנ"ל, שמניחים כלונסאות של עץ על גבי מסגרת ברזל, וז"ל: "על דבר הסוכות שעושין עם צינורות של ברזל, שנהגו לשים קורות צרים (לאטיש) כשרים לסכך או פלפונים על הכלונסאות של ברזל, ומסככים על הלאטיש, כדי שהכלונסאות של ברזל יהיו מעמיד דמעמיד. והעירו הלומדים דמה שייך לומר בזה מעמיד דמעמיד, דהרי אינו צריך ללאטיש כדי להעמיד את הסכך, דבלא הלאטיש מחזיקים הצינורות את הסכך, והלאטיש לבד בלי הצינורות אינם יכולים להחזיק את הסכך, ונמצא דהצינורות אינם מעמיד דמעמיד, אלא מעמיד, דדל הקורות מלמעלה, הרי הצינורות שמתחת הקורות מחזיקים את הסכך".

על ויכוח זה הביא ה'מקראי קודש' כי "חתן בני יצא ללמד זכות על הנוהגין להקל בזה, על פי דברי הר"ן בסוכה (דף י' מדפי הספר ד"ה ולענין הלכה בסופו) שכתב 'ויש שנוהגין לעשות בכתלים דפנות של קנים משום היכרא כדי שלא יהא נראה כסומך על הכתלים', וזה ממש כמו בנדו"ד, שמסמך קנים כדפנות אצל הכתלים, ואעפ"י שנסמך בעיקר ע"ג כתלים, מ"מ ההיכרא שמסמך את הקנים מועיל לגבי הגזירה שלא יבוא לסכך באותו מעמיד הפסול לסכך, וההיכר מספיק שהסוכה לא תפסל משום גזירה".

ביאור הראיה כך הוא, דהר"ן [וכן הריטב"א] לעיל שם דן במה שנהגו 'לסמוך סוכות על גבי כתלים שאין מסככים בהן, לפי שאין גדולו מן הארץ', ולימד זכות עליהם, משום דלא שכיח לסכך בכיוצא בהן. ועל זאת הוסיף וכתב דבאמת 'יש מקומות שעושין בכתלים דפנות של קנים משום היכרא שלא יהא נראה כסומך על הכתלים לגמרי', וכתבו הריטב"א והר"ן כי 'מנהג חסידים הוא'. ומרהיט לשון הראשונים הנ"ל נראה דמנהגם של המחמירים היה שהעמידו דופן של עץ סמוך לדופן של אבן שהיה שם, ועל כל זה היו מניחים את הסכך. ובאופן זה

עיקר סמיכתו של הסכך הוא, הכתלים מאבן, ובלי הקיר מאבן הקיר מעץ לא היה מחזיק את הסכך, אבל עכ"פ די בזה כי יש בזה היכר שאין זה נראה שסומך את הסכך על האבן, אלא על הדפנות מעץ, וזה מספיק לבטל הגזירה דמעמיד. ונקט חתן בנו של ה'מקראי קודש' דאין לחלק בין הציור של הר"ן, לבין הציור דידן, שמניחים הכלונסאות מעץ על גבי מסגרת הברזל, כי גם בזה די לבטל הגזירה דמעמיד.

דברי ה'מנחת שלמה' לדחות הראיה מהר"ן

אכן, ה'מנחת שלמה' (שם) הנ"ל נקט בביאור הציור של אותם מחמירים שהביאו הריטב"א והר"ן, דהיינו כמו באופן דידן, שהניחו על הכותל ממש עץ, ועל זה הניחו את הסכך, כמו הנוהגים שהביא ה'מקראי קדש'. אבל נקט המנח"ש דאין לנו ראיה כלל מדברי הר"ן, וז"ל: "נלע"ד בכוונתם [של הריטב"א והר"ן] שהניחו עץ על הכותל ממש להיכרא, שהרי כתבו מפורש 'משום היכרא', כדי שלא יהא 'נראה', וגם כתבו 'שלא יהא נראה כסומך על הכתלים לגמרי'. והן אמנם שאם המעמיד שיפוד של ברזל שאסור לסכך בו, מסתבר שלא מהני מה שמניח עליו קנה של עץ, דסוף סוף נראה כמונח על השיפוד, אלא שהקנה חוצץ בין השיפוד והסכך, ואטו אם יניח דיקט דק על כותל או שיפוד, וכי יחשב כמונח על דיקט. ורק הכא כיון שאינו מעיקר הדין, וכמש"כ הר"ן ואינו אלא להיכרא, סגי בזה".

ביאור נוסף באיזה ציור מדובר בר"ן

החזו"א (סי' קמ"ג ס"ק ב') הנ"ל, נקט דרך שלישית בציור של הריטב"א והר"ן, וז"ל: "הר"ן והריטב"א הביאו מידת חסידות, שהיו נוהגים בזמן שהכתלים של אבנים, להעמיד קונדסין אצל הדפנות לסמוך עליהן הסכך. וע"כ היו נותנים כלונס מקונדס לקונדס, ומסככין על הכלונס. ואם איתא שמסכך על הכלונס לא איכפת לן במה שהכלונס הועמד בדבר הפסול לסכך בו, למה להו כולי האי, הלא אותו הכלונס המניח על הקונדסין יניח על הכתלים". ומכאן הביא החזו"א ראיה לדבריו דמעמיד דמעמיד הוי כמעמיד. ועכ"פ מבואר שהבין דהציור הוא שהיו מעמידים שני עמודים ועליהם קורה של עץ ליד הכותל, ועל הקורה היו מניחים הסכך.

קורות המחברים לקיר ע"י מסמרים - שיטת החזו"א לאסור

נתבאר לעיל (ריש אות ב') כי אליבא דהחזו"א דמעמיד דמעמיד הוי כמעמיד ממש, אם כן אין נכון לחבר הכלונסאות שעליהם עומד הסכך במסמרים אל הקיר, וכן אין לחבר הדפנות שעליהם נסמך הסכך על ידי ברזלים שונים, שהרי הם מקבלים טומאה, ואין מסככין בהם. וכך כתב החזו"א (שם) להדיא, וז"ל: "לכן לדין שאנו נוהגים להחמיר בדין העמיד הסכך בדבר המקבל טומאה כדעת רמב"ן ור"ן, אין לקבוע הכלונסאות במסמרים. ומיהו דוקא אם הכלונסאות אינם נסמכים על הכותל, אבל אם הכלונס נסמך על הכותל ומחזקו במסמר שלא ישמט ממקומו, לית לן בה, כיון שעומד בלא המסמר".

קורות המחברים לקיר ע"י מסמרים - שיטת המתירים

אבל, יש מהפוסקים שכתבו כי מכמה טעמים אפשר להקל בנדון המבואר, אפילו אליבא דהמחמירים במעמיד דמעמיד וכדלהלן. ב'אור לציון' (חלק א' סי' מ"א בסופו) כתב, וז"ל: "עוד נ"ל דאף לשיטתיה דהחזו"א דס"ל שיש להחמיר במעמיד דמעמיד, מ"מ במסמרים יש להקל, כיון שאינם ניכרים, ואין רואים שהסכך נשען עליהם, וכה"ג לא שייך לומר שגזרו חכמים לאסור שמא יבוא לסכך בהן".

ובאמת דכעין סברת ה'אור לציון' מבואר בחזו"א גופא, בהמשך דבריו, דז"ל: "לסמוך הסכך על כותל אבנים אנו נוהגים היתר, כמש"כ הר"ן, ואפילו אם נותן חוטי ברזל בתוך הכותל לית לן בה כיון שעיקר של אבנים ועפר וטיט, וגם הברזל אינו נראה, וגם הכותל עומד בעצמו ואין הברזל רק לחזק שלא יפול ע"י הכאה ותנועה". הרי הזכיר החזו"א בתוך כל הסברות גם הטעם דהברזל שבתוך הכותל אינו פוסל מכיון שאינו נראה. אבל נראה כי יש לחלק בין האופנים, דשאני ברזל שבתוך הכותל שאינו נראה כלל, ומי שאינו מצוי במלאכת הבניה אינו יכול לדעת כלל שיש ברזל בתוך הקיר. משא"כ במסמרים המחזיקים הכלונסאות, שהראש שלהם בולט מעט, וגם כל אחד יודע כי הכלונסאות אינם עומדים באויר, אלא מחוברים אל הקיר על ידי מסמרים.

טעם נוסף להתיר בנדון דידן, כתב ב'אבן ישראל' על הרמב"ם (הלכות סוכה פ"ד הל' ט"ז), וז"ל: "אולם בעיקר דינא לחבר את הכלונסאות במסמרים נראה דמותר אפילו אי לא הוה ס"ל כלל התירא מטעם מעמיד דמעמיד, דהרי המסמרים כיון דעכשיו נקבעו בקרקע ונעשו מחוברים לקרקע, הרי עתה אין מקבלים טומאה. וכל מה שיש לדון הוא רק משום דאין גידולו מן הארץ, והוה כאבנים, והרי סברת

הר"ן באבנים דלא גזרו לסכך עליהם משום דאין דרך לסכך בהם, סברא זו יש גם במסמרים שאין דרך לסכך במסמרים. ומכל זה שנתבאר מבואר שאין שום חשש לחבר את הכלונסאות במסמרים לכל הדעות."

ה.

ראיות החזו"א לשיטתו ודברי האחרונים לדחותן

ראיית החזו"א מהראשונים דמעמיד דמעמיד פוסל

החזו"א (שם) הביא כמה ראיות לשיטתו דמעמיד דמעמיד, הוי כמעמיד ממש, והאחרונים כתבו לדחות ראיותיו. נציע בס"ד את ראיותיו של החזו"א אחת לאחת, ודברי האחרונים עליהן, אע"ג שמקצת הדברים כבר נשנו ונתבארו לעיל. א. החזו"א פתח את דבריו בדברי המחבר (סי' תרכ"ט ס"ח) שהובאו לעיל (ריש אות ב'), אשר מהם מוכח דמעמיד דמעמיד אינו פוסל הסכך, וז"ל, 'לחבר כלונסאות הסוכה במסמרות של ברזל, או לקשרם בבלאות (פירוש חתיכות של בגדים בלויים) שהם מקבלים טומאה, אין קפידא. והביא החזו"א את דברי המג"א דזה כשר אפילו לדעת רמב"ן ור"ן דמחמירין במעמיד בדבר המקבל טומאה, דהוי מעמיד דמעמיד, וכ"כ הגר"א. ועל זאת תמה החזו"א:

"דבריהם ז"ל תמוהים מאד דלא כתבו הרמב"ן והר"ן והריטב"א להכשיר אלא במעמיד הדפנות על המיטה, והמיטה היא קרקעית הסוכה דהמיטה מעשה קרקע בעלמא קעביד (לשון הרמב"ן במלחמות והר"ן), ואינו ענין למעמיד הכלונסאות בדבר המקבל טומאה וכו', ובזה נמי דוקא כשהמק"ט הוא קרקע, כמבואר בלשון הרמב"ן והר"ן, ואילו היה דעתם גם בסכך גופה מעמיד דמעמיד כשר, אין התחלה לדון במעמיד הדפנות על המיטה. ואף אם בשאלתם נקטו כאילו מעמיד דמעמיד נמי פסול, מ"מ במסקנתם הוי להם לפרש דאפילו בסכך גופה מעמיד דמעמיד כשר שהרי כן הוא מידת חכמים לפרש חידוש כזה אשר אחר חידוש זה אין כלל מקום לדון לפסול דפנות הנסמכות על המיטה."

וביאור ראיית החזו"א הוא, דהר"ן (דף י' ע"א מדפי הרי"ף) כתב על הגמרא הנ"ל (בריש הסימן), וז"ל: "וחד אמר לפי דמעמידה בדבר המקבל טומאה. וכולן כשרין לדפנות [כלומר, הא דתנן דהכל כשר לדפנות, על כרחנו לפרש זאת באופן], דשאין הסכך עומד עליהן, אבל להעמיד הסכך בדבר שאין מסככין בו הסכך, אסור מדרבנן שמא יאמרו זה עומד וזה מעמיד, כשם שראוי להעמיד כך מסככין בו. אע"ג דתנן לקמן (דף כ"ב ע"ב) העושה סוכתו בראש האילן כשרה, ולא פליג ר' יהודה, אע"ג דאילן פסול לסכך בו וכו', והרמב"ן ז"ל תירץ בההיא לאו במסכך

ע"ג אילן עסקינן, אלא שקרקע הסוכה נתון באילן ונעץ קונדיסין בקרקע הסוכה וסכך עליהן, ובכה"ג אע"פ שהמחובר סומך את המעמיד, לית לן בה, דמעשה קרקע בעלמא קא עביד". ומדייק החזו"א דמהא דהר"ן כתב דמותר להעמיד את הסכך על הקונדיסין עומדים על האילן, והאילן פסול לסיכוך, רק מכיון שהאילן הוא מעשה קרקע והוא משמש לקרקע, ולא נקרא שעושה ומעמיד את הסכך, משמע שאם לא היה עושה מעשה קרקע, אפילו שהוא מעמיד את המעמיד, בכל זאת הסכך היה פסול.

דחיית הראיה

בספר 'הערות' (סוכה דף כ"א ע"ב) הובא בשמו של הגרי"ש אלישיב זצ"ל לדחות הראיה, וז"ל: "הנה הריטב"א והרא"ה שהיו מתלמידי הרמב"ן כתבו להדיא בשיטת רבם דכשר בראש האילן, דהוא מעמיד דמעמיד, ובהאי לא אסרו, ע"כ תלמידיו ששמעו דבריו הבינו דההכשר אינו כפשוטו, משום מעשה קרקע בעלמא, אלא עיקר כוונתו מטעם מעמיד דמעמיד דלא אסרו בזה".

וכך הוא לשון הריטב"א שמשם מביא ה'ערות' ראייה לדבריו: "והנכון כמו שפירש רבינו הגדול ז"ל, שלא אסרו חכמים אלא שלא להעמיד הסכך שמא יבא לסכך בו, אבל מתניתין דלקמן אין הסכך סומך על האילן, אלא שקרקע הסוכה נתון באילן, ונעץ קונדיסין של עץ בקרקע הסוכה וסיכך עליהן, אע"פ שהקונדיסין עומדים באילן לא חיישינן שהרי מעמיד דמעמיד הוא, ואם באנו לאסור להעמיד קונדיסי סוכה במחובר, הרי אתה אוסר מלהעמידם בארץ ולסכך עליהם, והא לא אפשר, עכ"ל. מבואר בריטב"א בביאור דברי הרמב"ן, שמותר במעמיד דמעמיד, שאם תאסור מעמיד דמעמיד, אז צריך לאסור גם קרקע, וזה לא אפשר ולכן התיירו כל מעמיד דמעמיד. ולפ"ז כוונת הרמב"ן שכותב מעשה קרקע, זה לא הסיבה להיתר, אלא שאי אפשר לאסור מעמיד דמעמיד, שא"כ אז גם מעשה קרקע יהיה אסור וזה לא אפשר".

ביאור זה בראשונים מתבאר ועולה גם מלשונו של השו"ע הרב (סי' תרכ"ט סעיף י"ב), וז"ל: "במה דברים אמורים כשהסיכוך בעצמו מונח על גבי דבר שמקבל טומאה, או שדבר המקבל טומאה מונח על גבי הסכך ממש ומחזיקו, אבל אם הסכך מונח על גבי כלונסאות או על גבי יתידות והן מונחים על גבי דבר המקבל טומאה, אין בכך כלום ומותר לעשות כן לכתחלה, ואע"פ שדבר המעמיד ומחזיק את הסכך נסמך על גבי דבר הפסול לסיכוך, אין בכך כלום שהרי כל סוכה שבעולם מעמידה הסכך הן נסמכים על גבי קרקע עולם הפסולה לסיכוך".

טענת החזו"א דהכלונסאות הם חלק מהסכך

ב. עוד כתב החזו"א בתו"ד, וז"ל: "דלא כתבו הרמב"ן והר"ן והריטב"א להכשיר אלא במעמיד הדפנות על המיטה, והמיטה היא קרקעית הסוכה, דהמיטה מעשה קרקע קעביד, ואינו ענין למעמיד הכלונסאות בדבר המקבל טומאה, שהרי הכלונסאות הן הן ג"כ סכך, ואין אנו מחלקין בסכך למחשב התחתון כמעמיד העליון, ולהכשיר את העליון, ולא נאמר אלא בדופן הנסמך על המקבל טומאה". מבואר שהחזו"א בעומק דעתו היה פשוט לו שהכלונסאות מכיון שהם חלק מהסכך ונפסלו בגלל שעומדים על דבר המקבל טומאה, אזי מחמת כך כל הסכך נפסל, מכיון דאין מחלקין את הסכך לומר שחלק כשר, וחלק פסול.

דברי האחרונים לחלוק על טענת החזו"א

על הא גופא שהי פשוט ליה להחזו"א שאין אנו מחלקים הסכך, לומר שחלק פסול מחמת שהמעמיד שלו הוא פסול לסכך, וחלק יהיה כשר, כי לגביו הוי מעמיד דמעמיד, טען ה'מנחת שלמה' (חלק ב' סי' מ"ז) כי "דבר זה איננו מובן, דאדרבה אותן כלונסאות שעליהם מניחים הסכך, כיון שמחוברים במסמרים, הו"ל סכך פסול, ולכך אין מצרפים אותם להסכך".

על דרך זה טען ה'להורות נתן' (חלק י"ג סימן מ"ד אות ט"ז), וז"ל: "ובעניי לא ידעתי מה הפשיטות לומר שבסכך עצמו אי אפשר לומר דהתחתון הוא מעמיד את העליון ולהכשיר את העליון, ונימא דהסכך התחתון הוא המעמיד להעליון, ואף דהסכך התחתון אינו כשר לסכך, משום שעומד על דבר המקבל טומאה, מ"מ הסכך העליון אשר לגבי טומאה הוא מעמיד דמעמיד, שפיר כשר לסיכוך".

וב'קובץ תשובות' (חלק ד' סי' פ"א) טען באופן אחר קצת על סברת החזו"א, דגם אם נאמר כסברת החזו"א שאין מחלקים בסכך עצמו, לומר שחלק כשר וחלק פסול, עדיין יש לטעון שאין לראות את החלק הפסול כחלק מהסכך כלל, וז"ל: "הנה בעצים דקים שקורין לאטיש, סכך פסול הוא, שהרי לא נקבעו בגג לשם צל, אלא כדי לתת להם את הרעפים, עיין באחרונים סי' תרכ"ו, ואם כן לכאורה הוא הדין בהני כלונסאות, לא נקבעו אלא להחזיק את הסכך הנסמך עליו".

וכוונת דבריו נראה, דהכלונסאות המעמידים את הסכך באמת אין להם דין סכך, ואינם חלק מהסכך, מכיון שלא נתנו אותם שם בשביל צל, אלא בשביל להעמיד את הסכך, ולכן אין להם דין סכך, ולכן אם הם פסולים אין בזה לגרום שגם הסכך הכשר יפסל מחמת שאין מחלקים בסכך עצמו. והחזו"א כפי הנראה נקט כי שפיר יש לכלונסאות דין סכך, מכיון שהניחו אותם שם לשם כך שיחזיקו את הסכך, ולא

דמי ללא טיש שהניחו אותם בשביל להעמיד הרעפים, ולא בשביל הסוכה כלל, ולכן שפיר אין להם דין סכך.

טענת החזו"א דבכל מעמיד דמעמיד, יש לפסול הסכך מדינא דמעמיד

ג. עוד טענה עמוקה טען החזו"א, וז"ל: "ולא עוד אלא בסכך עצמה לא שייך כלל מעמיד דמעמיד, דסכך הנסמך על מקבל טומאה, יש לומר דנעשה סכך פסול, וחברו הנסמך עליו, הוא בדין נסמך על דבר שפסול לסכך בו". וגם זו טענה עמוקה, דמכיון שהכלונסאות מונחים על דבר שמקבל טומאה, אזי הם עצמם נעשים פסולים לסכך, וממילא הסכך שמונח עליהם, הוא מונח על דבר שפסול לסכך בו. וממילא אין צריך לבוא לחידוש של מעמיד דמעמיד, אלא תמיד בסוף הוי דינא דמעמיד בלבד.

דברי ה'קובץ תשובות' לחלוק על הטענה הנ"ל

ב'קובץ תשובות' (שם) השיב על טענה זו, וז"ל: "עיין ריטב"א שם שמותר להעמיד הסכך על דבר הנאסר משום גזירה, דגזירה לגזירה הוא, ואם כן הכלונסאות הללו גם אם הם עומדים ע"י המסמרים, מכל מקום לא נפסלו לסכך, אלא משום גזירה, ואין איסור להעמיד הסכך עליהם".

דברי ה'קובץ תשובות' תלויים לכאורה בשני תירוצי הריטב"א

ברם, כבר נתבאר לעיל (אות ג') דיסוד זה שאין איסור להעמיד בדבר הפסול לסכך מדרבנן, תלוי הוא בשני תירוצים בריטב"א (דף כ"א ע"ב ד"ה וחד אמר), וז"ל: "לפי שמעמידה בדבר המקבל טומאה. פירוש שהוא פסול לסכך, גזירא שמא יבוא לסכך בו. והא דתנן (דף י"ב ע"א) וכולן כשרות לדפנות, בשאין הסכך עומד סמוך בהן. אי נמי דכל שאין איסורו לסכך אלא מגזירה דרבנן, כגון חבילין, לא גזרו בו סמיכה, וגזירה לגזירה היא, כנ"ל". וכך כתב הריטב"א לעיל (דף י"ב ע"א ד"ה וכולן כשרות לדפנות), וז"ל: "יש פירשו בשאינו סומך הסכך עליהם, דאסור לסמוך בדבר שאין מסככין בו, גזירה שמא יסכך בהם, כדאיתא לקמן במכילתין (כ"א ע"ב). ואין צורך אלא מתניתין כפשוטה, דבזו שאיסורן מדרבנן לא גזרו סמיכה". ומבואר דאליבא דהתירוצ הראשון גם דבר הפסול לסכך מדרבנן, פוסל משום מעמיד.

וכך כתב ה'קהילות יעקב' (סוכה סי' י"ז), וז"ל: "ולענ"ד זה תלוי בשני תירוצים שכתב הריטב"א ז"ל בדף כ"א דתנן התם וכולן כשרות לדפנות, וקשה דאם יעשה

הדפנות מחבילות והסכך עליהם, נמצא שמעמיד את הסכך בדבר הפסול לסיכון, דסתמא דמלתא הסכך נשען על הדפנות, וכתב שם הריטב"א ז"ל ד"ה וחד אמר וז"ל, והא דתנן וכולן כשרות לדפנות בשאין הסכך עומד סמוך בהן (אלא נשען על עמודים וכיו"ב), א"נ דכל שאין איסורא לסכך אלא מדרבנן כגון חבילין לא גזרו בו סמיכה וגזירה לגזרה היא כנ"ל (כנראה שהוא ראשי תיבות כן נראה לי ומשמע שמסכים לתירוץ האחרון דשרי להעמיד בהני גזירה לגזירה). ולכאורה גזירת חבילה וגזירת שברי כלים הם מסוג אחד, דכמו שבחבילה גזרו שאם נתיר לסכך בהם יבא להכשיר גם כשהם מונחים שם שלא לשם סיכון, ה"נ בשברי כלים חששו חכמים שאם נתיר לסכך בהם יבא לסכך גם בכלים שלמים, ולפי תירוץ השני שבהריטב"א ז"ל דלא גזרו להעמיד בחבילה, לכאורה ה"ה דלא גזרו להעמיד בשברי כלים מה"ט גופא דהוי גזירה לגזירה וכן"ל".

תירוצו של 'קונטרס הביאורים'

נמצא אם כן דדברי ה'קובץ תשובות' לדחות את דברי החזו"א, באמת במחלוקת ראשונים הם תלויים, ולהשיטה שגם סכך שפסול מדרבנן פוסל משום מעמיד, אזי שוב קשיא שאלת החזו"א הנ"ל, דלעולם בכל מעמיד דמעמיד, הוי באמת מעמיד ממש, כי המעמיד דמעמיד פסל את המעמיד עצמו, ומעתה הסכך מונח על דבר הפסול לסכך.

וכתב ב'קונטרס הביאורים' (סוכה סי' ט"ו) לישב שאלת החזו"א, וז"ל: "ואשר נראה בשאלה זו, דלא נאמר דין מעמיד אלא בדבר הפסול לסכך בו, וכמו מקב"ט או מחובר, דילפינן לה מפסולת גורן ויקב, אבל סכך שסמך על דבר המקבל טומאה, אף שהסכך כפי שהוא פסול הוא, מ"מ הרי אין גוף הסכך דבר הפסול לסכך, ורק משום שסמכו בדבר המקבל טומאה יש עליו פסול, ודין זה דמעמיד נאמר רק בדבר הפסול לסכך בו ולא בסכך שהוא עתה פסול הוא, אבל אין פסולו בגופו לאחשביה דבר הפסול לסכך. וראיה ברורה לזאת מהגמ' בדף ד' דהיה הסכך למעלה מכ' והוצין יורדין למטה מכ', אם צילתן מרובה מחמתן כשרה, ובתוס' והרא"ש בדף ט' כתבו דהסכך שלמעלה מכ' סכך פסול הוא יעוי"ש, והשתא הרי ההוצין סמוכין על סכך פסול שלמעלה מכ' אמה המעמידן, והרי דאף דסכך פסול למעלה מכ' כיון שאין גוף הסכך פסול לסכך, וכל פסולו משום למעלה מכ' הוא, אין בזה משום דין מעמיד בסכך פסול, וכ"ש בפסול הסכך דמשום גזירה דמעמיד".

ולכאורה יש לנו סימוכין לחידוש הנ"ל, מדברי החזו"א עצמם, דכתב (שם סוף ס"ק ב'), וז"ל: "במלחמות כתב דעושה סוכתו באילן, נמי אין בו משום מעמיד בדבר שאין מסככין בו, דהאילן משמש קרקע. ואמנם רש"י שבת קנ"ד ב' פ' דהסכך נסמך על האילן, וכבר פירשו תוס' דאפשר לפרש בב' ענינים, ולדעת רמב"ן ע"כ לפרש שהאילן קרקע הסוכה, אבל י"ל דמחובר לא גזרו עליו כיון דהוא מין כשר". וכוונת החזו"א לומר דלפי רש"י מדובר שעושה סוכה ברצפה, והסכך הוא שנסמך על האילן, ואם כן קשה למה הסוכה כשרה, הרי מחובר פסול לסכך והוא המעמיד של הסכך, ועל זה מתרץ החזו"א דשאני אילן שהוא מין שכשר לסכך, ואינו כדבר המקב"ט, ולכן לא גזרו בו פסול של מעמיד בדבר הפסול לסכך בו. ואם במחובר חידש כן החזו"א, כל שכן שיש לומר כך בדבר הכשר לגמרי לסכך, וכל פסולו הוא שהמעמיד שלו עתה הוא דבר הפסול. אלא שכל דברי החזו"א הם בדעת רש"י, אבל מהרמב"ן מוכח שאסור להעמיד גם בדבר המחובר. אבל עדיין אפשר לומר דגם הרמב"ן מודה לחידושו של ה'קונטרס הביאורים' הנ"ל, דדבר שאינו פסול בעצם, רק מצבו של עכשיו הוא שפוסלו, אינו פוסל את הסכך.

ראיה נוספת של החזו"א מדברי הרמב"ן

ד. ראיה נוספת כתב החזו"א לשיטתו, וז"ל: "תדע שהרי הרמב"ן פירש סמך סוכתו על כרעי המיטה, היינו שהפך המיטה וכרעיה למעלה, ואי אפשר לסמוך כל הסכך על הכרעים, אלא א"כ יתן כלונס מכרע לכרע, ועל הכלונסאות הוא מסכך". וביאור דבריו, דהריטב"א כתב: "והנכון כמו שפירש רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל, שהסומך סוכתו בכרעי המיטה, היינו שכפה מיטתו לפי שיש תחתיה גובה עשרה כדאוקימנא לעיל בגבוהה עשרה, ולפיכך סמך על כרעיה שנתן הסכך עליהן ופסיל לה ר' יהודה לפי שאין לה קבע, שאינה ראויה לעמוד כפוייה ועומדת לתקנה שתעמוד כדרכה". וביאר החזו"א איך העמיד סכך על גבי מיטה הפוכה, ע"כ שהניח כלונס מרגל מיטה אחת לחברתה, ועל הכלונס הניח את הסכך, ואם כן הוי מעמיד דמעמיד, ועל ציור זה הוא שאמרה הגמרא דחד אמר דהפסול הוא משום מעמיד בדבר המקבל טומאה, ומוכח אם כן דגם במעמיד דמעמיד פוסל דבר המקבל טומאה.

דחייתו של ה'קובץ תשובות'

לישב שאלה זו כתב ב'קובץ תשובות' (שם), וז"ל: "בפשוטו כשהפך את המיטה הרי היא בעצמה משמשת גם לדפנות הסוכה, ובעל כרחך דמיירי שרגליה הם

דפים מחוברים כעין דפי התיבה, ואדרבה היא נקראת מיטה סתם בגמ', כמבואר בביצה ל"ג ע"א אר"י וכן פוריא, ובתוס' שם, וגם מיטה לא מיירי כגון במיטה שלנו שאין לה מחיצות אלא שיש לה מחיצות, וכ"ה בשו"ע סי' שט"ו, הרי שפיר דמי לסמוך את הסכך על המיטה בעצמה, ואין צורך להשתמש בכלונסאות".

ראיה נוספת של החזו"א מדברי הר"ן

ה. החזו"א כתב ראיה נוספת לשיטתו מדברי הראשונים ז"ל, וז"ל: "הר"ן והריטב"א הביאו מידת חסידות שהיו נוהגין בזמן שהכתלים של אבנים להעמיד קונדסין אצל הדפנות לסמוך עליהן הסכך, וע"כ היו נותנים כלונס מקונדס לקונדס ומסככים על הכלונס, ואם איתא דמסכך על הכלונס לא איכפת לן במה שהכלונס הועמד בדבר הפסול לסכך בו, למה להו כולי האי, הלא אותו הכלונס המניח על הקונדסין יניח על הכתלים".

בדברי הראשונים הנ"ל הארכנו כבר לעיל (אות ד'), ונבאר כאן ראיית החזו"א בקצרה. דהנה הר"ן (שם) כתב: "ויש שנוהגין לעשות בכותלים דפנות של קנים משום היכרא כדי שלא יהא נראה כסומך על הכותלים לגמרי, ומידת חסידות בעלמא הוא". ונקט החזו"א כי הציור של מנהג החסידים הוא, שהיו מעמידין קונדסין שהם עצים ליד הכותל, מהרצפה עד גובה כותל האבנים, ועל עצים אלו היו משכיבים כלונס מקונדס לקונדס, ועל הכלונס היו מעמידים את הסכך. ואם כן מהא שלא נהגו באופן פשוט יותר, להניח הכלונס על גבי הכותל עצמו, ועליו להניח את הסכך, מוכח דגם מעמיד דמעמיד פסול.

דברי ה'דבר יהושע' לדחות ראיית החזו"א

בשו"ת 'דבר יהושע' (ח"ב סי' צ"ז אות ה') דחה ראיה זו, וז"ל: "דבר זה מפליאני ביותר, דהמעין בר"ן וריטב"א יראה שלא כך היו נוהגין, להעמיד קונדסין ולסמוך עליהם הסכך, אלא באמת גם החסידים היו מעמידין את הסכך על הכותלים מאבנים, ולא חששו להעמיד בדבר שאין מסככים בו, הואיל ולא שכיח לסכך בעפר ואבנים והכל יודעים דכה"ג לאו סוכה היא, אלא שמשום מידת חסידות הוסיפו להכתלים עוד דפנות של קנים, משום היכרא כדי שלא יהא נראה כסומך על הכתלים לגמרי. כלומר שאע"פ שעיקר עמידת הסכך היה על הכתלים, מ"מ היה בכוח הדפנות של קנים להוציא הכתלים מידי מעמיד, משום שדפנות של קנים חלשים מאוד, ואין בכוחם להחזיק הסכך, דכל שהוא קנה חזק אקרי קונדס, אבל סתם קנה

חלש ורך שמתכופף או נשבר אם נותנים עליו סכך כשיעור, וכמ"ש 'לעולם יהא אדם רך כקנה', ולפיכך אין מעמיד הסכך רק הכתלים בלבד, והדפנות של קנים אינם משמשים כלום רק להיכרא בעלמא שידעו שיש קפידא שגם הדפנות יהיה מדבר הראוי לסכך בו, ולא יבואו לעשות מחיצות של ברזל, או מדברים המקבלים טומאה. ומעתה אין מקום להקשות אמאי לא הניחו כלונס על הכתלין, שהרי כל עיקר הקושיא לפי"ד החזו"א שהניח כלונס על קונדסין, אבל לפי המתבאר לא היה שם לא כלונס ולא קונדסין, אלא מחיצה על הכתלים דכבר ביארנו דקנים אינם יכולים להעמיד הסכך ומימלא לא היו מועילין להחשב מעמיד דמעמיד".

מבואר מדבריו כמש"כ לעיל (שם) דהציור של המחמירים היה באופן שעשו כותל מעץ ליד הכותל אבנים, בכדי שיראה כאילו עומד הסכך על הכותל מעץ, ולא הועיל הדבר מעיקר ההלכה, אלא מנהג חסידות בלבד היה כאן. ואם במקום כותל אבנים היה שם כותב ברזל או מדבר שפסול לסכך ורגילים לסכך בו, לא היה מועיל דבר זה כלל, מכיון דשאני כותל אבנים דמעיקר הדין אין בו פסול של מעמיד, ומטעם שכתב הר"ן שם, ורק לשם כך שלא יהיה נראה שמעמיד בדבר האסור לסכך, עשו כותל מעץ שיראה שעומד הסכך על כותל של עץ.

הבנת המקראי קודש בדעת הר"ן

וכבר הובא לעיל (שם) כי על דרך זה ממש כתב ב'מקראי קדש' (סי' כ"א), אלא דשם נקט על פי הר"ן דבאמת מועיל להניח קורה מעץ על גבי כותל העשוי מברזל, והובא לעיל השקו"ט שהיה בין הלומדים על ציור זה האם הוי מעמיד דמעמיד, או לא, ועל זאת כתב ה'מקראי קודש': "וחתן בני יצא ללמד זכות על הנוהגים להקל בזה, עפ"י דברי הר"ן בסוכה שכתב 'ויש שנוהגין לעשות בכתלים דפנות של קנים משום היכרא, כדי שלא יהא נראה כסומך על הכתלים', וזה ממש כמו דפנות אצל הכתלים, ואעפ"י שנסמך בעיקר ע"ג כתלים, מ"מ ההיכרא שמסמך את הקנים מועיל לגבי הגזירה שלא יבוא לסכך באותו מעמיד הפסול לסכך, וההיכרא מספיק שהסוכה לא תיפסל משום גזירה. ויעוין במג"א (סי' תרכ"ט ס"ק ח') שהביא דברי הר"ן וכתב שבהכי מתיישב מ"ש סי' תרל"א ס"ח שאעפ"י שהסכך כשר נתון על השיפודים, כשר, דכיון שלא התירו לו אא"כ נתן סכך כשר עליהם, לא גזרין שישכך בשיפודים".

ומבואר מדבריו דנקט כי גדול כח ההיכרא אפילו לבטל הפסול דמעמיד גמור, והוכיח זאת מהמג"א, ולכן נקט להתיר להניח על דבר שפסול לסכך, כלונס של

עץ, ועליו להניח את הסכך, שאז יהיה הפסול רק מעמיד דמעמיד. אכן, לפי ה'דבר יהושע' הנ"ל אין הדבר כן, דשאני במנהג אותם חסידים שעשו היכר רק לדבר שפוסל משום חומרא, אבל אין זה מועיל לדבר שהוא פסול מעיקר הדין. והובא לעיל כי כן כתב גם ה'מנחת שלמה'.

סימן יד



בדיני 'בן עיר שהלך לכרך, ובן כרך שהלך לעיר'

א.

שלש מחלוקות בין המשנ"ב להחזו"א בהלכות אלו

שלש מחלוקות לדינא בין המשנ"ב להחזו"א בעניין בן עיר שהלך לכרך והמסתעף מכך.

אחר איזו דעת הולכים, של שעת יציאתו מביתו, או של ליל י"ד

המשנ"ב (סי' תרפ"ח ס"ה) כתב בתו"ד בזה"ל: "בן עיר שהלך לכרך, אם היה דעתו בעת נסיעתו לחזור למקומו בזמן קריאה, רוצה לומר, בזמן קריאה של ט"ו, דהיינו משהאיר היום לא יהיה שם כי יחזור משם קודם אור היום, אף שלבסוף רואה שהוא מוכרח להתעכב שם גם על יום ט"ו, מכל מקום אינו נקרא בשם מוקף, וקורא ביום י"ד בהיותו בכרך. אבל אם בעת נסיעתו לא היה בדעתו לחזור מן הכרך אלא לאחר זמן הקריאה, דהיינו בבוקר של ט"ו, שאז כבר הוא זמן הקריאה, אז חל עליו שם מוקף, וקורא עמהן ביום ט"ו, ואפילו אם אחר כך חזר לעירו ביום ט"ו, קורא שם, אם לא קרא מתחלה בכרך". ומבואר דדעת המשנ"ב היא דהכל תלוי כפי מה שהיה בדעתו בשעת נסיעתו, ולא כפי דעתו בליל י"ד.

אבל החזו"א (סי' קנ"א) כתב, וז"ל: "נראה דדעתו לחזור ולא לחזור, תלוי בכניסת ליל י"ד, כגון בן עיר שהלך לכרך ובכניסת ליל י"ד היה בדעתו לשוב קדם האיר יום ט"ו, לרש"י, או קדם האיר יום י"ד, להרא"ש, נתחייב בקריאת י"ד, ואף אם אחר צאת הכוכבים נשתנה דעתו להתעכב, כבר הוכרע דינו כבן עיר". ומבואר דהכל תלוי כפי מה שבדעתו בליל י"ד דוקא.

בן כרך שהלך לעיר והיה בדעתו להיות שם בבוקר י"ד, ושוב חזר למקומו

עוד כתב המשנ"ב (שם): "בן כרך שהלך לעיר, אם היה דעתו בעת נסיעתו לחזור למקומו בזמן קריאה, דהיינו שיחזור משם בליל י"ד קודם שיאיר היום, דהוא זמן

קריאה, ואף שלבסוף היה שנתעכב ולא חזר, קוראו כמקומו דהיינו ביום ט"ו. אבל אם לא היה בדעתו בעת נסיעתו לחזור משם רק לאחר זמן קריאה שהוא ביום י"ד בבוקר, חל עליו חובת הקריאה של העיר וכו'. ועל כן אף שחזר באותו יום ובא לכרך, צריך לקרוא באותו יום י"ד, שהוא נקרא פרוז בן יומו. וכתב הט"ז דכל זה דוקא אם היה שם בעיר בתחילת היום, אבל אם חזר למקומו שהוא כרך, קדם היום, לא מועיל מה שחשב מתחילה להיות בעיר בעת קריאת העיר".

מבואר מסוף דברי המשנ"ב דבשביל שבן כרך יהיה דינו כבן עיר, צריך תרתי. חדא, שיהיה בדעתו להתעכב עד לזמן קריאת היום. ועוד, דגם התעכב שם בפועל והיה שם בבוקר יום י"ד. אבל אין די במה שהיה בדעתו לבד להתעכב, ולבסוף לא היה שם.

אבל החזו"א (שם) כתב, וז"ל: "אם בכניסת ליל י"ד היה דעתו להתעכב עד האיר יום ט"ו, לרש"י, או יום י"ד, להרא"ש, פקע ממנו חיוב י"ד, ונתחייב בקריאת ט"ו. ואף אם חזר לעירו אחר צאת הכוכבים בי"ד, קורא בט"ו". ומבואר דאין צריך שגם יתעכב בפועל להיות שם בזמן הקובע, אלא די במה שהיה בדעתו להתעכב שם בשביל לקבל הדין של פרוז בן יומו.

בן כרך שבא לעיר אחר השקיעה, האם דינו כפרוז

עוד כתב המשנ"ב (שם): "זמן קריאה הוא העיקר ביום, וכיון שהיה בערי הפרזות בהתחלת היום י"ד, קורא בי"ד. וכן כהאי גונא לענין מוקפין ביום ט"ו". דהיינו, שבכדי לתת על אדם דין של מקום מסוים, עליו לחשוב בשעת היציאה מביתו [לשיטת המשנ"ב הנ"ל], להיות בהתחלת היום במקום המסוים ההוא. כגון שיהיה בן כרך, בעיר, בעלות השחר של י"ד, ובכה"ג דינו כפרוז אפילו אם יגיע לעיר אחרי השקיעה של י"ד.

אבל החזו"א (סי' קנ"ב ס"ק ו') כתב, וז"ל: "בן כרך שהלך לעיר והוא שם בכניסת ליל י"ד, אם דעתו להיות בעיר עד האיר המזרח, נעשה פרוז וקורא עמהם בליל י"ד". ומבואר דבשביל לקבל דין של פרוז צריך להיות בזמן השקיעה בעיר, אבל אם הגיע אחרי השקיעה, אפילו שבשקיעה היה בדעתו להיות בפרוז בבוקר יום י"ד [לשיטת החזו"א הנ"ל], אין דינו כפרוז.

ב.

ביאור המחלוקות דהן תלויות האחת בשניה

יש מקום לומר דהני מחלוקות תלויות האחת בשניה, דהנה בדבר המחלוקת הראשונה, אחר איזו דעת הולכים, האם של שעת יציאתו מביתו [כהמשנ"ב], או של ליל י"ד [כהחזו"א], כתב החזו"א (סי' קנ"א) לשאול על המשנ"ב, וז"ל: "אין סברא כלל שאם בכניסת י"ד, דעתו של בן עיר להיות בכרך גם בט"ו, יהיה כבני עירו, משום שחשב בצאתו מביתו לשוב. או בן כרך שהוא בעיר ודעתו שלא לשוב בי"ד, יהיה כבן כרך, משום מחשבתו ראשונה שהיתה לשוב.

"ויותר תימא, בן עיר שהלך לכרך והיתה דעתו להתעכב שם בט"ו, ובכניסת י"ד דעתו לשוב בליל י"ד, ושב לעירו, יקרא בט"ו. ואם אתה אומר כן, אף אם שב קודם י"ד לביתו, יקרא בט"ו. אלא ודאי בתר התחלת החיוב, היינו צאת הכוכבים של י"ד, אזלינן, ואז מכריעין דינו כפי דעתו, אם הוא פרוז או מוקף", עכ"ל החזו"א.

והנה, שאלת החזו"א מבוארת היא היטב, דאם הולכים אחר דעתו כפי שהיתה בשעת יציאה מביתו, אזי יעלה לדינא דאם בן עיר הלך לכרך ודעתו היתה אז להיות בט"ו בכרך, וחזר לפני י"ד לעיר, יהיה דיני לקרא בט"ו, וזהו דבר שלא יעלה על הדעת. ברם, שאלתו של החזו"א היא באמת רק לשיטתו [במחלוקת השניה הנ"ל], דלשיטת המשנ"ב צריך תרתי בשביל להתחייב כדין מקום מסוים, דהיינו, שיהיה בדעתו על כך להשאר שם, ועוד, שישאר באמת באותו מקום. ואם כן לא קשיא מידי, דבאמת כך הוא הדין, דאם היה בדעתו להיות בכרך, אבל שוב חזר לעיר, אין דינו כבן כרך, מכיון שחזר לעירו.

והחזו"א דשאל על המשנ"ב שאלתו הנ"ל, הוא משום דקאי לשיטתו, דאין תנאי כזה, להשאר במקום שהיה בדעתו להיות, אלא הכל תלוי בדעתו בלבד, ומחמת כן הוא דהוצרך לומר דהכל תלוי בדעתו שבליל י"ד, דאי נימא דתלוי בדעתו שבשעת יציאה מביתו, יצא דין תמוה, דאם היה בדעתו להיות בכרך וחזר לעירו לפני י"ד, יהיה דינו כבן כרך. ומאידך גיסא, המשנ"ב גם הוא קאי לשיטתו, דמכיון דסבירא ליה דדינו נקבע כפי דעתו בשעת יציאתו מביתו, ממילא בעל כרחך צריך לומר דצריך גם להשאר במקום ההוא בשביל להתחייב, דאם לא כן שפיר יהיה תמוה כתמיהת החזו"א, ודו"ק.

ויעוין בספר 'שערי יהודה - פרזים ומוקפים' (סימן א') דהאריך הרבה בביאור מחלוקות הפוסקים בהלכות אלו, וגם במחלוקות המשנ"ב והחזו"א, ובתו"ד כתב (אות ג'): "נמצא לפי זה לכולי עלמא יש זמן המחייב, ולכולי עלמא יש רק זמן אחד

המחייב, להט"ז ומ"ב הוא זמן האיר היום, ולחזו"א הוא כניסת ליל י"ד, ולפיכך להט"ז לא מעכב מה שאינו נמצא בעיר בכניסת ליל י"ד, ולחזו"א לא מעכב מה שאינו נמצא בעיר בהאיר יום י"ד".

וכוונת דבריו דהמשנ"ב נקט דעלות השחר הוא הזמן המחייב, ולכן צריך להיות בעלות השחר אבל אין צריך להיות בשקיעה. ואילו החזו"א נקט דהזמן המחייב הוא השקיעה, ולכן צריך להיות בשקיעה אבל אין צריך להיות בעלות השחר. וממילא בזה תלויה גם המחלוקת הנוספת הנ"ל, האם תלוי בדעתו שבשעת יציאה מביתו, או בדעתו שבליל י"ד. דלחזו"א שהקובע הוא זמן השקיעה, אזי מסתבר שבזמן הזה יהיה גם תלוי דעתו. אבל להמשנ"ב שלשקיעה אין חשיבות, לכן נקט דזמן היציאה מביתו הוא הקובע.

ג.

דעות הראשונים שצריך דעת להיות בעיר ביציאה מביתו

בענין המחלוקת הראשונה בין ה"משנה ברורה" ל"חזון איש", אם הדעת נקבעת בשעת יציאה מביתו או בליל י"ד.

כדעת ה"משנה ברורה" נמצא בכמה מפרשים.

א. כתב הרא"ש [מגילה פ"ב ס"ג] "הרב אלפס כתב ולא שנו אלא שעתיד לחזור בלילי ארבעה עשר ונתעכב ולא חזר, ואשמועינן שהדבר תלוי בכוונתו בשעה שיצא מביתו אם היה בדעתו להיות לילי י"ד בביתו הרי הוא כמקומו אף אם נתעכב שמה".

ב. כתב "פירוש רבינו אברהם מן ההר" [מגילה דף י"ט ע"א עמוד קנ"ב] "כלומר הא דקאמר דבן עיר שהלך לכרך אם עתיד לחזור למקומו קורא כמקומו בי"ד, דוקא שהיה בדעתו כשיוצא מעירו לשוב למקומו בליל י"ד, דהואיל וכך היה בדעתו אפילו אם ידע בודאי בליל י"ד שאינו יכול לצאת מן העיר עד שיעבור ט"ו, קורא כמקומו בי"ד בתוך הכרך, שהרי כשבא לכרך היה בדעתו לשוב למקומו בלילי י"ד ולקרא בי"ד".

ג. כתב "המכתם" [מגילה עמוד ה'] "פירוש שאותו בן עיר שזמנו קבוע לקרות בי"ד, כשהלך בדרך היה דעתו לחזור למקומו בליל י"ד, נמצא שלא עקר עצמו מבני העיר, ולפיכך אם נתעכב שם קורא כמקומו שלא נשתנה דינו".

ד. כתב "הטור" [סי' תרפ"ח ס"ה] "בן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר, אם כשהלך היתה דעתו לשוב לביתו בליל י"ד קודם שיאור היום קורא כבני מקומו אף אם נתעכב שם".

ה. כתב "הלבוש" [סי' תרפ"ח ס"ה] "בן כרך שהלך לעיר, ובשעה שיצא היתה דעתו להיות ליל י"ד בביתו קודם שיאיר היום, קורא כאנשי מקומו אף אם נתעכב שם בעיר ביום י"ד תלינן הדבר בדעתו הראשונה".

ו. כתב "הט"ז" [סי' תרפ"ח סק"ו] "שבשניהם בעינן שבשעת הליכתו מקומו יהיה דעתו להתעכב במקום שילך שם בהתחלת יום י"ד, וכן הוי".

ז. כתב ה"מחצית השקל" [סי' תרפ"ח סק"ז] "ולכן אציע פה דעת רש"י, בן כרך שהלך לעיר ודעתו לחזור כו', ר"ל בשעה שהחזיק בדרך [כן פירש הרי"ף, וכמו שכתב הרא"ש בשמן] לחזור ביום י"ד קודם שיאיר היום, לא חל חובת קריאת העיר עליו, ונשאר לדון כבן כרך".

ד.

דעות הראשונים שצריך דעת להיות בעיר בליל י"ד

כדעת ה"חזון איש" שהכל תלוי בליל י"ד כתבו כמה פוסקים.

א. כתב הרמב"ן [מלחמת ה' דף ו' ע"א מדפי הרי"ף] "אמר ר' יוסי בשעתיד להשתקע, כלומר אם נתן דעתו מתחלה בליל י"ד להשתקע כאן עד יום ט"ו, יצא מכלל פרוז מעתה".

ב. כתב הר"ן [דף ו' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ומדפרוז] "כלומר דבבן עיר שהלך לכרך נמי אמרינן שאם היה דעתו בליל י"ד לחזור למקומו בליל ט"ו, לא יהא נעשה מוקף בן יומו, וקורא באותה העיר עצמה בי"ד בלילה וביום י"ד כמקומו".

ג. כתב ב"חידושי הריטב"א" [מגילה דף י"ט ע"א ד"ה גמרא] "כתוב בהלכות הרי"ף ז"ל, ל"ש אלא שעתיד לחזור למקומו בלילי י"ד ונתעכב ולא חזר. ונראה מדבריו לפום פשטיהו, דכל שהיה בדעתו לחזור לילי י"ד אע"פ שנאנס ונתעכב שם עד יום י"ד אינו קורא עמהם עד שיתעכב שם יום י"ד מדעתו, שכן היה בדעתו בתחלת ליל י"ד".

ד. כתב ב"חידושי המאירי" [דף י"ט ע"א] "אבל אם בליל י"ד היה דעתו להתעכב שם למחר בתחלת היום, אע"פ שאין דעתו להשאר שם בליל ט"ו, חל עליו מיד דין פרוז, שפרוז בן יומו נקרא פרוז".

ה. כתב ה"קול גדול" [סי' א'] "ומצינו למדים דאע"ג דכשיצא מנא- אמון ללכת לירושלים, וכן בר"ח אדר דעתו היתה לחזור למקומו, מ"מ כיון דבליל י"ד הסכימה דעתו לצאת בליל ט"ו מירושלים וישב בירושלים י"ד וט"ו- קורא בט"ו ולא בי"ד, דכשאמרינן דעתו לחזור או אין דעתו לחזור, היינו מה שחושב במחשבתו בליל י"ד כמ"ש הר"ן בהדיא".

ה.

דברי האחרונים שנחלקו הראשונים מתי הדעת קובעת

וכבר נתבאר באחרונים שנחלקו הראשונים מתי נקבע הדעת להיות פרוז או מוקף, האם בשעת יציאה מביתו או בליל י"ד.

דהנה ה"קול גדול" [סי' א'] כתב "ואע"ג דהרא"ש ז"ל פירש דברי הרי"ף שהדבר תלוי בכוונתו בשעה שיצא מביתו, ונראה שכן דעת הטור ז"ל, כיון דהרמב"ן ז"ל והאחרונים שהם הר"ן ומהריק"א לא כן הסכימו אלא בטר מחשבת ליל י"ד אזלינן".

וגם בספר "מטה יהודה" [סי' תרפ"ח ס"ה] כתב "ודע דהרא"ש ז"ל שכתב לדעת הרי"ף ז"ל דהאי דדעתו לחזור הוא בשנתכוון בשעה שיצא מביתו יע"ש, דעת הר"ן ז"ל היא בשדעתו בליל י"ד יע"ש, וכ"נ מפרש"י ז"ל יע"ש".

דברי החזו"א שלכו"ע הדעת קובעת בליל י"ד

אבל רוח אחרת יש ל"חזון איש" [סי' קנ"א] בדעת הרא"ש, שכתב "נראה דדעתו לחזור ולא לחזור תלוי בכניסת ליל י"ד, כגון בן עיר שהלך לכרך ובכניסת ליל י"ד היה בדעתו לשוב קדם האיר יום ט"ו לרש"י או קדם האיר יום י"ד להרא"ש, נתחייב בקריאת י"ד.

ואף שלשון הרא"ש דאזלינן בטר דעתו בשעת צאתו מביתו, אין הכונה שאם נשתנה דעתו קדם ליל י"ד אזלינן בטר מחשבתו בשעת צאתו בליל י"ד, ועד כניסת ליל י"ד הוא בלשון הרא"ש במחשבתו ראשונה, שאין סברא כלל שאם בכניסת י"ד דעתו של בן עיר להיות בכרך גם בט"ו יהיה כבני עירו משום שחשב בצאת מביתו לשוב".

דברי העיר הקדש והמקדש מתי קובע הדעת

והשאלה ששאל ה"חזון איש" שאל בספר "עיר הקדש והמקדש" [ח"ג פרק כ"ו אות ג'] "השאלה הראשונה שיש כאן: האם דעתיה לחזור" או לא לחזור - מתי תהא דעתיה זו אם בעת נסיעתו מביתו או בתחילת כניסת ליל י"ד.

וזוהי במחלוקת: הרמב"ן והר"ן כתבו דאזלינן בטר מחשבתו שבליל י"ד, וכ"מ מפשט לשון רש"י. אולם הרי"ף והרא"ש כתבו שתלוי במחשבתו בזמן נסיעתו מביתו, וכ"נ בטור וכ"ה בלבוש, ומ"ב הביא כן להלכה.

ולענ"ד שיטה זו שאזלינן בתר היציאה מביתו צריכה רבה, מה סברא היא זו הלא בפורים לא קפדינן למקום שיצא משם, כי אם למקום שהוא נמצא בימי הפורים, ומה לנו למה שחשב לפני ימי הפורים? הגע עצמך - אילו למשל ביום י"ב יצא מעירו ובא לכרך בדעתו להיות שם בימי הפורים, ובכניסת ליל י"ד חזר מדעתו ואומר לשוב לעירו כליל זה, האם מחשבתו מיום י"ב עשתה אותו לבן מוקף?

ולא מיבעיה לשיטת רש"י ודעימיה שלא המחשבה אלא המעשה העיקר, שבדאי אין מחשבתו מיום י"ב עושה כלום, אלא אפילו להפוסקים שהמחשבה לחודה קובעת, אי אפשר לומר שגם אם חזר בכניסת ליל י"ד מדעתו להיות בכרך שיהיה פטור בי"ד משום המחשבה שחשב בעת יציאתו מביתו. וכן להיפך, אם ביום י"ב כשיצא מעירו היתה אז דעתו לחזור [לרש"י לליל ט"ו ולהרא"ש לליל י"ד] וכשהגיע ליל י"ד נמלך להשאר שם לימי הפורים, הנאמר מכיון שחשב ביום י"ב להיות בן עיר תו אף שהחליט בכניסת ימי הפורים להיות בכרך בימי י"ד וט"ו שאיננו בן מוקף - היתכן?

ו.

דברי הראשונים שבשביל להיות בן עיר צריך להשאר בעיר

בענין המחלוקת השניה בן ה"משנה ברורה" ל"חזון איש", האם בשביל להיות בן עיר או בן כרך צריך גם להשאר בפועל בעיר, או שמספיק דעתו וגם אם לא נשאר. מצאנו כמה פוסקים שסוברים כמו ה"משנה ברורה" שצריך להשאר בפועל בשביל להתחייב.

א. כתב הרמב"ן [מלחמות ה' דף ו' ע"א מדפי הרי"ף] "אבל אם אין דעתו לחזור למקומו בליל י"ד, אלא ביום י"ד, נעשה פרוז בן יומו וקורא עמהם, מאחר שנתעכב כאן אף יום ט"ו, שאילו יצא וחזר לו נעשה מוקף ביום ט"ו והיה קורא כאן וכאן".

ב. כתב הר"ן [דף ו' ע"ב ד"ה גמ'] "דעת הרב אלפסי ז"ל שכתב ונתעכב ולא חזר, אבל אם אין עתיד לחזור בליל י"ד, כלומר שלא היה בדעתו לחזור למקומו באותו לילה אלא להתעכב כאן ביום י"ד ונתעכב קורא עמהם ביום י"ד, שנעשה פרוז בן יומו".

ג. כתב ב"חידושי הריטב"א" [דף י"ט ע"א ד"ה גמ'] "כתוב בהלכות הרי"ף ז"ל, ל"ש אלא שעתיד לחזור למקומו בליל י"ד ונתעכב ולא חזר. ונראה מדבריו לפום פשטיהו, דכל שהיה בדעתו לחזור ליל י"ד אע"פ שנאנס ונתעכב שם עד יום י"ד, אינו קורא עמהם עד שיתעכב שם יום י"ד מדעתו, שכן היה בדעתו בתחלת ליל י"ד, ולהכי חשוב פרוז בן יומו".

ד. כתב הט"ז [סי' תרפ"ח ס"ק ו'] "דבן כרך שהלך לעיר ודעתו להתעכב שם עד שיאיר היום של י"ד, וכן הוה שנתעכב שם בתחלת היום, חל עליו חובת הקריאה של העיר והוא פרוז בן יומו".

ה. כתב ה"אליהו רבה" [סי' תרפ"ח ס"ק ח'] "היה בדעתו וכו'. דוקא כשנתעכב שם קצת יום י"ד, אבל אם לא נתעכב שם אף שהיה בדעתו, קורא כמקומו, וכן משמע בר"ן ומגיד".

דברי המחזיק ברכה שלא צריך להשאר בעיר

כדעת ה"חזון איש" שאם היה דעתו בכניסת היום קורא כחובת היום אפילו שחוזר בלילה. נמצא כתוב.

א. כתב ה"מחזיק ברכה" [סי' תרפ"ח אות ג'] "כתב הרמ"ע מפאנו זצ"ל בספר אלפסי זוטא כ"י וז"ל וה"ה לבן עיר שהלך לכרך- אם עתיד לחזור למקומו בליל ט"ו אפילו אחר חצות, קורא לבדו בכרך בי"ד לילה ויום. אבל אם עתיד להאיר לו מזרח בט"ו והוא בכרך, נעשה מוקף יומו, ואינו קורא אלא בט"ו, ואפילו חזר לעירו בליל ט"ו, הואיל וחשכה לו בכרך נתחייב לברך ולקרות בט"ו לילה ויום כיון שנעשה מוקף".

ז.

דברי הפרי מגדים שדן אם צריך להשאר בעיר

והנה ה"פרי מגדים" [סי' תרפ"ח משבצות זהב אות ו'] הסתפק באריכות בידון הנ"ל. וכתב "ולר"מ [ורמב"ם] הכל תליא במחשבה, אם דעתו בהליכה לחזור קודם עמוד השחר אף שנתעכב מאונס והכרח לאו כלום וקורא כמקומו, ואם דעתו להשאר בי"ד שחרית בעיר אף שהלך קודם עמוד השחר קורא כעיר, וזהו שכתב תחלה "ונתעכב" לרבותא, אבל בסיום אם אין דעתו לחזור לא סיים "ונתעכב", וכן המחבר, שבכאן אין צריך שנתעכב, כאמור. וראיתי לאליה רבה אות ח' כתב דוקא "נתעכב" י"ד שחרית, הא לאו הכי אף שהיה "בדעתו" קורא כמקומו, וכן משמע במגיד משנה ור"ן.

אמנם הר"ן ז"ל כתב אבל דעתו להתעכב כאן ונתעכב עמהם בי"ד, משמע תרוויהו בעינן לרי"ף, דעתו להתעכב ונתעכב ג"כ שלא באונס רק מדעתו, והנה אפשר שמשום הכי אמר ונתעכב עמהם, דאם לא כן האי דקורא "עמהם" על כרחך אמגילת לילה, דאי אמגילת יום יום וקאמר הואיל ובדעתו היה להשאר

שם קצת מהיום הוה פרוז ואף כשחזר לביתו או בשדה בדרך קורא עמהם ביום י"ד, לישנא "עמהם" משמע "עמהם בעיר", ועל כרחך בלילה. על כרחך פירוש-דעתו להשאר כאן ונתעכב קורא עמהם ביום י"ד, ולעולם אף שלא "נתעכב" כל שבדעתו היה להתעכב ביום י"ד קורא כאנשי העיר בדרך או בכרך דפרוז מקרי, ויהיה קורא ג"כ בט"ו כמבואר בירושלמי. ומיהו מלשון הרי"ף והר"מ והמחבר "ונתעכב", ולא כתבו אע"פ שנתעכב, ואפשר לרמז דקאי אחלוקה שניה ג"כ בדעתו להתעכב בעינן".

מבואר מדעתו שדחה את הראיה מדברי הר"ן, שכל מה שכתב נתעכב- זה בשביל להסביר את המילה עמהם שכתוב במשנה, אבל הדין שקורא בי"ד זה גם בלי להתעכב.

אבל עדיין צריך להבין למה המשנה כתבה "עמהם", אם הדין שקורא גם אם חזר לעירו.

דברי החזו"א בביאור דברי הר"ן

עוד דחיה בדעת הר"ן כתב ה"חזון איש" [סי' קנ"ב ס"ק ה'] "ולכן נראה עיקר לדינא דכל שהיתה דעתו להשתקע לאחר אור היום נעשה פרוז, ואף אם יצא קדם אור היום קורא ביום י"ד בכרך, אלא שקורא גם בט"ו כיון שהוא בכרך. ולשון הר"ן ונתעכב- נמי כדי שיהא קורא עמהם ולא יהא קורא כמקומו כלל, וכונתו ונתעכב גם בט"ו, וכמו שסיים שאם חזר לכרך קורא גם בט"ו".

מבואר מדבריו שמה שכתב הר"ן שנתעכב זה בשביל שלא יתחייב שוב בט"ו, שאם לא התעכב וחזר היה חייב שוב בט"ו.

אבל בספר "תפלה למשה" [סו"ס נ"ה] כתב על דברי ה"חזון איש" הנ"ל "ומה שביאר החזו"א בכוונתו של הר"ן הוא דחוק לפקע"ד, ואמנם מדברי הרמב"ן במלחמות משמע כמ"ש החזו"א בכוונת הר"ן, אכן מדברי הר"ן לא משמע כן, ודו"ק".

ח.

דברי המפרשים שצריך להיות רק בתחילת היום

בענין המחלוקת השלישית בין ה"משנה ברורה" ל"חזון איש", האם בשביל להיות פרוז בן יומו או מוקף בן יומו צריך להיות כבר בשקיעה, או שמספיק להיות בתחילת היום.

כדעת ה"משנה ברורה" שמספיק להיות בתחילת היום נמצא בס"ד כמה אחרונים שסוברים כן.

א. ה"פרי מגדים" [סי' תרפ"ח משבצות זהב אות ו'] כתב "שפרוז בן יומו דוקא יום וכפירוש רש"י, דאם לא כן מה לי כל הלילה או מקצת הלילה, כמו ביום אמרינן מקצתו ככולו, אלא והימים האלו נזכרים ונעשים [אסתר ט, כח] איתקש, ודוקא ביום, וכן פירשו הרא"ש והר"ן, ולא תליא כלל בשהה בלילה שם".

ב. כתב ה"טורי אבן" [מגילה דף י"ט ע"א ד"ה והרא"ש] "וק"ל כי אין עתיד לחזור עד יום י"ד, אמאי אין קורא כמקומו, כיון שהוא חזר ביום י"ד למקומו והוי קצת מן היום במקומו יקרא כחובת מקומו, דמאי חזית לקרותו מוקף בן יומו ועל שם תחילת היום של י"ד שהיה בכרך קרי ביה פרוז בן יומו ע"ש סוף היום של י"ד שהוא בעיר. וי"ל דלענין פרוז בן יומו ומוקף בן יומו אזלינן בתר תחילת היום, דאותה שעה מפריח מיניה חובת מקומו ומיחל עליו חובת המקום שהוא שם לגמרי, דתו לא הדר עליה אע"פ שיחזור למקומו באותו יום בסופו".

ג. כתב בספר "ציץ הקדש" [סי' נג] "ולפ"ז יהיה נ"מ לדינא לענין בן כרך שהלך לעיר, דקיי"ל שאם היה בדעתו להתעכב שם עד אחר זמן קריאה- קורא בי"ד. ולהנ"ל יש עוד ליזהר שלא לצאת מהכרך אפילו אם דעתו לחזור כשיאיר היום, דאם יצא לשם מחויב לקרותו בי"ד.

ד. כתב ה"הר צבי" [או"ח ח"ב סי' קכ"ח אות ז'] "היוצא מירושלים בליל י"ד קודם שהאיר היום ע"מ לחזור לירושלים בליל ט"ו, חייב בקריאת המגילה ביום י"ד".

דברי הראשונים שצריך להיות בתחילת הלילה

וכדעת ה"חזון איש" שבשביל להיות פרוז בן יומו או מוקף בן יומו צריך להיות כבר מהשקיעה. משמע מכמה מפרשים.

א. כתב ה"רבינו אברהם מן ההר" [מגילה דף י"ט ע"א] "הכי גריס רבינו שלמה אלא שעתידי לחזור בלילי ארבע עשר, ומפרש אלא שעתידי לחזור בליל י"ד, אם קדם עמוד השחר יצא מן עיר ההיא קאמרה מתניתין שאין צריך לקרא עמהם בליל י"ד אע"פ שעודנו שם, הואיל וביום לא יהיה שם, אין זה אפילו פרוז ליומו ע"כ. ופי' שאם לא יהיה שם ביום הרי ודאי לא היה שם כל הלילה שכשר לקריאת המגילה, ולא היה פרוז לכל זמן קריאת המגילה".

ב. כתב הר"ן [דף ו' ע"ב מדפי הרי"ף] "אבל אם דעתו בליל ארבעה עשר להתעכב שם ליל ט"ו וקצת מן היום אינו צריך לקרות בליל י"ד ובים י"ד, אלא ממתין עד

ט"ו וקורא עמהם, דכי היכי דפרוז בן יומו נקרא פרוז, ה"נ מוקף בן יומו נקרא מוקף, ובן יומו היינו בליל ט"ו וקצת מן היום".

ט.

בן עיר שהלך לכרך - איזה יום קובע את דינו

במגילה (דף י"ט ע"א) תנן: "בן עיר שהלך לכרך, ובן כרך שהלך לעיר, אם עתיד לחזור למקומו, קורא במקומו, ואם לאו קורא עמהן". ובגמ' (שם) איתא: "אמר רבא, לא שנו אלא שעתיד לחזור בלילי י"ד, אבל אין עתיד לחזור בליל ארבעה עשר, קורא עמהן".

הלכה זו של 'בן עיר שהלך לכרך, ובן כרך שהלך לעיר', מורכבת היא מאד, ויש בראשונים ובפוסקים הרבה נדונים מחלוקות וספיקות בזה. להלן נציע מקצת מהמחלוקות שמצינו בהלכתא דא בראשונים ובפוסקים.

בן עיר שהלך לכרך - הצעת הספק איזה יום קובע את דינו

הנה האופן של 'בן עיר שהלך לכרך', אינו דומה לגמרי לאופן של 'בן כרך שהלך לעיר'. כי בן כרך אשר דינו לקרוא בט"ו, שהקדים ובא לעיר ביום י"ד, הרי הנדון הוא להקדים את חיובו מט"ו לי"ד, מכיון שעתה בי"ד הוא נמצא במקום שעתה הוא יום החיוב, ונקל לנו להבין כוחו של יום י"ד להחל על הנמצא שם חיוב על היום הזה.

משא"כ בבן עיר אשר דינו לקרוא בי"ד, שהקדים והלך ביום זה לכרך, הרי הנדון הוא האם לתת עליו דין של בן ט"ו, ובזה נחלקו הראשונים ז"ל, מה קובע לתת עליו דין של 'בן כרך' כבר עתה ביום י"ד, האם די במה שהוא נמצא בי"ד במקום של פטור, בכדי לתת עליו מעתה דין של בן כרך, ושוב אין זה תלוי היכן יהיה בסוף ביום ט"ו, דכבר מיום י"ד נקבע דינו כבן כרך. או שמא אין סגי בזה, אלא צריך שיהיה בט"ו במקום של חיוב, בכדי לתת עליו דין של בן כרך.

בן עיר שהלך לכרך - שיטת רש"י דיום ט"ו קובע את דינו

מדברי רש"י למדנו כהאפשרות השניה, דז"ל: "לא שנו דבן כרך שהלך לעיר ועתיד לחזור למקומו, קורא בחמשה עשר ולא בארבעה עשר, אלא שעתיד לחזור בליל ארבעה עשר, אם קודם עמוד השחר יצא מן העיר הוא דקתני שאינו צריך לקרות עמהן בליל י"ד, אע"פ שעודנו שם, הואיל וביום לא יהיה שם, אין זה אפילו פרוז

בן יומו. אבל אין עתיד לצאת משם בלילה, דהשתא הוי פרוז לאותו יום, אע"פ שעתיד לחזור למחר ליום אחר, נקרא פרוז וקורא עמהן, בין בליל י"ד בין ב"ד.

"והוא הדין לבן עיר שהלך לכרך, אם עתיד לחזור בליל ט"ו, שלא יהא שם ביום ט"ו, לא הוי מוקף ליומו, וקורא ב"ד כחובת מקומו, ואעפ"י שהוא בכרך. אבל אין עתיד לחזור בליל ט"ו, אין צריך לקרותה ב"ד וממתין וקורא עמהן, אע"פ שסופו לחזור לאחר זמן", עכ"ל רש"י.

מבואר להדיא מסוף דברי רש"י דבן עיר שהלך לכרך, היום המשפיע על דינו הוא ט"ו, ולכן אם עתיד לחזור בליל ט"ו למקומו, דינו כבן י"ד. וכתב הרא"ש (שם פרק ב' סימן ג') לבאר דעת רש"י, למה נקט כי מקומו ביום ט"ו הוא הקובע את דינו, ולא מקומו עתה ביום י"ד, וז"ל: "לא רצה לפרש מלתיה דרבא גם אבן עיר שהלך לכרך, דלא מסתברא למימר שאם ישנו בכרך ביום י"ד, שחלה עליו חובת קריאת מוקפין וישאר שם יום ט"ו ויקראה עמהם, או אף אם יחזור לעירו יקרא בחמשה עשר, כיון שעדיין לא הגיע זמן קריאת מוקפין, למה תחול עליו חובת קריאתו. זהו סברת רש"י".

בן עיר שהלך לכרך - שיטת הרא"ש דיום י"ד קובע את דינו

אבל הרא"ש נחלק על רש"י, וכתב דגם באופן זה העיקר תלוי ביום י"ד, וז"ל: "ויש ליישב דברי רבא אכולה מתני', וכמו שמועיל לבן כרך להיות כבן עיר כשעמד שם ליל ארבעה עשר ומקצת היום, שהוא זמן קריאתו של בן העיר, וחלה עליו חובת קריאתו, כמו כן מועיל לבן עיר שהלך לכרך ועמד שם עד מקצת יום י"ד, כיון שבזמן חיוב קריאת בני מקומו אינו עמהם, נסתלק מעליו חובת קריאת אנשי מקומו, ונכלל עם בני הכרך להתחייב בזמן קריאתו, וקרינן ביה מוקף בן יומו, כיון שהוא בכרך בזמן קריאת בני עירו, ונסתלק מעליו חובת מקומו הקוראים ביום י"ד, וקרינן ביה מוקף בן יומו, ואף אם יחזור לעירו יקרא ביום ט"ו".

והרי לנו דרש"י נקט כהאפשרות השניה לעיל, דיום ט"ו הוא הקובע את דינו של בן עיר שהלך לכרך. ואילו הרא"ש נקט כהאפשרות הראשונה, דגם בכה"ג יום י"ד הוא הקובע את דינו. ועיין להלן (אות ה') מה שנחלק הראב"ד על הרא"ש בענין זה.

.

האם הדין נקבע כפי המציאות, היכן האדם נמצא, או שהדבר תלוי בדעתו

מחלוקת ראשונים בבן כרך הנמצא בעיר והיה דעתו לחזור ולבסוף נשאר

מלשון המשנה הנ"ל, וכן מלשון דברי רבא הנ"ל, נראה דבכדי לתת על אורח דין של המקום בו הוא נמצא, הרי עליו להיות שם בבוקר של אותו יום. וכן פירשו רש"י והרא"ש הנ"ל, דהיכן שנמצא האדם בהאיר היום, כך הוא דינו. ברם, באמת גם בענין זה מצאנו שנחלקו הראשונים, האם אמנם הדבר תלוי במציאות, היכן היה בבוקר של אותו יום, או דהדבר תלוי בדעתו של האדם, דכפי מה שהיה בדעתו היכן להיות, כך נקבע דינו, אף אם לבסוף נהג אחרת, וכדיתבאר להלן.

דעת הרי"ף דהכל תלוי במה שהיה בדעתו היכן להיות

הרי"ף (דף ו' ע"א מדפיו) כתב בזה"ל: "אמר רבא לא שנו אלא שעתיד לחזור בליל י"ד ונתעכב ולא חזר, אבל אם אינו עתיד לחזור בליל י"ד קורא עמהם". הנה הרי"ף הוסיף על דבריו של רבא ענין של 'נתעכב ולא חזר', ועולה על פי זה לענין בן כרך שבא לעיר קודם י"ד, דאם רק היה בדעתו לחזור בליל י"ד, כבר נקבע דינו כבן כרך ולא כבן עיר, אף שעתה הוא נמצא בעיר. ואפילו אם לבסוף נתעכב ונשאר בעיר בליל י"ד, אינו חייב במגילה, כי דעתו הראשונה היא הקובעת.

דעת המאור דהכל תלוי בהמציאות, היכן שהאדם נמצא

אבל בעל המאור תמה על הרי"ף ונחלק עליו, וז"ל: "לא נתבררו לנו דבריו בזה, מאי עתיד ומאי נתעכב, אם חזר חזר, ואם לא חזר לא חזר, ועכוב בזה מאן דכר שמה. אלא הכי נקטינן פירושא דמימרא דרבא, אבן כרך שהלך לעיר קאי, שאם עתיד לחזור למקומו בליל י"ד, קורא כמקומו בט"ו, כיון שלא נשתהה שם עד שיאיר מזרח, שהוא זמן קריאת המגילה ביום. אבל אם אין עתיד לחזור בליל י"ד ונשתהה שם עד שיאיר המזרח, הרי הוא פרוז בן יומו וקורא עמהם בי"ד".

ועולה ממחלוקת זו נפק"מ למעשה בבן כרך שבא לעיר בי"ג, ויש בדעתו לחזור לכרך קודם י"ד בבוקר, אלא שלבסוף נתעכב ונשאר בעיר בי"ד בבוקר. אליבא דהרי"ף אין דינו כבן י"ד, אף שהוא נמצא שם, מכיון שהיה בדעתו לחזור קודם הבוקר לכרך. ואילו לדעת הבעל המאור, דינו כבן י"ד, כיון שבמציאות הוא נמצא בבוקר של יום י"ד בעיר.

יא.

בן כרך שיצא לעיר על דעת לחזור, ונמלך בדעתו ונשאר בעיר

שיטת הרא"ש דגם בנמלך בדעתו מרצון, דינו כמחשבתו הראשונה

בדעת הרי"ף גופא, דנתבאר לעיל דסבירא ליה שאין הדבר תלוי היכן האדם נמצא בפועל בבוקר יום י"ד, אלא הדבר תלוי מה היה בדעתו, מצינו גם כן מחלוקת בראשונים, כיצד הדין בבן כרך שהלך לעיר, אם בתחילה היה בדעתו לשוב קודם בוקר י"ד, ולבסוף נמלך בדעתו ונשאר מרצונו ומדעתו, האם אזלינן בתר מחשבת האדם הראשונה, או בתר מחשבתו השניה.

מלשון הרא"ש (פ"ב דמגילה סי' ג') משמע דאזלינן בתר מחשבת האדם הראשונה, ולכן גם אם נמלך בדעתו, ומתעכב מרצון בעיר בוקר יום י"ד, בכל זאת אין לו דין של פרוז בן יומו, דז"ל: "הרב אלפסי כתב ולא שנו אלא שעתיד לחזור בלילי ארבעה עשר ונתעכב ולא חזר. ואשמועינן שהדבר תלוי בכוונתו בשעה שיצא מביתו, אם היה בדעתו להיות לילי י"ד בביתו, הרי הוא במקומו אף אם נתעכב שמה, אבל אם אינו עתיד לחזור בלילי ארבעה עשר קורא עמהם". ונראה מסתימת הלשון דבכל אופן שנשאר שם, דינו כמחשבתו הראשונה, גם אם נשאר מרצון ולא מאונס.

שיטת הראב"ד דבנמלך בדעתו מרצון, דינו כמחשבתו השניה

אבל בהשגות הראב"ד על הרי"ף מבואר כי רק אם התעכב באונס, אין לו דין פרוז בן יומו, אבל אם התעכב ברצון בעיר לבוקר יום י"ד, יש לו דין פרוז בן יומו, דז"ל: "הלכך אם הוא בן כרך שהלך לעיר, והיה בדעתו לצאת משם בליל י"ד, שהיינו קודם שהאיר המזרח, והכי פירשו לה בירושלמי, אע"פ שנתעכב שם, שלא הזדמן לו דרכו, ומאונס נשאר שם, הרי הוא כמוקף וקורא כמקומו, ואינו חייב לקרותה עמהם".

ומבואר מדברי הראב"ד כי רק אם היה בדעתו לצאת לפני האיר היום, ונשאר באונס ככה"ג אין דינו כפרוז, אבל אם נשאר ברצון, אפילו שלא היה בדעתו מתחילה להשאר, דינו כפרוז.

ביאור השיטות

ונראה בביאור פלוגתתם, דלפי הרא"ש מה שקובע לתת על האדם את שם מקומו הוא, מחשבתו בשעת יציאתו מביתו. לכן, גם אם שינה אחר כך את דעתו, ואפילו

מרצון, אין בזה לגרום לשינוי דינו, כי נשאר שמו כמחשבתו בעת היציאה. ואפשר דאין זה דין במחשבתו הראשונה, אלא הוא דין במחשבתו בשעת יציאה לדרך, והבן.

אבל להראב"ד בשיטת הרי"ף, מה שהוא נמצא בפועל בעיר, הרי זה גובר על המחשבה, בבחינת 'מעשה מוציא מידי מחשבה', אלא דאם נשאר בעיקר בעל כרחו ומאונס, אין זה נחשב למעשה, דאין על זה גדר של 'בן עיר', כי לא מרצון הוא שהייתו שם, וממילא נשאר דינו כמחשבתו הראשונה. הקובע זה מה שנמצא בפועל בעיר בי"ד אבל אם נשאר בע"כ אז ישיבה בע"כ לא שמה ישיבה. [ועיין בחזו"א (סי' קנ"ב סוף ס"ק ו') שביאר הענין באופן אחר].

יב.

איזו דעת קובעת, האם של שעת יציאתו מביתו, או של ליל י"ד

עוד זאת מצאנו מחלוקת בראשונים אליבא דשיטת הרי"ף גופא, דדין האדם נקבע כפי מה שהיה בדעתו, בתר איזה זמן אנו הולכים, האם בתר מה שהיה בדעתו בשעה שיצא מביתו, או בתר מה שהיה בדעתו בליל י"ד.

בדברי הרא"ש (סי' ג') הנ"ל מבואר שהכל תלוי בדעתו שבשעת יציאתו מביתו, דז"ל: "הרב אלפסי כתב ולא שנו אלא שעתידי לחזור בליל ארבעה עשר ונתעכב ולא חזר, ואשמועינן שהדבר תלוי בכוונתו בשעה שיצא מביתו, אם היה בדעתו להיות ליל י"ד בביתו, הרי הוא כמקומו, אף אם נתעכב שמה. אבל אם אינו עתיד לחזור בליל ארבעה עשר קורא עמהם". והיינו דמיירי בבן עיר שהלך לכרך קודם י"ד, דאם היה בדעתו בשעת יציאתו מביתו לשוב לעירו לי"ד בבוקר, אזי דינו כפרוז, גם אם הוא נמצא בפועל בכרך.

אבל בר"ן (דף ו' ע"ב מדפי הרי"ף) כתב דהזמן הקובע לענין מה שבדעתו של האדם הוא, ליל י"ד, דז"ל: "ומדפרוז בן יומו נקרא פרוז, מוקף בין יומו נקרא מוקף וכו'. כלומר דבבן עיר שהלך לכרך נמי אמרינן שאם היה בדעתו בליל י"ד לחזור למקומו בליל ט"ו, לא היה נעשה מוקף בן יומו, וקורא באותה העיר עצמה בי"ד בלילה, וביום י"ד כמקומו. אבל אם דעתו בליל ארבעה עשר להתעכב שם לליל ט"ו וקצת מן היום, אינו צריך לקרות בליל י"ד וביום י"ד". ומבואר להדיא דהזמן הקובע למה שבדעת האדם הוא, ליל י"ד.

והרגיש במחלוקת זו ה'מטה יהודה' (סי' תרפ"ח ס"ק ה'), וז"ל: "ודע דהרא"ש ז"ל שכתב בדעת הרי"ף ז"ל דהאי בדעתו לחזור הוא בשנתכוון בשעה שיצא מביתו

יע"ש, דעת הר"ן ז"ל היא בשדעתו בליל י"ד, יע"ש, וכך נראה מפירוש רש"י ז"ל יעו"ש". אכן החזו"א (סי' קנ"א) דחק בלשון הרא"ש לפרשו כדעת הר"ן, יעו"ש.

יג.

בין עיר שהלך לכרך והיה שם יום י"ד, האם עליו להשאר שם ליום ט"ו

לעיל (אות א') נתבארה שיטת הרא"ש לענין בן עיר שהלך לכרך, דיום י"ד הוא הקובע את דינו, ולכן בן עיר שהיה בכרך ביום י"ד, אפילו אם ביום ט"ו לא יהיה בכרך, כבר חל עליו דין כרך, ודינו לקרוא המגילה בט"ו בהיותו בעיר ולא בכרך, וז"ל: "בן עיר שהלך לכרך ועמד שם מקצת יום י"ד, כיון שבזמן חיוב קריאת בני מקומו, אינו עמהם, נסתלק מעליו חובת קריאת אנשי מקומו, ונכלל עם בני הכרך להתחייב בזמן קריאתו, וקרינת ביה מוקף בן יומו, כיון שהוא בכרך בזמן קריאת בני עירו, ונסתלק מעליו חובת מקומו הקוראים ביום י"ד, וקרינת ביה מוקף בן יומו, ואף אם יחזור לעירו יקרא ביום ט"ו".

אבל הראב"ד, הגם שנקט גם כן דיום י"ד הוא הקובע את דינו, ולכן אם היה בכרך בי"ד, דינו לקרוא בט"ו, מכל מקום כתב דמחמת כן עליו להשאר בכרך בט"ו, בשביל להיות באמת בר חיובא, וז"ל: "אם היה בן עיר שהלך לכרך ועתיד לחזור למקומו בליל י"ד, דהיינו קודם שהאיר המזרח, קורא שם כמקומו, אע"פ שנתעכב שם מאונס, ואם לאו הרי הוא כמוקף, אע"פ שאינו אלא ליומו, ואינו קורא בי"ד. ואם נתעכב עמהם עד הערב, קורא עמהם, ובודאי צריך להתעכב ולקרות עמהם, שכבר נעשה מוקף ביום י"ד, דבי"ד הדבר תלוי דמפרזי נפקא לה לכן יומו, והוא בין י"ד".

וכתב החזו"א (סי' קנ"ב ס"ק א') לבאר פלוגתתם, וז"ל: "דעת הרא"ש דאף בבן עיר שהלך לכרך בתר מחשבתו בי"ד אזלינן, ואם בכניסת י"ד חשב להיות בכרך עד האיר היום, פקע מניה דין פרוז וחייל עליו דין מוקף, ואינו קורא בי"ד. וכך דעת הראב"ד בהשגותיו על המאור, אלא דלדעת הרא"ש חייל עליו שם מוקף וקורא בט"ו אפילו שב לעירו בט"ו, ולדעת הראב"ד אינה מועילה מחשבת י"ד אלא לשלול ממנו חובת י"ד, אבל לענין חוב ט"ו, ביום ט"ו תליא מלתא, ואם הוא בכרך בכניסת ט"ו על מנת להיות שם עד האיר היום, מתחייב בט"ו, אבל אם יצא מן הכרך קצת קודם ליל ט"ו, פקע מצותו. ושלא יפקע ממצוה, כתב הראב"ד שחייב להיות בכרך".

יד.

דברי החזו"א וביאור דבריו

נביא את לשון ה"חזון איש" [סי' קנ"א] ונדון בדבריו בס"ד.

א. "או"ח סי' תרפ"ח ס"ה בן עיר שהלך לכרך כו'. נראה דדעתו לחזור ולא לחזור תלוי בכניסת ליל י"ד, כגון בן עיר שהלך לכרך ובכניסת ליל י"ד היה בדעתו לשוב קדם האיר יום ט"ו לרש"י או קדם האיר יום י"ד להרא"ש, נתחייב בקריאת י"ד". כוונתו- דאיתא במשנה במגילה [דף י"ט ע"א] "בן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר, אם דעתו לחזור למקומו קורא כמקומו ואם לא קורא עמהם". משמע שבשביל להתחייב להיות בן עיר או בן כרך צריך את דעתו להיות בעיר או בכרך ולא תלוי אם יהיה בפועל בעיר או בכרך.

ומסביר החזו"א שהדעת הזאת להיות בעיר או בכרך תלוי בליל י"ד, שאם לדוגמא בן עיר הלך לכרך ובכניסת י"ד דעתו לא להשאר בכרך ביום ט"ו לפי רש"י שסובר [שם ד"ה אבל] שבשביל להיות בן כרך צריך שיהיה דעתו להיות בט"ו בכרך, או לפי הרא"ש [פ"ב סי' ג'] שבשביל להתחייב כבן כרך צריך להיות בי"ד בכרך, אז צריך שבלי ליל י"ד יהיה בדעתו להשאר בי"ד בכרך.

ב. "ואף אם אחר צאת הכוכבים נשתנה דעתו להתעכב, כבר הוכרע דינו כבן עיר".

כוונתו- שהולכים לגמרי אחרי המחשבה, ואם בדעתו לא להשאר עד היום בכרך, הוכרע שדינו כבן עיר בגלל שאין דעתו להשאר ביום, גם אם שינה דעתו ורוצה להשאר לא עוזר ונשאר בן עיר.

בדברים אלו של החזו"א כתוב חידוש, בגלל שבפשטת דברי הראשונים מבואר שאם שינה בדעת וברצון דעתו אז דינו כבן כרך, וכל מה שסוברים שאם דעתו לחזור אפילו שהתעכב אין דינו כבן כרך זה רק אם התעכב בעל כרחו ולא מדעת. דהנה לשון הרי"ף [דף ו' ע"א] "בן עיר שהלך לכרך אמר רבא לא שנו אלא שעתיד לחזור בליל י"ד ונתעכב ולא חזר".

לשון הרמב"ן [מלחמות ה' דף ו' ע"א מדפי הרי"ף] "וכן פירושה ודאי דאבן כרך שהלך לעיר קאי שאם עתיד לחזור למקומו בליל י"ד אע"פ שנתעכב קורא כמקומו בלילה וביום, שאין זה נקרא פרוז מאחר שלא נתעכב לדעת".

כתב ב"השגות הראב"ד" [שם] "הלכך אם הוא בן כרך שהלך לעיר והיה בדעתו לצאת משם בלילי י"ד דהיינו שהאיר המזרח והכי פירשו לה בירושלמי, אע"פ

שנתעכב שם שלא הזדמן לו דרכו ומאונס נשאר שם, הרי הוא כמוקף וקורא בט"ו כמקומו.

ע' בספר "הלכות חג בחג" [פורים סימן כב] שהאריך בזה.

אבל החזו"א הסביר שיטתו [סו"ס קנ"ב] וכתב "אלא ודאי הוקבע הדין ע"פ מחשבה בזמן כניסת היום, ומה שלא נתקיימה מחשבתו זה עיכוב שלא מדעתו, וכל הפרת מחשבה יפול גם לשון אונס, דגם כפיה מחמת חפץ האדם מקרי אונס, וכמו שאמרו אונסים היינו מחמת ממון [כתובות י"ט א'] אונסא דנפשיה [ב"ב מ"ז ב']. וכן מה שכתבו הפוסקים שנתעכב- נגד מחשבתו הראשונה אזלינן בתר מחשבתו הראשונה היינו נתעכב באונס דנפשיה, שיש לו חפץ להתעכב מחמת ריוח ממון או שאר מצוא חפציו, ואפילו מתעכב בשמחה וחפץ לב, והיינו שלא הזדמן לו דרך שהזכיר הראב"ד."

ויש להעיר בדברי החזו"א הנ"ל, שמשמעות דבריו שאם בליל י"ד דעתו לחזור לעירו בט"ו לרש"י ובי"ד לרא"ש, חייב לקרא בי"ד ולא בט"ו. ולכאורה סתר משנתו וחזר בו בסי' קנ"ב ס"ק ו', וכתב "ואם דעתו בכניסת ליל י"ד לחזור לעירו קדם האיר המזרח בט"ו, קורא בי"ד לילה ויום, ואם נשאר בט"ו בכרך אם בכניסת ליל ט"ו חשב להיות עד אחר האיר המזרח, נעשה מוקף ליומו וקורא בט"ו אפילו חזר לעירו."

מבואר שבט"ו מתחייב אפילו שחשב לחזור בי"ד.

ג. "ואם בכניסת ליל י"ד היה דעתו להתעכב עד האיר יום ט"ו לרש"י או יום י"ד להרא"ש, פקע ממנו חיוב י"ד ונתחייב בקריאת ט"ו, ואם חזר לעירו אחר צאת הכוכבים בי"ד קורא בט"ו."

פה כתב החזו"א חידוש- שאם דעתו להשאר ולהיות פרוז בן יומו או מוקף בן יומו אפילו שחזר בו ולא נשאר בעיר, כבר נתחייב. ולכאורה זה לא כמו ששמע בר"ן [דף ו' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה גמ'] שכתב "דעת הרב אלפסי ז"ל שכתב ונתעכב ולא חזר, אבל אם אין עתיד לחזור בליל י"ד, כלומר שלא היה בדעתו לחזור למקומו באותו לילה אלא להתעכב כאן ביום י"ד, ונתעכב, קורא עמהם ביום י"ד, שנעשה פרוז בן יומו."

משמע מלשון הר"ן שבשביל להתחייב צריך גם להתעכב, ואם לא התעכב לא מתחייב.

וכך כתב לדייק ה"קול גדול" [סי' א'] אחרי שהביא דברי הר"ן- "ומדבריו אלו משמע דמחשבה לחודה לא סגי אלא תרתי בעינן, דעתו לישב שם וכן היה שישב שם,

הא לא ישב שם אעפ"י שדעתו לישב שם, או דעתו ללכת אע"פ שישב, לא מהני. דהר"ן סבר דלכשיעקור לו דין עירו ויחשב באותו מקום שהוא שם תרתי בעינן מחשבה ומעשה, אבל כשאין אנו עוקרין לו דין מקומו באחד מהם סגי, אם היה דעתו לחזור אפילו נתעכב קורא כמקומו.

אבל החזו"א [סי' קנ"ב ס"ק ה'] מסביר את הר"ן שלא יסתור דבריו, וכתב "ולשון הר"ן ונתעכב נמי כדי שיהא קורא עמהם ולא יהא קורא כמקומו כלל, וכוונתו ונתעכב גם בט"ו, וכמו שסיים שאם חזר לכרך קורא גם בט"ו".

ד. "ואף שלשון הרא"ש דאזלינן בתר דעתו בשעת צאתו מביתו, אין הכונה שאם נשתנה דעתו קדם ליל י"ד אזלינן בתר מחשבתו בשעת צאת מבית, אלא הכונה אם נשתנה דעתו בליל י"ד, ועד כניסת ליל י"ד הוא בלשון הרא"ש במחשבתו ראשונה".

כוונתו- שאפילו שהרא"ש [פ"ב ס"ג] כתב "ואשמועינן שהדבר תלוי בכוונתו בשעה שיצא מביתו".

כתב החזו"א שהכוונה שבליל י"ד נשאר באותו כוונה שהיה לו בשעת יציאתו מביתו.

אבל ביאור זה דחוק ברא"ש, שלדברי החזו"א הרא"ש לא היה צריך להזכיר יציאתו מביתו אלא ליל י"ד.

וכבר הוכיח מדברי הרא"ש הנ"ל שחייבים את הדעת של יציאה מביתו, בספר "קול גדול" [סי' א'] וכתב "ואע"ג דהרא"ש ז"ל פירש דברי הרי"ף שהדבר תלוי בכוונתו בשעה שיצא מביתו, ונראה שכן דעת הטור ז"ל, כיון דהרמב"ן ז"ל והאחרונים שהן הר"ן ומהריק"א לא כן הסכימו, אלא בתר מחשבת ליל י"ד אזלינן".

ה. "שאין סברא כלל שאם בכניסת י"ד דעתו של בן עיר להיות בכרך גם בט"ו יהיה כבני עירו משום שחשב בצאתו מביתו לשוב, או בן כרך שוהא בעיר ודעתו שלא לשוב ב"י יהיה כבן כרך משום מחשבתו ראשונה שהיתה לשוב".

וכוונתו- שלא שייך להסביר ברא"ש שכוונתו שעיקר הקובע הוא יציאה מביתו, שאם כן יצא דבר תמוה, שאם בשעת יציאה מביתו חשב לא להיות בכרך בט"ו ולחזור לפני ט"ו, אבל בליל י"ד חשב להשאר בט"ו בכרך לא יחול עליו דין כרך בגלל המחשבה הראשונה בשעה שיצא מביתו.

ולישב את דעת האחרונים שלומדים בדעת הרא"ש כפשוטו שהקובע הוא שעת יציאה מביתו.

כתב ה"דרכי שמואל" [מגילה סי' ה' אות ט"ז] "וכל דברי מרן זללה"ה לטעמיה, דאין שום הבדל בין שינה דעתו מרצונו או שנתעכב שלא ברצונו, אבל בראב"ד וברמב"ן ובר"ן מפורש ומבואר דרך שנתעכב מאונס שלא ברצונו, משום כך לא בטלה מחשבתו הראשונה לחזור למקומו, ולא הופקע ממקומו, ומבואר דברי הרא"ש דביצא מביתו ע"מ לחזור לא הופקע ממקומו אם נתעכב שלא מרצונו במקום שהגיע, וכדביארו הראב"ד ורמב"ן כנ"ל.

ואף אם הרא"ש לא נחת לדוקא בגדר אונס, אבל גם להרא"ש נתעכב היינו שאחר צאתו לדרכו נגרם לו עיכוב, ואין בזה להפקיע מקומו שיצא משם ע"מ לחזור, ומה גם שזה מקומו דכל השנה. ומרן זללה"ה דנקט דנקבע זמן דלא מהני גם בשינה דעתו מרצונו, הוכרח לזה דשעת צאה"כ דליל י"ד קובע, וכבר נתבאר דזמן צאה"כ לא נרמז כלל ברא"ש, ורק שעת יציאה מבית וכש"נ, וכן מה שמתמיה מרן דא"כ יצא לפני שנה נמי, זה ג"כ לטעמיה דנתעכב היינו אפילו מרצון, אבל להמבואר ניתן להאמר דגם בזמן מרובה כל עוד שדעתו ומצפה לחזור לא הופקע ממקומו, וכן לשון הרמב"ן במלחמות- ואפילו עמד שם כמה שלא לדעת לא עלה לו ע"ש.

ו. "ויותר תימא בן עיר שהלך לדרך והיתה דעתו להתעכב שם בט"ו ובכניסת י"ד דעתו לשוב בליל י"ד ושב לעירו יקרא בט"ו, ואם אתה אומר כן אף אם שב קדם י"ד לביתו יקרא בט"ו".

כוונתו- שלא מסתבר שהולכים אחרי דעתו בשעת יציאתו, שאם כן יצא שאם דעתו בשעת יציאתו מהעיר לדרך להיות בדרך בט"ו, ובליל י"ד חזר בו וחזר לעיר, יקרא בט"ו בגלל מחשבתו הראשונה. ואם תגיד שכן יצא דין שלא מסתבר כלל שגם אם חזר לפני י"ד גם יקרא בט"ו בגלל מחשבתו הראשונה.

ולישב הסוברים בדעת הרא"ש שדעתו בשעת יציאתו מביתו קובע. שכל שאלת החזו"א הוא לשיטתו שאם בזמן החיוב דעתו להיות בן עיר נהיה בן עיר אפילו אם חזר מיד לדרך, אבל לפי מה שמדויק בדברי הר"ן הנ"ל שבשביל להיות בן עיר צריך גם להשאר בעיר ותרתי בעינן, אז לא קשה קושיית החזו"א, שאם בסוף חזר בו מהמחשבה להיות בן כרך ובליל י"ד החליט לחזור באמת מתבטל מחשבתו בשעת יציאתו מביתו ולא חל כלל דין בן כרך עליו.

ז. "אלא ודאי בתר התחלת החיוב, היינו צאת הכוכבים של י"ד אזלינן, ואז מכריעין דינו כפי דעתו אם הוא פרוז או מוקף, ואחרונים ז"ל סתמו ולא פירשו הדבר, ונראה מדברים דבתר מחשבתו בצאת מביתו תלוי".

כוונתו שה"טור" [סי' תרפ"ח] שכתב "אם שהלך היתה דעתו".

וה"לבוש" [סי' תרפ"ח ס"ה] שכתב "אם שהלך היתה דעתו".

ולא הסבירו שנשארה דעתו עד ליל י"ד כמו שהסביר החזו"א, מבואר שהקובע הוא יציאתו מביתו.

ח. "וגם משמע מלשון הט"ז שצריך שיהיה שם כל הלילה, ולמש"נ כ"ז אינו. כוונתו שכתב הט"ז [סי' תרפ"ח ס"ק ו'] "דבן כרך שהלך לעיר ודעתו להתעכב שם עד שיאיר היום של י"ד, וכן הוה שנתעכב שם בתחלת היום, וחל עליו חובת הקריאה של העיר והוא פרוז בן יומו".

מבואר שלהתחייב צריך תרתי גם דעתו להיות פרוז וגם להיות בפועל. והחזו"א סובר שדעתו לבד מספיק גם בלי להיות בפועל.

ט. "ומשנתו מכרחת כמש"כ דתלי אם עתיד לחזור ואינו עתיד, ובעתיד לחזור אע"פ שלא חזר, ובאינו עתיד לחזור אע"פ שחזר וכמש"כ הפוסקים. וע"כ לקבוע זמן שבו יהיה תלוי אם עתיד לחזור לפי מחשבתו בזמן ההוא אם לאו, ואם הזמן הוא שעת צאתו מביתו יתחייב לפ"ז דאפילו שבקדם י"ד לביתו יהיה כבני המקום האחר שהיה שם קדם הפורים, וזה דבר שאי אפשר, וע"כ בכניסת י"ד הדבר תלוי". כוונתו - שדעת החזו"א לדייק מהמשנה שכתוב דעתו, שהכל תלוי בדעתו, אם דעתו להיות בן עיר נהיה בן עיר אפילו אם חזר, ואם דעתו לא להיות בן עיר אז לא נהיה בן עיר אפילו שהתעכב.

ואם נקבע הזמן בשעת יציאה מביתו יצא דין לא הגיוני, שאם דעתו להיות בן עיר אפילו אם חזר הרבה לפני פורים לכרך ישאר בן עיר. ע"כ שהקובע הוא ליל י"ד. אבל נתבאר לעיל שהדעות שסוברים שדעתו בשעת יציאה קובע, סוברים שבשביל להתחייב צריך תרתי גם דעתו בשעת יציאה וגם להיות בעיר בפועל, ואם נאמר כך ל"ק שאלת החזו"א.

י. "ומ"ש הט"ז וכן הוי שהיה עד שהאיר היום, אינו מובן שאם בן כרך שהוא בעיר בי"ד אינו כבן עיר עד שהיה כל הלילה, אמאי יקרא בליל י"ד".

כנראה כוונתו להקשות שאם בשביל להיות בן עיר צריך שתי תנאים גם דעתו וגם להיות בפועל, אז כל עוד שלא היה בפועל הוא לא בן עיר, אז איך מתחייב ואיך יכול לקרוא בליל י"ד כל עוד שלא הגיע הבוקר שאז נהיה בן עיר.

מוכח מזה שאפילו שלא נשאר עד הבוקר בלילה כבר נקבע שהוא בן עיר.

וליישב קושית החזו"א על הט"ז אפשר ע"פ דברי החזו"א [סי' קנ"ב ס"ק ה'] שהיה לו הו"א להגיד שדעת להיות פרוז או מוקף לא מספיק אם לא נשאר שם, וכותב שם את הסברא כך "ומיהו עדיין יש מקום לומר דכל שיצא קדם אור היום בטלה

מחשבתו הקודמת ואינו נעשה פרוז". מבואר שהסברא שהמעשה שיצא לפני אור היום מבטל את המחשבה להשאר.

ולפ"ז אתי שפיר סברת הט"ז שיכול לצאת במגילה בלילה אפילו שעוד לא התעכב ונשאר ביום, שאין כוונת הט"ז שבשביל להתחייב צריך שתי מרכיבים גם לחשוב להשאר וגם להשאר בפועל, ואז קשה שכל עוד שלא נשאר בפועל לא נקרא פרוז בן יומו. אלא הכוונה שהמחשבה לבד מחייבת ולכן יכול וצריך לקרא מגילה בלילה, אבל אם יצא קודם היום המעשה מבטל את המחשבה, ע' בספר דת יומים דף רכ"ז בזה.

אבל החזו"א בסי' קנ"ב ס"ק ה' הקשה עוד קושיה על הט"ז שסובר שצריך להשאר בפועל בשביל להיות פרוז בן יומו. וכתב "דהרי באמת תחלת דין עתיד לחזור למקומו נופל בתחלת ליל י"ד לענין קריאת הלילה, וכמו שפרש"י י"ט א', ובזה הכל מודים שההכרעה הוא ע"פ דעתו אם עתיד לחזור, וסתימת הדברים דאף אם אירע שיצא קודם אור היום לא הוי ברכה לבטלה, ולא מצינו שיהא פרוז בלילה ומוקף ביום".

כוונתו- שבפשטת הדברים שאף אם יצא קודם אור היום אין ברכתו לבטלה, ואם נאמר שכל הקריאה של המגילה תלויה אם ישאר מחר, ואם בסוף לא ישאר אז התברר שלא היה חייב בלילה, אז לכאורה צריך להיות ברכתו לבטלה, ומוכח מזה שהקריאה של הלילה לא תלויה בזה שישאר מחר, וגם אם לא נשאר מחר חייב לקרא בלילה דלא כהט"ז. ומה נאמר שבגלל שרצה להשאר מחר, אז גם אם לא נשאר בסוף נקרא בלילה פרוז בן יומו, ואחר כך שחזר- על היום לא נקרא פרוז בן יומו, זה לא מסתבר שעל הלילה יהיה פרוז בן יומו ולא על היום.

ולישב דעת הט"ז מקושית החזו"א, מה דפשיטא ליה לחזו"א שלא שייך שאדם בלילה יהיה פרוז וביום לא, ב"פרי מגדים" [סי' תרפ"ח משבצות זהב ס"ק ו'] מבואר כך, שכתב "דודאי כי בעינן תרוויהו מחשבה ומעשה שנתעכב שם כמ"ש מקודם ושכן משמע מהר"ן, הא יצא קודם עמוד השחר, אע"פ שדעתו להתעכב אין קורא עמהם זה בקריאת היום, הא קריאת הלילה כל שדעתו להתעכב שם כל הלילה ומקצת מהאיר השחר תו חייב לקרות המגילה בלילה אם הוא בן כרך בעיר, אע"פ שאח"כ אירע שרגע קודם עלות השחר יצא מהעיר, מ"מ קודם לכן צריך לקרות מאחר דעתו היה כך, ובקריאת היום הוא דאין קורא עמהם כשיצא קודם עמוד השחר רגע. וגדולה מזה בן עיר לכרך כל שדעתו להיות כל הלילה וקצת מהיום שם- פטור מקריאת הלילה, אף שאח"כ הלך משם רגע קודם עמוד השחר, מה לו לעשות עוד".

מבואר מדבריו שהכל כלול בתקנת חז"ל, שאם חז"ל אמרו לאדם שאם דעתו להשאר כל הלילה עד הבוקר חייב בקריאת המגילה, אז אפילו אם התחרט ויצא קודם אור היום ולא חייב ביום בקריאת המגילה, אבל הקריאה של הלילה היא קריאה של חיוב.

ואפילו אם נאמר כמו החזו"א שזה דוחק שיהיה בלילה פרוז בן יומו וביום לא יהיה פרוז.

אבל אפשר לישב קושית החזו"א בדרך אחרת, ולומר שאפילו שהתברר לאחר זמן שהקריאה שקרא בלילה לא היתה קריאה של חיוב בגלל שלא נשאר בפועל בעיר, אבל ברכתו לא היתה לבטלה, בגלל שעשה מה שצריך לעשות בכזה מצב, אז הברכה לא נקראת ברכה לבטלה. ומצאנו כזה סברא בשו"ת "חתם סופר" [יו"ד סי' ש"כ] שכתב לענין שאלה על תרומה אם הברכה על החלות תרומה תהיה לבטלה, "ואמנם לענין ברכה שכבר בירך, לע"ד אין כאן חשש ברכה לבטלה כלל, נהי דבחנם אין לשאול על הנדר ולגרום ברכה שאינה צריכה שנית, אבל מ"מ אם אירע שהתחרט משום טעם ויחזור ויברך שנית אין כאן שום בית מיחוש לברכה ראשונה שהיתה לבטלה, כי אין כאן ברכה לבטלה, שככה מברך וציונו להפריש תרומה חלה, וענין הפרשת תרומה חלה הוא שישאר לו כח לשאול עליהם, וכה ציונו להפריש אותה על דעת זה וכן עשה והפריש".

וכחידוש זה כתב ב"הגהות הרש"ש" [נדרים דף נ"ט ע"א ד"ה ודע] "ודע דק"ל על הרמ"א דאפילו קיימת העיסה מ"מ אי אית של עלה נמצא דעבר למפרע על לא תשא בהברכה שברך על הפרשתה. וכן קשה בגמרא דקאמר והרי תרומה דאי בעי מיתשל עלה, והרי יעבור על לא תשא למפרע. ולפי מה שכתב התוס' בתענית [דף י"א ע"ב] וכן הרא"ש שם סי' י"ז לענין תפלת עננו- דאפילו אכל אח"כ לא מקרי שקרן, כיון דאז היה בדעתו להתענות, א"כ י"ל ה"ה לענין ברכה לבטלה, ועי' לשון הר"ן בפ"ב דשבת בזה. וע' בזה בספר "שערי אליהו" סי' ל"ט.

יא. "וכן אמרו דבן כפר בעיר בין כך ובין כך קורא עמהם, והתם בתחלת הלילה כך וקרא עמהם, והתם בתחלת הלילה קורא עמהם אף שחוזר מיד, והו"ל לרבא לחדש אע"פ שחזר, אבל אי בדעתו בכניסת היום תלוי ניחא".

כוונתו להקשות- דהנה לפי הט"ז יוצא שהביאור במשנה בבן כרך שהלך לעיר אם דעתו לחזור אפילו שנשאר קורא כמקומו, ואם דעתו להשאר קורא כמו המקום שהולך בתנאי שנשאר.

ולפי זה בכפר שהדין שבין כך ובין כך קורא כבן עיר, הכוונה בין אם דעתו להשאר ונשאר, ובין כוונתו לחזור לכפר בלילה ונשאר, כמו שהביאור בבן כרך שהלך

לעיר. ולכאורה היה צריך להגיד חידוש יותר גדול, שאפילו שלא התעכב אלא חזר בפועל גם קורא כמו העיר.

ומזה מוכיח החזו"א שהכוונה במשנה זה שהקובע הוא רק דעתו, ולא משנה אם נשאר, ולכן בכפר שכתוב שאפילו שדעתו לחזור קורא כמו בן עיר, מובן שאפילו שחזר לכפר קורא כבן עיר.

ולישב דעת הט"ז אפשר שאגב שכתוב בבן עיר שהלך לכרך שהקובע הוא דעתו, ואם דעתו לחזור אפילו שהתעכב קורא כמקומו, אגב זה כתב גם בבן כפר שהלך לעיר שאפילו שדעתו לחזור קורא כבן העיר, ונבין ממילא שאפילו שחזר בפועל דמאי שנא, ודו"ק.

סימן טו



פורים המשולש - זמן משלוח מנות

א.

דעת המשנ"ב שמשלוח מנות ביום ראשון

כתב ה"שלחן ערוך" [סימן תרפ"ה ס"ו] "יום ט"ו שחל להיות בשבת, אין קורין המגלה בשבת, אלא מקדימים לקרותה בערב שבת. וגובים מעות מתנות עניים ומחלקים אותה בו ביום. וביום שבת מוציאים שני ספרים, ובשני קורין ויבא עמלק, ואומרים על הנסים. ואין עושים סעודת פורים עד יום אחד בשבת". וכתב ה"משנה ברורה" [ס"ק י"ח] "ואין עושים סעודת פורים עד יום אחד בשבת. והוא הדין ממילא ששלוח מנות גם ביום ראשון בשבת".

דעת החזו"א שמשלוח מנות ביום שישי

אבל דעה אחרת יש ל"חזון איש" [סי' קנ"ה ס"ק א'] "ולאמור נראה דחל ט"ו בשבת שבני כרכין קורין בערב שבת, משלח מנות ומתנות לאביונים בערב שבת, ודלא כמו שכתב בקרבן נתנאל. ובלאו הכי נראה דמשלוח מנות ומתנות לאביונים אינם מתחלקים, ולכן לא הזכירו בגמ' משלוח מנות, דזה בכלל מתנות לאביונים". מבואר שנחלקו ה"משנה ברורה" וה"חזון איש" האם משלוח מנות קשור לסעודה, או שקשור למתנות לאביונים.

ב.

דעות האחרונים שמשלוח מנות ביום ראשון

כדעת ה"משנה ברורה" שמשלוח מנות הוא ביום ראשון, כתבו כמה אחרונים. א. כתב בשו"ת הרדב"ז [סי' תק"ח] "הילכך הנכון מגלה ומתנות עניים בי"ד, סעודה ומשלוח מנות בי"ו, שאין אנו עוקרין אותו ממקומו אלא מקרא מגילה היא שאנו מקדימים מטעמא שלא יעבירו ד' אמות ברשות הרבים".

ב. כתב בשו"ת מהרלב"ח [סי' ל"ב בסופו] "ומנות איש לרעהו זמנם הכי הוא, כי המנות הם מהסעודה שהוא עושה לעצמו לפעמים, כדאמרינן מחלפי סעודתיהו אהדדי והוא מבואר לנכון בנשת בן באנבנשת יצ"ו".

מבואר מדבריו שמשלוח מנות הוא בזמן הסעודה, אע"פ שדעתו שם שגם הסעודה וגם המשלוח מנות בשבת, אבל לדעתנו שהסעודה ביום ראשון, אז גם המשלוח מנות ביום ראשון.

ג. כתב הב"ח [סי' תרפ"ח ס"ו] "אבל ה"ר לוי חביב בתשובתו האריך - וגם המשלוח מנות זמנם הכי הוא, כי המנות הם מהסעודה".

ד. כתב ה"מגן אברהם" [סי' תרפ"ח ס"ק י'] "ור"ל חביב [סי' ל"ב] האריך - וגם משלוח מנות בשבת, כי המנות הם מהסעודה עכ"ל ב"ח", [הר"ל חביב לשיטתו שזמן הסעודה בשבת אז זמן משלוח מנות בשבת, אבל המג"א שם מסיק שזמן הסעודה ביום ראשון, אז גם משלוח מנות ביום ראשון].

ה. כתב ה"פרי חדש" [סי' תרצ"ה אות א'] "ויום ט"ו שחל להיות בשבת לבני כרכין, כפי מה שכתבתי לעיל בסימן תרפ"ח [סוף אות ו'] לעשות הסעודה ביום ט"ו וט"ז, וגם חייבים לשלוח מנות בשני הימים".

[לשטתו שצריך סעודה בשני ימים, צריך משלוח בשני ימים, אבל להלכה שזמן הסעודה ביום ראשון אז גם משלוח מנות ביום ראשון].

ו. כתב ה"ברכי יוסף" [סי' תרפ"ח ס"ק ט"ו ד"ה ומה] "ועוד דמשלוח מנות ביום סעודה בעו מיהוי, וכן משמע מהפוסקים, ואי בעית אימא קרא הכי כתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות, אלמא משלוח מנות בהדי משתה ושמחה, אלא דמתנות קבעו בעת קריאה דעיניהם של עניים וכו'".

ג.

דעות האחרונים שמשלוח מנות ביום שישי

כדעת ה"חזון איש" שמשלוח מנות דינם ביום שישי כתבו כמה אחרונים:

א. כתב ב"תקון יששכר" [עמוד כ"ט] "ולפי זה מגבית פורים תהיה ביום הקריאה כדתניא לעיל על בני הכפרים, ומשלוח מנות איש לרעהו מה שאי אפשר לקיים ביום השבת יוקדם מערב שבת כדין קריאת המגילה".

ב. כתב ה"כנסת הגדולה" [סי' תרצה] "אמר המאסף כשחל חמשה עשר בשבת לבני כרכים, יש לחקור באיזה יום מקיימין משלוח מנות. והרל"ח ז"ל בסימן

ל"ב עמד בחקירה זו והסכים לעשות הסעודה בשבת ולשלוח מנות בו ביום. ולפי דבריו לדעת הרי"ף והר"ן והנמשכים אחריו שעושין הסעודה באחד בשבת כמו שנתבאר בסוף סימן תרפ"ז בדברי רבינו בית יוסף ז"ל, גם משלוח מנות בא' בשבת הוא, וכן כתב הרדב"ז ז"ל חלק שני סימן קפ"ז. וכמה נראין הדברים תמהים דיקיימו משלוח מנות ביום שלאחר הפורים, שהכתוב אומר לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו וכו', שנראה שיקיימו שני ימים הללו לשמחה ויום טוב ומשלוח מנות וכו'. וגם מה שכתב הרלנ"ח שיקיימו אותה, הוא דבר תמוה למה לא יקיימו אותה ביום ו' שבו קורין את המגילה ומחלקין מתנות לאביונים, ולא לשלוח ביום שבת שאפשר שיחללו שבת, וכן ראיתי לבעל תיקון יששכר דף כ"ט ע"א הסכים דשולחין מנות ביום ששי".

ג. כתב ה"מטה יהודה" [סי' תרפ"ח אות ז'] "וגובין מעות מתנות עניים וכו'. נראה דמנות נמי גרירי בתר מתנות, דאע"ג דבגמרא אמרו לגבי בני כפרים שעיניהם של עניים נשואות לקריאת מגילה, דמשמע דוקא מתנות, מ"מ הוקשו למתנות, ולא אמרו דמאחרין אלא סעודה דוקא, וכ"כ כנה"ג בסימן תרצ"ה בשם תיקון יששכר יע"ש. וכן מוכח מהירושלמי דיהיב טעמא למה שמאחרין סעודת פורים משום דימי משתה ושמחה כתיב, את ששמחתו תלויה בב"ד וכו', דלא שייך הך טעמא אלא בסעודה ולא במנות דלא נפקי מקרא דימי שמחה ומשתה. וכן מוכח מדברי הר"ן שהעתיק מרן סימן תרצ"ז גבי י"ד שבאדר א' דלשלוח מנות חלוקין מהשמחה וע"ש. וכ"נ מפרש"י שם ריש דף ה' שפירש אהא דאמרינן אבל שמחה אינה נוהגת אלא בזמנה, וז"ל שמחה של מאכל ומשתה ע"כ, אלמא דלא שללו אלא סעודה, אבל מנות בכלל המתנות הם. אבל הרב ר' לוי בן חביב ז"ל הביאו הב"ח והמג"א ז"ל כתבו דהמנות דינן כמו סעודה, וכן דעת הרדב"ז ז"ל סימן תק"א ח"א יע"ש, וכ"נ מלשון הפר"ח ריש סימן תר"ה יע"ש".

ד. כתב ר' מנחם די לונזאנו [קובץ המוריה מ"א עמוד ו'] "ולכן אני אומר כי משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים הם אחים ולא יתפרדו, וכמו שחברם הכתוב כן נחברם גם אנן במעשה ונעשה שניהם בערב שבת. ומ"ש הרב ז"ל [שו"ת מהרלב"ה סי' לב] כי המנות הם מהסעודה שהוא עושה לעצמו, לא קשיא כלל כי ידוע אפילו לתינוקות שסעודת השבת מכינים אותו מערב שבת, שנאמר ביום השישי והכינו, הילכך כל מה ששילח בערב שבת ידוע שהוא מסעודת שבת".

ד.

דעת הראשונים שמשלוח מנות ביום ראשון

ונמצא כמה ראשונים שסוברים שמשלוח מנות דינם ביום ראשון.

א. דהנה ה"אורחות חיים" [הלכות מגילה ופורים אות ל"ו] כתב "וסעודת פורים שחלה להיות בשבת מאחרין אותה ואין מקדימין אותה. והטעם שאין עושין אותה בשבת משום דלא מצו לקיומי ומשלוח מנות איש לרעהו. ובירושלמי נותן טעם דכתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה, מי ששמחתו תלויה בב"ד, יצא שבת ששמחתו תלויה בידי שמים, כלומר דמוקדש וקאי מששת ימי בראשית".

ב. כתב ה"כל בו" [סי' מ"ה בסופו] "וסעודת פורים שחל להיות בשבת מאחרין אותה ואין מקדימין. והטעם שאין עושין אותה בשבת משום דלא מצי לקיומי ומשלוח מנות".

ג. כתב ב"חידושי המאירי" [מגילה דה' ע"א ד"ה סעודת] "סעודת פורים התבאר שם גם כן שמאחרין ולא מקדימין, שאע"פ שהקדימו קריאת המגילה אין שמחה בדין קדימה ונח לנו שתתאחר. ונראה הטעם שהרי נאמר בפירוש לעשות אותם ימי משתה ושמחה- אותם ולא אחרים במקומם, נמצא שלא חלה זמן חובתה עדיין, ומאחר שלא חל זמן חובתה עדיין מאחרין אותה, מוטב שתדחה לזמן שהגיע חיובה משתעשה לזמן שלא הגיע חיובה עדיין.

ובתלמוד המערב שאלו ויעשה אותה, והשיבו לעשות אותם כתיב את ששמחתו תלויה בב"ד יצא זה ששמחתו תלויה בידי שימים. ועוד שהרי משלוח מנות היה נדחה.

ד. כתב "המכתם" [מגילה עמוד ג' ע"א] "סעודת פורים מקדימין ולא מאחרין. פירוש אבל בשבת אין עושין אותה. יש שאמרו משום דלא מצי מקיים משלוח מנות איש לרעהו. מיהו בירושלמי מיבעי ויעשו אותה אמר קרא לעשות אותה ימי משתה ושמחה מי ששמחתו תלויה בבית דין יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים, כלומר ששבת אינו תלוי בקדוש ב"ד אלא בידי שמים שמקודשת ועומדת מששת ימי בראשית".

מבואר מכל הני ראשונים- שבגלל שמשלוח מנות אי אפשר בשבת, וצריך לדחות ליום ראשון, אז דחו גם את הסעודה.

הסבר למה אין לשלוח מנות בשבת

ולבאר למה אי אפשר לשלוח מנות בשבת כתב ה"ברכי יוסף" [סי' תרפ"ח ס"ק ט"ו] "ומצאת להרב המאירי בפסקיו שכתב, ובתלמוד המערב שאלו ויעשו וכו' יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים, ועוד דמשלוח מנות היה נדחה, עכ"ל. הרי שנתן טעם לדחות הסעודה בשבת, דאי אפשר לקיים משלוח מנות ביום סעודה, דכי ליכא עירוב אסור לשלוח בשבת. וכן ראיתי בספר ארחות חיים [אות לו] שכתב, וסעודת פורים שחלה בשבת וכו', והטעם שאין עושין אותה בשבת, משום דלא מצו לקיומי ומשלוח מנות איש לרעהו, ובירושלמי נ"ט וכו', ע"ש".

מבואר מדבריו שאין משלוח מנות בשבת בגלל איסור הוצאה.

גם ה"חזון איש" [סי' קנ"ה ס"ק א'] ביאר למה בשבת אי אפשר לקיים משלוח מנות. וכתב "מפני שעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, פרש"י ואי אפשר בשבת. נראה דרצה לומר דאי אפשר להביא מתנות לבית עני משום איסור הוצאה. ונראה דמהאי טעמא אי אפשר לקיים משלוח מנות בשבת. ואפשר דאין לקבוע מצוה זו בשבת דהוי עובדא דחול, כיון דכל העם עוסקין בזה, זכר לדבר שורה ביצה י"ד ב'. והדבר מוכרח, שהרי גזרו במגילה שמא יעבירנה, ואיך אפשר לקיים משלוח מנות ומתנות לאביונים בשבת שעיקרון הבאה מבית נותן לבית מקבל, ואכילת מקבל בבית נותן תתכן רק באופן מוגבל ומצומצם".

עוד סברא כתב ב"ערוך השולחן" [סי' תרפ"ח ס"ח] "ואורחות חיים והכלבו כתבו הטעם דלא אפשר לקיים ומשלוח מנות ע"ש. נראה משום דאין קוּיין בשבת עמ"ש סי' ש"ו וסי' תרנ"ח".

ה.

הסבר הדעה שמשלו"מ ביום א' ע"פ התרומת הדשן

להבין במאי פליגי הדעות שסוברים בפורים המשולש שמשלוח מנות ביום ראשון או ביום שיש.

להסביר את הדעה של ה"משנה ברורה" והסוברים כשיטתו אפשר על פי דברי ה"תרומת הדשן" [סי' קי"א] שכתב "דנראה טעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא, כדמשמע בגמ' פ"ק [מגילה ז, ב] דאביי בר אבין הוו מחלפים סעודותיהו בהדדי ונפקי בהכי משלוח מנות, אלמא דטעמא משום סעודה היא".

ולפ"ז מסתבר שכמו שהסעודה ביום ראשון אז גם משלוח מנות ביום ראשון.

קושיית האחרונים על החזו"א שמשלו"מ ביום שישי

אבל להסביר את דעת ה"חזון איש" והסוברים בשיטתו שכתב "ובלאו הכי נראה דמשלוח מנות ומתנות לאביונים אינם מתחלקים". ולכאורה צריך להבין שהרי הטעמים חלוקים בין משלוח מנות למתנות לאביונים, דמשלוח מנות הטעם הוא כמו התרומת הדשן [הנ"ל] שהם צורכי סעודה, או כמו שכתב ה"מנות הלוי" [מגילת אסתר פ"ט פט"ז] "עוד הוסיפו ומשלוח מנות- כי רומז כי הם באגודה אחת ובאהבה ואחוה, היפך מה שאמר הצר הצורר מפוזר ומפורד". מבואר שהטעם של משלוח מנות הוא להרבות אהבה ואחוה.

אבל הטעם של מתנות לאביונים בפשטת הוא ענין של צדקה, ושונה לגמרי מענין של משלוח מנות, אז למה כתב החזו"א שמשלוח מנות ומתנות לאביונים הם שני רעים שלא מתפרדים.

וכבר הקשה כן ב"פורים המשולש" [פ"ב הערה ס"א] "וא"כ צ"ע על החזו"א שגם בסופו של דבר לא ביאר טעמו וכתב שמשלוח מנות ומתנות לאביונים אינם מתחלקים, וצ"ע מאין לו".

וגם ב"חידושים וביאורים" [מגילה דף ד' ע"ב ד"ה ולהאמור] כתב "ולהאמור דמתחלת התקנה היה שלא לתת מתנות לאביונים בשבת, נראה דה"ה משלוח מנות, דגם זה עיקרו בהוצאה ואי אפשר בשבת. ולפ"ז מעיקרא היו מאחרין כמו שכתבתי לענין מתנות לאביונים, ואין לנו מקור להקדימו, דדוקא מתנות לאביונים הקדימו משום שעיניהם של עניים נשואות, אבל מרן זללה"ה שם [חזו"א] כתב דגם משלוח מנות מקדימין, וכבר נחלקו בזה אחרונים ז"ל כמו שהביא שם, וצ"ע".

הסבר דעת החזו"א ע"פ הריטב"א

ואפשר להסביר את שיטת החזו"א ודעימיה לפי דברי הריטב"א [מגילה ד"ז ע"א ד"ה גרסינן] שכתב "ואין מדקדקין בדבר- פירושו בירושלמי שכל הפושט יד ליטול יתנו לו, לומר שנותנים לכל אדם ואין מדקדקין אם הוא עני וראוי ליתן לו, שאין נתינה זו מדין צדקה גרידא, אלא מדין שמחה, שהרי אף לעשירים יש לשלוח מנות".

מבואר מדברי הריטב"א ביאור חדש בכל ענין משלוח מנות ומתנות לאביונים, ששניהם ענינם הם להרבות שמחה, ולכן כמו שיש ענין במשלוח מנות שירבה שמחת המקבל, אותו דבר יש ענין שירבה שמחת מקבל המתנה, ולכן לא מדקדקים אם באמת עני, אלא העיקר שמתרבה אצלו השמחה.

ולפ"ז מובן דברי ה"חזון איש" שכתב שמשלוח מנות ומתנות לאביונים לא מתחלקים, וזמנו של זה כמו זמנו של זה. בגלל שענין שניהם אחד הוא, כדי להרבות בשמחה.

וכך משמע מדברי הר"ן [דף ג' ע"ב מדפי הרי"ף] שכתב "ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאדם אחד. היינו מיני מאכל ומשתה לעשירים, ולאביונים די לכל אחד במתנה אחת, שהיא נחשבת בעיניהם כדבר גדול".

מבואר מדבריו שענין שלוח מנות ומתנות לאביונים אחד הוא, ונותנים לעשיר שתי מתנות לאביון מתנה אחת, בגלל שמתנה אחת חשובה לאביון כמו שתי מתנות לעשיר.

ו.

דעת האחרונים שמשלוח מנות ביום שבת

והנה יש דעה שלישית בכל הענין של משלוח מנות בפורים המשולש, וסוברים שדינם בשבת.

א. דהנה כתב ה"קרבן נתנאל" [פ"א דמגילה ס"ז אות ד'] "ע"כ נראה לי דמשלוח מנות הוא בשבת, דהא שם בירושלמי בפ"ק הלכה ו' פריך ויעשו אותן בשבת, א"ל לעשות אותם ימי משתה ושמחה- את ששמחתו תלוי בב"ד יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים, כלומר שסעודת שמחה זו אין לה היכר שהיא משום שמחת נס, כי אם משתה ושמחת שבת. כל זה טעם שלא לעשות משתה שמחה בשבת שצריך לעשות בחול כדי שתהא ניכר לכל שהוא משום תיקון מרדכי ואסתר זכר לנס. משא"כ משלוח מנות, דאין סדר לשלוח מנות איש לרעהו בשבת, א"כ מצוה זו ודאי נוהגת בשבת".

ב. כתב ה"מור וקציעה" [סי' תרפ"ח בסופו - הו"ד בשערי תשובה סי' תרפ"ח ס"ק ז'] "מ"מ משלוח מנות נראה שיש לעשותה בשבת, דבר בעתו מה טוב, והא ודאי שפיר מנכרא מילתא לפרסומי ניסא".

ג. כתב ב"מעשה ורוקח" [סוף ח"ב - נשים קדושה עמוד קמ"ד ע"ב] "עוד כתב הפרי חדש סי' תרצ"ח סעיף א' וז"ל ויום ט"ו שחל להיות בשבת לבני כרכים כפי מ"ש לעיל בסי' תרפ"ח לעשות הסעודה ביום ט"ו ויום י"ו, וגם חייבים לשלוח מנות בשני ימים עכ"ד. ואחר המחילה לא דמי, דבשלמא לעשות סעודה ביום י"ו ניחא, דביום שבת ליכא היכרא כל כך, מאחר שעושים לעולם בשבת סעודה, משא"כ במשלוח מנות שאינו נוהג לא בשבת ולא בימות החול, פשיטא ודאי מינכרא מילתא שהיא לשם פורים".

ז.

ביאור במאי פליגי אם משלו"מ בשבת או בראשון

ולהבין במאי פליגי המפרשים מתי משלוח מנות, אם בשבת או ביום ראשון. ואפשר שלפי הטעם של ה"תרומת הדשן" [סי' קיא] שכתב "דנראה טעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינה", אז הזמן של משלוח מנות הוא ביום ראשון כמו הסעודה. אבל לפי הטעם של ה"מנות הלוי" [מגילת אסתר פ"ט פט"ז] שכתב "עוד הוסיפו ומשלוח מנות כי הם באגודה אחת ובאהבה ואחוה, היפך מה שאמר הצר הצורך מפוזר ומפורד", הזמן צריך להיות בזמן פורים עצמו שהוא יום שבת, בגלל שאין קשר בין הסעודה למשלוח מנות. וכך כתוב ב"שלמי תודה" [פורים סי' כ"ז אות ב'] "והר"פ גירש שיחיה אמר, די ש לתלות דבר זה בטעמי המצוה, דאם הטעם משום הסעודה כמו שכתב התרומת הדשן, מסתבר דזמנה באחד בשבת דאז הוא זמן הסעודה, אם הטעם משום ריבוי אחוה וריעות, מסתבר דזמנה ביום הפורים עצמו שהוא בשבת, כמו שאומרים "על הניסים" וקורין בתורה בשבת, כי גם ענין הריבוי אחוה וריעות שתיקנו בפורים מסתברא דהוה זה תקנה ביום הפורים עצמו שהוא בשבת".

ח.

דברי השו"ע שהסעודה ביום ראשון

יש עוד צד בפוסקים שצריך לשלוח מנות בשבת. דהנה איתא בירושלמי מגילה [פ"א הל"ד] "וסעודת פורים מאחרים ולא מקדימין. ר' זעירא בעא קומי ר' אבהו ויעשו אותן שבת, א"ל לעשות אותם ימי משתה ושמחה, את ששמחתו תלויה בב"ד, יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים", וכך נפסק ב"שולחן ערוך" [סי' תרפ"ח ס"ו] "יום ט"ו שחל להיות בשבת- ואין עושים סעודת פורים עד יום אחד בשבת".

דעות הפוסקים שהסעודה בשבת

אבל לא כו"ע מודו לדין זה, ויש אומרים שהבבלי שלא הביא דין זה חולק על זה. דהנה בשו"ת מהרלב"ח [סי' ל"ב] כתב "בדין הסעודה יש ספק, כי כפי הנראה מהירושלמי מאחרים אותה ליום ראשון, וכיון שהביאו הרי"ף ז"ל נראה דראוי לעשות כן, גם בספר כל בו כן כתב בפירוש והעתיקו מספק ארחות חיים, ושמענו שגדולי החכמים הנמצאים בעיר הקדושה הזאת עתה מקרוב חלקם בחיים כן

הנהיגו. האמת שהדבר קשה מאד לשכל לקבלו, שכיון שחיוב הסעודה בפורים אנו לומדין ממ"ש הכתוב שמחה ומשתה, ועיקר הפסוק בא לומר שאסורים בהספד ותענית וביום ראשון מותר בתענית לבני עיירות לפחות ויש לנו לאסור של זה בזה איך יעשו בני ט"ו הסעודה ביום שיכולים להתענות בו בני י"ד. והנני מודה שטעות גדולה היא אלי לחלוק על זה מכח השכל, כיון שבירושלמי נאמר, ועם כל זה לענין מעשה אומר שכיון שהרמב"ם ז"ל אין כן דעתו בודאי כמבואר בהלכות, שלא כתב שינוי כלל בענין הסעודה כשחל ט"ו בשבת לא להקדים ולא לאחר כמו שכתב בענין קריאת המגילה, והוא הרב בזה המלכות, יש לנו לעשות מעשה ע"פ. ונראה שטעמם ז"ל שהתלמוד שלנו חולק על הירושלמי, כיון שאמרו סתם אבל שמחה אינה נוהגת אלא בזמנה.

מכל הלין עבדנו עובדא מהסעודה בשבת. ומנות איש לרעהו זמנם הכי, כי המנות הם מהסעודה שהוא עושה לעצמו לפעמים, כדאמרין מחלפי סעודתייהו אהדדי, והוא מבואר לנכון.

מבואר דעתו למעשה שצריך לעשות סעודה בשבת, לא כמו הירושלמי, ולכן צריך גם לשלוח מנות בשבת.

וכך גם דעת ה"פרי חדש" [סי' תרפ"ה ס"ו] "ומה שכתב ואין עושין סעודת פורים עד יום א' בשבת, בתשובת רלנ"ח סימן ל"ב כתב שעשו מעשה הפך הירושלמי [מגילה פ"א ה"ד] ושעשו הסעודה בשבת. דמשמע לי דהיא דירושלמי אתיא כמאן דאמר בפרק קמא דמועד קטן [ה, ב] דאין מערבין שמחה בשמחה, וא"כ לרב אשי דהוא בתרא דסבירא ליה דטעמא דאין נושאים נשים במועד הוי משום טעמא דושמחת בחגך ולא באשתך, כדאיתא בפרק קמא דחגיגה [ה, ב], משמע דלא סבירא ליה הך טעמא דאין מערבין שמחה בשמחה, וכיון שכן יש לעשות סעודה בפורים. אלא שמכל מקום כיון שלפום ריהטא מש"ס דילן וכן מהרשב"א דלא חייש לטעמא דאין מערבין שמחה בשמחה משמע דנעשית בשבת, יש להחמיר ולעשותה בט"ו ובט"ז, וכך אנו נוהגין. וגם חייבים לשלוח מנות בשני הימים."

משמע שחשש שהבבלי חולק על הירושלמי ולכן צריך סעודה ומשלוח מנות גם בשבת.

וגם ב"חידושי הריטב"א" [מגילה ד"ה ע"א ד"ה כאלן] כתב על דברי הירושלמי הנ"ל שצריך לדחות ליום ראשון את הסעודה, "ואין הירושלמי הזה ברור, דהא כי כתיב ולא יעבור אפילו אשמחה נמי הוא, דנזכרים ונעשים כתיב שם, ואפילו לא' בשבת שהוא יום ט"ו, הא בדידיה נמי איכא ולא יעבור לבני י"ד למ"מ, וה"ה לשמחה דהא איתקש".

ט.

קושית האחרונים איך מותר משלו"מ בשבת

ועל גוף השיטה שסוברת שצריך לשלוח מנות בשבת יש קושיא גדולה. דהנה איתא בגמ' מגילה [דף ד' ע"ב] "דכולי עלמא מיהא מגילה בשבת לא קרינן מאי טעמא אמר רבה לא חייבין בקריאת מגילה ואין הכל בקיין במקרא מגילה, גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים".

ולכאורה גם במשלוח מנות יש לגזור שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים. כך הקשה ב"נזירות שמשון" [הגהות על שו"ע סי' תרפ"ח] "כתב המג"א ס"ק י'- ור"ל חביב האריך בראיות שהסעודה היא בשבת, ועשה כן מעשה בירושלים, וגם משלוח מנות בשבת, כי המנות הם מהסעודה, עכ"ל ב"ח. וצ"ע כיון דמשלוח מנות הוי חיוב כמו מקרא מגילה, א"כ יש לגזור משום דרבה כו".

וכן הקשה ר' מנחם די לונזאנו [קובץ מוריה חלק מ"א עמוד ו'] "ואולם בדבר אחד אין דעתי כדעתו, והוא במש"כ דמנות איש לרעהו זמנם הכי הוא בשבת, ובעיני נראה שזה אסור גמור, ונלמד זה ק"ו ממגילה, ומה מגילה שהוא עיקר המצוה ושבח להשי"ת כדאמרין קריאתה זוהי הילולה, גזרו עליה שמא יעבירנה ד' אמות ברשות הרבים, ולא עוד אלא שחששו בה למיעוטא כמ"ש אין הכל בקיין בקריאתה, ומשום אותו מיעוטא דמיעוטא גזרו על כל ישראל שלא לקרותה בשבת, מנות שאינן אלא מיני אכילה בעלמא על אחת כמה וכמה שיש להקדימם ביום ששי, וזה ק"ו כפול ומכופל, ר"ל דהתם שבח לש"י והכא מיני אכילה בעלמא, התם מיעוטא דאין בקיאים, והכא כל ישראל חייבים במשלוח מנות, התם שמא יעבירנה והכא בוודאי אתה אומר שלחו מנות".

קושית ההתעוררות תשובה איך מותר משלו"מ בשבת

וכן הקשה בשו"ת "התעוררות תשובה" [סי' תפ"ב] "תמוה לי טובא בפורים שחל בשבת אמאי לא גזרו חז"ל שלא לשלוח מנות משום גזירה דשמא יעבירנו. אם כי דפשיטא דלא שייך טעם דהכל חייבין ואין הכל בקיין גזירה שמא ילך אצל בקי ללמוד, כדאמרין גבי קריאת מגילה בשבת, כדאיתא במסכת מגילה [ד' ע"ב], דהרי הכל בקיין לשלוח. אבל כיון שהכל חייבין וטרודין לשלוח ליגזר שמא יוציאנו או יעבירנו. [ונראה בר"ן ר"ה ריש פ"ד במש"כ דלמה לא גזרו במילה בשבת שמא יעבירנו]. ובודאי למה דנפסק בשו"ע [סי' תרפ"ח ס"ו] דכשחל פורים

בשבת עושים סעודת פורים רק בא' בשבת, ומשלוח מנות הוא בכלל הסעודה, אם כן שולחים גם כן רק בא' בשבת ביום שעושים הסעודה, כדאיתא בטורי זהב [שם סק"ה] ומגן אברהם [ס"ק ט']. אבל להסוברים דהסעודה עושה בשבת קשה, דהא הם סוברים דכמו שהסעודה בשבת ה"ה שולחים גם משלוח מנות בשבת, כי המנות הם מהסעודה, כדמבואר בטו"ז ובמג"א [שם]. ובפרט להסוברים דמצוה "לשלוח" דווקא ולא סגי בזה שאחד מיסב אצל חבירו בסעודת פורים, יעיין בב"י [סוס"י תרצ"ה] ובד"מ וטו"ז [שם סק"ה], והגם שאינו צריך לשלוח אלא לאחד, מ"מ קשה שמא ישכח".

תירוץ הפרמ"ג איך מותר לשלוח בשבת

ולישב את הקושיא כתב ה"פרי מגדים" [סי' תרפ"ח אשל אברהם ס"ק ט'] "משלוח מנות, דכתב הרלב"ח [סוף סימן ל"ב] דנוהג בשבת, ולא חיישינן בעיר שאין חומה עתה שמא יעבירנו, דמגילה הטעם שמא ילך אצל בקי".

ואפשר להסביר כוונתו שמשלוח מנות יקיים בלי איסור, במקום שיש עירוב או בתוך ביתו, כמו שלא חוששים סתם שיטלטל בשבת להעביר לחבירו דברים, בגלל שיודע את האיסור לא יעשה איסור. אבל במגילה בגלל שצריך לקרא ולא יודע לקרוא יש חשש שיכנס ללחץ וישכח את האיסור וילך לחכם שילמדו, אבל בסתמא לא חוששים שיעבור איסור.

סימן טז



פורים המשולש - קריאה ביום שישי ביחיד

א.

דברי המשנ"ב שקריאת מוקפין בערב שבת צריך עשרה

כתב ה"שלחן ערוך" [סי' תר"צ סעיף י"ח] "מגלה בי"ד ובט"ו צריך לחזור אחר עשרה, ואם אי אפשר בעשרה קוראים אותה ביחיד".

וכתב ה"משנה ברורה" [שם ס"ק ס"א] "בי"ד ובט"ו היינו בי"ד לעיות וט"ו למקפין, ורצונו לומר, אף שהוא בזמנה ואיכא פרסומי ניסא בלאו הכי שהכל קורין באותו זמן, אפילו הכי צריך לטרוח ולקבץ עשרה שיהיו בעת הקריאה משום פרסומי ניסא. וכל שכן אם הוא שלא בזמנה, כגון הפרש בים והיוצא בשירא ואינו מוצא מגילה להוליד עמו דמתר להקדים ולקרות קדם שיוצא, או דמתרמי יום ט"ו בשבת דצריכין המוקפין להקדים ולקרות בערב שבת, בודאי צריך לקבץ עשרה לקריאתו, ובזה עוד חמיר יותר דאי ליכא עשרה לא יברכו המוקפין עליה".

מבואר דעת ה"משנה ברורה" שפורים דמוקפין שחל בשבת, שמקדימים לקרא ביום שישי, חייבים לקרוא בציבור, ואם קורא ביחיד לא יברך.

דברי החזו"א שקריאת מוקפין בע"ש קורין ביחיד

מאידך כתב ה"חזון איש" [סי' קנ"ה ס"ק ב'] "מדברי הר"מ פ"א ה"ז מבואר דשלא בזמנו הנאמר בגמ' אינו אלא חוץ מי"ד וט"ו, אבל בני חמיסר הקוראין בארביסר איכא פרסומא טובא, כיון שהוא זמן קריאה לרוב העולם. ואם זה ג"כ בכלל שלא בזמנו ובעי י', לא יתכן לומר ההלכה בלשון אלו הקוראין קדם י"ד, דהרי לשון זה ממעט בני ט"ו הקוראים בי"ד, אלא ודאי האמת כן דאין בני ט"ו הקוראין בי"ד בכלל שלא בזמנו".

מבואר דעת ה"חזון איש" שפורים שמוקפין שחל בשבת, שקורין ביום שישי, קורין גם ביחיד שנקרא בזמנו.

ב.

דעת האחרונים שקריאת מוקפין בע"ש צריך עשרה

כדעת ה"משנה ברורה" שקריאה בי"ד לבן כרך כשחל ט"ו בשבת נידון כשלא בזמנו ואין לברך בלי עשרה, כתבו:

א. ה"פרי חדש" [סי' תר"צ אות י"ח ד"ה ודע] "ודע שפירוש שלא בזמנה היינו כשחל יום חמשה עשר לבני כרכין להיות בשבת, ומתוך הרשום בכתב נמצינו למדים למעשה, שמי שקורא אותה בזמנה מצוה לחזור אחר עשרה, ואי לא אפשר קרי אותה ביחיד. אבל אם יוצא לדרך שקורא אותה קודם זמנה, וכן אם חל ט"ו להיות בשבת לבני כרכין צריך לקרותה בעשרה, ואי ליכא עשרה יקראנה בלא ברכה, והכי נקטינן".

ב. כתב ב"בגדי ישע" [סי' תר"ץ סעיף י"ח] "הפ"ח הוכיח אם חל ט"ו בשבת וקורין המוקפין בערב שבת, הוי כשלא בזמנם וצריך דוקא יו"ד, ואם קראו בלא יו"ד לא יברכו".

ג. כתב ה"חוג הארץ" [דיני פורים אות ג'] "ט"ו שחל להיות בשבת לדין דיתבינן בירושלים ת"ו דמקדימין לקרות המגילה בע"ש, כתב פר"ח סי' תר"ץ על מ"ש-מגילה בי"ד וט"ו צריך לחזור אחרי י', וז"ל ודע שפירוש שלא בזמנה היינו כשחל ט"ו לבני כרכין להיות בשבת ואם ליכא י' יקראנה בלא ברכה והכי נקטינן עכ"ד. וראיתי בירושלים ת"ו לחכמי העיר שלא מיחו בדבר, וכל אחד מברך בביתו, ואין להם על מה שיסמוכו".

ד. כתב ה"נשמת חיים" [סי' ע"ז] "ע"ד קריאת המגילה בי"ד שחל בערב שבת למוקפין ביחיד, שמסרהב כבוד על הוראת הפרי חדש שנקרא שלא בזמנו, ונקראת בעשרה דוקא, כבר ראו עיניו שהפרי חדש לא מעצמו אמר כן, אך על פי רבותינו הראשונים רבינו אפרים והר"ה והר"ן והרא"ש ז"ל, שכולם כתבו כן, ואי אפשר לחלוק עליהם כל זמן שלא ראינו מי שחולק עליהם, וכן מרן הב"י ז"ל הביא דברי הר"ן אלה בלא שום חולק".

ג.

דעת האחרונים שקריאת מוקפין בע"ש קורין ביחיד

כדעת ה"חזון איש" שסובר שט"ו שחל בשבת, קריאת י"ד בכרכין דינו כזמנו ונקראת ביחיד, כתבו:

א. כתב ה"אור שמח" [הלכות מגילה פ"א הל"ז] "וכתב הרמב"ם וכל אלו שמקדימים וקוראין קודם ארבעה עשר אין קוראין אותה בפחות מעשרה.

וזה שדייק רבינו בלשון וכל שמקדימין וקורין קודם י"ד, אבל בני מוקפין בי"ד קוראין ביחיד אפילו בחל בשבת, דפסק רבינו דלא כמשנתנו אלא כרב שקורין בי"ד, מ"מ לא דמי למוקפין דקורין בי"ד, דהא אמר שם בירושלמי שהכל יוצאין בי"ד שזמן קריאה לכל הוא, לכן הוא אפילו ביחיד, ורבינו הביא זה להלן בהלכה י"א לגבי ספק, ולכן פסק רבינו דלכתחילה ביחיד.

אבל בחל בשבת בזמן שהיו מקדשין על פי הראיה אז בני י"ד קורין בי"ג בערב שבת הוא שלא בזמנה וקוראין בעשרה הא ביחיד לא ודו"ק.

ב. כתב בשו"ת "זכרון יוסף" [הוצ"ח דף תכ"ה לפורים] "ואין לומר נמי דמיירי בפורים דחל להיות בשבת, וקרא בערב שבת, דהא ודאי דערב שבת הוא כזמנם לכל דבר, כדאמרין לעיל דף ה' ע"א לפרש"י שם, דדוקא יום הכניסה לכפרים הוא שלא בזמנה".

ג. כתב ה"פרי מגדים" [משב"ז סי' תרצ"ו סק"א] "ועוד י"ל דסובר שלא בזמנה לכפרים צריך עשרה לעיכובא, ואיך שייך יזמין עשרה ולא יכוין, מה שאין כן לכרכין בי"ד יש לומר הוה זמנה, ואין צריך לפרש כן".

ד. כתב ה"בני בנימין" [סוף הספר דברים עתיקים] "שנת התקי"ד חל ט"ו אדר להיות בשבת, ומדינא מקדימין הכרכים לקרות בערב שבת, יש להסתפק לענין הקורא לנשים בביתו אם יוצאות ידי חובה ואם יכולות לברך עליו, דלכאורה הוא שלא בזמנה כפי מ"ש המרדכי ז"ל אסור ליחיד לברך עליה. והסכמנו דממ"נ אנו בני ט"ו הקורין בי"ד יכולים לקרות ביחיד כמה דלא אפשר ומצו לברוכי כדחזי.

ובשנת התקפ"א ג"כ חל הכי, והכריז השמש שלא מדעת בית דין ביחיד - הקורא שלא יברך כי אם שעשה נסים ושהחיינו, ואמרנו להרב ה"י דהוי שגגה היוצאת מלפני השליט, שרצה לחוש לס' הפר"ח ז"ל, ואין דעתנו מסכמת, והוה ליה לעשות מעשה על פי בד"ץ.

ה. כתב ב"שלמת חיים" [הוצ"ח סי' שע"ב] "בענין פורים של מוקפין שחל בשבת דקורין המגילה בי"ד. והנה מי שצריך לקרוא את המגילה בשביל נשים, ואם יש

עצה שיוכל לברך על הקריאה.

תשובה: בזה כבר שאל הלכה למעשה, וידועים דברי הפר"ח, ולענ"ד מהש"ס לא מוכח כי אם חל י"ד להיות בשבת דאז קורים ב"ג זה מקרי שלא בזמנה, אבל למוקפין דזמנם בט"ו- ואם חל בשבת קורין ב"ד שנקרא שלא בזמנה כי אפשר מעיקרא הכי תיקנו. והרי עיקר הטעם דבזמנה קורין ביחיד דהוי פרסומא ניסא, ובכה"ג אדרבה קורין בכל העולם ב"ד בוודאי שייך לומר שקורין ביחיד".

ו. כתב ה"עיר הקודש והמקדש" [פרק כ"ו אות ד'] "ומהי שלא בזמנה- פרש"י שזוהי קריאת המגילה לבני הכפרים, ולפי"ז אפשר לומר כשחל י"ד או ט"ו בשבת אפשר דלדעתו הרי זה בזמנה, כיון שהכל קורין אז בו ביום.

ואע"ג דמלשון רבותינו הר"ן והרא"ש נראה שלדעתם נוטה שגם י"ד דבני כרכין הוי שלא בזמנה, וכן מפורש כתב הפר"ח, מכל מקום כיון שלשון הרמב"ם מורה כמ"ש וכן יש לדון מפרש"י, ובשגם שהסברא אומרת כך כדברינו לעיל שיום י"ד זמן קריאה לכל הוא ולא גרע זאת מהפורש לים שהיחיד קורא ב"ד בברכה כנראה מכמה אחרונים, לכן זה בן הכרך המקיל לעצמו ומברך ביחיד כשאין לו עשרה יש לו ג"כ על מי לסמוך".

ז. כתב ה"קול אליהו" [או"ח סי' כ"ח ד"ה אן] "והנה אנכי בא אעיקרא למאי דבעי למימר הרב פרי חדש ז"ל דשלא בזמנו מיקרי כשחל ט"ו בשבת לבני כרכים.

וכבר ראיתי שגם הר"ן ז"ל כתב כן בסוגיין דרב רב אסי [ג' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה אמר], וגם הרא"ש ז"ל [פ"א סימן ו'] כתב כן בשם יש מפרשים.

אמנם אנכי הצעיר לא ירדתי לסוף דעתם, דמה ראו על ככה לקרות לי"ד שלא בזמנה, אימא דמאי דס"ד לש"ס לפרש במימרת רב- פורים שחל להיות בשבת ע"ש זמנה, דהיינו לומר מה זמנה ביחיד אף שלא בזמנה היינו י"ד שחל להיות בשבת, דכפי זה מאי דקרי שלא בזמנה היינו י"ג, באופן דלפי קיצורי דחיקא מילתא לומר דשלא בזמנה מיקרי י"ד לבני כרכים, דכיון דרובא דעלמא קרו ביה אין לך זמנו גדול מזה".

ח. כתב ה"יד המלך" [מגילה פ"א הל"ז] "ואף בחל בט"ו בשבת ולא היו קורין בו ביום, היו מקדימין לקרות בע"ש שהוא י"ד, ויום זה בודאי זמנו הוא. ושני הימים האלה י"ד וט"ו הנזכרים ונעשים במגילה- בזמנו מיקרי, ולרב קורין בהם תמיד ביחיד, ואין בשני הימים האלה לרב שום מעלה ויתרון בקריאה בציבור מביחיד.

והא דקאמר הגמרא [מגילה ה' א'] על הא דפורים שחל להיות בשבת ערב שבת זמנם, והא שבת זמנם, ומסיק דשלא בזמנם כזמנם ולענין שלא ידחו עיירות ליום

הכניסה, אבל לענין לקרותה דוקא בעשרה, יש להקריאה בע"ש דין שלא בזמנה, היינו משום דבגמרא מיירי בפורים שחל ארבעה עשר להיות בשבת וע"ש י"ג הוא והקריאה ב"ג שפיר הוי שלא בזמנו רק בעשרה, אבל י"ד וט"ו תמיד בזמנו מיקרי".

ד.

דעת הראשונים שקריאת מוקפין בע"ש צריך עשרה

במחלוקת הנ"ל בין ה"משנה ברורה" וה"חזון איש" כבר נחלקו הראשונים. דהנה כדעת ה"משנה ברורה" שט"ו שחל להיות בשבת שכרכים קורין ב"ד, נקרא שלא בזמנו, כתבו:

א. הרא"ש במגילה [פ"א ס"ו] כתב "ויש מפרשים שלא בזמנה - כגון שחל ארבעה עשר להיות בשבת לבני עיירות, וט"ו לבני כרכין שמקדימין וקורין בערב שבת לבני כרכין".

ב. כתב בר"ן [רי"ף דף ג' ע"א ד"ה אמר] "ושלא בזמנה היינו שחל יום י"ד לבני עיירות בשבת או ט"ו לבני כרכין שמקדימין וקורין בערב שבת, והכי מוכח בגמ'".

ג. כתב ה"שיטת ריבב" [רי"ף דף ג' ע"א] "שלא בזמנה. כגון שחל ארבעה עשר בשבת לבני עיירות כי בימי חכמי התלמוד לא היו נזהרין מבד"ו פסח ומאד"ו ר"ה עד דורות אחרונים, או שחל להיות יום חמשה עשר בשבת לבני כרכים".

ד. כתב ה"בעל המאור" [רי"ף דף ג' ע"א] "כתב עלה ה"ר אפרים ז"ל דהא דרב ורב אסי דאית ליה קריאה שלא בזמנה כגון שחל להיות בשבת לבני עיירות, או שחל להיות בע"ש לבני כרכים".

ה. כתב ב"חידושי הרשב"א" [מגילה ד"ה ע"א ד"ה שלא] שלא בזמנה ב"י. שחל בשבת לבני העיירות, או שחל בערב שבת לכרכים שמקדימים וקורין בערב שבת.

ו. כתב ב"חידושי הריטב"א" [מגילה ד"ה ע"א ד"ה ומגלה] "ומגילה שלא בזמנה. ואחרים פירשו דהאי שלא בזמנה היינו כשחל י"ד או ט"ו בשבת, שהכרכים או העיירות מקדימין ל"ג או לע"ש, ונכון".

ז. כתב ה"בעל העיטור" [הלכות מגילה דף ק"י ע"א] "שלא בזמנה. כגון שחל י"ד בשבת לבני עיירות שמקדימין, וכגון שחל להיות בע"ש לבני כרכים".

ח. כתב ב"ספר האשכול" [הלכות חנוכה ופורים ס"ז] "הרב ר' אפרים כ' וז"ל תניא המפרש ויוצא לדרך קורא ב"ג, מינה שמעינן הא דרב ור' אסי דאית להו קריאה

שלא בזמנה דאמרו מגלה בזמנה קורין אותה ביחיד ושלא בזמנה קורין אותה בעשרה, היינו כגון שחל י"ד להיות בשבת לבני עירות או שחל בע"ש לבני כרכים".

ה.

דעת הראשונים שקריאת מוקפין בע"ש נקרא ביחיד

ומצד שני יש ראשונים שמדויק מהם שהם סוברים כמו ה"חזון איש" שט"ו שחל בשבת שבני כרכים מקדימין לי"ד נקרא בזמנו.

א. כתב רש"י [דף ה' ע"א ד"ה שלא] "שלא בזמנה. כגון כפרים המקדימים ליום הכניסה אין קורין אותה אלא בעשרה שבעין פרסום ניסא".

מזה שלא כותב כגון שט"ו חל בשבת שמקדימין לי"ד, מוכח שסובר שנקרא בזמנו. וכך מדויק ברא"ש [סי' ו'] שכתב "פרש"י שלא בזמנה כגון בני הכפרים שמקדימין ליום הכניסה, ואע"ג דבימי רב ליכא להך הקדמה דאין קורין אותה אלא בזמנה, פלוגתא דזמנה אשמועין. ויש מפרשים שלא בזמנה כגון שחל ארבעה עשר להיות בשבת לבני עירות וט"ו לבני כרכין שמקדימין וקורין בע"ש לבני כרכין". משמע שלרש"י שחולק על ה"ש מפרשים אם חל ט"ו בשבת, בי"ד נקרא בזמנו. [אבל עיין ב"פני יהושע" ובשו"ת "נשמת חיים" ס' ע"ז שדוחים את הראיה מרש"י].

ב. כתב הרמב"ם [הלכות מגילה פ"א הל"ז] "וכל אלו שמקדימין וקוראין קודם ארבעה עשר אין קורין אותה בפחות מעשרה". משמע שאם מקדימין לארבעה עשר כרגון שחל ט"ו בשבת ולא נקרא קודם זמנו.

ג. כתב ה"מכתם" [מגילה דף ג' ע"א] "ויש לתמוה למה הביא דרב ז"ל האי מחלוקת דרב ורב אסי, דהא פסקינן לעיל דבזמן הזה אין קורין אותה אלא בזמנה. ויש לומר דאיצטריך לאשמועין היכא דאיכא אינש דמפרש מן היבשה לים או יוצא והגיע אחד עשר או שנים עשר, והוא אינו בקי לקרות ביום י"ד כשיהיה על הים, מלמדין אותו שיקראוה קודם צאתו, כיון שהגיע זמן הקריאה, וקורין אותה לו עשרה, דכיון דאינו עיקר זמן צריך פרסומי ניסא".

מזה שלא כתב נ"מ ביוצא ט"ו בשבת שמקדימין לי"ד מבואר שנקרא בזמנו, ע"ש בהערה.

ד. כתב ב"חדושי המאירי" [דף ה' ע"א] "מגילה בזמנה קורין אותה אף לכתחילה ביחיד הואיל וזמנה היא והכל קורין אותה, די בזה הפרסום. שלא בזמנה כגון

בני כפרים המקדימין ליום הכניסה, ובזמן הזה כגון המפרש והיוצא בשיירא, אין קורין אותה לכתחילה אלא בעשרה". מבואר שלא מצא מקרה שט"ו יצא בשבת שקורא ב"ד, בגלל שנקרא בזמנו.

ה. כתב ה"תמים דעים" [סי' ק"פ] "העתקה זו מספר העתים- ופי' בזמנה ארבעה עשר לכולי עלמא, וחמשה עשר למוקפין חומה, ושלא בזמנה י"א וי"ב וי"ג".

1.

ראית המשנ"ב מהגמ' שנקרא שלא בזמנו

והנה ה"משנה ברורה" [סי' תר"צ שער הציון ס"ק נ"ט] הוכיח את שיטתו שט"ו שחל בשבת בני מוקפים שקוראים ב"ד, דינם כקריאה שלא בזמנה מהגמ'.

וכתב "כן מוכח בגמרא [ה.] דזהו גם כן בכלל שלא בזמנו, ואף שבזה הכל קורין בערב שבת, מכל מקום הואיל ודחוי הוא מזמנו המיוחד לו, לא הוציאוהו חכמים משאר שלא בזמנו".

כוונת דבריו- דאיתא בגמ' מגילה [ה' ע"א] אמר רב מגילה בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד, שלא בזמנה בעשרה. ומי אמר רב הכי, והאמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב פורים שחל להיות בשבת ערב שבת זמנם, ערב שבת זמנם- והא שבת זמנם הוא, אלא לאו הכי קאמר שלא בזמנם כזמנם- מה זמנם אפילו ביחיד אף שלא בזמנם אפילו ביחיד, לא לענין מקרא מגילה בעשרה, אלא מאי ערב שבת זמנם לאפוקי מדרבי דאמר הואיל ונדחו עיירות ממקומן ידחו ליום הכניסה, הא קמ"ל דערב שבת זמנם הוא".

מבואר בגמ' בהו"א שלה שקריאה שנדחתה משבת ליום שישי נקרא קריאה שלא בזמנה, ולפי רב שקריאה שלא בזמנה דינה שקוראים בעשרה, אז גם קריאה ביום שישי שנדחתה משבת דינה כקריאה שלא בזמנה שקוראים בעשרה, מכאן הוכיח ה"משנה ברורה" את דינו שפורים דמוקפין שחל בשבת שקוראים ביום שישי דינה כקריאה שלא בזמנה שעשרה מעכב את הברכה.

וכדברי ה"משנה ברורה" הנ"ל כתב ה"פרי חדש" [סי' תר"צ ס"ק י"ח ד"ה ודע] "ודע שפירוש שלא בזמנה- היינו כשחל יום חמשה עשר לבני כרכין להיות בשבת, ומוכחא הך מילתא, דאהא דקאמר רב בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד, פרכינן- ומי אמר רב הכי, והא אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה שרב, פורים שחל להיות בשבת ערב שבת זמנם, ופרכינן ערב שבת זמנם, והא שבת

זמנם הוא, אלא לא הכי קאמר שלא בזמנם כזמנם, מה זמנם אפילו ביחיד אף שלא בזמנם אפילו ביחיד כו'. הנה מכאן מוכח בבירור שכל שהוא דחוי מעיקרו שלא בזמנם מיקרו.

ולכאורה כבר נפתח בגדולים שהנה הר"ן [דף ג' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה אמר] כתב "ושלא בזמנה היינו שחל יום י"ד לבני עיירות בשבת, או ט"ו לבני כרכין שמקדימין וקורין בערב שבת, והכי מוכח בגמ'".

ז.

דחיית האחרונים לראית המשנ"ב מהגמ'

וליישב קושית ה"משנה ברורה" הנ"ל על הסוברים שקריאת י"ד נקרא בזמנה, כתב ה"חזון איש" [סי' קנ"ה ס"ק ב'] "ומש"כ במ"ב בשעה"צ אות נ"ט תמוה, דבגמ' איתא י"ד שחל בשבת וקוראין בי"ג, דזה חשיב שלא בזמנו".

וביתר אריכות כתב ב"שלמת חיים" [הוצ"ח סי' שע"ב] "בזה כבר שאל הלכה למעשה, וידועים דברי הפר"ח. ולענ"ד מהש"ס לא מוכח כי אם חל י"ד להיות בשבת, דאז קורין בי"ג, זה מקרי שלא בזמנה, אבל למוקפין דזמנם בט"ו ואם חל בשבת קורין בי"ד שנקרא בזמנה, כי אפשר מעיקרא הכי תיקנו, והרי עיקר הטעם דבזמנה קורין ביחיד דהוי פרסומי ניסא, ובכה"ג אדרבה קורין בכל העולם בי"ד בוודאי שייך לומר דקורין ביחיד".

וביותר אריכות כתב בשו"ת "קול אליהו" [סי' כ"ח] "אמנם אנכי הצעיר לא ירדתי לסוף דעתם, דמה ראו על ככה לקרות לי"ד שלא בזמנה, אימא דמאי דס"ד לש"ס לפרש במימרת רב פורים שחל להיות בשבת ערב שבת זמנה, דהיינו לומר מה זמנה ביחיד אף שלא בזמנה היינו י"ד שחל להיות בשבת, דכפי זה מאי דקרי שלא בזמנה היינו י"ג. וכן מוכח ממאי דתריץ יתיב הש"ס לא לענין מקרא מגילה בעשרה ומאי ערב שבת זמנה, לאפוקי מרבי דאמר ידחו ליום הכניסה, ורבי לא אמר הכי אלא כשחל י"ד להיות בשבת. נמצא דלפי תירוץ הש"ס דברי רב הם בי"ד שחל להיות בשבת, ומסתמא גם המקשן הכי מפרש דברי רב, דבהא לא פליגי. באופן דלפי קיצורי-דחיקא מילתא לומר דשלא בזמנה מיקרי י"ד לבני כרכים, דכיון דרובא דעלמא קרו ביה אין לך זמנו גדול מזה".

ח.

ביאור שנחלקו אם בן ט"ו יוצא בי"ד

והנה לבאר במאי פליגי הני מפרשים האם הקריאה ביום שישי שנדחתה משבת אם נקרא זמנה או לא.

דהנה איתא בירושלמי מגילה [פ"ב ה"ג] "דאמר ר' חלבו רב חונה בשם ר' חייה רבה הכל יוצאין בארבעה עשר שהוא זמן קריאתה".

מבואר בירושלמי שגם בן ט"ו יוצא בקריאה בי"ד.

ונחלקו הפוסקים האם הבבלי סובר כמו הירושלמי או חולק עליו, ולפי הבבלי בן ט"ו לא יוצא בי"ד.

דה"פרי חדש" [סי' תרפ"ח ס"א] כתב "דבש"ס דילן משמע במוקפין אינם יוצאין ביד".

אבל ה"פרי מגדים" [סי' תרפ"ח ס"ק ד' במשבצות זהב] כתב "ומ"ש הפר"ח בש"ס דילן משמע דחולק על ר' חייא רבה דאמר זמנו של זה לא כזמנו של זה, אימא לכתחילה קאמר ולא לאפושי מחלוקת".

מבואר שסובר שגם לפי הבבלי בן ט"ו שקרא בי"ד יצא ידי חובתו.

ולפ"ז מבואר במה נחלקו הני גדולים אם פורים דמוקפין חל בשבת ונדחה הקריאה ליום שישי, אם נקרא בזמנו או לא.

דאם נאמר שבן ט"ו יוצא גם בקריאה בי"ד, אז גם י"ד נקרא זמנו של ט"ו, ולכן נקרא שקורא בזמנו.

אבל אם נאמר שבן ט"ו לא יוצא בי"ד, אז אם נדחה לי"ד נקרא שלא בזמנו.

וכך כתב לבאר את הענין ה"אור שמח" [מגילה פ"א ה"ז] "וזה שדייק רבינו בלשון וכל שמקדימין וקורין קודם י"ד, אבל בני מוקפין בי"ד קוראין ביחיד אפילו בחל בשבת דהא אמר שם בירושלמי שהכל יוצאין בי"ד שזמן קריאה לכל הוא, לכן הוי אפילו ביחיד, ורבינו הביא זה להלן בהלכה י"א לגבי ספק".

ט.

ביאור שנחלקו אם לא פלוג רבנן בתקנתם

אבל אפשר לבאר באופן אחר את המחלוקת.

שהדעות שסוברים שאפשר לקרות ביחיד אם נדחה הקריאה של מוקפין ליום שישי, בגלל שיום שישי הוא קריאה של רוב העולם שקוראים בי"ד, אז נקרא זמן

קריאה, וכל מה שנקרא שלא בזמנו הכוונה שלא בזמן הקריאה של רוב העולם. וכך כתב ה"חזון איש" [סי' קנ"ה ס"ק ב'] "אבל בני חמיסר הקוראין בארביסר איכא פרסומא טובא כיון שהוא זמן קריאה לרוב העולם".

וכ"כ ב"שלמת חיים" [הוצ"ח סי' שע"ב] "אבל למוקפין דזמנם בט"ו ואם חל בשבת קורין ב"ד שנקרא בזמנה, והרי עיקר הטעם דבזמנה קורין ביחיד דהוי פרסומא ניסא, ובכה"ג אדרבה קורין בכל העולם ב"ד, בוודאי שייך לומר דקורין ביחיד".

וה"משנה ברורה" סובר "ואף שבזה הכל קורין בערב שבת, מכל מקום הואיל ודחוי הוא מזמנו המיוחד לו, לא הוציאוהו חכמים משאר שלא בזמנו" [לשון השער הציון ס' תר"צ ס"ק נ"ט]. מבואר שסובר שרבנן לא פלוג, וכל שלא בזמנו אפילו אם אין את הסברא של שלא בזמנו, בגלל שזה זמן של כל העולם ויש פרסומי ניסא אבל לא פלוג.

וכסברת ה"משנה ברורה" מבואר ב"פני יהושע" [מגילה ד' ה' ע"א ד"ה אמר] "אמר רב מגילה בזמנה כו', שלא בזמנה בעשרה. ופרש"י שלא בזמנה כגון כפרים כו' עכ"ל. ועל כרחך דלאו דוקא כפרים קאמר, דהא אמרינן בסמוך דהוה עובדא וחש ליה רב להא דרב אסי, ואי ס"ד דאכפרים דוקא קאמר, מאי מקשה בסמוך מפורים שחל להיות בשבת, אלא על כרחך דרב בכל ענין קאמר, אלא דרש"י עיקר מילתא נקיט דנראה בשביל כך מצרכינן עשרה משום שלדידהו ליכא פרסומי ניסא כל כך, וכיון דמתחלת התקנה כך היה, אף שנתבטל אח"כ לענין בני כפרים, אפ"ה לענין פורים שחל להיות בשבת אכתי במילתא קמייתא קאי, וק"ל".

ולפי הנ"ל מבואר שנחלקו הני פוסקים האם בגלל שי"ד זה זמן קריאה לכל העולם אז הטעם שאין פרסומי ניסא שלא בזמנו לא שייך, אז נקרא בזמנו.

או שרבנן לא פלוג וכל שלא קורא בזמנו אפילו שהטעם לא שייך נקרא שלא בזמנו וצריך עשרה.

י.

ראיה מהירושלמי כדעת החזו"א

כתב בירושלמי [מגילה פ"א סוף הלכה ג'] "ר' בא בשם רב יהודה כל שאמרו ידחה ממקומו ובלבד בעשרה. ואנן חמיין רבנן אפילו ביחיד, ר' אבונה בשם ר' אסי כל שאמרו ידחה ליום הכניסה ובלבד בעשרה".

ופירש ה"קרבן העדה" "ובלבד בעשרה- צריך שיהיו עשרה בשעת קריאה, דשלא בזמנה בעינן פרסום נס ופריך ואזנן חמיין- והא חזינן לרבנן שקוראין שלא בזמנה

ביחיד. ומשני ר' אבינה וכו' - דה"ק כל שאמרו ידחה ליום הכניסה דהיינו כפרים, כיון שהן מועטין ליכא פרסום נס ולכך קורין דווקא בעשרה, אבל אם חל י"ד בשבת שעירות גדולות נדחין ממקומן איכא פרסום נס, ולכך קורין אותו ביחיד". ולכאורה מבואר בירושלמי לפי ביאור זה שט"ו שחל בשבת שהקדימו ליום שיש נקרא בזמנו, ונקרא ביחיד.

וכך כתב להוכיח ה"אור שמח" [זמנים פ"א ה"ז] "בירושלמי הלכה ג' ר"ב בשם רב יהודה כל שאמרו ידחה ממקומו ובלבד בעשרה. פירוש - בחל להיות בערב שבת דמוקפין קורין בע"ש, אז צריכין המוקפין לקרות בעשרה. ופריך ואנן חמיין רבנן אפילו ביחיד. פירוש דרואין אנו לרבנן דקוראין אפילו ביחיד, וזה הראיה ע"כ בבני מוקפין הקורין בערב שבת, דאלו פורים בשבת אמר שם דלית אפשר עכשיו על פי החשבון, ולעיל ה"ב לית כאן חל בשבת, ואיך אמר ואנן חמיין. ומסיק ר' אבינא בשם ר' אמי כל שאמרו ידחה ליום הכניסה ובלבד בעשרה, אבל מוקפין שקוראין ב"ד היינו בחל בערב שבת קוראין אפילו ביחיד".

ביאור אחר בירושלמי

אבל ביאור אחר בירושלמי יש ל"פני משה" [שם] ולפי דבריו אין ראיה לנידון הנ"ל. שכתב "כל שאמרו ידחה ממקומו בלבד בעשרה - דהואיל וקורין אותה שלא בזמנה, אין קורין אלא בעשרה. ואנן חמיין רבנן - דנהגי לקרות אפילו ביחיד ושלא בזמנה. ר' אבונה בשם רב אסי - קאמר נמי כרב יהודה".

מבואר מדבריו שמה שר' אבונה אמר שידחה ליום הכניסה ובבלד בעשרה, לא התכוון לתרץ את המנהג שקוראים ביחיד, אלא הוא חולק על הנוהגים לקרות ביחיד, וסובר שצריך עשרה. ולפ"ז אין ראיה מהירושלמי שיש הבדל אם נדחה לי"ד או נדחה לי"ג.

וכך כתב ב"נשמת חיים" [סי' ע"ז] "ומה שהמציא שיש מחלוקת בזה בירושלמי, נשען כבודו בזה על פי הקרבן העדה, שמפרש הא דאנן חמיין רבנן אפילו ביחיד, והא דאיפלגון רב הונא ורב יהודה, דקאי כל זה על י"ד שחל בע"ש, ופלוגתיהו אי מיקרי בזמנה, אבל על כפרים ביום הכניסה הכל מודים שבעינן עשרה.

ופירושו תמוה, דא"כ איך יפרש הא דמתיב מ"ד בעשרה למ"ד ביחיד, עד שהוא במקומו יקרא, הרי בזה גם הוא מודה דבעינן עשרה, אלא ודאי ע"כ כפי הפני משה דפלוגתיהו על כל שלא בזמנה. וחורנה אמר דכל שלא בזמנה אפילו ביחיד. ולפי"ז לא נמצא בירושלמי שום מ"ד שיאמר די"ד שחל בע"ש מיקרי בזמנה".