

# אליבא דהלכתא

**גיליון רשת כוללי הערב "אליבא דהלכתא" שעל ידי ישיבת "חברת אהבת שלום"**

**רמת בית שמש, ביתר עילית, ברקפלד, רמות, בית וגן, רוממה, נוה יעקב, רמת שלמה, גאולה, רמת אשכול, גבעת שאול, קרית יובל, בני ברק, רכסים, קרית ספר, נתיבות, חיפה, אופקים, אשדוד, מעלה אדומים, אלעד, תל ציון, צפת**

## דיני נר הדולק בשבת והמסתערף

**טוש"ע ומשנ"ב סימנים רע"ה - רע"ט**

## בגיליון:

**מפתח עניינים מפורט**

**לפי סדר הסימנים**

**בעמ' ק"ו**

**דיני קידוש וסעודות שבת**

**לרכינו יצחק ב"ר יהודה אבן גיאת**

מתורתו של ראשונים עמ' ד'

**להשתמש באור מחברת כח של גוים**

עיון הלכה עמ' ט'

**האם מותר לקרוא לאור הנר**

**כאשר מניח פתק לסימן ליד הנר**

עובר אורח עמ' ג', מקור הלכה עמ' מ"ג

**האם מותר לקדש ולטעום מיד**

**לחזק את הלב לפני מוסף**

לאמתה של הלכה עמ' י"ד

**האם יש חשש בהזכרת המלה "חשמל"**

**משום שהוא שם מלאך**

תשובות ופסקים עמ' י"ז

**לקרוא כנגד מגורת חשמל**

**שיש בה אפשרות של שינוי עוצמת האור**

תשובות ופסקים עמ' ט"ו, הוראת הלכה עמ' כ"ג,

מקור הלכה עמ' מ"ג

**בדיקת פירות מחזקים לאור הנר**

הוראת הלכה עמ' כ"ג, מקור הלכה עמ' מ"ה

**האם קטן יכול להיות שומר**

**כדי להחיר לקרוא לאור הנר**

שיח הלכה עמ' ל"א, מקור הלכה עמ' מ"ד

**בידור דעת החזו"א בחשש שמא יטה**

**בנרות הדולקים יפה (וגו וחשמל)**

שיח הלכה עמ' ל"א

**מקרים - זהירות בזמינו**

**מחששות איסור בשבת**

מקור הלכה עמ' נ"ב

**כיצוי המתג החשמלי כשאין זרם במתג**

המנהג וטעמו עמ' כ"ז

**הליכה או ריצה או פתיחת חלון או דלת**

**ליד הנרות כשהלהבת חזה מצד לצד ולא**

**נכבית**

מקור הלכה עמ' נ"ג"א

**גוי שצילם או הקליט בשבת עבור ישראל**

הערות והארות עמ' צ"ד

**אמירה לגוי להדליק אור במרפק לצורך**

**מצוה**

הערות והארות עמ' צ"ט

**בית הכסא שגשטף ע"י עין אלקטרונית**

מקור הלכה עמ' נ"ד

**תשובות וחדושים מכת"י רבותינו נ"ע**

**עורך: הרב שלום הלל**

הגאון רבי **מאיר טולידאנו** זלה"ה

מחז"ר מקנאס

הגאון רבי מאיר ב"ר משה טולידאנו ז"ל, מחכמי ורבני העיר מקנאס שבמרוקו<sup>1</sup>, דורש ברבים<sup>2</sup>,

ושליח ציבור<sup>3</sup>. נמנה בין תלמידי הגאון המופלא רבי משה מאימראן זלה"ה [תצ"ט - תקמ"ו], והיה חתנו של

הגאון רבי משה ב"ר דניאל טולידאנו זלה"ה [תפ"ד - תקל"ג] בע"ס מלאכת הקודש (ליוורנו תקס"ג).

הותיר אחריו כמה חיבורים בכת"י, ביניהם נמצא כרך שלם אשר בו אסף כל ענין הנקשר לסדר יום האדם

מעת קומו ממטתו עד עת שכבו, עם הנהגות לימים וזמנים שבתות ומועדים, כלול בהלכה ואגדה בבקיאות

רבה. לפנינו הלכות והנהגות סעודות שבת קודש מתוך חיבורו כת"י זה העתידי לראות אור בשלימות בעזה"י

ע"י מכון אהבת שלום.

**קידוש של שבת**

אחר תפלת ערבית אל יסיח דעתו מקדושת היום אפילו רגע קטן, ותהינה רגליו קלות כאילות לבוא אל ביתו לעשות מלאכתו מלאכת שמים, ולמהר לקדש היום

בכניסתו ולאכול מיד, שכן זריזין מקדימין

למצות. ואל יהיה ככסילים וכאילים מדרך

פשעם העומדים אחר ערבית ברחובה של

עיר ויספרו שיחת חולין זה עם זה, אשר לא

די כי הם מעותדים לעונשים קשים ומרים על

עון שיחת חולין בשבת, אלא אף גם מלאכי

עליון שמלוין אותם מבית הכנסת לביתם

מסתלקים מהם, כי לא יסבלו להיות ממתינים

עליהם והם עוסקים בדברי חול.

וכשיכנס לביתו הן יתן בקולו קול עזו ואמור

יאמר בקול רם שבת שלום ומבורך. וכן בא

הרמז בפסוק<sup>4</sup> ביום קדשי וקראת לשבת, ר"ת

בקול, כי צריך לקרוא כבוד שבת מלכתא

בקול רם לקבל הכלה הנעימה בסבר פנים

יפות ובשמחה גדולה.

וצריך לנשק ידי אביו ואמו ורבו לבילי שבת

כשיכנס מן בית הכנסת, וצריך לנשק ביד

ימין, ואותו היד בלבד ישים המברך על ראש

המתברך שאין שתי הידים זוכות כאחת.

וטעם הברכה בעת ההיא, לפי שגוררי

הברכות פתוחים, וגם שדרך האב לכעוס

על בנו ולקללו כל ימות השבוע וכן הרב על

תלמידו, ולכן מקדים לברכו עתה ומשברכו

לא יוכל עוד לקללו, עי"ה<sup>5</sup> הנה ברך לקחתי

וברך ולא אשיבנה. וכתב בס' עמודי שמים

דף שמ"ד ע"א זול", מנהגם של ישראל לברך

הילדים בבילי שבת אחר התפלה בבית הכנסת

או בכניסה לבית שבת האבות ואחד הרבנים,

שאו חל השפע וראוי להמשיכו על הילדים

ביחוד שאין בכחם להמשיך שפע במעשיהם,

אבל ע"י גדול אמצעי משובה הוא יורד וחל

ונאחו ביותר בקטנים שעדיין לא טעמו טעם

חטא ועל ידיהם הוא מתפשט ביותר, אבל גם

הבנים הגדולים מקבלים ברכה מאבותיהם,

ונכון הוא. ומניחים שתי ידיהם על ראשיהם

כמו שמצינו בכל המברכים כדרך שנהג משה

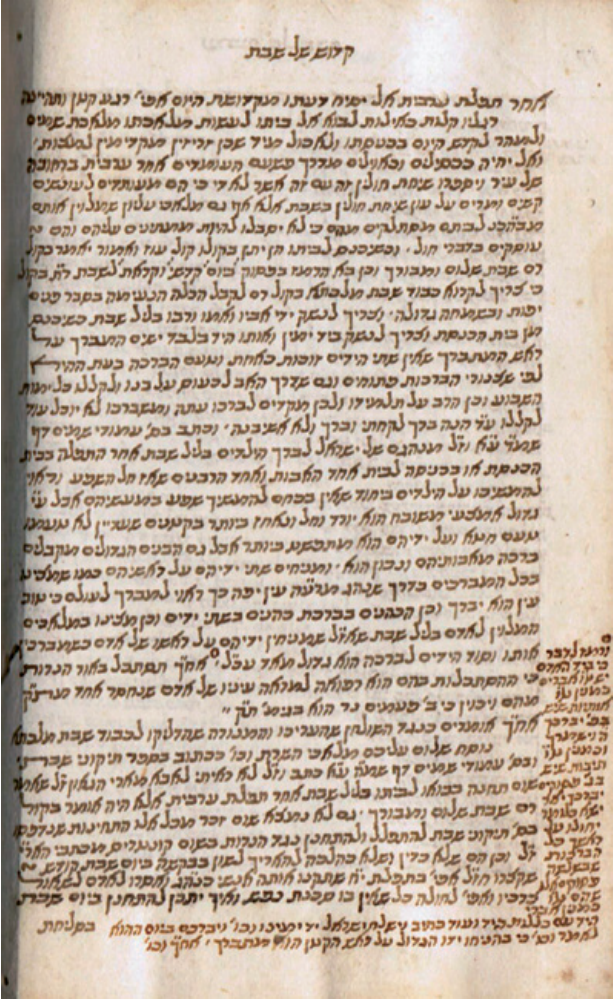
רבינו ע"ה עין יפה כך ראוי למברך לעולם כי

טוב עין הוא יברך, וכן הכהנים בברכת כהנים

בשתי ידים, וכן מצינו במלאכים המלוין לאדם

לבילי שבת שאז"ל<sup>6</sup> שמניחין ידיהם על ראשו של אדם כשמברכין אותו, וסוד

הידיים לברכה הוא גדול מאד, עכ"ל. ורמז לדבר, כי ביד האדם יש ט"ו אברים,



כת"י הגאון רבי מאיר טולידאנו זלה"ה

- ראה עליו בס' מלכי רבנן דף פ' ע"ב, ובס' נר המערב עמ' רס"ד הע' מ"ד, ובאורך בהקדמים ספר 'סולח עונות' הוצאת אהבת שלום, ירושלים תשס"א. 2. דרשותיו שנשא בין השנים תקמ"ד - תקס"ח, העלם עלי ספר ונשתמרו בכת"י. 3. כאשר נזכח מפירושו לסידור התפלה (כת"י), שם כתב: 'אמר המאסר, אני ראיתי לאדוני דודי הרב המובהק כמוהר"ר שלמה טולידאנו ז"ל, ולמורי הרב איש אלהים קדוש הוא כמוהר"ר משה מאימראן זצוק"ל, שכשהיו מתפללים בצבור כשהיו מגיעים ל'והכהנים והעם' היה אחד מן הקהל מרחיק מלפניהם התיבה קצת והיו נופלים על פניהם באופן שלא היו נעקרים ממקומם כלל ולא היו רגליהם נפרדים זה מזה כלל. וכן אני הצעיר נוהג אחריהם מיום שנתמנתי להיות ש"ץ'. 4. ישעיהו נ"ח י"ג. 5. במדבר כ"ג כ'. 6. שבת קי"ט ע"ב. 7. בראשית מ"ח י"ד-כ'. 8. ירושלמי ברכות פ"ט ה"א.



גליון זה יוצא לאור לעילוי נשמות הורי הנדיבים החשובים המסייעים והתומכים בהחזקת רשת הכוללים

המרווח	מוהר"ר פריץ	הרה"ח ר' נחום יואל
אברהם בן אלטון הררי ז"ל	בן מוהר"ר <b>שמואל נטע</b> ע"ה גראס	בהרה"ח חיים <b>יעקב</b> ע"ה
נלב"ע כ"ב טבת תשנ"ו	נלב"ע כ"ב טבת תשנ"ו	הלפרין
זו המרווחת	זו' החשובה מרת <b>יענטא</b>	מנע המוהר"ש"ל ובעל סדר הדורות
שרה עליוזה טובה בת מנח' הררי נ"ע	בת מוהר"ר <b>אשר</b> ע"ה	נלב"ע בשם טוב
נלב"ע ו' טבת תש"ן	נלב"ע י"א ניסן תשס"ד	ביום ה' בכסלו תשס"ז



**אליבא דהלכתא**

**שעי"י ישיבת חברת אהבת שלום**



שלא יצדק כלל בלשון, וכאלה השבושים עוד מ"ש ממלך מלכי המלכים במ"ם שאין לו הבנה וקשר בענין בפרט בדבר היציאה. גם יש להפליא עוד על מה זה שלח המלאכים ופטרם לשלום, הלא טוב שיתעכבו יותר וישמחו גם בסעודה אם היא כתקנה וכראוי לה בודאי תרב שמחתם ויוסיפו לו ברכתם, ולמה ימהר לשלחם מזה, הלואי ישארו אצלנו לעולם כי אז נשמר בכל דרכנו כי לכך באו עמנו, אולי נתיירא שלא יראו דבר שאינו כהוגן ודואג שלא יפרשו מעצמם מתוך כעס לפיכך נתחכם לפוטרם בפיוס. ומנהגי לקבל המלאכים ולומר שלום עליכם מלאכי השרת מלאכי עליון מלך מלכי המלכים הקב"ה, בלבד, כדי שלא לשנות המנהג מכל וכל, עכ"ל.

ובספר מחזיק ברכה סי' רס"ב<sup>9</sup> כתב וז"ל, בספר תוספת שבת<sup>10</sup> הביא משם גדול אחד שמחך בנוסח שנדפס בתיקוני שבת לומר בבואו לביתו שלום עליכם מלאכי השרת וכו' חלוקת צאתכם לשלום, וכתב שהדין עמו, ע"ש, ואני אומר כי בנסחתנו כתוב בצאתכם לשלום, והכוונה שנמשך אחר מה שאמר ברכוני לשלום ורצה לומר שיברכוהו בזמן צאתם, ולא שדוחה אותם ופוטרם, רק כי עתה מדבר אליהם ומתחנן שיברכוהו כשיצאו בשעה שירצו לצאת לרצונם ולבחירתם, ולפי שהוא לא ידע פרק יציאות וגם אינו מדבר אליהם אלא עתה לכן משלים את דיבורו עמהם. גם מטעם זה אפשר לומר דאף אם אינו נמשך לחלוקת ברכוני. ואף לנסתח צאתכם לשלום כוונתו כשיצאו אלא כיון שהוא לא ידע הזמן וגם עתה מדבר עמהם גמר אומר לזמן צאתם. וכן נהגו בכל תפוצות ישראל לומר זה, ואין למחוק דבר שנהגו בו רוב ישראל וכמ"ש בס' תוספת שבת ע"ש. אך בקשת רבון העולמים עיני ראו שלימים וכן רבים שנמנעו לאומרה והזהירו על כך, חדא משום אל ישאל אדם צרכיו בשבת, ועוד מכמה דברים שיש בה שאין ראוי לאומרם וכמה דברים שאומר ואינו עושה כאשר ישיח בעין יפה עינא פקחא בבקשה הנזכרת, לכן ראוי שלא לאומרה, ועמ"ש בשו"ת שאלת יעב"ץ חלק שני סי' קכ"ה יעו"ש, עכ"ל.

אח"כ אומר אשת חיל וכו' מראשה לסופה הרומזת על השכינה, ואיש המשכיל יאמר אותה בשיבה. ויכוין שיש בה כ"ב פסוקים כנגד כ"ב צנורות של מעלה שכעת הם פתוחים ומריקים שפע וברכה מהבריכה העליונה מראש כל הכתרים. ואח"כ יעמוד ויאמר אתקינו סעודתא וכו', ויהא רעוא מן קדם עתיקא קדישא וכו', ככתוב בתיקוני שבת. וכתב בספר הכוונות שסידר מהר"ש ויטאל שאביו מהרח"ז ז"ל כתב דנראה לו דבקשה זו של ויהא רעוא אינה מן רבינו האר"י ז"ל, אמנם היא בקשה טובה לאומרה קודם כל סעודה מסעודות שבת שהיא על דרך מ"ש בזהר<sup>11</sup> להתפלל קודם הסעודה. אך בסיומה יש מפקפקים ואינם אומרים הסיום רק אומרים ברעואת וחדוה עלינו ועל כל ישראל ותו לא, והוא מטעם אל ישאל אדם צרכיו בשבת. ואח"כ תכף ומיד יקדש הקידוש מעומד. וקודם הקידוש וקבלו את הכוס יאמר תפלה זו:

ליקבה'ו בדחילו ורחימו ורחימו ודחילו ליחדא שם י"ה בו"ה ביחודא שלים בשם כל ישראל, הנה אנכי בא לקיים מצות עשה לקדש על היין כדכתיב זכור ושמור זכרהו על היין להאיר אורים גדולים בשכינת עוזינו כוס מלא ברכת ה' ולתקן את שורשה במקום עליון, ויהי נועם ה' אלהינו עלינו וכו', יהיו לרצון אמרי פי וכו'.

כתב בספר ארחות צדיקים<sup>12</sup> משם האר"י ז"ל, קודם הקידוש צריך שיאמר מזמור לדוד ה' רועי לא אחסר וכו' בין בלילה בין ביום בסעודת שחרית בין בסעודת מנחה, ולכוין בפסוק אך טוב וחסד ירדפוני ר"ת בגימטריא הוי"ה, וכן ס"ת אך טוב וחסד הם בגימטריא הוי"ה, עכ"ל.

אח"כ מתחילין ואומרים יום הששי ויכולו השמים וכו', ויכוין כי נרמזו שם הוי"ה ברי"ת, ומ"מ צריך להפסיק מעט בין יום הששי לויכולו כדי להכיר שאינו פסוק אחד, שאין רשאים לעשות משני פסוקים פסוק אחד. גם צריך לומר בלחש ויהי ערב, כדי שלא לחלוק פסוק אחד לשנים, דכל פסוקא דלא פסקיה משה רבינו ע"ה לא פסקינן קו"ל. ואע"פ שכבר אמרו ויכולו בבית הכנסת חוזר ואומרו עוד בבית בקידוש על הכוס מפני אשתו ובני ביתו שיעידו גם הם על מעשה בראשית. אח"כ יאמר ברכת בורא פרי הגפן וברכת הקידוש שהיא אשר קדשנו במצותיו ורצה בנו וכו'. והטעם שאין אנו אומרים אשר בחר בנו כמו שאומרים בקידוש של יום טוב, מפני שהשבת במרה נצטוונו עליו ועדיין לא בחר בנו לגמרי עד אחר נתינת התורה. והטעם שאין אומרים ורוממנו מכל לשון כמו שאומרים בקידוש יום טוב, לפי שהימים טובים נצטוונו בהם ע"י נסים ונפלאות שעשה לנו הקב"ה והגביה ורומם אותנו על כל אויבינו, אבל השבת לא נצטוונו בו אלא על שם ששבת בו מהמלאכה. ועוד שהשבת הוא קבוע וקיים ביום השביעי לעולם, אבל ימים טובים הם תלויים בקביעות בית דין, והיינו אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו כדכתיב<sup>13</sup> כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים. ויכוין שיש בפסוקי ויכולו ל"ה תיבות, ובנוסח ברכת הקידוש ל"ה תיבות, ועם ב' תיבות יום הששי הם ע"ב תיבות כמנין שם בן ע"ב. ובשעת אמירת ויכולו תסתכל בנרות, ובשעת הקידוש תסתכל בכוס של ברכה. ודורשי רשומות אמרו רמז שצריך לקדש מעומד כי שבת היא נוטריקון תקדש שבת בעמידה. וכן היא סברת הרמב"ם<sup>14</sup> והאר"י ז"ל<sup>15</sup>. וכ"כ מהרח"ז ז"ל<sup>16</sup> וז"ל, מורי ז"ל היה נוהג לומר כל הקידושין של שבת וי"ט מעומד ואח"כ היה יושב והיה שותה היין של קידוש, עכ"ל.

אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד, יש לו תשלומין למחר כל היום, ואומר הקידוש של הלילה כולו מלבד ויכולו לפי שבליילה היתה גמר מלאכת השלישית. וגם הנשים חייבות בקידוש היום אע"פ שהוא מצות עשה שהזמן גרמא, דהואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה. ושאר דיני הקידוש עמוד עליהם מש"ע סי' רע"א.

אחר שקידש תכף ומיד ימהר ליטול ידיו לסעודה, ולא יאחר, דקיי"ל דאין קידוש אלא במקום סעודה. וכתב מהר"ל ז"ל<sup>17</sup> שצריך לאכול במקום קידוש לאלתר או שיהיה בדעתו לאכול מיד, אבל בלאו הכי אפילו אכל במקום קידוש אינו יוצא.

כתב ריא"ז הובאו דבריו בשלטי הגבורים פרק ערבי פסחים<sup>18</sup> וז"ל, אם היה רוצה לאכול מיני מגדים בבית אחד ועוד היה רוצה לאכול סעודתו בבית אחר, מקדש במקום שאוכל אכילה ראשונה ואין צריך לקדש במקום סעודה שניה, ועל הסעודה השניה מברך בורא פרי הגפן ואח"כ עושה סעודתו כדרך שעושה בסעודת היום, עכ"ל. וכתבו הגאונים<sup>19</sup> הא דאין קידוש אלא במקום סעודה, לאו דוקא סעודה ממש, אלא אפילו אוכל כזית פת או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה אחרונה דהיינו ששתה רביעית יין מכוס של קידוש יצא ידי קידוש במקום סעודה וגומר סעודתו במקום אחר. אבל אכל פירות לא יצא. ואם אכל פת הבאה בכסנין יצא ידי קידוש במקום סעודה. וכן פשט המנהג ברוב המקומות דביום שבת מקדשין ואוכלין מעט כסנין ומברכין ברכה מעין שלוש ואחר זמן סועדים. וכ"כ האחרונים דכסנין שפיר דמי. ולכן צריך ליהדר שלא להפסיק בין קידוש לסעודה בדברים שאינם מענין הסעודה. וכתב בשיירי כנה"ג או"ח סי' רע"א בהגהת ב"ר אות ו' ז"ל, אין קידוש אלא במקום סעודה לא אמרי' אלא כל שאינו חוזר לאכול במקום שקידש, אבל כל שחוזר לאכול במקום שקידש אע"פ שבין קידוש לאכילה קם מדוכתיה כל ששב לאכול במקום שקידש מיקרי קידוש במקום סעודה שפיר, עכ"ל.

ובס' ברכי יוסף סי' רע"ג<sup>20</sup> כתב וז"ל, כתב בס' יד אהרן בסוף הגהת הטור משם הרב גינת ורדים כלל ג' סי' י"ב דהמקל כרב וכו' יוחנן ומקדש שלא במקום סעודה בשעת הדחק ובשביל כבוד הרבים אין למחות בידם עכ"ל. ומסתמות הדברים מוכח דבקידוש הלילה איירי, ולא היא דבקידוש הלילה אין להקל כלל, דהא אם כבר קידש במקום סעודה ואח"כ הוצרך לאכול במקום אחר צריך לחזור ולקדש שם כמבואר בש"ס ופוסקים, אלמא הלכתא פסיקתא היא דאין קידוש אלא במקום סעודה. אמנם הרב גינת ורדים לא אמרה בתםם אלא בהדיא כתב וז"ל, וא"כ בקידוש היום דקיל טובא המקל כרב וכו' יוחנן לא הפסיד, ולא באנו לומר לסמוך על זה לכתחילה רק שבשעת הדחק ובשביל כבוד הרבים יש לסמוך על טעם זה להקל, ואין למחות ביד הרבים שעושין כן, עכ"ל. ובס' יד אהרן קיצר את הרחב. גם מדברי הרב גינת ורדים מוכח דלא הקל בשעת הדחק בקידוש היום ולכבוד רבים אלא שלא למחות בידם. אמנם ודאי אשר נגע אלהים בלבו אם ימצא ביום שבת בעידנא דעיילי אינשי לכבוד חתן או אבי הבן וכיוצא ומקדשין ואח"כ מביאין מיני מתיקה וכיוצא ואין שם פת הבאה בכסנין אלא מגדים, לא לטעום מידי שם כלל, ולא סגי במה שישתה המקדש כל הכוס דלדעת הגאונים חשיב במקום סעודה, דלא אהני כי אם לשותה הכוס עצמו דחשיב כאלו קידש במקום סעודה, אבל לאחרים לא מיקרי מקום סעודה ואסור לטעום. וזה פשוט ומבואר בש"ס ובפוסקים. ולא הוצרכתי לזה אלא לאפוקי מהטועים שראיתי שטעו בזה, עכ"ל. ושכר אע"ג דהוי חמר מדינה לא יצא בו במקום סעודה דלא סעידי כמו היין.

ועיין בס' פרי האדמה ח"א דף ל"ג ע"א שכתב על דברי הרב יד אהרן וז"ל, ולענ"ד הדיוק הזה שרצה הרב לדייק מלשון הגאונים נראה דאינו דיוק כל כך אלא יכול המקדש לשתות מכוס של קידוש רביעית והו"ל קידוש במקום סעודה, וכן נהגו פה ירושלים תוב"א ביום שיש ברית מילה בבית הכנסת, וכ"ש לפי מ"ש בס' גינת ורדים כלל ג' סי' י"ב דבעת הדחק ובשביל כבוד הרבים אין למחות ביד המקדש שלא במקום סעודה, עכ"ל.

וראוי לאיש הירא להיות נוטל ידיו מעומד בכל שלוש סעודות שבת, ויברך על נטילת ידים ג"כ מעומד. וכל משפטי הנטילה וברכת המוציא נתבאר לעיל בהנהגת הסעודה של שאר הימים עמוד עליהם משם. ונראה שאין לומר שום תפלה ותחנה בעד המזון כמ"ש שם, אבל אומר עכ"פ מזמור לדוד ה' רועי לא אחסר. וצריך להגביה ידיו אחר הנטילה כשבא לנגבם עד כנגד ראשו, ואסמכוהו בתיבת שבת שהיא נוטריקון שבת בנטילה תגביה. גם רמז שצריך ליטול ידיו מעומד כי שבת היא נוטריקון שבת בנטילה תעמוד.

ואח"כ ישב על שולחנו בגילה וברעדה מעוטף בבגדי שבת ופניו לעומת הנרות. ויקח בידו שתי הלחם שלימות ובוצע התחתונה. וכדי שלא לעבור על המצות ניחא התחתונה קרובה אליו יותר מעט מהעליונה שנמצא פוגע תחלה בתחתונה כשמברך ואין כאן אז מעביר על המצות כלל. ודוקא בליל שבת הוא שצריך לבצוע על התחתונה, אבל ביום השבת בסעודה שניה ושלישית או בימים טובים בין ביום בין בלילה אין לבצוע כי אם על העליונה, והטעם הוא על דרך הגבלה.

וכתב הרא"ש ז"ל<sup>21</sup> שאף כל שעה שאדם מבקש לסעוד ביום שבת חייב בלחם משנה ואע"פ שאינו מחוייב לאכול אלא שלש סעודות, ע"כ.

ומצוה לבצוע פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה, מפני שנראה כמחבב סעודת שבת שחפץ לאכול בה הרבה, ולא מיחזי כמו רעבתנותא כיון שאינו עושה כן בסעודת החול. ונכון לברך קודם שיחתוך שלא תשמט ידו לבצוע הככר לגמרי קודם שתכלה הברכה ואז לא יהיה לו לחם משנה. וסעודה זו ושל שחרית אי אפשר לעשותם בלא פת, דמן הפסוק דילפינן מיניה שצריך לאכול בשבת שלוש סעודות כתיב ביה לחם, דכתיב<sup>22</sup> הוא הלחם אשר נתן ה' לכם לאכלה.

ומצוה מן המובחר לאכול דגים בכל השלש סעודות של שבת. והטעם כי רוב הצדיקים מתגלגלים בדגים, כי במיתתם של צדיקים

נאמר אסיפה ובדגי הים נאמר אסיפה, וע"י אכילת דגים בשבת יכול לתקן נשמתם כדי שאם יבא גם הוא לידי כך שיתגלגל בדגים יזמן לו הקב"ה איזה ישראל כשר וצדיק שיאכל אותו הדג מדה כנגד מדה.

ובס' סדר היום כתב וז"ל, והטעם שאוכלים דג משום שמצינו שהדג הוא שמחה בסעודה כמו שמצינו בכמה מקומות, אם בסעודה העתידה להיות לצדיקים שיש להם דג מתוקן לסעודה, אם ממעשה אותו חייט שהעלה אותו דג לכמה זהובים, נראה שהסעודה של שבת ושמחתה הוי בדגים ואפילו יהיה דבר מועט שם דג מיקרי. וכן אמרו ז"ל בגמ'<sup>23</sup> במה מכבדו בדגים גדולים וראשי שומים, עכ"ל. וגם יש בו טעם כפי הסוד משום עינא פקחא, ולכן כשיאכל אותו טוב לומר נוסח זה: עינא פקחא, עינא עילאה, עינא קדישא, עינא דאשגחותא, עינא דלא אדמיך ולא נאים, עינא דהוא קיומא דכולא ישגח עלן ברחמי.

ומצוה להרבות בסעודת שבת במיני פירות להשלים המאה ברכות. ומי"מ לא ימלא כרסו כבהמה וביחוד ממאכלים שונים. וכל מה שאוכל אדם בשבת אינו הולך לחיצונים כמו בחול אלא הכל נבלע באיברים.

האר"י ז"ל היה קורא על שולחנו ח' פרקים ראשונים ממסכת שבת, או לפחות ארבעה, וכן בכל הסעודות היה קורא כן. ולפעמים כשהיה עוסק בתורה על שולחנו לא היה קורא אלא פרק אחד בלבד. וכתב בס' עמודי שמים<sup>24</sup> וז"ל, ומי שירצה לשנות מסכת שבת כולה מה טוב, ויתן אל לבו להבין מה שמוציא מפיו, וכן המוסיפין לשנות גם מסכת עירובין כך יפה להם. אכן טוב מזה ומוזה לדעתי הוא לעסוק בהלכות שבת מתוך ספרי הפסק כדי שיהיו הלכות שבת שגורות בפיו למען ידעון להזהר בהן כראוי.

ויקרא מאמר הווהה הכתוב בתיקוני שבת, עכ"ל.

וכבר ידוע דאין קורין לאור הגר בליל שבת, לכן לא ילמוד מתוך הספר, רק שונה הוא בעל פה או עוסק בשירות ותשבחות להשי"ת כל זמן שניעור. ומ"מ יכול הוא לשנות ברגילות שלו כגון מי שרגיל לקרות תהלים כל יום דהוי רק כעיון ראשי פרקים דשרי. וכן מאמר הווהה השייך לסעודה זו וכ"ש הקידוש וברכת המזון פשיטא שיכול ורשאי לאומרם מתוך הספר דודאי לא גרעי מההגדה בליל פסח שהתירו הפוסקים ז"ל<sup>25</sup>.

ואחר גמר סעודתו יכון עצמו לקראת אלהיו לברך על מזונו, ולא יעבור מליטול מים אחרונים, ויאמר מקראי קודש אלו שר"ת שלהם שם הוי"ה ושם בן ע"ב כזה יהו"ה יו"ד ה"י ויו"ה ה"י שעולים בגימטריא צ"ח ועם ב' כוללים הם ק' בסוד מאה ברכות שהמלכות מתברכת, ואלו הן:

יונתי בחגי הסלע בסתר המדרגה הראיני את מראיך השמעני את קולך כי קולך ערב ומראך נאווה. הנצנים נראו בארץ עת הזמיר הגיע וקול התור נשמע בארצנו. וחכך כיין הטוב הולך לדודי למישרים דובב שפתי ישנים. הביאני אל בית היין ודגלו עלי אהבה. ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דורך מיין. וחכך כיין הטוב הולך לדודי למישרים דובב שפתי ישנים. דודי צח ואדום דגול מרבבה. הנך יפה רעייתי הנך יפה עיניך יונים. ידיו גלילי זהב ממולאים בתרשים מעיו עשת שן מעולפת ספירים. וחכך כיין הטוב הולך לדודי למישרים דובב שפתי ישנים. יפה את רעייתי כתרצה נאווה כירושלים איומה כנדגלות. וחכך כיין הטוב הולך לדודי למישרים דובב שפתי ישנים. הנך יפה רעייתי הנך יפה עיניך יונים מבעד לצמחך שערך כעדר העזים שגלשו מהר גלעד. יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם.

ואח"כ יאמר מזמור פ"ז לבני קרח מזמור שיר יסודתו בהררי קודש וכו'. ושוב יצלח דברו לברך ברכת המזון ככוונה וברעואת דליבא מלה במלה, ולא יאמר אותה לא שוכב ולא מוטה אלא ישב במקומו באימה וביראה ויפנה לבו מכל עסקיו. וכשם שבתפלת י"ח אינו רשאי לזוז ממקומו כך בברכת המזון לא יזוז ממקומו. ואם תתבונן היטב תמצא שברכת המזון היא ביתר שאת על התפלה, כי התפלה היא מדרבנן למדוה מפי השמועה דכתיב<sup>26</sup> ועבדתם את ה' אלהיכם איזו היא עבודה שבלב הוי אומר זו תפלה, אבל ברכת המזון היא מפורשת בתורה בהדיא דכתיב<sup>27</sup> ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך. ועוד שנוסח התפלה אנשי כנסת הגדולה תקנוהו, ונוסח ברכת המזון משה רבינו ע"ה ויהושע ודוד ושלמה ורבן גמליאל ובית דינו תקנו אותו. וצריך להיות ורזי ונשכר להזכיר בה קדושת היום ברצה והחליצנו כי רבה היא מאד לעתור ולרצות לה' אלהינו שישלפנו ויחליצנו מהנהגת מטטרו"ן השולט בימי החול ויהא עתה בשבת הנהגתנו ע"י הקב"ה כמבואר בזהר פרשת נח דף ע"ה יעו"ש. וסדר ברכת המזון ודיניה וכוונותיה הלא המה כתובים למעלה בהנהגת הסעודה באר היטב. וצריך לאומרה ביום השבת בעינים פתוחות.

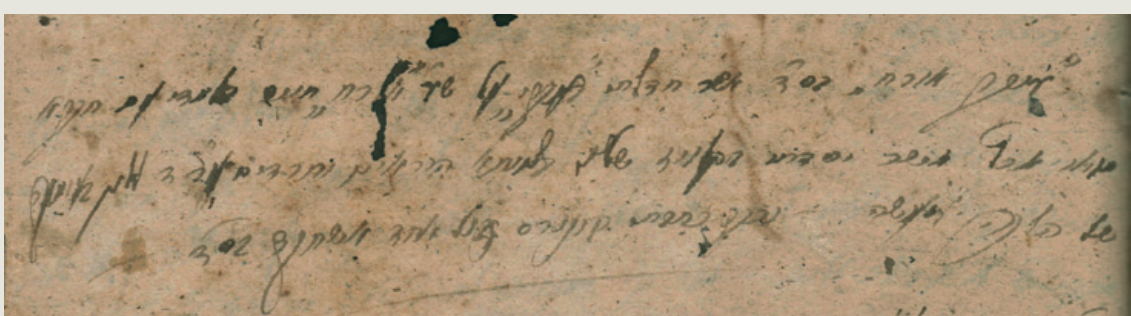
ושוב אחר סעודתו ישכב וערבה שנתו, וישם אל לבו כי תכף שישן תעלה נשמתו לנהיר עדן ותתענג שם לחזות בנועם ה' באמצעות נפש יתירה שבו, והנפש יתירה תעלה את הנשמה עצמה לחזות בנועם ה'. ויקרא ק"ש שעל המטה כולה כמו בחול, חוץ מן הוידוי שאין לאומרו. וכן כונת האזכרה דברכת המפיל משונה משל חול, שצריך לכוין בה הי"ד והוא"ו נקודים בקמץ וההי"ן בפתח כזה יְהוָה. ואע"פ שכל סדר ק"ש של חול הוא לשמירה מן המזיקין ובשבת אין צריך שמירה, כמ"ש בזהר<sup>28</sup> שעל כן אין אומרים בערבית שומר עמו ישראל אלא ופרוס לפי שהקב"ה רואה שאם ישראל משמרים את השבת הוא משמר אותם ואין צריכים שימור יותר, מ"מ בר נש יחידי בעי לאסתמרא. ועיין בזהר ויקהל דף ר"ה ע"א שמשם מתבאר בהדיא שיש חילוק בין יחיד לרבים.

9. אות ב'. 10. סי' רס"ב ס"ק א'. 11. בשלח דף ס"ב ע"א. 12. שאלוניקי תק"ל, דף נ"ג ע"ב. 13. דברים ד' ו'. 14. הל' סוכה פ"ו ה"ב. 15. שער הכוונות דף ע' ע"ד. 16. פרי עץ חיים שער השבת פרק י"ד. 17. שו"ת מהר"ל החדשות סי' ל"ב. 18. פסחים דף כ' ע"א מדפי הרי"ף. 19. עיין טור או"ח סי' רע"ג. 20. אות א-ב'. 21. ראה אבודרהם דיני שלש סעודות. 22. שמות ט"ז ט"ו. 23. שבת קי"ח ע"ב. 24. דף שמ"ט ע"ב. 25. שו"ע סי' רע"ה סעיף ט'. 26. שמות כ"ג כ"ה. 27. דברים ח' י'. 28. ויקהל דף ר"ה ע"א.



# עובר אורח

הגהות וחיידושים על סדר שו"ע או"ח  
מכת"י הגאון האדור"ת זצ"ל



עובר אורח

בס"ד אשר חדשתי "בעבר" על שו"ע "אורח" חיים בלמדי עם חברא מגיני ארץ אשר יסדתי בקלויז שלנו, בצוותא היראים וחרדים על דבר ד', ללון בעומקה של הלכה למעשה.

## סימן רעה

סעיף א'. ואין קורין בספר לאור הנר. דייק "בספר", דלא גזרו שלא בספר אטו בספר, ועיין לקמן סעיף י'.

[מג"א סק"א]. והוא הדין שאין בודקין הציצית. ועיין לקמן סק"ג, אולי יש לדייק קצת דאף ביום בחדר אפל אסור.

[שם] סק"ג. מש"כ לקרות ההגדה, לאו דוקא, דאפילו בנר של שמן מותר כמ"ש לקמן סעיף ט'.

באה"ט סק"ב בשם הלק"ט<sup>1</sup> במקום אפל ביום. ולענ"ד נראה דשרי בק"ו מפתילות ושמונים הפסולים דלא מהני שומר כמש"כ הט"ז בהל' חנוכה<sup>2</sup>, ומ"מ מהני נר כשר בחדר אחר כמ"ש מג"א סי' רס"ד סק"ב, כל שכן באור היום.

[שם]. מ"ש באה"ט סק"ב דה"ה ביום במקום האפל, לענ"ד נראה דדבר זה דמי למש"כ [המג"א] בסי' רס"ד סק"ב דאם נר כשר בחדר זה מותר להשתמש לאור נרות הפסולים וכו', וה"נ הרי יכול להשתמש לאור היום. (ודוחק לומר דמיירי בסגור בבית האסורים ואין לו רשות לילך לחדר אחר). ואולי יש לחלק משם, וצע"ק.

סעיף ב'. בההיתר דשנים כמ"ש בסעיף ב', העירו הב"ח וט"ז<sup>3</sup> ע"ש. ובירושלמי<sup>4</sup> מבואר דאסור ואפילו גבוה כמה, ואמרו שם בשם שמואל דשנים מותרים ומתניתא פליגי עלוהי מדתניא אפילו נר שאינו יכול להטות אסור, אח"כ אמר ר"א אפילו גבוה כמה, ועיין שיירי קרבן<sup>5</sup> שהניח צ"ע בזה. ולענ"ד נראה דר"א דאמר שם אפילו גבוה כמה, ליישב הקושיא דשפיר י"ל דשנים מותרים ומה שאמרו בברייתא אפילו נר שאינו יכול להטות היינו רק בגבוה כמה הוא דאין לחלק, אבל שנים מותרים, ואדרבה ר"א גופיה לשיטתו אזיל בבבלי<sup>6</sup> דס"ל כרשומאל, ודלא כקרבן העדה. ובאמת צ"ע מ"ט לא נפרש דהא דמותר בשנים היינו רק בגבוה כמה, אבל בלא זה אסור באמת, וכן משמע קצת סידור לישנא דגמ' בבבלי שם, ואולם מירושלמי משמע דאין לחלק בזה. ועיין מש"ש בחי' בס"ד.

[שם]. זה כמה קשה לי מדוע לא תהני לכתוב אצל הנר "שבת" וכל כה"ג - להזכיר, וכן תהני בכל הא דחיישינן לשכחה, והרי קי"ל דמהני כתיבה, עיין יומא נ"ה א' ב', ולא אמר ר' יהודה שם רק דמשום חולשא דכהן גדול לא מהני כתיבה, אבל בכל מקום הרי סמכינן כמ"ש שם, ומ"ט לא זכרינהו רבותינו הפוסקים ז"ל לתקנה זו. ויש לדחוק.

מג"א סק"ו. מ"ש שם ועיין סעיף ג', נ"ל דצ"ל סעיף ז', והכוונה דכיון שאומר פיוטים של שבת מדכר דכיר ליה, ואינו דומה לדחא ולא לסעיף ט' ע"ש. ומזה נ"ל דטוב ללמוד בשבת לאור הנר הלכות שבת דמדכר דכיר ליה לשבת ולא אתי לאטויי.

סעיף ג'. אם יש אחר עמו. ק"ל דלמא ישן, עיין סוכה כ"ו א'. וצ"ל דלא חיישינן כולי האי בדרבנן.

סעיף ד'. מותר בכל גוונא. הציון בבאורי הגר"א ז"ל צ"ל על סעיף ז', כמוכן.

סעיף ו'. תינוקות של בית רבן כו' מפני שאימת רבן עליהן.

עיין מג"א<sup>7</sup> דאפילו שלא בפני רבן שרי, ולענ"ד זהו ע"פ דברי הירושלמי<sup>8</sup> דהם רוצים שיתכבה הנר ולא יטו, ולתלמודי<sup>9</sup> י"ל רק בפני רבן שרי.

סעיף ז'. מותר לקרות במה מדליקין כו'. מספקא לי אם דווקא במה מדליקין קאמר ואורחא דמילתא נקט, או דה"נ כל הלכות שבת בכלל.

סעיף י"ב. מש"כ המגיה מפני שריחו רע, טעה, דהמחבר ז"ל בשיטת הרמב"ם<sup>10</sup> דמפרש נפט מפני שאורו רב, ולא ס"ל כפרש"י<sup>11</sup>. וכבר הראתי בס"ד בכמה מקומות טעות המגיה הזה, ואיזה מאן דהו כתב זה, ואכ"מ.

[באה"ט] סק"י. במחילה מכבודו שם הוא כשהוא ערום לגמרי<sup>12</sup>, והכא במגלה מקום המכוסה קאמר דשייך משום ביזוי מצוה<sup>13</sup>. - ובמק"א כתבתי בס"ד דהאינדא לא שייך איסור זה.

## סימן רעו

סעיף ב'. [באה"ט] סק"ה. מ"ש המגיה בשם האליה רבה, לענ"ד נראה פשוט דכיון דרק היכא דטרוד ונחפז הוא דשרי ולא בעלמא, א"כ הכא דיכול אחד להתפלל של ערבית לא הוי כ"כ צורך מצוה ולא טרוד ונחפז קרינן בכה"ג.

סעיף ג'. כיון שעיקר ההליכה לצורך ישראל. נ"ל מקור דין זה מירושלמי סוף פרק י"א דתרומות<sup>14</sup> וריש פ"ב דשבת<sup>15</sup> דמבואר שם דמדלקת כהנת פתילה כו', ישראל וכהן שהיו שותפין כו'. ועיין מש"ש במשניות מהד"ג בס"ד.

[מג"א] סוף סקי"א. מש"כ להקשות על דברי רש"י והרע"ב, עיין מש"כ בחי' למשניות פ"ג דשבת מ"ד בס"ד ביישוב קושיא זו. וכעת בחפזי נ"ל עוד, די"ל דלא שרי רק במה שאינה מלאכה גמורה, דהא גרידה אינה מלאכה גמורה, וה"נ בכיבוי אם מלאכה שא"צ לגופה פטור לר"ש לשיטתו, אבל שמא יבעיר כמ"ש לעיל סקי"י הו"ל מלאכה גמורה אף לר"ש אסור. וכן י"ל דבזה נחלקו רבא ור"י. ועיין מש"כ בשמחת יום טוב ביצה כ"ג א' להקשות על מ"ש שם דכר"ש ס"ל, ומ"ש שם בחי' בס"ד.

סעיף ד' בהג"ה. ומותר למחות בגוי שבא להדליק נר וכו'. אולי הכוונה אף שלפעמים כבר הדליק וגורם לו לכבות. ועיין ט"ז<sup>16</sup>.

## סימן רעז

סעיף ג'. מג"א סק"ז. על ידי נכרים שרי לכתחילה משום דהו"ל פסיק רישיה. תמוה לי טובא דפס"ר היכא דמכזין מ"ט יתיר ע"י נכרי, הא כה"ג הו"ל מלאכה גמורה. ושוב מצאתי ת"ל בדברי רבינו הגר"א ז"ל סוף סי' רנ"ג<sup>17</sup> שכתב דמלאכה גמורה בפס"ר אסור ע"י נכרי, וא"כ ה"ה הכא, ודוק.

שם. ה"ל להביא מלעיל סוף סי' רס"ה בהג"ה, ע"ש.

סעיף ד'. מותר להניח נר של שבת [מבעוד יום על גבי אילן וכו']. מדין זה נ"ל ראיה ברורה למש"כ בספר חיי אדם<sup>18</sup> בשם אליה רבה להקל ליתן מים בנר חלב קודם ההדלקה בע"ש, דבשבת לא יעשה כן דלא יטלטל הנר, ע"ש. (ואף דאפשר שלא ליגע כלל בנר מ"מ בדילין מיניה). - ורק לפי זה מוכח דביו"ט אסור, אבל באמת

ביו"ט גופה נמי מותר, עיין לקמן סי' ת"ק<sup>19</sup>.

דשקיל ומנח ליה. אולי ט"ס בכאן.

## סימן רעח

סעיף א'. [מג"א סק"א]. מה שהקשה על הטור, עיין רש"י ב"ק ל"ה א'<sup>20</sup> דס"ל להדיא דאף דמקלקל פטור מ"מ גם מתשלומין פטור, משום דכשמתקן חייב הו"ל קלב"מ. ואף דתוס"י<sup>21</sup> חולקין, מ"מ י"ל טור כרש"י.

## סימן רעט

סעיף א'. [מג"א] סק"ב. מ"ש דא"כ נר של יו"ט שהוקצה למצותו נמי אסור לכבותו, הקשני ידידי מהר"א סג"ל שי', הא ביו"ט דמדליקין ביו"ט גופה איך שייך לומר מוקצה דל"מ רק מגו דאיתקצאי בבין השמשות. והשבתיו, מלבד שבמק"א הוכחתי לדינא בס"ד דאה"נ דצריך להדליק מבעוד יום אף ביו"ט, י"ל עוד דדווקא בדבר של איזה סיבה אירע דאקצה נפשו ביו"ט גופה הוא דאמרי' דאין מוקצה לחצי שבת, אבל בדבר שמעיקרא היה צריך ומוכרח לזה ודאי די"ל דלא גרע יו"ט גופה מבה"ש דאיתקצאי לכולי יומא, וזה ברור לע"ד בסברא כעת בחפזי. ודע דיל"ע בכה"ג בלא זה הו"ל מוקצה דהא אסור לו לאכול קודם קידוש, ורק לפי זה כל המאכלים מוקצים דהא כל הדברים אסור קודם קידוש. ועיין תשו' רע"א<sup>22</sup> ביום הכפורים קודם שבת, ואכ"מ.

סעיף ב' בהג"ה. וי"א דמי שהוא איסטניס והנר מאוס עליו מותר להוציאו. נראה בנר של חלב כשקרוי לכבות והיא מסרחת מאוד ודאי מותר להוציאה (באופן שלא יבא לידי כיבוי), והכל איסטניסים לזה שמזיק מאוד כנודע.

סעיף ו'. ואפילו הוא של נפט דמסריח מותר לטלטלו. לכאורה אינו אפילו, דאדרבה קלקולו זהו תקונו, דמשום שמסריח מותר לטלטלו דהו"ל גרף של רעי.

ואפילו נפט דמסריח. זהו לא שייך אפילו, דהא אדרבה הו"ל גרף של רעי.

## סימן רפ

[מג"א]. מש"כ המג"א מצוה לאכול [שום] בע"ש או בלילי שבת, והוא הדין שאר דברים. ק"ל מאי טעמא לא תיקן עזרא כן, ויותר ה"ל לתקן לאכול ביצים שאין ריחם נודף כשום שריחו נודף ואינו מקובל על הבריות, וכסנהדרין י"א א', וברכות נ"א א', ושבת ל"א ב', ובעל כרחך דשום עדיף לענין זה, ואולי מהאי טעמא הובאה ברייתא דחמשה דברים יש בשום בהא דב"ק פ"ב א' שעזרא תיקן אכילת שום דווקא (וכה"ג בברכות י"ב ב'), או י"ל מזה ראיה למש"כ בס' מעשה רב<sup>23</sup> בשם מרן הגר"א ז"ל, וכ"כ בספר חסידים<sup>24</sup>, דשום מבושל דווקא ואז אין ריחו נודף כל כך. ועיין יומא י"ח ב' אכסנאי אסור לאכול ביצים, משמע דביצים מרבים זרע טפי משום, מדלא אסרו לו לאכול שום וכיו"ב. ועיין כתובות ס"ה א' דאשה אכסנאי אסור לשתות יין, ומשמע דאיש שרי, והרי גם יין מרבה זרע כמ"ש שם ביומא י"ח א', ויש לחלק יעושה"ה, וגם להמעיין שם בכתובות אינו ראיה, ואכמ"ל.

[שם]. מ"ש המג"א דאכלו פת שלא הוכשר, תמוה דאיך יצאו ידי חובת אכילת פת. ואולי בקבעו סעודתן מהני גם לגבי שבת כמו לגבי המוציא וג' ברכות, ורק לפמ"ש כאמור"ר ז"ל הכ"מ דאינו רק מדרבנן צ"ע<sup>25</sup>. ובמק"א דנתי בס"ד די"ל כיון דשבת קבע הו"ל קבע אף בפחות, והארכתי בענין פת הבאה בכיסנין לענין ג' ברכות, עכ"פ לענין שבת י"ל כן, וצ"ע.

## סימן רפא

סעיף א'. ונוהגין להרבות בזמירות. רבינו הגר"א ז"ל ציין ממגילה כ"ג א' דנפיש סידורא דיומא, ולא זכיתי להבין דעת קדושים כעת בהחפזי<sup>26</sup>.

ומש"כ המג"א<sup>27</sup> משמע לאחר כרש"י פסחים, גמ' ערוכה היא ביומא ל"ד א'. - ומ"ש סוף סקי"א דמקדימין לקרות ק"ש בזמנה, אתמאה, וכי ביו"ט ליכא חיוב ק"ש בזמנה, וצע"ג.

1. ח"ב סי' כ"ז. 2. סי' תרע"ג סק"ד. 3. סק"א וסק"ג. 4. שבת פ"א ה"ג. 5. על הירושלמי שם. 6. שבת י"ב ע"ב. 7. סק"ז. 8. שבת פ"א ה"ג. 9. שבת י"ג ע"א: הואיל ואימת רבן עליהן. 10. הל' שבת פ"ה הט"ז. 11. שבת י"ב ע"ב ד"ה בדנפטא. 12. פסחים קי"ב ע"ב: העומד בפני הנר ערום הוי נכפה. 13. ע"ע דרישה סוף סק"א, וא"ר סק"ד. 14. ה"ה. 15. ה"א. 16. סק"ה. 17. סוף קס"ט. 18. הל' שבת כלל ה' סעיף כ"ב. 19. נדצ"ל: תקי"ד, עיי"ש סעיף ג' ועוד. 20. ד"ה רבא וד"ה מכה נפש. 21. שם ד"ה מתניתין. 22. קמא סוף סי' ה'. 23. אות קכ"ד. 24. סי' ש"צ. 25. עיין מחצית השקל סי' רע"ד סק"א (ד"ה משמעות) בשם תוספת שבת. 26. עיין דמשק אליעזר. 27. סק"ב.



# מתורתן של ראשונים

## הלכות כלולות

ריצ"ג מאבות העולם (רשב"א בתשובה ח"א סי' ל"ז), עמוד התורה בדורו, קיבל מרבינו שמואל הנגיד שקיבל מרבינו חנוך (בהלכות עמוד כ"ט). ועיין באגרות הרמב"ם (שילת) עמוד ש"צ שהרמב"ם מזכירו בחדא מחתא עם רבינו חנוך ואביו רבינו משה ושאר גדולי ספרד. הרביץ תורה בתלמידים רבים (ספר הקבלה לראב"ד), שהיו למאורות ברבות הימים, ומהם נודע רבינו יצחק ב"ר ראובן אלברגלוני מאבות אבותיו של הרמב"ן, וחיבר פירוש על פרקים ממסכת כתובות. ועיין בספר הספריה היהודית בימי הבניים (להלן רשימות) רשימה 10 שציין לפירושו לפרק אלו נערות. ועיין בפירוש ר"י בן עקינן לאבות שחיבר גם על אבות, ונראה שבו מדובר, והוא תרגם ספר המקח והממכר לרה"ג וחיבר גם אזהרות הידועות, כמו כן למד אצל ריצ"ג רבינו יוסף הדיין ברי" בן סהל דיין קורטובה. רבינו משה אבן עזרא (רמב"ע) בספר העינים והדינים עמוד 77 אומר שהיה מגדולי תלמידי ריצ"ג, שהיה חכם גדול ובעל שכל עצום, יעו"ש ובספר הקבלה לראב"ד. והשלישי הוא רבינו משה אבן עזרא, חכם גדול בתורה ומחברן של ספרים חשובים לדורות, והוא כותב על רבו ריצ"ג שהיה זקן החבורה והנכבד שבה ועמודה וראשה, איש אליסנה עיר השירה מוציאה ומביאה, מעיין המליצה ויסוד הצחות, מושל ברסן היצירה העברית ופרש מערכת הלשון הסורית (ארמית), דבר נמלצות וחבר ברורות, אהב להלל את גדולי זמנו ולהספיד את נכבדי שעתו. כתב טיטות של חבורים רבים בהלכה ובלשון, ולא נח עד שליבן פרט לחלק קטן מהן, הירבה מכל קודמיו בענייני הפרישות והתפילות והאבל והקינות וכו', למדתי אצלו וקבלתי ממנו, והטפל אשר אצלי טפה מימתו, והמעט אשר בידי זיק מחמתו. נפטר בקרטבה בשנת תתמ"ט לחשבוננו, ונקבר באליסנה, עכ"ד. ואין למנות את רבינו מיימון הדיין אבי הרמב"ם לתלמידו, ע"פ מ"ש נכדו רבינו אברהם בן הרמב"ם בפירושו לתורה פרשת תרומה (עמוד תי"ב דפוס האניג, לונדון) וז"ל: ולאבי אבא ז"ל קבלה מאת ריצ"ג כי רשת זו וכו', כי ע"פ סדר הזמנים אין זה יתכן. ועיין בספר המספיק (דנה) עמוד קע"ו שרבינו מיימון היה תלמיד לר"י מיגאש, ומשמע שמהרי"ף רביה דהר"י מיגאש לא למד, והרי"ף נפטר 14 שנים אחר הריצ"ג. ואף דאפשר לדחוק דנראה דכוונתו שקיבל בקבלה מאת תלמידיו בשמו. ובספר שערי ציון לרבינו יצחק די לאטיש מובא שרבינו יצחק בן ברוך בעל קופת הרוכלים ג"כ היה מתלמידי ריצ"ג והיה מגדולי אומתו, עיין בספר הקבלה לראב"ד ובספר תמים דעים סי' רכ"ד, וי"א שגם רבינו יוסף ו' צדיק שהיה מגדולי הראשונים למד אצל הריצ"ג. רבינו הריצ"ג היה מחבר פורה עצום ורב כפי שכתב עליו תלמידו רמב"ע, ונמנה כאן את מה שידוע לנו, ונחל בספרו זה הנקרא הלכות כלולות, כפי שכותב גדול בקיאי הספרים בזמן הראשונים, הוא רבינו יוסף ראש הסדר ברשימות רשימה 97, ומשם אתה למד שספר זה כלל הרבה גופי תורה, וממה שמובא ברשימות רואים שכלל לפחות את הלכות אבל, ברכות, ברהמ"ו וצרכי סעודה, ברכת כהנים, הבדלה, הלל, חנוכה, ט' באב, יו"ט, יומא, לולב, מגילה, מועד, סוכה, ספירת העומר, עיבור, פסח, קידוש, קידושין, ראש השנה, ראש חודש, שבת, תעניות, תפילה, תשובה, ובגנזי שכתב עמוד 391 מביא מפרש קדום שמצטט גם מהלכות ממונות, וא"כ הם כללו כל חלקי התורה, וכפי שכותב המאירי בהקדמה לאבות: וריצ"ג חיבר הלכות קצרות בכל התלמוד, ע"כ. ומה שנשאר לנו זה כמעט טפה מן הים, וגם מה שנשאר אינו שלם, דהא בפירוש רבינו יהודה אלמאדרי לפסחים הנדפס בספר קמחא דפסחא, הביא מהלכות קידוש שלא נדפס במהדורת יצחק ירנן. וחיבר זה מובא כמעט בכל הראשונים, ומהם אסף ה' טויבש על מסכת ברכות (ציריך תשי"ב). ודרך הריצ"ג בספרו זה הוא לאסוף מתורתן של גאונים הכרעותיהן והכרעותיו, ומעין זה עשה רבו ר"ש הנגיד בספרו הלכתא גבוורתא (עיין במה שהדפיס מרגליות וקרא לזה הלכות הנגיד). וגם בספר העתים לרבינו יהודה הברצלוני תלמיד רבינו יצחק ב"ר ראובן אלברגלוני (עיין תשובות הרשב"ץ ח"א סי' ט"ו) תלמיד רבינו, יש מכנה משותף לחיבור זה, וממנו לספר האשכול לראב"י שהוא מעין קיצור ספר העתים שהיה מרבותיו. ועיין בהקדמת פירוש המשניות לרבינו נתן אב הישיבה הנדפס במשניות אל המקורות, ששם כותב המחבר והמלקט שהיה מרבותיו הראשונים עוד לפני הרמב"ם, וז"ל: ואחרי אלו הגאונים וכו' והוצרכו לשאול בדעת הגאונים, והם הורום בתשובותיהם כפי שאלותיהם, וכבר נטל ע"ע אסופם וסדורם רבנו יצחק החזן הגדול האליסוני (ריצ"ג), ע"כ. עוד חיבר פירוש על המשניות והתלמוד, וקרא שמו ספר המאור או ספר הנר, ומביאו הרמב"ם בתשובותיו (בלאו) סי' קכ"ח למסכת שביעית. ובספר מלחמות השם לראב"ם עמוד מ"ט בתוספת מכת"י כתב: ורבינו יצחק בן גיאת שחיבר גם הוא פירוש לתלמוד, ובאוצה"א לקידושין עמוד 79 הגירסא שחיבר גם הוא כר"ח פי' על התלמוד, וע"ש מה שציין למלאכת שלמה ועו"ס. ובאמת מובא הוא בראשונים מארצות המזרח כר"י אלמאדרי, שבפי' לכתובות מביאו עשרות פעמים, וכן בגיטין מביאו, וכן בפי' לחולין בדף כ' ע"ב ובפסחים הנ"ל. ועיין בספר הנר לרבינו זכריה אגמאתי בברכות עמוד ע' ובשבת עמוד קע"ד. ועיין שיטת הקדמונים (בלוי) לב"מ שמביא מספר הנר (לר"י אגמאתי) קטעים רבים מספר המאור דריצ"ג. ועיין קובץ על יד סדרה חדשה ח"י שהביאו השלמות לפירוש דב"מ, ובאמת ברשימות מובא פעמים רבות ספר זה, ומבואר שכלל הפחות כלל פירושים למסכתות שבת, פסחים, סוכה, יו"ט, מגילה, מו"ק, ערכין, ומציעא. וברשימה 106 יש המאור מועד. ובעיטור ח"ב דף נ' ע"ב מהדורת רמ"י הביא קטע ארוך מפסחים. גם תשובות כתב, עיין תשובות הגאונים ורטהיימר (גנזי ירושלים) עמוד ע"ה ועמוד פ', ובתשובות הגאונים אסף (תרפ"ז) סי' ס"ה. גם חיבר פירוש לקהלת, ועיין בתשובות הרשב"א סי' תי"ח שר' ידעיה הפניני מזכיר לחיבור זה, ועיין ברשימות כמה פעמים, וישנו כיום ונדפס ע"ש רס"ג בפי' חמש מגילות לרס"ג הנדפס ע"י ה' קאפח, ופירוש קהלת שם הוא פירוש ריצ"ג ולא פי' רס"ג. גם חיבר ספרי דקדוק הלשון, וכפי שכותב רמב"ע. וכפי שכותב רמב"ע בהקדמת פי' רבינו נתן הנ"ל ורשב"ץ ח"א סי' ע"ב, ועיין בתשלום אבודרהם, וברשימות יש פיוטי בן גיאת על קלף. וברשימה אחרת מביא פיוטי שבח לריצ"ג, ולא מזמן נדפס מאות שירים שלו. ועיין בתשובות הרשב"א סי' תקל"ח ורשב"ץ במנין ספריו שפירשו את שיריו. ממשפחתו מצינו בספר העינים והדינים עמוד 79 ואבו זכריה בן גיאת, ויתכן שהוא בן הריצ"ג ר' יהודה, עיין מ"ש עליו בספר שתי ידות ובהקדמת ספר השרשים לר"ס ו' דאנאן, הביאם בהקדמת המפרש להלכות הריצ"ג. ועוד בדורות האחרונים מצינו למשפחה זו באיזמיר, עיין בספרי רבני איזמיר שמביאים לפעמים ממשפחה זו. ספרנו זה נדפס עם הגהות וביאורים ע"י הג"ר יצחק דב באמברגר בשם יצחק ירנן, ועשה לתורת רבינו אזניים וממנו יתד ופינה, וקרא לספר דרבינו מאה שערים עם פי' יצחק ירנן, וכפי שכתבנו לעיל אין שם הספר מאה שערים אלא הלכות כלולות. דרך הילוכי הערתי מעט (מ.ש.).

לא יביא ואם הביא כשר, אנו לכתחלה נקדש עליו ונברך עליו בפ"ה. כושי - שחור. בורק - לבן. הליסטן - יין טוב שמתחיל להחמיץ<sup>13</sup>, ורב טעמו יין וריחו יין. ומכל [מקום] היכא דאפשר להביא יין טוב ולקדש עליו הוא קודם, ומצוה מן המובחר, וכל היכא [דלא איפשר] מובחר<sup>14</sup> מובחר קודם. והכי כתב בהלכות (דפוס ווין צד י"ד ע"ב) לענין יין של צמוקים, היכא דלא שכיח חמרא מייתי ענבי יבישתא דכמישי בגופנייהו, ותרי להו במיא ועצר להון ומברך עליהון בפ"ה. ואמר מר רב פלטואי יין צמוקים בשיש להן לחלוותי הן כענבים, ולא שיהיו יבישין שנותן עליהם מים ועושה אותן כשכר. וכן אמר מר רב צמח נמי והוא שיש בהן לחלוותי. ואמר מר רב האי לענין יין של צמוקים, כך אמרו ראשונים היכא דכמישין ולא דיבישין, וכד עצר להו נפיק מנהון חמרא ומברכין עליהון בפ"ה [ואי לא נפיק מנהון חמרא], ואפילו תרי להו במיא אין מברכין עליו בפ"ה. [ויין שנכתבש אפילו היכא שנתנו לתוכו דבש אין מברכין עליו בפ"ה], דתנן<sup>15</sup> (מנחות פ"ח מ"ו) אין מביאין לא מתוק ולא מבושל, ואם הביא פסול. ואמר מר רב האי צמוקין שנתערב אפילו דבר מועט

ע"א) מנין שאין אומרים שירה אלא על היין, שנאמר (שופטים ט', י"ג) המשמח אלהים ואנשים, אם אנשים משמח דשתו ליה, אלהים במה משמחו, בשירות ובתשבחות, מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין. ואין אומרים<sup>16</sup> קדוש היום אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח, להוציא שריחו רע ומגולה, ואע"פ שסגנו במסנת' הקריבהו נא לפתחך הירצך או הישא פניך (מלאכי א', ח'). וטעמא דמגולה משום ארס של נחש, טעמא היכא דאיכא למיחש לנחש, וכל היכא דלא חיישין לנחש אע"פ דלא שפייה נמי ראוי הוא לומר עליו בורא פרי הגפן. ואמר מר רב שמואל הלוי והשתא דלא קפדי רובא דאינשי, ולא חיישין לארס נחש, אע"פ דלא שפייה במסנתא אומר עליו בפ"ה, אלא שאין מקדשין עליו קדוש היום<sup>16</sup> משום הקריבהו נא לפתחך. סוחט אדם אשכל של ענבים ואומר עליו קדוש היום, הואיל<sup>17</sup> ולענין נזיר קרוי יין דכתיב מכל אשר יעשה מגפן היין. יין תוסס כושי בורק הליסטן ושל מרתף ושל צמוקין, מותר לקדש עליהן ולהבדיל עליהן לכתחלה, מדלענין יין נסך<sup>12</sup> אמרינן

ת"ר (פסחים ק"ו ע"א ומכילתא יתרו) זכור את יום השבת לקדשו, זכרוהו על היין בכניסתו, אין לי אלא כלילה, ביום מנין, ת"ל זכור את יום. ביום מאי [מברך, אמר רב יהודה] בורא פרי הגפן, מכאן לקידוש היום מן התורה. ואע"פ שקדש בתפלה מצוה לקדש על הכוס, דתניא לילי שבתות ולילי יו"ט יש בהן קדושה על הכוס, ויש בהן הזכרה בברכת המזון. כבוד יום וכבוד לילה, כבוד יום עדיף מכבוד לילה<sup>2</sup> [אין לו יין לכבוד יום כדי שישתה ביום וכדי שישתה בלילה, כבוד יום עדיף מכבוד לילה]. ואיתמר בירושלמי איזהו כבוד יום בורא פרי הגפן, ואם אין לו אלא כוס אחד קדושת היום<sup>3</sup> קודם לכבוד יום ולכבוד לילה, ושבקנין ליה<sup>4</sup> עד למחר, ונעביד ביה קדוש היום וכבוד היום דחיבה ליה בשעתיה. אחד אנשים ואחד נשים חייבים בקדוש היום, דאמר רבה (שבועות כ' ע"ב)<sup>5</sup> נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה, דכתיב (שמות כ' דברים ח', י"ב) זכור ושמור, כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והני נשי הואיל ואיתניהו בשמירה איתניהו בזכירה. אמר רבי שמואל בר נחמני<sup>6</sup> (ברכות ל"ה ע"א ערכין י"א ע"א י"ב

1. דתניא. תוספתא פ"ג דברכות ור"ס דפסחים דף ק"ה ע"א.
2. מכבוד לילה. פסחים שם. ופירושו שאם אין לו יין הרבה המספיק לסעודת הלילה וגם לסעודת היום, לא ישתה בלילה כי אם הכוס של קדוש, ושאר היין ישייר למחר, וכן לענין מיני מגדים ושאר צרכי סעודה. בכל אלו כבוד היום עדיף כיון דעכ"פ יש לו יין לקדוש הלילה, אבל אם אין לו אלא כוס אחד יקחנו לקדוש הלילה, וכמפורש לקמן (מדברי הרשב"ם שם וב"י סי' רע"א).
3. ואיתמר בירושלמי. ז"ל הירושלמי סוף פרק שלשה שאכלו: אמר ר' תנחום ב"ר יודן כבוד יום קודם לכבוד לילה, וקדושת הלילה קודמת לקדושת היום. איזהו כיבוד היום, ר' יוסי בשם ר' יעקב ב"ר אחא ור' אלעזר ב"ר יוסף בשם רב בורא פרי הגפן, עכ"ל, ומדברי הרב ב"י בסי' רע"א על פי דברי התוס' פסחים דף קי"ג נראה שפי' דברי ר' יוסי הנ"ל לומר שיין לקדוש הלילה קודם לקדוש של בוקר. אלא שלענ"ד צ"ע לפ"ז מה הוסיף ר' יוסי על דברי ר' תנחום, שהרי גם בדבריו מפורש כן, וכנראה שגם הרב ר' אליה (המפרש הירושלמי) הרגיש בזה, ועל כן פירש הוא פירוש אחר, וז"ל: בורא פ"ה, והואיל ואינו אלא בפ"ה קרי ליה כיבוד ולא קידוש כמו בלילה, ואידי דקאמר קידוש לילה אמר נמי קידוש יום, עכ"ל. ולענ"ד הגאון רבינו יצחק גיאת פירש פירוש חדש בדברי הירושלמי הללו כפי שאבאר, והוא דהגאון ס"ל אף אם אינו מקדש בשחרית על היין מפני שאינו נוהל בתחלת הסעודה ופת חביבה ליה, דאז הדין לקדש על הפת כדמוכח מפרק ערבי פסחים (דף ק"ו), ופסקו הגאון לקמן, ואם אח"כ בתוך הסעודה ניחא ליה ביין, אז שתיית היין שייך לכבוד היום ומחוייב לשנות, ועל כן הסמיך הגאון רק סוף דברי הירושלמי הללו למ"ש קודם לזה כבוד יום וכבוד לילה כבוד יום עדיף, ותחלת דברי הירושלמי הללו נכללים בדבריו דלהלן בסמוך אין לו אלא כוס אחד וכו', כמו שנפרש לקמיה. ומדברי הרשב"ם דף ק"ה ע"ב נראה ג"כ הכי, מדכתב וז"ל: וליעבד תרתי קדוש היום, והוי נמי כבוד היום קצת אע"פ שאינו בתוך הסעודה, עכ"ל. אלא דבקדוש היום לחוד לא סגי לענין כבוד היום. ואפשר שגם מדברי הרמב"ם בפיה"מ במס' נדרים דף ס"ו יש סמך לזה, שכתב שאכילת בשר ושתיית יין בשבת הוא חיוב לפי שנאמר וקראת לשבת עונג, עכ"ל, וכן משמע ממ"ש בחבורו פרק ל' מה' שבת ה"י וז"ל: אכילת בשר ושתיית יין בשבת עונג הוא לו, והוא שהיתה ידו משגת, עכ"ל. גם בהלכה ט' כתב וז"ל: וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין וכו', עכ"ל. ודע שדברי הרמב"ם בפיה"מ הנ"ל נעלמו מהרב המחבר ספר לשון חכמים
4. קדושת היום. והרא"ש גרים שקדוש הלילה וכו', אמנם כבר כתב הב"י סי' רע"א שגם לגירסא דילן (وهיא גם כן גירסת הגאון שלפנינו) הכוונה ג"כ על קדוש הלילה, שהוא קודם לקדוש היום ולכבוד היום וכמ"ש כל הפוסקים.
5. ושבקנין ליה. ולא שבקינן ליה צ"ל, כדאיתא בסוגיא הנ"ל.
6. דאמר רבה וכו'. וברכות דף כ', וגירסתנו אמר רב אדא בר אבהו.
7. אמר ר' שמואל בר נחמני. בגירסתנו אמר רשב"ג א"ר יונתן.
8. ואין אומרים. בבא בתרא דף צ"ז ע"א.
9. שסגנו במסנתא. שם בבבא בתרא ע"ב וסוכה דף מ"ח ע"ב.
10. קדוש היום. דין זה מועתק גם בטור סי' ער"ב בשם הרי"ף.
11. קדוש היום הואיל. גם זה בבבא בתרא שם, ויהיב הגמרא טעמא כיון דלנסכים בדיעבד כשר לקדוש אפילו לכתחלה כשר, וכן העתיק הגאון עצמו לקמן גבי יין תוסס. וצ"ע שהביא טעמא מנוזר, וגם בה"ג כתב כן, וצ"ע. (וביותר קשה שהרי על כרחך ליכא למילף קדוש מנוזר, דהרי הנוזר אף בחומץ יין אסור, אשר פשיטא דלא שייך לגבי קדוש [שה"ל]).
12. יין נסך. פי' לנסכים כבמס' בב"ב הנ"ל.
13. שמתחיל להחמיץ. הרשב"ם בב"ב פירש מתוק וחלש מאד. ומ"ש מתוק מוכח לכא' ממסכת מנחות דף פ"ז. וכנראה אין הגאון מחולק עם הרשב"ם, אלא דמר מפרש ליה לענין חולשת היין ומר לענין חמיצותו קצת. ועל יין של מרתף לא פירש הגאון כלום, וכנראה שגם הוא מפרש כפירוש הרשב"ם.
14. וכל היכא מובחר. וכל היכא דאיכא מובחר צ"ל. פי' דגם במיני יין המובחרים המובחר ביותר קודם, ומביא סעד לזה מדלא שרי בה"ג יין צמוקים כי אם בדלא שכיח חמרא אחרינא. (הטור בס"י ער"ב כתב ומ"מ מצוה מן המובחר לבחור מן היין טוב לקדש עליו עכ"ל. והב"י לא הראה מקום לפי שהוא פשוט, ואולי למדו הטור מדברי הגאון המחבר ועכ"פ נסתייע מדבריו [שה"ל]).
15. דתנן, אולי צ"ל תנן, ואדלקמן בסמוך קאי דהיינו איין שנתבשל, וזהו שכתב הטור סי' ער"ב משם רבינו האי



ואפילו לא נתן לתוכו מים. ובין כך ובין כך אין נוטלין ממנו לידים, ובהלכות (י"ד ע"ג): ואע"ג דאמרינן כמאן אזלא הא דאמר שמואל עושה אדם כל צרכיו בפת, כר' אלעזר, וק"ל כשמואל, הני מילי במידי דלא ממאס, אבל ביין דממאס לא. ולא דייק<sup>33</sup> ולא שנא כוס של קדוש והבדלה ולא שנא כוס של בהמ"ז ושאר מצות שטעונות כוס נותן לתוכו מים, כיון דטעמא דמילתא מצוה מן המובחר. בירושלמי<sup>34</sup> נהגין רבנן למימר אתו כסא דקדושא כאן.

ואמר מר רב נטרונאי אם אין לו יין מקדש על הפת, ואומר במקום בפ"ה המוציא לחם מן הארץ. וכן אמר מר רב האי בשעה שאין יין וצריכין לקדש על הפת, מברך על הפת ואח"כ אומר קדוש היום. ואין מקדשין על הפת אלא במקום שאין יין כלל. ואנו סוברים<sup>35</sup> ודאי כל היכא דיין מצוי הוא קודם לכל דבר, ואפילו לפת שהוא חביב לו<sup>36</sup> ודעתו יפה ממנו ומתקבל לו בשעת שתיה, אבל בזמן שאינו מתקבל ופת חביבה לו פת קודמת, מדאמר<sup>37</sup> רב יצחק בר שמואל בר מרתא זימנין סגיאיין הוה קאימנא קמיה דרב, זמנין דחביבא ליה רפתא מקדש אריפתא, וזמנין דהוה חביבא ליה חמרא מקדש אחמרא. מאי חביב, אי לימא דהוה יכול לשתותו זה יכול לאוכלו, היכי שביק מידי דמצוה עליה לברוכי עליה ונקיט מידי אחרינא, אלא מאי חביב שוה חביב לו ומתקבל לו וזה אינו חביב לו, דמתוך שאינו מתקבל לו נמצא מברך על דבר שאינו נהנה ממנו. ולעולם היכי דתרווייהו חביבין ליה, יין קודם<sup>38</sup>.

ולקדושי אשיכרא לא מקדשינן כלל<sup>39</sup> אלא על היין, ואין אומרים<sup>40</sup> הבא כוס של ברכה לברך<sup>41</sup> על היין, ומאי כוס של ברכה כוס של ברכת המזון. והני מילי<sup>42</sup> דלא קבע עליוהי, אבל קבע עליוהי היינו משתייא ומברך עליו ברכת המזון. ואי חמר מדינה הוא דעליה סמכי בני ההיא מתא<sup>43</sup> וליכא חמרא גבייהו, מקדשין עליה ומברכין עליה. פירש, מברכין עליה שהכל במקום בורא דחמר מדינה הוא, ואית מרבנן דסבר דאין מקדשין על השכר כלל אע"ג דחמר מדינה הוא, דכיון דמקדשין על הפת ופת מצויה היא, קודם לחמר מדינה. אבל לענין (הברכה) [הבדלה] הואיל אין מבדילין על הפת מבדילין על השכר, דחמר מדינה הוא,

שעברה צורתו אומר שהכל נהיה בדברו. והכי אמר מר רב שרירא ריחיה חמרא וטעמיה חלא, היינו יין שהקרים<sup>23 24</sup> ואומר שהכל. ואמר מר רב האי חמרא דמערב ביה (כוברא<sup>25</sup>) [שכרא] לסלוקי פסידא, ואנפייה רוביה חמרא, וטעם מראה יין או שכרא דצמוקי, והוא דלית ביה תערובת אחרת, מברכין עליה בפ"ה. ואחד שכר תמרים<sup>26</sup> ואחד שכר שעורים ואחד שמרי יין, מברכין עליו שהכל. אחרים אומרים שמרים שיש בהם טעם יין מברכין בפ"ה. דורדייא דחמרא דשדי עליה מיא ושפי ליה, שהכל. אמר רבא דכולי עלמא רמא תלתא ואתא תלתא ולא כלום הוא, פי' שנותן מים לתוך שמרי יין מברך עליהן שהכל. רמא תלתא ואתו ארבעה חמרא מעליא הוא, דכל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא לאו חמרא הוא, [כי] פליגא דרמו תלתא ואתו תלתא ופלגא, רבנן סברי תלת עייל תלתא אפיק, פש להו פלגא ופלגא בשיתא פלגא מים, ולא כלום הוא ושהכל. ואחרים סברי תלתא עייל תרי ופלגא אפיק, פש ליה כוזא וכוזא בתרי ופלגא, חמרא מעליא הוא.

כוס של ברכה צריך שיהא בו רביעית<sup>27</sup> כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית, וכדאמר רבא כל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא לאו חמרא הוא. אם נושא ג' חלקי מים<sup>28</sup> יפה הוא וטוב לשתות ומברכין עליו, ואם לאו צריך לברכה ביין עד שיהא רביעית מעולה. והכי אמר מר רב צמח כל יין כי היכי דדרי, וכן אמר מר רב כהן צדק דכי סברי רבנן עייל תלתא ונפיק ארבעה, חמרא מעלייא בחמרא דדרי על חד תלתא מיא, אבל בלא דרי לא אלא לפום דדרי. ושמרים<sup>29</sup> שיש בהם טעם יין הוא טעם קיוהא ושהכל.

ת"ר (תוספתא ברכות פ"ד ובבלי ברכות דף נ' ע"ב ובירושלמי) יין עד שלא נתן לתוכו מים מברך עליו בפ"ה<sup>30</sup> ונוטלין ממנו לידים, משנתן לתוכו מים מברך עליו בפ"ה ואין נוטלין<sup>31</sup> ממנו לידים, דברי ר"א. וחכמים אומרים בין כך ובין כך מברכין עליו בפ"ה ואין נוטלין ממנו לידים. אמר ר' יוסי בר רבי חנינא מודים חכמים לר' אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים, מאי טעמא, א"ר הושיעא בעינן מצוה מן המובחר. והלכתא כר' אלעזר<sup>32</sup> לענין כוס של ברכה, שהרי חכמים מודים לו. והלכתא כחכמים דכל היכא דמתהני מניה מברך עליו בפ"ה,

מן הדבש או מכל דבר חוץ מן הענבים, בין לייפות את מראהו בין ליפות את כוחו בין לכל דבר, או שנתבשל<sup>6</sup>, אין מברכין עליו בפ"ה. וכן אמר מר רב נטרונאי נמי. ועוד אמר מר רב האי דייקו רבנן אחרונים היכא דהנך צמוקים יש בהן לחלוחית, וכד שרו במיא יוצא מלחלוחית שבהן ונופל במים, והוי ביה גוונא וטעמא, הרי יין צמוקים. אבל אם צמקו ויבשו לגמרי דמיפרכן, [ו]כד תרו להו במיא לא נפיק מינייהו לחלוחית דמתערבא במיא, לאו יין הוא. והאי לחלוחית לית ליה קצב ידוע, אלמא<sup>7</sup> לא פחות מכי יהיב טעמא וגוונא, כדתניא (ספרי פ' נשא<sup>8</sup>) משרת ליתן טעם כעקר, שאם שרה ענבים במים ויש בהם טעם יין אסור, אבל ודאי מה שאין בהם טעם יין אין מברכין עליו בפ"ה.

ואמר מר רב האי דייקו הגאונים הראשונים יין מבושל כיון שנותן תחתיו אור, וחם עד כדי<sup>9</sup>, אין בו משום גילוי ולא משום יין נסך, אין אומרים עליו שירה ואין מברכין עליו אלא שהכל. ויש לידע דהא דאמרי רשוותא בצמוקין דכמישין בגופנייהו, לא דוקא כמישין בגפנים, הא לאו הכי לא. אלא אורחין דמצמקי גבייהו אשמעינן, ולעולם בין כמישין בגפנים בין נתבצרו כשהן ענבים ונצמקו על ידי חמה או על ידי תולדות חמה או על ידי האור או על ידי תולדות האור, כגון שהכניסם ברותחין כדי למחר צמוקים<sup>10</sup>, או שתלאן במקום עשן כדי להצמיקן מחמתו, כולן אחד הן, דלצמקן מתעסק ולא להוציאן מתורת צמוקים. ודוקא כל זמן שיש בהן לחה, אבל אם יבשו ואין בהן לחלוחית כלל נפקי להו מתורת בפ"ה. ויש שסובר דמצטמק על ידי האור היינו יין מבושל, ולא היא, דהא התם משום עצמו נתבשל, ויין מבושל קרינן להו, אבל ענבים שהכניסם לחמין ועשנן לאלתר עד שיבשם ושראם במים לאחר זמן, אין בהם משום יין מבושל כלל. ויין תוסס דהיינו שריחו חומץ וטעמו יין, מחלוקת ר' יוחנן ור' יהושע ב"ל, חומץ הוא ולבתר ריחא<sup>11</sup> אזלינן, והלכתא כר' יוחנן. ואית דסבירא ליה דהני מילי לברוכי עליה בפ"ה, אבל לקדש עליו יין מקדשין דהיינו שריחוהו. ולא היא, דריח חומץ לאו ריח רע הוא, אלא ריחא בעלמא הוא. ומאי ריח רע כגון משקה סרוח, ואע"פ שטעמו טעם יין. אבל יין שהקרים לדברי הכל אינו יין, דתנן<sup>22</sup> על הפת שעפשה ועל היין שהקרים ועל תבשיל

ורבינו יצחק גיאת, ובדעת שאר הפוסקים כבר האריך הבי"ש.

- או שנתבשל. פלוגתא הראשונים אי מברכין על יין מבושל בורא פרה"ג. עיין בב"ר יש סי' ר"ב ומג"א ופרמ"ג שם. ובת"ר ה"פ סי' רצ"ה ס"ל דאין מברכין עליו בפה"ג. והרוקח סי' שס"ח כתב דמברכין עליו. ועיין גם בתשו' פנים מאירות ח"ג סי' כ"א לענין ברכה אחורנה, ועקבה"ת חא"ח סי' יו"ד סעיף מ"ם.
- אלמא. צ"ל אלא. דברי הגאון ראויים למי שאמרם דבכגון דא אי אפשר למיהב שעורא, דהכל לפי חזק הלחלוחית. גם המנהיג כתב בשם רבינו שרירא שצריך להיות טעם ומראה יין, וכן פסקינן בשו"ע סי' ר"ד סעיף ה' לענין מים שנתנו ע"ג שמרים, דדוקא ביינות שלהם שהיו חזקים אמרינן נתן שלש מדות ומצא ארבעה היו ליה דין יין, אבל יינות שלנו שאינם חזקים כל כך אפי' רמא תלתא ואתא ארבעה אינו מברך עליו בפה"ג, אלא משערים בשעור שמוזגים היין שבאותו מקום, ובלבד שלא יהא יין אחד מששה במים דאז ודאי בטל. גם המג"א שם בס"ק ט"ז בשם תשו' מהרי"ל כתב דהכל תלוי באם שתו אינשי יין מזוג ההוא בתורת יין או לא. עכת"ד. דפשיטא דאם אית ביה טעם יין דמשום הכי לא מיקרי יין, ואין זה דומה לטעם כעיקר בעלמא. ומהתימה על הרב תבואות שור (חלק כבור שור ב"ב דף נ"ז) שכתב ששמע שיש מי שמפקפק על מה שנהגין ליתן מים הרבה על הצמוקים עד שהצמוקים הם אחד מששה במים, וא"כ היין בטל במים כמ"ש בסי' ר"ד, ודחה התב"ש דלמאי דמסקינן במנחות דף נ"ה דלכו"ע בגרוגרות הואיל ויכול לשולקן ולהחזירן לכמות שהיו משתערין לכמות שהיו קודם שנתייבשו, ורוצה ללמוד מזה כיון שאחר שהצמוקים מתממין במים הם מתגדלין בכפל או יותר, א"כ בכך משתערין, רק שצריך ליהדר שלא ליתן כל כך מים עד שגם אחר שנתגדלו יהי' אחד מששה במים, עכת"ד. ולענ"ד אין הגדון דומה לראיה כלל, דאיהו מוכיח מתורמין תאנים על הגרוגרות דמשתערין בכמות שהיו לצמוקים להשתער בכמות שהן, ועוד תרומה שאני דמן התורה חטה אחת פוטרת כל הכרי, וחכמים הוסיפו ליתן כפי נדבת לב ועין יפה. ועיין רמב"ם פ"ה מה' תרומות הלכה י"ח, ועל כן גם בתאנים וגרוגרות היו יכולים להשוות מדותיהן, משא"כ בשריית צמוקים ליתן למשקה היוצא מן המתערב עם מי שרייתן דין יין, בזה הכל תלוי בריבוי הליחות וכתן היוצא מן עד שהמים הקולטין אותם יקנו לעצמן איכות יין. ומהיכי תיתי לילך בזה אחר כמות הצמוקין שנתפחו על ידי המים שנשורו בהן. ועוד קשה על התב"ש איך מדמה צמוקים במים לתערובת יין במים לשער גם בהן א' מששה, הלא אין כל גוף הצמוקים נעשה יין, והפסולת מחצרצנים וחגים שנשאר מהם אחר שרייתן על כרחנו צריכין לסלק מהחשבון. וביתר גדלה התימה על ספר תוספת שבת סי' רע"ב ס"ק ט' שהרגיש במאי דקשיא על התב"ש ממש"ש הש"ע בסי' ר"ד הנ"ל, ושוב העלה להעדיף כח הצמוקים מכח היין על פי מ"ש בש"ע סי' ר"ב ורי"ה, ולא הרגיש במה שכתבנו בסמוך. ובאמת אין דמיונו עולה יפה פנחס כנראה להמעיין במג"א סי' ר"ב ס"ק כ"ב ובס"י ר"ה ס"ק ו', וביתור מבואר בשו"ת תשב"ץ ח"א סי' פ"ז בגריעות הצמוקים, וז"ל שם: שאילו היו הצמוקים משובחים כענבים לא היו אומרים גבי נסכים יין צמוקים לא יביא, אלא ודאי משמע דגרועין הן מן הענבים, והיין היוצא מהם לאו מעליא הוא וכו' וכו', עכ"ל. ויותר היה לו להוכיח ממתני' דעוקצין פ"ב מ"ח בהדברים שמשתערין לכמות שהן עכשיו אחר שנתפחו. אלא דבאמת גם משם אין ראיה לדבריו כלל, דהא דמשתערין כמות שהן עכשיו הוא רק לחומרא, וכמו שהאריך בזה בשו"ת זרע אמת ח"א א"ח סי' כ"ט, והוכיח כן מפ"ג דטהרות שמביא הש"ס במנחות דף נ"ד ע"ב דהא דמס' עוקצין אינו רק לחומרא, ואם בעלמא אמרינן כן ק"ו לענין צמוקים שנתגדלו ע"י שרייתן במים, דמאי מהני גדולן ע"י שבאו המים אל קרבינה, אלא ברור שהכל תלוי אם המים שנשורו בהן נתחזקו ונשתנו להיות להן כטבע היין או לא. וז"ל ת' הרה"ג מוהר"ר מענדל קארגואי וזלה"ה לחכם אחד: מה שחקר מר ביין צמוקים כמה מים יכול ליתן עליהם, אנא שעורא לא גמירנא, ומ"מ נראה דנוכל לחשוב הצמוקים כמו שהם כאלו הם כולם יין, ע"ד שכ' המג"א סי' תס"ב בשם המב"ט דהמים משתנים להיות יין ועדיפי ממוזג, ואע"ג דהח"ץ חולק על הדין ועל הראייה, היינו שאין סומכין להקל ולומר שאין מחמיצים, אבל עיקר הסברה קיימת, וא"כ אם הצמוקים דרך משל לוג יכול לתת עליהם ד' לוגין, והרי לנו מזוג על חד תלת, ועי' מג"א סי' ר"ב ס"ק כ"ז, עכ"ל. למדנו מדברי תשובה זו שגם הרב לית ליה סברת התב"ש, ואינו מתיר כי אם לשער הצמוקים כמו שהן קודם שרייתן. אבל האמת לענ"ד דגם על זה אין לסמוך, ואין ביכולתנו ליתן שעור קבוע מסוים על זה, דלאו כל הפירות שוין, והכל תלוי במהות לחלוחית שלהן חזקו ורפיותו ומיעוטו ורובו, וכסברת הגאון רבינו יצחק גיאת.
- נביא, וט"ס פ' אלו עוברין דף מ"ד ע"ב ונזיר דף ל"ז. ולכא' פשוט דאין כוונת הגאון דכל מה שנקרא יין לענין טעם כעיקר דנזיר, גם לענין ברכה וקדוש מיקרי, אלא דיליף מהתם כי היכי דלגבי נזיר טעם כעיקר הוא הדין הכא, ומ"מ הא כדאיאת והא כדאיאת וכמ"ש בס"ק י"ז.
- עד כדי. חסרון הניכר יש כאן, ונראה שצ"ל כדי שירתיח, כנראה מטור וב"י י"ד סי' קכ"ג ומטור א"ח סי' ער"ב, ובשם הרי"ץ כתב הטור שנתבשל מעט.
- למהר צמוקים צמוקם צ"ל.
- ולבתר ריחא. קצור העתקה יש כאן וצ"ל: ר' יוחנן ס"ל דבתר טעמא אזלינן, וריב"ל ס"ל בתר ריחיה אזלינן, וכ"ה בבבא בתרא דף צ"ז ע"א, והלכתא כר"י וכדפסקו כל הפוסקים.
- דתנן. דתניא צ"ל, והוא בברכות דף מ"ם.
- היינו יין שהקרים. [עיין טור וב"י סי' ר"ד וט"ז ס"ק א' דמוכיא הט"ז כדעת הבי" שמפרש דברי הטור דין שהקרים היינו ריחא חמרא וטעמיה חלא, דלא כדעת הבי"ח עי"יש. ומדברי הגאון המחבר ראיה מפורשת לדברי הבי" והט"ז שגם הוא סובר כן (שה"ל)].
- בברכות מ' ע"ב אמרינן במשנה על החומץ אומר שהנ"ב, ר' יהודה אומר כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו, והגמ' הביאה ברייתא על הפת שעיפשה ועל היין שהקרים ועל תבשיל שעברה צורתו אומר שהכל, ולא מובא על זה שר' יהודה חולק והוי מין קללה, ואפ"ל שבאמת על זה לא קאי ר"י, דאין זה מין קללה כחבג ונובלות למ"ד אחד

- שם, וכן חומץ אפ"ש שמיין עיקרו, מ"מ לא איקרי יין כלל ואין עליו שום דין יין, לא כמראה ולא בטעם, והוי דבר חדש וחשיב מין קללה, אבל פת שעפשה ויין שהקרים הם עדיין פת ויין, רק שקרה להם קלקול מה ולא חשיבי מין קללה, אך בפ"י ריבב"ן הנדפס בגנוי ראשונים (הרש"ל) פי' יין שהקרים, שהחמיץ, משמע שמבין שר"י קאי גם איין שהקרים, אך מתשובת שו"ג המובאת כאן לא משמע כוותיה, דרש"ג נוקט שיש שהקרים היינו ריחיה חמרא וטעמיה חלא ואומר שהכל, א"כ אפשר דאף ר"י מודה שמברכין עליה שהכל, ובספר הנר לרבינו זכריה אנגאמי הביא מרבינו חננאל שפי' הקרים שאין בו לא טעם יין ולא טעם חומץ, למרות שאין זה כפי רש"ג, אבל מ"מ אין הקרים נקרא שהחמיץ, ובפ"י הרמב"ם למעשר שני פ"ד מי"ב ובר"ש שם פירשו הקרים שהתחיל להחמיץ. ג"כ משמע דלא כריבב"ן (מ.ש.).
- כוברא. צ"ע מאי כוברא, אם הוא גפרית כמו ברכות כ"ז ב"ק צ"ג גטין פ"ו נדה ס"ב שמביא הערוך ערך כבר השני, או אם הוא מידי אחרינא, וכוונת הדין נראה שנותן דבר מה ביין שנפסד לתקנו, ואנפייה היינו מראיתו וטעמו יין.
- שכר תמרים. ב"ב דף צ"ו ע"ב, ואיתא שם רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו אין הלכה כאחרים.
- רביעית. רובע רביעית צ"ל, ככמס' שבת דף ע"ו ע"ב.
- מים. פי' כל זמן שהוא חזק כל כך עד שסובל שלשה חלקים מים, ואחר שהתמוזג בוה עדיין הוא בכלל יין, וזה היין המשובח אשר ברובע רביעית ממנו המזוג בג' רביעית מים מותר לברך עליו בפה"ג ולקדש עליו, אבל היין שאינו חזק כל כך צריך להרבות ביין ולמעוטי במים, וכמ"ש גם הב"י בא"ח סי' ר"ד בשם רבינו יונה, וזה כוונת הגאון במ"ש "וצריך לברכה ביין", דהיינו שצריך להוסיף עליו יין.
- ושמרים. ב"ב דף צ"ו ע"ב.
- מברך עליו בפ"ה. בורא פרי העץ צ"ל.
- ואין נוטלין. גירסת הגאון כהגירסא שהסכים עמה רש"י ברכות דף נו"ן.
- כר' אלעזר. כר' אליעזר צ"ל.
- ולא דייק. כוונת הגאון דסובר כרבנו חננאל דקי"ל כרבנן דר"א, ודשמואל כר"א אתיא, ואין הלכה כשמואל, ועיין ב"י א"ח סי' קע"א. [אז אולי כוונת הגאון דלדברי ההלכות שמואל גופיה לא שרי לעשות צרכיו כי אם במידי דלא ממאס, ואהא קאמר דלא דייק, דשמואל גופיה שרי אף במידי דממאס, רק דאנן לא קי"יל כוותיה כי אם במידי דלא ממאס, ועיין בתום' ופוסקים פ' שלשה שאכלו דף נו"ן נמצאים ב' הסברות (שה"ל)].
- בירושלמי. יש לעיין על מקומו. ואמר בני מו"ה שלמה נר"ו אולי ט"ס וחסרון יש כאן, וכוונת הגאון על דברי הירושלמי פ' ג' שאכלו אמתניתין דב' חבורות וז"ל: אין מברכין על היין כו', ר' זריקא בשם ר' יוסי בן חנינא מודים חכמים לר' אליעזר בכוס של ברכה שהוא נותן לתוכו מים כל שהוא. נוהגין רבנן בההן (צ"ל בהדין) כסא דקדושא כהדא דר' זריקא בשם ר"י בן חנינא, עכ"ל.
- ואנו סוברים. פי' הגאון חולק על רב האי שסובר שבשום אופן אין מקדשין על הפת זולת אם אין לו יין, ולדברי הגאון בחביבותא תליא מלתא. ודע שגם בס' שערי תשובה (להגאונים ז"ל) איתא בסי' קט"ז תשובה מרבנו האי וז"ל: כך היו הראשונים נוהגים לענין קדוש, היו מחזירין וטורחין הרבה להביא יין שראוי לברך בורא פרי הגפן, והיה אצלם מצוה שראוי לחזר אחריה, ואם אין להם היו מקדשין אריפתא בשבתות ובימים טובים חוץ וכו', עכ"ל. וזה מורה ג"כ כפי מה שהעתיק הגאון הרה"ץ בשם רבנו האי. אלא שצ"ע מ"ש הטור בסי' ער"ב וז"ל: וכתב דאפי' אם יש לו יין אם אינו מקובל לו ואינו חביב לו שיקדש עליו, שאין לו לברך על דבר שאינו נהנה ממנו. ומשמע לכא' דהך וכתב שבטור ארב האי דסמוך ליה קאי, אם לא שנדחק לפרשו ארב עמרם או א אחד משארי הגדולים שהביא הטור לפני זה. [ואולי י"ל דהטור בשם רבנו האי כוונתו באין לו הנאה כלל מהיין, כדמשמע מלשונו "שאין לו לברך על דבר שאינו נהנה ממנו", והגאון ר"ץ בשם רבנו האי לא איירי רק בסתמא שאינונו מואס ביין, אלא שהפת חביב לו יותר מהיין, מ"מ יקדש על היין (שה"ל)].
- שהוא חביב. והוא שחביב לו צ"ל, פי' שהיין חביב לו.
- מדאמר. פסחים דף ק"ו ע"ב.
- יין קודם. כדברי רב האי משמע לכא' משאילתות דרב אחאי פ' וזאת הברכה וז"ל: ומאן דלית ליה חמרא מקדש ארפתא ונפיק ידי חובתיה, דכתיב לקדשו, עכ"ל. ועכ"פ מדברי רבינו האי ורבינו יצחק גיאת אנו למדים שגם אינהו לא סברי כר"ת שהביאו התוס' פ' ע"פ דף ק"ו, אלא כיתר הגדולים שחולקים על ר"ת. ואולי מ"ש הרא"ש שם וז"ל: ונהגו העם לקדש על הפת, וכן הסכימו כל הגאונים וכו', עכ"ל. גם על רבינו האי גאון ורבינו יצחק גיאת כיון, וארווח לן תרי גבירי רברבי שעלייהו כיון הרא"ש, מלבד מ"ש הרב שאילת שלו' שם סי' קמ"ה שכוונת הרא"ש גם על השאילתות הנ"ל.
- כלל. בתיבת כלל מרבה הגאון אפי' אם הוא חמר מדינה אין מקדשין עליו, כמו שמביא לקמן בשם אית מרבנן ומסיק דמסתברא כוותיה, וכן העתיק הה"מ פכ"ט מה' שבת משמו של הרי"ץ, הביאו הב"י בסי' ער"ב.
- ואין אומרים. פסחים דף ק"ז, וכן פירש"י דהיינו כוס של בהמ"ז.
- לברך. אלא על היין צ"ל.
- והני מילי. הרשב"ם ומרדכי לא גרסי ליה בגמרא שם, והב"י בסי' קפ"ב מביא דעת הגה"מ בשם הג"ר ר"ת והרא"ש דגרסי ליה, וכוונת הגירסא הני מילי דלא קבע עצמו לשתיית שכר.
- מתא. זהו כפירוש רשב"ם שבטור סי' ער"ב דחמר מדינה נקרא כשאין יין בכל העיר, ויש דעת אחרת בזה ע"ש. ולא קשיא לפי' הגאון והרשב"ם איך יתרגמו מדינה בתיבת מתא, דתיבת מדינה לפעמים מתפרש על גליל ארץ גדול ולפעמים על עיר. וכיוצא בזה מצינו ברמב"ם פ"א מה' מגילה ה"ד ובפ' בכל מערבין דף ל"ט לא יטייל אדם



ומסתברא כותיה.

נר ביתו וקדוש היום, נר ביתו עדיף משום שלום ביתו. פירש, בזמן שאין לו מעות לקנות אלא בכדי שמן לנר שבת או יין לקדוש היום, נר קודם לקדוש היום משום שלום ביתו, שהקידוש אפשר לו על הפת<sup>44</sup>.

נר חנוכה וקדוש היום, נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא, והך סגי ליה אריפתא<sup>45</sup>.

ואמר מר רב עמרם נטל ידיו לא יקדש על היין אלא על הפת. מה טעם אינו צריך נטילת ידים<sup>46</sup> כשלא נגע בבה"כ<sup>47</sup>, דאמר כלא<sup>48</sup> הנוטל ידיו לפירות אינו אלא מגסי הרוח, ופת היא דטעונה נטילת ידים, וכיון שנטל ידיו עקר דעתו מן היין ושם דעתו על הפת. וכן אמר מר רב סעדיה מי שקפץ ונטל ידיו לא יקדש. ואנו אומרים דהא מלתא דהנוטל ידיו לא יקדש איסתלקא ליה בגמ'<sup>49</sup>, וליתא, דלאו בנטילת ידים תליא מילתא אלא בחביבותא תליא. והכין איתמר<sup>50</sup> אמר רב ברונא אמר רב הנוטל ידיו לא יקדש, וכן אמר רב אדא בר אהבה אמר רב הנוטל ידיו לא יקדש. אמר להו רב יצחק בר שמואל בר מרתא עד כן לא נח נפשיה דרב ושכחנינו לשמעתיה, זמנין סגיאיין הוה קאימנא קמיה דרב, אימת דהוה חביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא, אימת דהוה חביב עליה חמרא מקדש אחמרא. פירש הכי קאמר, מיד בנטל תליא מלתא דרב, ומשום דנטל ידיו לא היה מקדש על היין, (אלא) [לא] בין נטל בין לא נטל קדיש על היין, ורב שהיה נוטל ידיו ומקדש על הפת לאו משום דסבר הנוטל ידיו לא יקדש על היין, אלא משום חביבותא הוא דעביד, ולעולם בין שכח ונטל בין לא נטל, היכא דחביב עליה חמרא מקדש אחמרא. אבל אם נתכון מתחלתו לכך ועקר דעתו מן היין ולא חביב ליה מקדש על הפת.

הרגיל<sup>51</sup> בקדוש היום זוכה וממלא גברי יין.

וכוס של ברכה וקידוש כדי רביעית<sup>52</sup>. ורביעית שאמרו רביעית לוג דהוי ביצה ומחצה, ושערו בימי רב הלאי שעור ביצה בינונית שעור ששה עשר כספים ושני שלישי כסף בכספים של בבל<sup>53</sup>. נמצא [ביצה] ומחצה דהיינו רביעית כ"ה כסף, שהן ל"ה בכספים שלנו.

והמקדש<sup>54</sup> אם טעם מלא לוגמיו יצא, ואם לאו לא יצא. והכי פסקו רשוותא כולהו. ואמר רב סעדיה המברך על היין או על המים צריך לטעום מלא לוגמיו. ולא היא, דמקדש איתמר, דוקא מקדש וכל מאן דכוותיה, אבל בשתיה בעלמא בהנאה תליא מלתא, דכל מידי דמתהני מניה מברך עליה<sup>55</sup>. ושעור מלא לוגמיו הכי אמר מר רב נטרונאי טועם ממנו כדי רביעית, דהיינו מלא לוגמיו. ורב עמרם ס"ק א' טעם מלא לוגמיו יצא, ואם לאו לא יצא. והיינו רביעית יין. ואמר מר רב כהן על פחות מרביעית במשקין ולא כלום היא. ומר רב צמח נמי אמר אם קדש ולא שתי רביעית נמי לא יצא. ולא היא, דשעור מלא לוגמיו פחות מרביעית במשקין ולא כלום. ומר רב האי נמי אמר אם קדש ולא שתי רביעית לא יצא. ולא היא, דשעור מלא לוגמיו פחות מרביעית, דהא לענין יום הכפורים דאסורא הוא תניא בהדיא כמה ישתה ויהא חייב, בית שמאי אומרים כדי רביעית, וב"ה

על פתח המדינה, וכ"ה בש"ע סי' ש"ו סעיף א'. ובמ"ר סוף פ' בהר איתא על פתח הכרך. וז"ל כס"מ פ"ו מה' מוזהר ה"ד דיהיב טעמא לפי רש"י פ"ק דיומא דף י"א ורמב"ם פ"ו מה' שכנים ה"ח ובנחלת שבעה משפטי כתובה אות י"ב, וכבר האריך בזה הרב ב"י באהע"ז סי' קכ"ח.

44. על הפת. מלשון זה משמע שאם אין לו אפי' פת, פת קודם לנר ביתו, וכן העלה המג"א בס' רס"ג ס"ק ד' [מיהו לשון הרמב"ם פ"ד מה' חנוכה שכתב היה לפניו נר ביתו ונר חנוכה או נר ביתו וקדוש היום, נר ביתו עדיף משום שלום ביתו שהרי השם נמחק לעשות שלום וכו', עכ"ל, משמע לכאן דנר ביתו קודם אפי' לפת וצ"ע, ועיין בס"ק הסמוך (שה"ל)].

45. ארפתא. [בהא ודאי סברת הגאון פשוטה וק"ו מדלעיל, דאם פת קודם לנר ביתו כש"כ לנר חנוכה, ומ"מ אין מזה ראייה לומר דלחם משנה הוא דאורייתא, וכמו שעלה על דעת הט"ז סי' תרע"ח ס"ק ב'. ובענין חיוב אכילת פת בשבת ויו"ט דרך כלל אין הוא דאורייתא או לא, עיין מ"ש המג"א סי' קפ"ח ס"ק ט' ומ"ש הא"ר בסס"ז ב' בשם הרב תו"ט. וכן מ"ש בס' תרע"ח ובברכי יוסף שם ובס"ר ער"ב, ותשו' מהר"ם מרוטנבורג סי' תע"ג ותרמ"ב (שה"ל)].

46. נטילת ידים. פי' לפירות, גם הטור בס' רע"א הביא סברת רב עמרם זו ופולגות הפוסקים בזה.

47. כשלא נגע בבה"כ. כשלא נגע במקום שאינו נקי צ"ל.

48. דאמר כל. חולין דף ק"ו ע"ב.

49. בגמ'. פסחים דף ק"ו ע"ב.

50. אתמר. פסחים שם.

51. הרגיל. שבת דף כ"ג, וכ"ה גירסת הרא"ש, ובגירסתו הזהיר.

52. כדי רביעית. שבת דף ע"ו ע"ב ופסחים דף ק"ח ע"ב.

53. בכספים של בבל. כוונת הגאון שיעור במשקל ודאי רק לפי מקומו ושעתו. וכבר כ' התשב"ץ ע"ב ח"ב סי' אר"ץ (דף סי' ע"ג) דאין שיעור תורה שיעורין במשקל. וז"ל הרמב"ם בפיה"מ פ"ב דחלה מ": אי"כ כל מה שיהיה בחללה זה השעור הנזכר יתחייב חלה, אבל אם באנו לשער מה שחכיל זאת המדה במשקל שנתנה כ"ר שני דבר המדה לפי שאין כובד המשקל השעורים והחטים שוה, ולא מיני הקמח כולם משקלם שוה אע"פ שהם ממין אחד, ולא נתנו לו שעור חלה במשקל אלא במדה כמו שתראה, עכ"ל. וכ"כ בפ"ק דעדיות מ"ב וז"ל: וכבר בארנו בפרק שני ממסכת חלה ששעור החלה נודע במדה ולא במשקל, לשני הדברים הנמדיים בכבודותם וקלותם, אע"פ שהמדה אחת, עכ"ל. גם רבנו הבי" בתשובת אבקה רוכל סי' נ"ג כ' שאין לנו לסמוך על המשקל, שהמדידה היא העיקר ויתד תקועה. וז"ל הפת בי"ד סי' צ"ט ס"ק ו' וז"ל: לפי שראיתי קצת מבני דורנו שטועים בזה שכל איסור והיתר הבאים לפניהם שוקלים הכל במשקל עד"מ וכו', וטעות הוא בידם וביד כל המשערים כן לפי שיש בדבר קולא וחומרא. ואין לשער ההיתר והאיסור אלא בכמות לא במשקל, וכמ"ש המרדכי בס"פ ג"ה בשם הראב"ה וכו', עכ"ל. עיי"ש שהאריך בזה. אכן לכאן יש להקשות ממתני' דפ"ד דתרומות השוקל הרי זה משובח. וז"ל בפשיטות דשאני התם דהמעשר אינו רק מאותו מין, ובאותו פעם משקל הפירות ומשקל המעשר הוא בערך שוה, משא"כ לדמות פירות שונות או דברים שונים או בזמנים שונים ע"פ המשקל. ומ"ש הרמב"ם פ"ו מה' בכורים ה"טו לענין חלה, עיקר סברתו על המדידה לחוד כנראה למעין. ושוב מצאתי כעין חילוק זה בתשו' חנוך בית יהודה סי' ל"ג, עיי"ש. אלא מה שרצה לכלול דרך כלל אפי' לענין מין במינו, מופרך מדברי גאונים הנ"ל. ועיין מ"ש הרב המגיד פ"א מה' ערובין הי"ב.

54. והמקדש. פסחים ק"ז ע"א.

55. מברך עליה. וכדעת הגאון רי"ף העלו עוד כמה גדולים. וכ"כ הטור ובי" (סי' ר"י), וכך הלכה רווחת בישראל.

56. בלא ספק. גם הטור בס' רע"א הביא פלוגתא דרבוותא בזה, ויש לעיין בבי" שם שכי' בשם מ"כ להוכיח מההיא דיוה"כ דמלא לוגמיו יותר מרביעית, עיי"ש. [אכן נראה דכוונת הגאון הרי"ף דשעור כמלא לוגמיו הוא פחות מרביעית, וכמ"ש גם התוס' פ' י"ה כ' דף פ' ע"א ד"ה הכי נמי והר"ן פ' ע"פ והמנהיג דף כ"ו, ודברי המ"כ שבב"י איירי במלא לוגמיו ממש, ובזה דבריהם מכוונים (שה"ל)].

57. ואחד בדידה. מתני' פ"ז דכלים, ויש שאמרו הכל לפי מה שהוא אדם וכו', והשוותה כמלא לוגמיו ביוה"כ. וגם לענין קדוש הדין כן, כמ"ש התוס' ביומא דף פ' ע"א ובפסחים דף ק"ז ע"א ומג"א סי' רע"א ס"ק כ"ט.

58. ממש. פי' יוה"כ דף פ' ע"א.

59. ובשאר ברכות. כוונתו בשאר ברכות המצות כמו ברכת זמן שמביא אחר זה, לא בברכות הנהנין כבר"ה דף כ"ט.

אומרים מלא לוגמיו. והתם אמרינן א"כ הוה ליה מקולי בית שמאי ומחומריה בית הלל, וליתני גבי קולי בית שמאי וחומרי בית הלל, פירוש כיון שבית שמאי מרחיבין השיעור עד כדי רביעית נמצאו מקילין, וכיון שבית הלל מקצירין ופוחתים עד כדי מלא לוגמיו הוו להו מחמירין. ושמעינן מינה דשעור מלא לוגמיו פחות מכדי רביעית בלא ספק<sup>56</sup>. ועוד דכוס של ברכה שעור רביעית, ולענין ד' כוסות של פסח אמרנו [פסחים ק"ח ע"ב] השקה מהן לבני ולבני ביתו יצא, אמר רב נחמן בר יצחק והוא דאשתי רובא ולא כולו. ומלא לוגמיו שאמרנו כל אחד ואחד בדידה<sup>57</sup>, דקים להו לרבנן דבדידה לא מילא לוגמיה דעתיה, בדחברא לא מייטבא דעתיה. והלכתא לא מלא לוגמיו ממש<sup>58</sup>, אלא כדי שיסלקנו לצד אחד ויראה כמלא לוגמיו.

חומר בקדוש משאר ברכות, שהמקדש אם טעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא, וצריך לחזור ולברך, ובשאר ברכות<sup>59</sup> אע"פ שלא טעם וטעמו אחרים כמו שטעם הוא דמי. דהתם<sup>60</sup> לענין אומר זמן ביום<sup>61</sup> הכי אמרינן היכי ליעביד, לברך עליה ולשתייה כיון דאמר זמן קבלה עלוהי ואיתסר ליה, דהא אמר ליה רב אחא בר ירמיה מי בדלת, א"ל אין בדילנא לברך עליה ולינחה, המברך צריך שיטעום, ליתביה לינוקא לית הלכתא כרב אחא בר יעקב דלמא אתי למיסרך. הא לאו הכי יחבי ליה לינוקא וטעים ליה, ואע"ג דמברך לא טעים ליה, ש"מ כל שאחרים טועמים כטועם המברך דמי.

ובגדולים מהן<sup>62</sup> דמקדש ומקמי דליטעום אשתעי, הדר מברך בפ"ה וטעים. ואמר מר רב סעדיה צריכין היושבין לטעום יין של קידוש או מן הפת, ואסור לדבר קודם שיטעום, ואם דבר אינו צריך לחזור ולברך אלא בפ"ה בלבד. ועוד כתב בגדולות (י"ג ע"ב) קדיש ואשתלי ולא טעים ושתי ליה אחריני, מיתו ליה כסא אחרינא ומברך בפ"ה ושותה, ולא צריך לאהדורי קדושא, דאמר מר המקדש אם טעם מלא לוגמיו יצא, ואם לאו לא יצא<sup>63</sup>. וגבי זמן דיום הכפורים אמר שמואל היכא דטעמין ליה אחריני כמאן דטעים מברך דמי. ואמר מר רב שרירא הא דאשכחתינו בהלכות לא קשיא אהדדי, דמאן דאמר המקדש צריך שיטעום מאותו כוס ברכה ולא מדבר אחר, ומאי צריך שיטעום על כוס של ברכה קאמר, דלא שרי למשדייה לאחוריה אלא צריך למטעמיה, וכן הלכה. ודכתבתון היכא דאשתלי ולא טעים ושקלוה אחרים ושתיה לא צריך לאהדורי קדושא, אלא מייית ליה כסא אחרינא ושתו, ודין לאו הא מלתא משום שצריך לטעום כוס של ברכה, דהא לא מכוס של ברכה קא טעים אלא מטעמא אחרינא, והא מלתא בקדוש הוא בלחוד, ושאינו קדוש משאר ברכות, הלכך המקדש אם טעם מלא לוגמיו יצא, ואם לאו לא יצא. אבל כוס של ברכה הכין קי"ל, אי דצריך לטעום מן טעמא דאמרייתון, הא לאו הכי יחבינן ליה לינוקא וטעים. ואמר מר רב האי הכין סברי רבנן כוס של ברכה צריך שיטעום, בין טעים המברך בין טעים ליה אחר שפיר דמי. ואמר מר רב מתתיה כוס של חתן וכלה אמור רבנן או שיטעום אותו המברך או טועמו אחר שפיר דמי<sup>64</sup>. וכוס של מילה אמו של תנוק שתיא ליה, ואי טעים המברך שפיר דמי.

60. דהתם. ערובין דף מ"ע ע"ב.

61. ביום. חסר מלת הכפורים.

62. ובגדולין מהן. צ"ל ובגדולות כתב מאן, פי' שבה"ג כתב כן. ובה"ג שלנו הוא דף י"ג ע"ד. וכ"כ בשו"ת רדב"ז ח"ג סי' תל"ז (דפוס פיורדא) בשם בה"ג.

63. לא יצא. עד כאן לשון בה"ג. ומ"ש אחר זה וגבי זמן וכו', המה דברי הגאון המחבר, ועל זה מביא בסמוך קושיית רב שרירא. וכן נראה מהטור סי' רע"א שמביא ג"כ דברי בה"ג הנ"ל, ע"ש. ומ"ש הגאון וגבי זמן דיוה"כ אמר שמואל וכו', מוכח מש"ס דערובין דף מ' ע"ב מדפריך הש"ס ליתבא לינוקא וכו', אבל מלת שמואל ודאי ט"ס, ושעור דבריו כך הוא: דבין בקדוש בין בשאר ברכות המצות אם לא טעם שום אחד מהן הכוס לא יצאו, מיהו בשאר כוסות של מצוה סגי אם טעם אחד מן המסובין, אבל בקדוש צריך שישתה עכ"פ המקדש בין מכוס קדוש בין מכוס אחר, אם כוס של קדוש שתוהו אחרים, וטעמא עיין ט"ז סי' רע"א ס"ק י"ח.

64. שפיר דמי. מ"ש הגאון בשם מר רב מתתיה שאין צריך שיטעום המברך ז' ברכות עצמו מכוס של ברכה, אלא אם טעמו אחר סגי, לכאן צ"ע אם כוונתו על כוס של ז' ברכות של ברהמ"ז שהוא חובה או גם על כוס שתחת ההופה, אמנם ממש"ל להלן בסמוך שגם בכוס של מילה שהוא ודאי רק ממנהגא סגי כשטועמו אחר, קשה ממה דקי"ל במס' ר"ה דף כ"ט דדוקא בברכות המצות יכול זה לברך ואחר לשותו, אבל בברכות הנהנין המברך עצמו צריך שיטעום. וכן נראה ממש"ל הרב מוה' אברהם בנו של הרמב"ם, והואו דבריו בתחלת ספר מעשה רוקח על הרמב"ם, וז"ל: וכבר פשט המנהג שאחר שיטעום המברך יין ישקה לחתן מאותו הכוס מעט, גם ישקה החתן לכלה מעט ממנו, ואין זה אלא מנהג נאות, ואין ראוי לצאת ממנו עם היות שהתלמוד לא יחייבנו. והמנהג הפשוט שיברך אלו ה' ברכות הגדול שבנמצאים שם כמו שזכרנו, ואין ראוי שיברך אותם החתן לפי שהם ברכה לו, ואין ראוי שיברך אדם ברכה כזו לעצמו. וכזה הועתק משם אבא מארי ז"ל שכעס על החתן שיברך ברכות אלו לעצמו, וזכר סיבת כעסו מה שזכרתי, עכ"ל. אמנם נ"ל שזה יתיישב על פי מ"ש הרא"ש והביאו הטור א"ח סי' תפ"ד, דמצי לברך גם ברכה אירקא לאחריני, דכיון דתקנת חכמים היא משום היכרא לתינוקות הוי כברכות המצות, ויכול להוציאם אע"פ שאינו טועם, ודלא כבעל העיטור שם. ועיין מ"ש בזה הט"ז סי' תפ"ד ס"ק א' והמג"א סי' רצ"ז ס"ק ה' ותשו' הר"ן סי' נ"ב. וכן כתב בתשו' חוט המשולש (שבסוף ספר תשב"ץ) חלק רביעי להדיא, דאפילו בדברים שאין הכוס בהם חובה אלא מנהגא בעלמא, כגון במילה ואירוסין ונשואין ופדיון הבן שלא נזכר בהם בתלמוד בשום מקום שטעונין כוס, אפ"ה נוהגין שזה מברך ואחר טועם, יעו"ש. ובמה שהביא בשם תשו' הריצ"ג ומדברי הגאונים שהביא הגאון רי"ף לפנינו, ראיא לדברי חוט המשולש הנ"ל, ומ"ש בחוט המשולש הנ"ל שגם בברכות נשואין אין הכוס חובה, הוא להרמב"ם, אבל הרא"ש חולק וכמ"ש הב"ש סי' ס"ב ס"ק ב'.

65. דאמר רבא. פסחים דף ק"ז ע"א.

66. או נאנס. הנה הגאון סובר כרב עמרם שכתב הטור כן משמו בס' רע"א, ושהרמב"ם מתיר אפילו בשוגג או הזיד. ובני הרבני מהו' שלמה נר"ו העירני שמהרש"ם פסחים דף ק"ה ע"א ד"ה דאי לא קתני, משמע ג"כ כהרמב"ם, ושעפ"ז צריכין להתפרש דברי הרשב"ם דף ק"ז ע"א ד"ה כל השבת כולה, ושגם השאילתו פר' וזאת הברכה כתב ג"כ מאן דאיתנס ולא קדיש וכו', ושבשאלת שלום ס" קמ"ו מקשה על הטור שלא ביאר טעמו למה פסק כהרמב"ם.

67. בפירוש רבינו יהודה אלמאדרי לפסחים הנדפס בספר קמחא דפסחא כתב גבי מי שהיה באמצע סעודה והגיעה שבת, פורס מפה ומקדש ואע"ג דלא בריך בהמ"ז, ולבתר דמקדש שרי המוציא וגומר סעודתו ומברך בסעודתו בהמ"ז, וכן פסק ריב"ג (ולא נמצא קטע זה בשום מקום אחר). (מ.ש.).

68. של ברכה. פסחים דף ק"ו ע"א.

69. ברכה אחרת. כגון קדוש או הבדלה, אבל פשיטא דמברכין עליו ברכת הנהנין וכמ"ש רשב"ם, והביאו ב"י בס' קפ"ב. וכ"כ גם הרי"ף לקמן בשם רב הלאי, וכ"ה בתשו' הגאונים (לר"י טב עלם) סי' ק"ד.

70. דהתם אמרינן. ברכות דף נ"ב.

71. ואמרינן. פסחים דף ק"ז ע"א. וגרסתנו שם היא ר' יעקב בר אידי קפיד אחצבא פגימא, רב אידי בר שישא קפיד אכסא פגימא, מר בר רב אשי קפיד אפילו אחביאתא פגימא.

72. אמר רב אשי. פסחים שם, ותוס' שם ד"ה משום.

73. והם הכי ס"ל. דברי הספר בזה עד לקמן אמר מר רב הלאי קשים להבין, וכנראה טעיות המעתיקים יש בהם.

וכן אמר מר רב כהן צדק, ואייתי ראייה מההיא דיום הכפורים. ובתשובה אחרת אמר מברך צריך שיטעום דוקא דטעים הוא, הא לאו הכי הוה ליה מוציא שם שמים לבטלה, ויש לומר במקדש אמר. ומשום מר רב יהודאי אמרו כוס של מילה אבי הבן שתי ליה, ואי טעים מברך שפיר דמי. ואמר מר רב שרירא האי דכתב בהלכות דמיייתי כסא אחרינא ומברך בפ"ה, ולא צריך לאהדורי קדושא. זמנין דסגי בהכי וזמנין דלא סגי. היכי דמי, אי במקום סעודה קדיש ושקלוה אחריני ושתיהו ועדיין יושב במקומו סגי בהכי, ואי שלא במקום סעודה קדיש אי קם מן ההוא דוכתא צריך למיהדר ולמקדש. ואנו (בכ"י ואם) אומרים לא שנא קדיש וטעמי ליה אחריני ולא שנא קדיש וטעמיה איהו, כי הוי שלא במקום סעודה חוזר ומקדש כדאמרינן לקמן.

והלכתא אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיקדש וקודם שיבדיל, ואם טעם מקדש ומבדיל, דאמר רבא<sup>65</sup> טעם מקדש טעם מבדיל, ומי שלא קדש בערב שבת מקדש והולך כל היום כולו. פירש, כגון ששכח או נאנס<sup>66</sup> ולא קדש בליל שבת, מקדש והולך כל היום כולו<sup>67</sup>.

והלכתא כוס של ברכה<sup>68</sup> טעמו פגמו, ואפי' יש בו יותר מכשיעור כי שתי מניה וטעים ליה פגמיה, ואינו רשאי לברך עליו ברכה אחרת<sup>69</sup>. אבל אם נתן ממנו לתוך ידו או לתוך כלי אחר ושתה לא פגמו, דהתם אמרינן<sup>70</sup> והאמר מר צריך המברך שיטעום, דטעים ליה, והאמר מר כוס של ברכה צריך שיעור, דאית ביה שיעור כולי. ש"מ אע"ג דאית ביה יותר מכשיעור כי טעים ליה פגמיה. ואמרינן<sup>71</sup> ר' יעקב בר אידי קפיד אכסא פגימא, רב ששת בר אידי קפיד אכזא פגימא, מר בר רב אשי קפיד אפילו אחביאתא פגימא. ואמר מר רב האי דקפידא היא בלחוד. ומאי איכא בחצבא וכסא דלא מתכשר כוס של ברכה, אי טעמיה ובצר ליה שעוריה פגמיה, דהא אמר רב אשי<sup>72</sup> מה טעם אי טעמו פגמו מפני שצריך שיעור, ואי מרובה הוא ולא חסר אי טעמיה לא פגים ליה. ולא היא, דהא רב אשי לא פליגא דלאו בסתמא אסירא כי היכי דלגמר מניה, אלא על ההיא מתניתא בלחוד קיימא, דאמרינן שמע מניה תמניא, ומנייהו טעמו פגמו וכוס של ברכה צריך שיעור, ואתא רב אשי למימר דשבעה אנון דטעמן פגמן, וכוס של ברכה צריך שיעור, תרי קאמר, דכוס מצומצם הוא ואין בו יותר מכשיעור, וכי הוא ואין בו יותר מכשיעור וכי טעים ליה בציר שיעוריה לא יכלת למימר טעמו פגמו, כי אמרינן בעלמא היכא דאית ביה יותר מכשיעור, דכיון דקשתי מניה ובציר שיעוריה מחמת דלית ליה שעורא הוא דאיפגם ולא מחמת דטעמיה, נמצאת פגימתו מצד שיעורו ולא מצד פגימתו. והם הכי סבירא ליה<sup>73</sup> לרב שמואל הלוי, דהא פירש אמרינן מה טעם משטעמו פגמו משום כוס של ברכה צריך שיעור, דאלמ' כל היכא דקאי שיעורו לאחר שטעמו לא פגמו. ופירש דטעים ליה, דטעים מניה פורתא דלא מחסר ליה משיעוריה, לאית תנויי דלא בעינן מלא לוגמיו למי שבא לו יין ושותה, אלא כל היכא דמתהני מניה צריך ברכה. ואם תאמר כוס של ברכה צריך שיעור, והאי כמאן [אולי צ"ל כיון] דאית ביה רביעית והוא פורתא דטעים מניה בידיה מחסר ליה



משעורא ואיפגום, ולא ברביעית מצומצמת עסקינן אלא בדיאית ביה טפי מרביעית, כד טעים ליה קאי ארביעית ולא מיפגם. והכי אמר מר רב הלאי דהמקדש על הכוס ואפילו יש בו שיעור ב' כוסות אינו רשאי לומר עליו ברכה אחרת, שהלכה רווחת היא טעמו פגמו. ודוקא לענין קדושא ואבדלתא וברכת המזון, דהיכא דטעים מן כסא או מן לגינא או מן חביתא מקרי פגום ולא מקדש עליה ולא מברך עליה, ואפילו מיא פגימא<sup>74</sup> פסולי לממזוג בהו כסא דקדושא ודברכתא, אבל לענין בפ"ה אפילו שתו מניה ק' בני אדם כל חד וחד צריך מניה לברוכי. ומר רב אחא הכי סבר לא למזוג כסא דברכתא ממנא דשתי מניה, דרב יעקב בר אידי קפיד אכסא פגימא וכולי. אמר ר' אלעזר<sup>75</sup> כוס פגום אין מברכין עליו.

וכוס של ברכה וקדוש והבדלה צריך ברכה אחריו, דכיון דנהנה צריך לברך אחר הנאתו, ולא משום מצוה הוא דמברך, וק"ל אין<sup>76</sup> מברכין לאחר המצות אלא משום הנאה<sup>77</sup>. והכי אמר רב מנחם גאון קדש ושתה כוס של קדוש, אם דעתו לשתות עוד יין לסעודתו אין צריך ברכה אחריו, ואם אין דעתו לשתות מברך לאחריו. ואמר מר רב עמרם<sup>78</sup> כוס של קדוש כל זמן שלא בירך ברכת המזון חייב לברך ברכה אחרת על הגפן, והני מילי היכא דלית ליה כוס לברכת המזון, אבל אי אית ליה כוס לברכת המזון כיון דעדיין לא אסח דעתיה דהא איס<sup>79</sup> ליה כוס, אין צריך לברך אחר כוס קדוש. ואי קשיא א"כ למה מברך בפ"ה על כוס של ברכת המזון, משום דאפסקוה בברכת המזון. והכי נמי דלא הוה ליה לבר מההוא כסא, ואיקרי וברך ברכת המזון, נפיק ליה בברכת המזון ולא יכול למיהדר ולברוכי בתר ברכת המזון על הגפן. ולא שגא קדיש מקמי פתורא ולא שגא על פתורא, כיון ששתה רביעית כבר נתחייב בברכה ראשונה ואחרונה.

לעולם<sup>80</sup> יסדר אדם שולחנו בערב שבת ואע"פ שאינו צריך

אלא לכזית. והכי אמר רב אחא<sup>81</sup> וקרובו תכא מקמי דמקדש לא מקריבין ביומא דשבתא, מ"ט כי היכי דתייתי ביקרא דשבתא, והיכי דקריבו לא מסלקינן ליה, אבל פירש<sup>82</sup> מפה ומקדש. ובמדרש השכם וקודם שיקדש אין מניחין את השולחן, מה טעם, שבתחלה מקדש לשבתות ואחר כך מניחין את השולחן שיהא מונח לכבוד שבת, ואם הניחוהו קודם לקדוש אין מסלקין אותו אלא פורס מפה ומקדש, שכן שנינו<sup>83</sup> ושיון שאין מביאין את השולחן אלא אם כן קדש, ואם הביא פורס מפה ומקדש. מיהו צריך שיהא שולחנו ערוך עמו בבית שלא במקום סעודה, דאמרינן<sup>84</sup> בזמן שאדם בא בבית מן הכנסת ומצא נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת, מלאך טוב אומר יהי רצון<sup>85</sup> לשבת הבאה כן, ומלאך רע בעל כרחו אמר אמן.

וסדר קדוש כך הוא, ויכולו השמים ומברך על היין ואח"כ על היום. וצריך שיזכיר יציאת מצרים<sup>86</sup> בקדוש היום דכתיב (דברים ה', י"ג) שמור את יום השבת, וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים (שם), ודאמר תחלה שבת למקראי קדוש משום דכתיב שבת בת"כ (ויקרא כ"ג, ג') בתר דכתיב אלה מועדי ה' מקראי קדש, וכתיב (שמות ל"ה, ב') ששת ימים תעשה מלאכה, שהרי מקדים<sup>87</sup> שבת תחלה לכל המועדים. ודאמר זכרון למעשה בראשית כדכתיב ויכולו ויברך אלהים. וחזונו בין בתפלה בין בקדוש היום מקדש השבת, ובימים טובים חזונו מקדש ישראל והזמנים. וטועם ונותן לבניו ולבני ביתו. ואם אין לו יין מקדש על הפת לפי מה שאמרנו.

ובשני ימים טובים אומר זמן בקדוש היום חוץ משביעי של פסח. וכשחלו להיות בשבת אומר ויכולו, ומקדש אשר בחר בנו וחזונו מקדש השבת וישראל והזמנים ואח"כ זמן. ואומר זמן בח' של חג ואינו אומר בז' של פסח. חל להיות במוצאי שבת מברכין י' קנ"ה ו'ז', וכדאמרינן בהלכות הבדלה.

ואע"פ שקדש שליח צבור בבית הכנסת חוזר ומקדש בביתו,

שאין קדוש אלא במקום סעודה דכתיב וקראת לשבת עונג (ישעיה נ"ח), במקום שקראת<sup>88</sup> לשבת יהא עונג. ואפילו מבית לבית ומפנה לפנה בבית אחד חוזר ומקדש כדשמואל, דאפילו מארעא לאיגרא אי נמי מפנה לפנה דלא חזי ליה לדוכתיה דקדיש ביה, אבל (סדר מילה<sup>89</sup>) כד חמי ליה אינו צריך לחזור ולקדש. ודאמר רב חסדא<sup>90</sup> הא דאמרת שני מקום צריך [לברך], לא אמרי אלא מבית לבית אבל מפנה לפנה לא, אלמא מפנה לפנה אינו צריך לחזור ולברך, לברכה בעלמא הוא דאמרינן, אבל לגבי קדוש אפילו מפנה לפנה חוזר ומקדש. ואמר מר רב האיי סעודה זו עריכת שולחן לפת ולא לדבר אחר. ואמר מר רב שר שלום<sup>91</sup> ולקדש בבית ולצאת לחצר ולסעוד שם, אם רואה מקומו הראשון מותר, כדאמרינן שתי חסורות שהיו אוכלות בבית אחד, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין, שכיון שרואין זה את זה נעשו במקום אחד ובמסכה אחת<sup>92</sup>, אף כאן כיון שהיושב בחצר רואה את מקומו נעשה כמקום אחד, ואינו דומה כמפנה לפנה. ואם אינו רואה את מקומו נעשה כמפנה לפנה ואסור. והכיוצא<sup>93</sup> אמר גאון<sup>94</sup> היכא דקא יתיב בחצר וקא חזי פורתא דנהורא דשרגא דאיכא בביתא, ואישתמושי לא משתמש לההיא נהורא, אורחא דמלתא דמצוה מן המובחר למיתב לנהורא דשרגא ולקדושי. ואי לא אפשר כגון דאתא הבלא, ליתבי בההוא דוכתא וליקדיש, כי היכי דקאמר לענין סוכה (סוכה דף כ"ו ע"א) רב שרא לרב אחא ברדלא למגנא לבר ממטללתא משום סירחא, (והם הכי<sup>95</sup>) [וגם] לגבי נר של שבת אי אפשר ליה למיתב בהדי שרגא ולקדושי ולמים עד התם<sup>96</sup> מצוה מן המובחר, ואי לא אפשר ליה משום הבלא יתיב בחצר ויקדש וליסעוד סעודתיה. וכל שכן דאי הביא שרגיה<sup>97</sup> דאונס גמור, דמקדש בלא שרגא וסעיד. כללו של דבר כל שאפשר לו לקדש במקום נר ולסעוד לאורו, טפי עדיף מצוה מן המובחר.

74. מיא פגימא. הובא בב"י ס' קפ"ב בשם אורחות חיים שהביא דברי רב הלאי.
75. ר' אלעזר. ירושלמי סוף פ' ג' שאכלו. [הרשב"ם בפ' ע"פ הביאו הטור בסי' קפ"ב ס"ל דדוקא לכתחלה קפדינא אפגום, והביא שם פלוגתא בזה. וקצת צ"ע שלא הביאו הך מימרא דר' אלעזר דמשמע בפשיטות דבשום אופן אין מקדשין עליו, אם לא שסברי דלישנא דש"ס דילן משמע דפלגי אירושלמי (שה"ל)].
76. וק"ל אין. דק"ל צ"ל. נלמד מפ' כיצד מברכין דף מ"ד ונדה דף נ"א.
77. משום הנאה. פי' דהויא כיון דקיי"ל במס' ר"ה דף ק"ט ע"א דברכת היין של קדוש יש לו דין ברכת המצות לענין דאע"ג שיצא מוציא, לא לטעון ברכה אחרונה, כי היכא דאין מברכין אחר שאר מצות, קמ"ל.
78. רב עמרם. הטור בסי' רע"ב מביא דעת רב עמרם ומקשה עליו, עיי"ש ובב"י. ולפי מה שהביא הגאון הרי"ץ יובנו דבריו בפשיטות, דהיינו דרב עמרם סובר בודאי בדיעבד ברכת המזון פוטרת ברכה אחרונה של קדוש, אע"פ שלא היה לו כוס לברכת המזון, כדמוכח מלשונו "והיכי נמי דלא הוה ליה לבר מההוא כסא ואקרי וכו", אלא דלכתחלה אין יכולין לפוטרו בברכת המזון, אלא צריך לברך ברכה מעין ג' הראויה לו. ואולי סובר רב עמרם כמ"ש הב"י בסי' ר"ח בשם רבינו יונה, ופסקו בש"ע, דבדיעבד אם שכח ובירך על היין ברכת המזון במקום ברכה אחת מעין ג' יצא. אבל אם יש לו כוס לברכת המזון דאין צריך לברך ברכה אחרונה עליו לדעת רב עמרם כמ"ש הטור בסי' ק"ץ, אלא שברכת המזון פוטרתו, פוטרת גם ברכה אחרונה של כוס קדוש עמו, ועיין מנהיג ושל. ולפ"י מיושבים דברי רב עמרם. שוב ראיתי שגם הב"ח שם פי' דברי רב עמרם באופן זה, והט"ז מקשה על פירושו מדסיים הטור בדברי רב עמרם "דברכה ג' אינה פוטרת", דמשמע אפילו דיעבד, ובגירסת הגאון המחבר איננו כך, ואדרבא מפורש בדבריו דבדיעבד ברכת המזון פוטרת כוס של קדוש מברכה אחרונה אפילו בלא כוס, ולפ"י פירושו של הט"ז שם אינו מכוון במח"כ.
79. איס. אית, צ"ל.
80. לעולם יסדר. מימרא דר' אלעזר שבת דף ק"ט.
81. רב אחא. בשאלתות פ' יתרו, הובאו דבריו בתוס' פסחים דף ק' ע"ב ד"ה שאין.
82. פירש. פורס צ"ל, כנראה מפסחים שם.
83. שנינו. שם.
84. דאמרינן. שבת דף קי"ט ע"ב.
85. יהי רצון. שיהא צ"ל.
86. יש לחקור מדוע דווקא בקידוש היום מוזכרין יצי"מ, ואילו בתפילה לא מוזכרים אפילו ברמז יצי"מ אלא רק זכר למעשה בראשית וכדלהלן. ויש לתרץ דאמרינן בפסחים דק"י ת"ר זכור את יום השבת לקדשו וזכרהו על היין, וכתבו התוס' דזכירה כתיב על היין, זכרו כיין לבנון, נזכירה דודיך מיין, והאי זכירה היינו קידוש, ואח"כ כתבו ב' הבנות אי קידוש על היין הוא מדאורייתא או שעל היין הוא מדרבנן, יעוי"ש. וכן יעויין בברכות כ' ע"ב אמר רב אדא בר אהבה נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה, אמאי מ"ע שהז"ג הוא וכו', אלא אמר רבא זכור ושמו, רב שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והני נשים הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה, ופירש"י ד"ה קידוש היום מ"ע שהז"ג הוא, זכור את יום השבת לקדשו וזכרהו על היין, עכ"ל. מבואר מרש"י שהזכירה על היין היא המצות עשה דזכירה, וכתירוצא בתרא דתוס' בפסחים, ולא שהתפילה עיקר כמו שרצו לומר בהבנתם הראשונה. א"כ יוצא דבין לרש"י ובין לתוס' זכור את יום השבת הוי הקידוש על היין, והתפילה לאו עיקר זכירה היא. ועי"פ האמור י"ל שבפסוק שם כתוב שמור את יום השבת וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, ומכיון שהפסוק נקט לשון זכירה על יצי"מ לכך אומרים זכר ליצי"מ דווקא בקידוש על היין שהוא מצות זכור את יום השבת, אבל בתפילה לא צריך להזכיר לא אלא מוזכרים ענייני הבריאה בלבד. ומה שנקט הפסוק בתחילה שמור את יום השבת וזכרת וכו' לא קשיא, דאדרבא בא לרמוז לדברי הגמ' בברכות שכל דאיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה. והנה שמעתי מח"א שדרש שהיה מעשה במקומו שבברכת מעין שבע אמר החזן במקום זכר למעשה בראשית זכר ליצי"מ, ולא שמו לב, וכשגמר הברכה שם לב שאמר זכר ליצי"מ, ואמר הדורש שלכאורה יצא, והביא ראיה מהקידוש שאומרים זכר ליצי"מ, ואם השבת היא גם זכר ליצי"מ וכמו שכתוב בדברות שניות, א"כ יצא. אם הביא המבשר<sup>98</sup> שם בפרשת ואתחנן שהביא ממו"נ לרמב"ם שהשבת זכר ליצי"מ, שבמצרים לא יכלו לנוח רק לעבוד תדיר, ועתה שנתן לנו ה' את השבת ויכולים אנו לנוח והיו זכר ליצי"מ, וא"כ גם יצי"מ עיקרית ויצא יד"ח. ולענ"ד אי מהא ליכא ראיה כלל ואפרש שיחתי, דודאי עיקר השבת היא זכר למעשה בראשית וכמו שמפורש בדברות ראשונות ובפרשת כי תשא, ואומרים זאת לפני עמידה בערבית ובתפילת שחרית ושמונו בנ"י את השבת וכו' ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש, וגם בדברות הראשונות עצמן כתוב כי ששת ימים וכו', ואילו בדברות שניות שכתוב בנ"י ליצי"מ לא כתוב כי, ודוק. וכן מפורש בחולין דף ה', והביאו זה לדייק התוס' ביבמות דף ה' ע"ב שעיקר השבת להורות על מעשה הבריאה. וברמב"ן בפרשת ואתחנן ששם בדברות כתוב שהשבת זכר ליצי"מ שואל מה הזכר ליצי"מ, והביא למורה נבוכים הנ"ל, והוא תירץ שאמנם השי"ת ברא העולם ונח בשביעי, אך מה מגלה לנו שכן היה, זה היצי"מ שה' הראה כוחו בפני כל, וראו כולם שהוא שולט בבריאה ומשנה סדרי בראשית כרצונו, וא"כ גם סיפור הבריאה מתאמת ע"י זה. מבואר מדבריו שהעיקר הוא לבריאת העולם, רק שהיצי"מ מגלה לנו שבאמת ברא עולמו. ועוד, שבין לטעם הרמב"ם ובין לטעם הרמב"ן מדוע המנוחה היא ביום השביעי דווקא, הלא גם אם הייתה באמצע השבוע טעמם לא נמר, שבמצרים לא יכלו לנוח ועתה חיים, וגם לרמב"ן לא שגא, שמגלה לנו על הבריאה, אבל עתה שנחים בשביעי מוכח שעיקר הענין הוא מעשה הבריאה שנח בשביעי. וברשב"ם שם על הפסוק שמור את יום השבת לקדשו כאשר צוך, פירש כלומר כמו שמפורש הטעם בדברות הראשונים כי ששת ימים וכו', וכ"כ החזקוני. מוכח שהבינו שגם כשכתב זכר ליצי"מ אך הפסוק הקדים כאשר צוך שעיקרה זכר למעשה בראשית, גם רס"ג ס"ל שהעיקר הוא זכר למעשה בראשית, והביאו הראב"ע בפרשת

# בינת שמחה

## בענין עמידה ושיבה בקידוש

ע"ד ב"י שאין חסרון מעיקרא דדינא לענין קידוש במקום סעודה, וע"כ עדיף טעמא דיוצא לקראת המלך. אבל בשחרית שאין טעם זה חשו לדעת הכל בו. ובפרט לפי הנ"ל שאז יש גם כן מקום לסבור שצריך יותר היכר שהקידוש הוא במקום סעודה.

### ו. עוד בדברי הפוסקים איך שנקטו בדעת השו"ע והרמ"א

ועיין שו"ע הגר"ז סימן רע"א סעיף י"ט שכתב דיותר טוב לישב בברכת קידוש, ובמוסגר כתב "מטעם שנתבאר בסימן רצ"ו". משמע לכאורה דס"ל כתוס', והיינו טעם המחבר בסימן רצ"ו. אך עיין בדברי הגר"ז סימן רצ"ו סעיף ט"ו שכתב דמבדילין מעומד משום כבוד המלך. וכנראה דמשום כך נסגרו דברים אלו משום דהגר"ז ס"ל לגמרי כרמ"א שלא ס"ל כתוס' [ומשו"ה מבדיל מעומד]. ורק בקידוש [טוב לישב], משום קידוש במקום סעודה.  
ז. ועיין ערוך השולחן סימן רע"א סעיף כ"ד שהביא דעל פי קבלה מקדשים מעומד. - עי"ש מש"כ מהאר"י הק' ושל"ה הק'.  
ועיין שם מש"כ לדייק מפלוגת הרמב"ם והראב"ד לענין סוכה. [דמשמע דכל השנה כו"ע קידשו מיושב].

ועיין שם בסעיף כ"ה שכתב לבאר [שמשטחיות הלשון משמע] שכונת ב"י בשו"ע דאחר ויכולו יושב. ולפענ"ד דע"פ דבריו בב"י משמע דס"ל דמקדש מעומד גם בברכת הקידוש, וא"כ אפשר ליישב כונתו כנ"ל [באות א'].

ועיין שם עוד שמבאר דכונת הרמ"א דיותר טוב לישב, דזה מפני דברי תוס' שהביא בסעיף כ"ד. ותמוה, דהא בסימן רצ"ו כתב הערוך השולחן בסעיף י"ז לדעת הרמ"א [דהבדלה מעומד], ודס"ל כישוב התוס' דיש כאן קביעות. ואם שם לא חש להא דטוב ונאה משום כבוד המלך ביציאתו, אי"כ הכי נמי כאן [בקידוש] מדוע לא חש לסברת כבוד המלך בכניסתו. אלא ע"כ דכאן הטעם משום קידוש במקום סעודה.

ולדינא בסימן רע"א כתב הערוך השולחן בסעיף כ"ד דאין קפידא מדינא, והביא לשונם של התוס', וכן הביא מהא דעל פי קבלה עי"ש.

ח. ועיין כף החיים סימן רע"א ס"ק ס"ב בשם האר"י הק' דקידוש מעומד. - וכתב "כל הקידושין מעומד בשבת ויו"ט" - משמע גם של שחרית.

ועיין שם בסימן רצ"ו ס"ק מ' שכתב בשם פתח הדביר דלפי דברי הטור בשם רבינו סעדיה ששונה [המבדיל] כל הכוס, אם י"ל דכו"ע מודו דמבדיל מעומד [דהא אינם צריכים לצאת ממנו יד"ח ברכת הנהנין].

- לכאורה כונתו משום דמפרש בכונת תוס' [דבעי ישיבה לצאת] רק משום ברכת הנהנין, על כן העיר דאם שותה כל הכוס דלכו"ע מבדיל מעומד.

ובעל כף החיים כתב דאפילו אם שותה כולו, מ"מ הו"ל כאלו כולם שותים, כיון שהוא שליח בעדם ובברכתו מוציאם, וצריך כולם לישב לדעה זו. - וצ"ע דכנראה גם כן ס"ל דהעיקר משום ברכת הנהנין, אי"כ מדוע לא נימא כפתח הדביר דהרי הא דמוציאם הוא במצות הבדלה ולא בברכת הנהנין, דהא לקמן ס"ק מ"ז כתב בשם האחרונים דיצא יד"ח בכונת ברכת הבדלה בלי כונת ברכת היין, וא"כ כשלא שותים הרי אינם צריכים לצאת בברכה זו, ואפילו מתכוונים לצאת מ"מ כיון דאין דעתם לשתות אין כאן ענין נידון של יציאה יד"ח בלי קביעות [וצ"ע אם בכלל מרויחים בזה שמכוונים לצאת כשאין דעתם לשתות].

ואולם לפי מש"כ לעיל [אות ג'] שמשמע מתוס' שהנדון גם על עצם ברכת הבדלה, אי"כ אפילו בששונה כולו יש נידון זה. ויעויין עוד שם בכה"ח ס"ק מ"א במה שכתב בשם תוספות שבת ס"ק ט"ז, שמשמע בהעתקתו זו דכונת תוס' משום ברכת היין, וש"י"ר בב"י סימן רצ"ו שכתב מהאגור בשם האגודה דמתוך שקובעים להבדלה קובעים נמי לבפ"ה. משמע דעיקר הדין לענין ברכת היין - ועיין שם במ"ב [ס"ק כ"ז] שהעתיק כן מב"י דמתוך שקובעים עצמן כדי לצאת ידי ברכת הבדלה, מהני נמי קביעות זו לצאת בברכת היין.

ואולם אם היינו אומרים כמו שכתב בפתח הדביר היה אפשר ליישב דעת הרמ"א כתוס', אלא שבסימן רצ"ו כתב להבדיל מעומד כיון שאינם שותים מהכוס, איז כבר יש ללוות את המלך מעומד. אך דוחק לומר כן, כיון שהרמ"א בשו"ע לא הזכיר מזה [אם השומעים שותים], וקשה לומר דסמך על זה. ועוד דהרי לא פשוט הדבר, דהטור בסימן רצ"ט כתב בשם רב עמרם דשותין, ובשם רב סעדיה דאין צריך לשתות, והרמ"א לא ביאר מנהגו, ואם כן איך יתכן שסתם בלי לבאר שנהגו כרב סעדיה.

ובדברי ערוך השולחן לא נועיל ליישב, דבסימן רע"א ביאר דרמ"א ס"ל כתוס' דטוב ונאה, ובסימן רצ"ו כתב [דלהרמ"א מבדילין מעומד] דס"ל כישוב התוס', ולא כתב משום דשותה כולו.

וכן לענין מוסגר שבשו"ע הגר"ז אחי יקשה דציין לסימן רצ"ו, משמע שכונתו כשיטת ב"י ודשם הדין כמו כאן, ואילו שם כתב כהרמ"א דמבדיל מעומד.

בורא פרי הגפן, אי"כ ממילא כבר את"ש לענין ברכת הבדלה. אך לכאורה ז"א, דמאי הנידון בתוס' וכי כולם טעמו מהבדלה, ומדבריהם משמע ששאלו על עצם הענין שפוטרים זה את זה בהבדלה, ואם כן צ"ל דתירוצם הוא כיון דיש קביעות לעצם המצוה לצאת הוי קביעות לענין שהם קבועים הן לברכת השבח והן לברכת הנהנין. וכן מבואר להדיא בשאלתם "היאך אנו פוטרים זא"ז מיין ומהבדלה", ועל זה תרצו שמתוך שקובעים לצאת ידי הבדלה קבעי נמי אכולא מילתא. וצריך לומר כנ"ל, שלענין הבדלה התירוץ הוא כיון שבאמת יש כאן קביעות של אסיפה מיוחדת לצאת, אי"כ זה כבר קביעות טובה. וגם הוי קביעות לענין ברכת הנהנין. - וא"כ לנידוננו ביקנה"ז שוב צ"ל דע"י הקידוש יועיל גם להבדלה. - ועיין לקמן מש"כ מדברי כף החיים בשם פת"ד ובמש"כ בשם תו"ש). אבל לפי"ד הרמ"א יושבים כיון דיש כאן קידוש, איז בגלל קידוש במקום סעודה יושבים - וכמו שכתב במשנ"ב סימן רצ"ו ס"ק כ"ח - וא"כ דבריו הם רק לרמ"א ולא למחבר. ואדרבה למחבר יתכן דעומדים ככל קידוש, ומהני כנ"ל גם להבדלה.

### ד. בידור דברי הגר"א בזה

ובדעת הגר"א עיין שעה"צ סימן רע"א ס"ק נ"א במה שכתב להסתפק, וכונתו אם הוי לעיכובא, ותמוה דהא בסימן קס"ז ס"ק ס"ה כתב המשנ"ב להדיא דדעת הר"א בבאורו שם דענין קביעות לא מעכב בדיעבד, ולא כמש"כ המג"א בשם ראשונים אלא כדעת השו"ע. אי"כ פשיטא שאין כאן נדון של עיכובא. ורק שיש לחקור חקירת השעה"צ אם כונת הגר"א כשאלת התוס' שזה נוגע לדינא, או כמסקנתם משום טוב ונאה.

והנה מדברי התוס' יש משמעות שזה לעיכוב, דהא דנו היאך אנו פוטרים זה את זה, משמע לעיכובא [וצ"ע ע"ד המג"א בסימן קס"ז ס"ק כ"ח שכתב להוכיח מראשונים שיש עיכוב, מדוע לא כתב גם מדברי תוס' אלו]. ויתכן דמשום שבשעה"צ מסופק בדעת הגר"א [שנוקט לדינא כתוס' דבעי ישיבה], הציב את הנידון אם לעיכוב או לכתחילה, אבל כאמור אפילו נימא דתוס' נתכוונו בשאלתם לעיכוב, אבל בזה הרי הגר"א פוסק בפלוגתת הראשונים לענין עיכוב דלא מעכב, אי"כ בזה פשיטא דלא ס"ל כתוס' לדינא, ורק דשייך לחקור כנ"ל אם מדינא לכתחילה, או משום דטוב ונאה לכתחילה [ולכאורה כיון דהגר"א ציין דבריו על מש"כ הרמ"א "ויותר טוב לישב", מדוע נסתפק בזה בשעה"צ דכונתו להצריך מדינא, דהרי הגר"א ציין ע"ז לדברי התוס' וכתב וכן עיקר, וכיון ששם נזכר כדברי רמ"א במה שכתבו טוב ונאה, מדוע נסתפק בזה דכונתו למה שסברו בשאלתם שזה מדינא. אך לפי מש"כ לעיל [אות ב'] אתי שפיר, דבלא"ה דברי הגר"א אינם בתורת מקור על דברי הרמ"א, דהא הרמ"א לא נוקט כתוס' אלא זו שיטתו העצמית. - וכן משמע במ"ב ס"ק מ"ו, שעל דברי הרמ"א [שכתב ויותר טוב לישב] כתב בסתם כביאור הלבוש אשר זה מכל בו [דבכה"ג מקרי טפי קידוש במקום סעודה], ועל זה כתב דהגר"א הסכים לזה ומטעם אחר. משמע דזה הוא טעם אחר מהטעם של הרמ"א).

ומדחזינן כן גם בסימן רצ"ו שנקט כתוס' - ומחמת דבריו שם גם כן הביא בשעה"צ להוכיח דס"ל כן מדינא, והיינו כיון דשם כתב דבריו על דברי המחבר שמבדיל מיושב.

- ויעויין שם שלא ציין לדברי תוס' מ"ג כמו שציין בסימן רע"א, אלא ציין מתנ"י הסיבו וכו', וישיבה דידך כמו הסיבו. תוס' שם. וכן עיקר. כנראה כונתו למתני' דבדף מ"ב ותוס' שם, היינו בדף מ"ב ד"ה הסיבו שכתבו כן. - אם כן נקט כפשוטו דצריך ישיבה מדינא, דהרי לא הביא כלל לדברי התוס' דף מ"ג. ועי"ז נסתפק השעה"צ כיון דדברי הגר"א הם על דרך השו"ע, והמחבר בב"י נקט דבריו כדברי תוס' דף מ"ג משום דטוב ונאה.

### ה. טעם המקדשים בלילה מעומד וביום מיושב

והמחלקים בזה בין קידוש ביום לקידוש בלילה [דאף דבלילה מקדשים מעומד, מ"מ ביום מקדשים מיושב] - יתכן לומר שענין מעומד שייך רק בלילה דהוי כיצא לקראת המלך, וכלשון הכל בו "לכבוד המלך שאנו יוצאין לקראתו". וגם טעמו [שדחה שלכן יש לקדש מיושב משום קידוש במקום סעודה] שייך עוד יותר בבוקר, שכיון שכל הקידוש הוא רק ברכת בורא פה"ג יתכן שצריך יותר היכר בזה שהקידוש הוא במקום סעודה, משא"כ בלילה שיש היכר טפי ע"י ברכת הקידוש.

ואולם לכאורה טענת הב"י הוי גם לענין בוקר, והיינו "כיון דסמוך לשולחן הוא שפיר מקרי במקום סעודה". אך אולי כיון שאז קצת יותר מקום לסבור כהכל בו, ע"כ חלקו בזה, ובפרט כיון שאז כבר לא שייך הטעם של יוצא לקראת המלך.

ויתכן דגם הב"י שנטה לסבור כן [דמקדש מעומד, ודחק ליישב דמקרי קידוש במקום סעודה], הוא ג"כ משום דעדיף ל"י טעם דיוצא לקראת המלך, משא"כ בשחרית יתכן דגם לדידיה כדאי לעשות כהכל בו. - אך לא משמע כן, אלא דלגמרי לא ס"ל לטעם זה. מ"מ כבר שפיר אפשר ליישב דעת הנהגים כן, דבזה הם חיישו לדעת הכל בו, ורק בלילה שיש טעם של יוצא לקראת המלך סמכי

### א. ביאור דעת השו"ע בזה

בשו"ע סימן רע"א ס"י כתב אומר ויכולו מעומד, ומסיים ואח"כ אומר בפ"ה"ג ואח"כ קידוש. ובפשטות משמע דגם זה [-הבפ"ה"ג והקידוש] מעומד. אך לכאורה בסימן רצ"ו נראה שהב"י נוקט כהתוס' דטוב ונאה וכו', וע"כ מצריך להבדיל מיושב, וכיון דבסימן רצ"ו נקט כתוס' אי"כ ה"ה הכא, וכמו שכתב הגר"א בסימן רע"א גם לענין קידוש כן [דטוב לישב בקידוש כהתוס' ושכן עיקר].

ואולי אפשר לומר דגם כונת השו"ע [בסימן רצ"ו] כן, וע"כ כתב תיבת מעומד אחר שכתב ואומר ויכולו, ולא כתב דאומר ויכולו ובפ"ה"ג וקידוש מעומד. - אך אי משום הא אפשר לומר דנקט כן על "ויכולו" שיש קפידא כדי לומר מעומד, ודלא כאורחות חיים שכתב בב"י בשמו שלא קפדינן כ"כ בזה. אבל גם לענין קידוש נתכוין שיכול לומר מעומד, אבל על זה כבר אין קפידא, דאדרבה לתוס' יש קפידא משום דטוב ונאה וכו' לומר מיושב, אבל אין קפידא לומר דוקא מעומד.

אך שו"ר בב"י (בס"י רע"א) שהביא בשם הכל בו שהיה לנו לקדש מעומד לכבוד המלך שאנו יוצאין לקראתו, ומסיים דמשום קידוש במקום סעודה יושבים. והב"י סיים "ול"י דמקדש מעומד נמי, כיון דסמוך לשולחן הוא שפיר מקרי במקום סעודה". ולכאורה כונתו דהכל בו כתב דהיה לנו לקדש מעומד משום כבוד המלך, ורק מטעם קידוש במקום סעודה יושבים. אי"כ כיון שהב"י לא ס"ל לזה, דגם במעומד ס"ל דיש קידוש במקום סעודה, אי"כ חזר הטעם של הכלבו למקומו לקדש דוקא מעומד משום כבוד המלך. - ולפי"ז כונתו בשו"ע כפשוטו [דגם בפ"ה"ג וקידוש מעומד].

אלא דצ"ע אם כן הרי לא תואם עם מה שבסימן רצ"ו [לענין שמבדיל מיושב] פוסק כתוס'. ואין לומר [דדוקא בקידוש] כיון דיש סברא של כבוד המלך לא חיישינן להא דטוב ונאה, דס"ל דלעיקר הדין שפיר יישובו תוס' שיש קביעות. אי"כ למה שם בהבדלה כתבו כתוס' [דמבדיל מיושב], הרי גם שם כתב הכלבו כמו"כ להבדיל מעומד משום כבוד המלך שמלוין אותו, ובכ"ז כ' דנוקט כהתוס'. ואולי אפשר לומר שס"ל להב"י שתוס' הזכירו בדבריהם רק הבדלה, אבל על קידוש היה פשיטא להו ששייכת סברתם שמתוך שקובעים לקידוש הוי קביעות אכולא מילתא, והיינו כיון דקידוש הוי במקום סעודה הוי קביעות הקידוש קביעות אלימתא, ומהני גם לברכת בורא פה"ג. משא"כ בהבדלה דלא הוי כל כך קביעות לכן דנו בזה, וסיימו ליישב המנהג, אלא שכתבו דטוב ונאה וכו' [לכן נקט כעיקר דברי התוס' דמבדיל מיושב].

### ב. ביאור דעת הרמ"א

ובדעת הרמ"א נראה שלא ס"ל כתוס' כמש"כ בסימן רצ"ו [לענין הבדלה ד"א מעומד], ואם כן יש קפידא במעומד - משום כבוד המלך, וכך כתב [שם] דנוהגים לעמוד. וא"כ מה דבסימן רע"א כתב דטוב לישב, ע"כ אינו משום הא דתוס', אלא משום הא דכל בו מטעם קידוש במקום סעודה. - וכדעת הכל בו שטעם זה עדיף מטעם דכבוד המלך.

ואם כן מה שהגר"א ציין ע"ד הרמ"א בסימן רע"א לתוס', וסיים דכן עיקר, ע"כ אין כונתו דכן כונת הרמ"א, דהא בסימן רצ"ו לא נקט כן הרמ"א, אלא זו דעת עצמו, וכמו שבסימן רצ"ו כתב גם כן על דברי המחבר להא דתוס', וג"כ כתב דכן עיקר.

ובדעת הכל בו צריך עיון אם אפשר לומר שהמכוון לא שיש ריעותא בדין קידוש במקום סעודה [כשמקדש מעומד], אלא כיון דקידוש הוא במקום סעודה אי"כ יהא כחוכא וטלולא שעומדים ושוב יושבים. אשר לפי"ז היה אפשר לומר שזה רק כשהם נוטלים הידים לפני קידוש, או אפילו אחר קידוש אלא שנוטל ידי באותו חדר [שהרי הוא במצב של קביעות מתחילת הקידוש עד הסעודה]. אבל להנהיגים ליטול ידיים אחר קידוש, ויוצאים למטבח ליטול ידיים, אי"כ אין חוכא וטלולא.

אך בב"י לא משמע כן, דהא סיים לטעון שזה כן קידוש במקום סעודה כיון דסמוך לשולחן הוא מקדש, אי"כ נקט כפשוטו בכונתו [דהוא חסרון בקידוש במקום סעודה]. וא"כ צ"ל דמה שכתב שיש בזה חוכא וטלולא היינו בעצם הענין של קידוש במקום סעודה, דכיון דהקידוש מעומד והסעודה מיושב הוי כחוכא וטלולא לצרפם כא', ונראה כב' ענינים, ונגרע הענין של קידוש במקום סעודה. - וא"כ להכל בו מקדש מיושב אף שיוצא אח"כ ליטול ידי, דבעינן שהקידוש יהא במקום שסועד שם ממש ובאותו אופן וצורה.

### ג. אופן עשיית יקנה"ז להשו"ע ולהרמ"א

ולפי הנ"ל, לענין יקנה"ז איז למחבר אולי מעומד, כיון דלפי הנ"ל בקידוש הוי קביעות אלימתא, אי"כ הרי מהני כבר לברכת בורא פרי הגפן, ולענין ברכת הבדלה ג"כ כבר הוי קביעות.

(אך לכאורה לא צריך לזה, דכל השקו"ט הוא רק לענין ברכת הנהנין, אבל ברכת המצות והשבח אין צריך לקביעות של ישיבה, ואדרבה הרי זה הוא הנידון בתוס' שהקביעות של "הבדלה" מועיל גם לברכת הנהנין, וא"כ כאן שקביעות הקידוש מהני כבר לברכת

1. בברכות מ"ג ע"א ד"ה הואיל שכתבו וז"ל, אבל צ"ע קצת מהבדלה שאנו מבדילין ועומדים היאך אנו פוטרים זה את זה מיין ומהבדלה אחרי שאין אנו לא יושבין ולא מסובים. ושמא י"ל מתוך שקובעים עצמן כדי לצאת ידי הבדלה קבעי נמי אכולא מילתא. ולכן נאה וטוב למבדיל וגם לשומעים שישבו בשעת הבדלה, שאז יהיה נראה קבעו ופוטרו אותם. עכ"ל.



## עיון הלכה

**להשתמש באור מחברת כח של גוים**

**סימן רע"ו. סעיף א'. בשו"ע.** א"י שהדליק את הנר בשביל ישראל אסור לכל.

לענין אלעקטרי של גוים [שמוסיפים כח לפי המשתמשים שחלקם מישראל] - עיין תשורת ש"י סימן תקע"ז [שדעתו לאסור, דגרע מהא דסעיף ב' דאם רוב גויים מותר להשתמש לאורו, דידוע שעושה גם בשביל הישראל, כיון דאם הישראלים לא היו משלמים שכר לבעל העלקטרי לא היה מרבה עצים בשביל הגוי בלבד. וגם גרע מהדליק סתם דמקרי שכרו, עי"ש].

ועי"ש מה שכתב בשם המהרש"ם [שדעתו להתיר, דס"ל דכל מלאכת הגוי נעשה בשביל הרוב, דכל עץ שמרבה בהיסק הוא גם בשביל הגוי. וגם דאין הרבוי כלל בשביל הישראל, אלא שלא יוכחש מהאור של רוב הגוי]. ועיין אמרי יושר ח"ב [-סימן נ"ב, שכתב דכיון שיש אור כבר מערב שבת אלא שצריך להוסיף עצים כדי שלא יכבה, הרי זה דומה להא דסעיף ד' שיש נר של היתר, והוסיף הגוי עוד נר בשביל ישראל, דיש מתירים גם כשיכבה נר הראשון. עי"ש].

**אמירה לנכרי במקום מצוה**

**סעיף ב'. הגה.** יש אומרים דמותר לומר לא"י וכו', דסבירא ליה דמותר אמירה לא"י אפילו במלאכה גמורה במקום מצוה (ר"ן בשם בעל העיטור) וכו', ויש להחמיר במקום שאין צורך גדול דהא רוב הפוסקים חולקים על סברא זו.

**עיין** באר יצחק חאו"ח סימן י"ג [-סוף התשו'] מה שכתב בענין צירוף דעת בעל העיטור עם עוד פלוגתא (והובא דבריו במסקנתו שם בסימן תרל"ז במ"ב ס"ק א' ובשעה"צ שם. [-לגבי לומר לנכרי להקים סוכתו שנפלה ביו"ט]).

**ועיין** באגרות משה חאו"ח ח"ב סימן ס"ח שכתב להתיר לפתוח פריז'ידר כששכח לכבות את האור, ע"י גוי - כאשר נמצאים שם עיקר המאכלים שהכינו לשבת, משום דהוי דבר שאינו מכיוין ופסיק רישא ע"י נכרי. (-ועי"ש מה שכתב שם לענין **סילוק** האור ע"י נכרי בגלל הסעודות הבאות, שלצורך גדול יכול לומר לנכרי עפ"י המבואר כאן. - ואולם לכאורה לענין להבא הרי יש עצה שניחא איזה דבר שימנע סגירת הדלת).

- וע"ע שם ח"ג סימן מ"ב לענין אם לומר לנכרי לסגור את המאוורר בבית הכנסת כשנעשה קור (-וכן משי"כ לענין בביתו).

- **ועיין** לקמן סימן ש"מ סעיף י"ג בבה"ל ד"ה הנייר בסופו [לענין פתיחת איגרת ע"י שקורע הנייר, שסיים וג"מ נראה דלצורך גדול יש להקל לפתחו ע"י עו"ג, עי"ש], ואולי משום דסומך על שיטת בעל העיטור.

**תיקון העירוב ע"י גוי בשבת**

**מ"ב ס"ק כ"ה.** ומ"מ מותר לומר לא"י לתקן את העירוב שנתקלקל בשבת, כדי שלא יבואו רבים לידי מכשול.

**עיין** לקמן סימן שס"ב סעיף ג' בה"ל ד"ה מחיצה [שכתב דאף דבנודע ביהודה לא משמע כן מ"מ יש לסמוך להקל, אכן אם רק נפסק החבל ויוכל הנכרי לקשרו ע"י עניבה מה טוב, עכ"ד].

**אם מועיל תיקון העירוב בשבת**

**מ"ב ס"ק כ"ה.** ומ"מ מותר לומר לא"י לתקן את העירוב וכו', וכדאי הוא בעל העיטור לסמוך עליו להתיר שבות דאמירה אפילו במלאכה דאורייתא במקום מצוה דרבים [ח"א בשם המ"מ].

**חיי אדם** סימן ס"ב סעיף י"א. וע"ע בנשמת אדם כלל ע"ב אות ב'. [באיזה אופן מועיל תיקון העירוב בשבת כשנקרע ער"ש קודם בין השמשות, לגבי העירוב חצירות - דהרי לא היו יכולים להביא העירוב אצלם ביה"ש].

**לומר לנכרי לילך עמו ליטול נר דלוק**

**סעיף ג'. מ"ב ס"ק כ"ט.** ואין להתיר אלא לבני תורה דילמא אתי למסרך ולהקל יותר.

**עיין** דעת תורה בשם שו"ת מן השמים [שכתב שהחמירו בזה].

**בהיתר לומר לא"י לילך עמו ליטול נר דלוק של שמן**

**מ"ב ס"ק ל'. ואין** חילוק בין נר של שעווה וחבל או של שמן. **ובשעה"צ ס"ק ל"ה.** אף שהגרעק"א בחידושו מפפקק מאד בשל שמן, מ"מ סתמתי להקל, כי הא"ר ופמ"ג וכו' הסכימו להמ"א דלא הוי פסיק רישא גם בשל שמן, כי יכול וכו'.

**לכאורה** אפשר לומר דגם הגרעק"א פפקק רק אם נימא דהוי פסיק רישא, אבל לא דנקט דהוי פסיק רישא, ורק דחה מלומר היתר בזה אפילו כשהוי פסיק רישא. עיי"ש.

**טלטול מוקצה בין אצילי ידיו**

**מ"ב ס"ק ל"א.** וכיון דאי בעי ישראל שקיל ליה בעצמו ע"י טלטול מן הצד, כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו וכיו"ב, כשמביא האי"א באיסורא לית לן בה.

**עיין** דעת תורה סימן ש"י סעיף ח' מש"כ בשם הירושלמי שאסור לנענע באצילי ידיו.

ועיין כאן בשו"ע הגר"ז סעיף י' מבואר כמש"כ כאן במ"ב.

ובפירוש **אצילי ידיו** עיין בדף צ"ב ע"א ברש"י תוס' רמב"ן רשב"א וריטב"א.

**לסגור דלת קופסה שבתוכה נר דלוק**

**סימן רע"ז. סעיף א'. מ"ב ס"ק ז'.** ואין איסור בטלטול הדלת משום הנר המוקצה הקבוע בה, לפי שהדלת לא נעשית בסיס לנר לפי שהיא חשובה שמשמשת לבית ובטלה אצלו ולא להנר.

**עיין** סימן זה בפמ"ג מ"ז ס"ק ח' לענין דלת של לאנטערי"ן [שנותן נר לתוכה], אשר קבוע במסמרים על העמוד שאסור לסגור הדלת קטן שבו, משום כלי שמלאכתו לאיסור. (-עיין בפתיחה למ"ז סימן ש"ח במוקצה הג' שכתב דחצובה [שמניחים עליה קומקום לבישול] הוי כלי שמלאכתו לאיסור).

**קרוב לפסיק רישא במלאכת שבת**

**בה"ל ד"ה שמא יכבנו.** לכאורה קשה דהא אמרינן בגמרא דהוא פסיק רישא, ולכך אסור בזה אף שאינו מכיוין לכבות. אולם לפי מה שפירש שם המהרש"א דלא הוי פסיק רישא ממש רק קרוב לפס"ר, ניחא הלשון.

**וכנראה** דהמ"ב מפרש בדברי המהרש"א דכונתו לומר דבזה פליגי תנא [דאמור פותח ונועל דכרדו ואם ככתה כבתה] ורב [דלייט עלה], אי קרוב לפסיק רישא אסור, ואנן פסקינן כרב.

ומלשון המהרש"א בפסקא השנ"י שעל התוס' אפשר לומר דכונתו דרב סבר דהוי פסיק רישא ממש. ואם נאמר כהבה"ל יש לעיין, דאולי בכל המלאכות כן יהא הפלוגתא אי קרוב לפסיק רישא אסור או לא, ונפסוק דאסור. וצ"ע.

**גרם כיבוי נר בשבת**

**בה"ל ד"ה הרוח.** עיין במ"ב מש"כ דיש מקילין, והוא הא"ר והמטה יהודה שהסכימו לדברי המהר"ל והרמ"א שסוברים שם דכשאנו רואים שאין רוח אין לחוש שינשב באותו רגע רוח מבחוץ.

**עיין** סימן תקי"ד שעה"צ ס"ק ל"א [שדחה ראיות המג"א שמחמיר בזה, וצייין לא"ר ומט"י שהביאם כאן בבה"ל].

**ניעור טבלה שעל גבה נר דולק**

**מ"ב ס"ק ט"ז.** או שלא וכו'. ר"ל שדולקת רק הפתילה וכבר כלה השמן.

**עיין** פמ"ג א"א סימן רע"ו סוף ס"ק י' [דאפילו אם כלה השמן אם עדיין לא כבתה הפתילה אסור לטלטלה].

ועיין כאן בסימן רע"ז בא"א ס"ק א' [שכתב דלא כבתה דשרי לטלטל איירי דכבר ליכא שמן].

**סילק הלחם מעל השולחן בעוד הנר שע"ג דולק**

**מ"ב ס"ק י"ח.** ואם היה מונח על השולחן בין השמשות גם ככרות ושאר דברים שצריך לשבת, פשיטא דהם חשובים יותר מן הנר דהיינו מן שלהבת הנר.

**עיין** שו"ע הגר"ז [דאף לאחר שסלקו הלחם ממנו, לא נעשה בסיס להנר בלבד, כיון שהוא כבר אחר כניסת השבת].

**טלטול השולחן - שה"י מונח עליו גם לחם - אחר שכבו הנרות**

**מ"ב ס"ק י"ח.** ואם צריך למקום שעומד השלחן להושיב שם איזה דבר, רשאי לטלטל השלחן ואפילו בעוד שהנרות דולקות. **עיין** מג"א [שמשמע מדבריו לפי מש"כ הפמ"ג, דדוקא בעוד הנרות דולקות שאין יכול לנערם מהשולחן רשאי לטלטל השולחן עמהם].

**לחם ונרות ע"ג השלחן - בדעת הריב"ש והמג"א בזה**

**מ"ב ס"ק י"ח.** דהם חשובים יותר מן הנר, דהיינו מן **שלהבת** הנר הדולקת. **ובשעה"צ ס"ק י"ח.** כן ביארו האחרונים, והמ"א [שכתב מהגנר] איל בזה לטעמיה לקמן בסימן רע"ט ס"ק ה' [דהא דיש מתירים לטלטל נר ע"י שנותנים עליו לחם] ע"ש. ואע"ג דלפי סברת הריב"ש שם [דהנר שצריך לו עכשיו. לעולם הוא יותר חשוב], נדחה דברי המ"א, מ"מ סתמתי כמותו משום דהרבה אחרונים וכו'.

**צ"ע.** דהא משמע שם שהמג"א [שכתב שם בסו"ד דצ"ל דהשלהבת הוא חשוב וכו'] מפרש שזו היא כונת הריב"ש (היינו אי נימא שכונת המ"ב שלריב"ש בעינן שיהיה שוה נגד השמן, ולמג"א סגי נגד השלהבת, יקשה דשם משמע שכתב כן לפרש בריב"ש). ורי"ס הי"ו רצה לומר שכונת המ"ב שלריב"ש אפילו בעומד [הנר] **על השולחן** ויש לחם על השולחן, [הלחם] אינו חשוב כנר שצריך לו. ולמג"א רק בככר **על מנורה** שלהכי עבידא [לנר ולא ללחם] אמרינן דלא מהני. - ולפ"ז הציון שלא במקומו, וצריך לרשמו לפני כן [על עצם הדין שהשולחן נעשה בסיס ללחם, ולא על "דהיינו מן שלהבת"]. וגם את"ש לפי זה מש"כ אח"כ כאן בס"ק כ' [הא דבמעשה רב מחמיר לטלטל את השולחן, דהוא משום דחשש לסכרת הריב"ש], דאם נימא כנ"ל לענין שמן או שלהבת לא מובן כלל.

אך גם בזה צ"ע, דלכאורה אפשר לומר שאין כונת המג"א לחלוק על הריב"ש, אלא מפרש שזו כונתו משום **שהמנורה** להכי עבידא, ולכן גם לריב"ש אם הכיכר על השולחן מהני. וצ"ע דלכאורה לא נזכר באחרונים שיש פלוגתא בין המג"א לריב"ש. ואולי המ"ב יסד כן עפ"י מה שהגרי"א מחמיר במעשה רב. - וצ"ע.

**פסיק רישא דניח"ל במלאכה שא"צ לגופה**

**בה"ל ד"ה א"א שלא יקרבנו וכו'.** ואע"ג דהוא פסיק רישא דלא ניחא ליה, דלא מהני ליה וכו' **[ולאפוקי בס"א בנר שמונח אחורי הדלת**

### הגאון רבי שמחה בונם ולדנברג זצללה"ה

**דהשמן נשאר לו אחר הכבוי.** וקי"ל דפטור מחטאת לכו"ע וכו', מ"מ איסורא איכא.

**משמע** דשם [בנר שאחורי הדלת] הוי פסיק רישא דניחא ליה, וג"כ משמע ששם יש חיוב. וצ"ע דהא מ"מ הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, דרק בצריך להבהב או לפחם הוי צריך לגופה.

- ואולם לענין הא דשיטת הערוך דסימן ש"כ [סעיף י"ח דס"ל דפסיק רישא דלא ניח"ל מותר], יש מקום לדון אם ניחא ליה משום ענין אחר אם גם כן כבר אסור. וכעין מש"כ בחזו"א סימן ח' סוף ס"ק ה' [-אור"ח מועד סימן נ"ו. דמקרי בזה לא ניחא ליה].

**להניח חפציו ער"ש ע"ג האילן**

**סעיף ב'. בשו"ע.** מותר להניח נר של שבת מבער"י ע"ג אילן וכו', דליכא למיחש דלכשיכבה לשקליה מיניה ונמצא משתמש במחובר. **עיין** לקמן סימן שלי"ז מ"ב ס"ק י"ב [דאסור להניח בער"ש על האילן כלים המותרים לו להשתמש בשבת, דמתוך שהוא משתמש בהם, אתי להורידם מן האילן. - ממש"כ כאן בשו"ע].

**חימום כלי מתכות בשבת**

**סעיף ה'. מ"ב ס"ק כ"ב.** קערה של חרס אבל של מתכות אסור כי המחממו חייב משום מבעיר.

**עיין** חזו"א סימן א' ס"ק י"א [-באור"ח מועד סימן ל"ז].

**לכפות קערה ע"ג הנר בשבת באופן שיכבה הנר**

**מ"ב ס"ק כ"ד.** אך יזהר להניח מעט אויר בין הכלי להנר דאל"כ יכבה הנר. **ובשעה"צ ס"ק כ"א.** ולזה נתכוין רש"י בד"ה ע"ג הנר שהוסיף רש"י ובלבד שלא יכבה.

**עיין** בירושלמי [שבת פט"ז ה"ח] דמוקי לה כרבי שמעון [ולכן מותר לכפות הקערה ולא חיישינן שיכבה הנר]. וצ"ע למה מותר. ואולי הירושלמי לשיטתו [שבת פט"ז ה"ג] דמותר לכבות דליקה אליבא דרבי שמעון, אך לדידן חמיר כיבוי דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה משאר איסורי דרבנן [עיין לקמן סימן רע"ח מ"ב ס"ק ג' וסימן שמ"ב מ"ב ס"ק א'].

ויתכן דלהירושלמי רק בכבוי דליקה שוה מלאכה שאינה צריכה לגופה לשאר איסורי דרבנן.

**חומרת איסור מכבה**

**סימן רע"ח. סעיף א'. מ"ב ס"ק ג'.** ואפילו להפוסקים הנ"ל איסור כביה חמור משאר איסור דרבנן, כיון דיש בו צד חיוב לכו"ע. **ובשעה"צ ס"ק ד'.** עיין בח"א בשם התוספות.

- שבת דף מ"ו ע"ב ד"ה דכל היכא. - ועיין שם בגליון הש"ס להגרעק"א [שצייין לתוס' בכורות כ"ה ע"א ד"ה דהוה, שכתבו דאין ללמוד מלאכה שאינה צריכה לגופה מכלאחר יד].

**כבוי הנר לחולה כשאפשר באופן אחר**

**בה"ל ד"ה מותר.** עיין במ"ב מה שהעתקתי בשם הרמב"ם [דהא דמותר לכבות את הנר "דוקא בשא"א להוציא החולה למקום אחר"], והוספתי תיבת החולה משום וכו'.

**עיין** רלב"ג שמואל א' כ"א ז'. [מש"כ דעדיף לכבות את הנר בשבת בשביל החולה שישן כשהיה בחליו סכנה, ולא יותר לטלטל את הנר להוציאו חוץ. - כי הכבוי עצמו מסיר הסכנה משא"כ הטלטול. עי"ש]. ועיין כאן בדעת תורה מתו"ש בשם פרשת דרכים [דרוש י"ט] דלא כרלב"ג.

**טעם היתר הדלקת נר לחולה שיש בו סכנה**

**בה"ל ד"ה לכבות.** ואפשר דאפילו לרש"י ג"כ יש להתיר ההדלקה כדי לראות איזה דבר. וגם שדעת החולה מתיישב בזה, עיין לקמן סימן ש"ל במ"א ס"ק ב' לענין יולדת.

**עיין** סימן שכ"ח סעיף ד' בה"ל ד"ה כל, מש"כ בשם התשב"ץ דגם בחולה שיש בו סכנה עבדינן דברים ליישוב דעתו. אך כתב שם לסייע מדבריו לדעת המגיד משנה [שמתיר לחולה שייב"ס אפילו דבר שאין נחוץ לפיקו"נ].

ולכאורה לפי מש"כ כאן אפשר לומר דיישוב דעתו שאני גם לרש"י. אך אולי כאן כתב להתיר לרש"י רק בצירוף מה דצריך לראות איזה דבר.

**להטות הנר עבור חולה שייב"ס**

**בה"ל באו"ד.** ומ"מ נראה דאפילו לדעת הרמב"ם אין מותר רק להדליק הנר כדי שלא ישב החולה בחושך, אבל להטות הנר כדי שיאיר יותר בטוב אסור, כי שבת לא הותר רק מה שהוא הכרח לו. ועיין בסימן שכ"ח סט"ז.

**הנה** שם [באמדוהו הרופאים שצריך ב' גרוגרות, שלא יכרתו אלא העוקץ שיש בו שנים], אין שום עדיפות לחולה בריבוי, וא"כ צריך לומר דה"נ כאן איירי בכהאי גוונא. אבל אם יותר טוב לחולה ע"י ההטיה, יתכן שזה תלוי בפלוגתת המגיד משנה ורש"י [הג"ל].

**היתר כיבוי נר לחולה שייב"ס לדעת רש"י**

**בה"ל ד"ה בשביל שיישן וכו'.** אבל לענ"ד לשון הגמרא והשו"ע הוא כפשוטו ממש, והטעם משום דשינה יפה לחולה.

**כנראה** המכוון דבזה מותר **אפילו לדעת רש"י**, אשר לא ס"ל כהמגיד



[illegible]



בשנת ה'תשס"ו

הנה ידידנו הרה"ח בן שמעון סידר כל מנהגי הספרדים והמקובלים על  
או"ח כי המ"ב לא דיבר בדרך כלל רק על מנהגי האשכנזים ויפה סידרם  
חיים קנייבסקי

בעזה"י י"א טבת תש"ע

הנה ידידנו הרה"ח בן שמעון סידר כל מנהגי הספרדים והמקובלים על  
או"ח כי המ"ב לא דיבר בדרך כלל רק על מנהגי האשכנזים ויפה סידרם  
חיים קנייבסקי

**סימן ערה. דברים האסורים לעשות לאור הנר בשבת**  
א. אין בודקין את הציצית ואין מבערין את הכנים מן הבגדים [א] (וע"ל סי' שט"ז דין כ"ז ל"ג ובסי' ש"מ דין ב')  
וכל כה"ג דבר הצריך עיון אפי' מעט לאור הנר שמא יטה הנר להביא השמן לפי הפתילה וכן כלים הדומין  
זה לזה וצריך עיון להבחין ביניהם אסור לבדקן לאור הנר [ואין חילוק בזה בין שמש קבוע לאינו קבוע] ואפי'  
להבחין בין בגדו לבגדי אשתו אם הם דומים אסור ואם אין צריך עיון רב יש להקל בזה בנר של שעוה וחלב  
אבל לא בנר של שמן (ס"א י"א וסק"א י"ט ובה"ל ד"ה ואין וד"ה אסור וע"ל סי' שיי"ט דין ה' ובסי' רס"ד דין ה').  
ב. שמש שאינו קבוע אסור לו לבדוק כוסות וקערות הדומין זה לזה לידע איזה מהן להניחן על השלחן או לראות  
אם הם נקיים לאור הנר ולעת הצורך יש להקל [ב] בנר של נפט שאורו רב ולא יטה וגם הוא מאוס ולא יסתפק  
ממנו אבל בשמן זית ושאר שמנים אסור אבל שמש קבוע לכו"ע הקילו לו משום נקיות לבדוק לאור הנפט  
כוסות אם הם נקיים מפני שא"צ עיון הרבה אבל בשאר שמנים י"א שאין להקל [ואם צריך עיון הרבה אין להקל  
אפי' בנפט אלא לעת הצורך כנ"ל] ובשמן זית לכו"ע אין מורין לו לבדוק אם בא לשאול ואם עשה מעצמו אין  
מוחין בידו (סי"ב וסק"כ כ"ב כ"ד כ"ה ובה"ל ד"ה לאור וד"ה אבל).

ג. וכן אין קורין בספר אפי' אינו מוציא בפיו לאור הנר [בלילה או שמשכים בעודו אפל ואפי' ביום במקום  
אפל] ואפי' גבוה עשר קומות שאינו יכול ליגע אליו שלא חלקו חכמים בדבר [וכן בכל הני דלעיל] ואפי' הוא  
אפל [ואפי' גבוה עשר קומות שאינו יכול ליגע אליו שלא חלקו חכמים בדבר [וכן בכל הני דלעיל] ואפי' הוא  
אפל] ובא"ר מצדד להתיר בשמסר המפתח לאדם אחר (ס"א וסק"ב י"ח ושה"צ) וגם בנר של שעוה  
בענין אחר יש להקל שלא לבטל ת"ת [ובפרט בביהמ"ד שיש לצרף לזה דעת המקילין בצבור] אבל לכתחלה בביתו יותר טוב שיכתוב על חתיכת נייר באותיות גדולות שבת היום ואסור להדליק וידיבק  
הנייר מבעו"י במקום השריפ"ל וע"ז יש לסמוך להקל (ס"א וסק"ג ד' ובה"ל ד"ה וכן וד"ה לאור).

ד. אם יש עמו אשתו או אחר ואומר לו תן דעתך עלי שלא אטה מותר ודווקא באומר לו אבל בסתמא אפי' יש בני בית הרבה אסור. ואם שנים קורין בספר אחד ובענין אחד מותר לקרות [אבל אין פולין  
אא"כ אחד משמרו שלא יטה ויש מחמירין בכל דבר הרשות אא"כ אחד משמרו ולא התירו בזה אלא בקריאה שהוא מצוה] אבל אם קורין בשני ענינים אפי' בספר א' אסור וכן בשני ספרים אפי' בענין  
אחד אסור [ואם אמר כ"א לחברו שיתן דעתו עליו אולי יש להקל בזה במקום הצורך בב' ענינים בספר א' או בב' ספרים בענין א'] ובמדרה אפי' עשרה בני אדם קורין בענין א' ובספר א' אסור ואם בקש  
לא שיתן דעתו עליו שלא יחתה בגחלים מותר [ה] (ס"ב ג' ה' וסק"ה ו' י"ג ובה"ל ד"ה בשני וד"ה דהואיל).

ה. אדם חשוב שברור לו שאין דרכו גם בחול להטות יש להקל בנר שעוה וחלב אבל לא בנר שמן ומי שהוא גידם בשתי ידיו או שהיו ידיו קשורות מאיזה סיבה מותר בכל גווני (ס"ד וסק"ב ובה"ל ד"ה ואפי').

ו. תינוקות של בית רבן קורין לאור הנר מפני שאימת רבן עליהן ואם אין רבן עמהן יש דעות בזה [ו] והרב יכול לראות לאור הנר מהיכן יקראו התינוקות ולסדר ראשי הפרשיות בפיו בספר וקורא כל  
שאר הפרשה בעל פה ואם יודע הפרשה ע"פ רק בקצת צריך לראות בספר מותר שמאחר שאין מעיין בספר תמיד יש לו היכר ולא יטה וכן אם יודע איזה סוגיא ומסכת כה"ג בע"פ ומה"ט מותר להתפלל  
בסדור לאור הנר שהתפלה מצו"י בפי הכל אבל אין אומרים פיוטים בליל יו"ט שחל בשבת בבהכ"נ [ז] וכן הזמירות שאומרים בשבת בביתו אסור אם לא שרגיל בהם קצת או שאומר לחברו תן דעתך  
עלי שלא אטה וכן בליל פסח שחל בשבת מותר לקרות ההגדה דאין ע"ה שלא תהא שגורה בפיו קצת [ואפי' ע"ה שלא למד מעולם ואין שגור בפיו כלל ואין לו אדם שיתן דעתו עליו שלא יטה אפשר  
שיש להקל אפי' בנר של שמן שלא לבטל ההגדה שהוא מה"ת] ובליל יוה"כ נוהגים לקרות במחזורים [ח] מפני שאימת יוה"כ עליהם (ס"ב ו' ח' ט' ו' וסק"ח ט' ט"ו י"ז י"ח ובה"ל ד"ה כל).  
ז. מותר לקרות במה מדליקין לאור הנר שהרי מזכיר איסור הדלקה בשבת [ט] אבל שאר הלכות שבת אסור (ס"ז וסק"ז).

ח. י"א שאסור לישב במדורה אצל זנבות האודים להתחמם שמא יגע בהם להפכם שיבערו היטב ויש מקילין (ס"ה וסק"ד וע"ל סי' רנ"ה דין ו').  
ט. נהגו לכסות הקטנים שלא יהיו ערומים בפני הנרות מפני ביוזי מצוה וגדולים בלא"ה אסור לעמוד ערומים [י] בפני הנר אפי' בחול משום סכנה שמביא לידי נכפה (סי"ב וסק"ז).

#### סימן רעו. דיני נר שהדליק גוי בשבת

א. אסור לומר לגוי להדליק נר אפי' לצורך גדול ולצורך מצוה (וע"ל סי' ש"ו דין י"ט) וכן כל מלאכה אך אם נתקלקל העירוב בשבת מותר לומר לגוי לתקן אפי' במלאכה דאורייתא [א] כדי שלא יבואו  
רבים לידי מכשול (וע"ל סי' שע"ד דין ב') אכן אם נפסק החבל ויכול הגוי לקשרו ע"י עניבה מה טוב [ב] [אבל ישראל אסור לעשות אפי' שום שבות לצורך מצוה] ובפמ"ג מצדד להקל להדליק ע"י גוי  
במו"ש בין השמשות לצורך מצוה וכ"ש בע"ש ביה"ש דמותר לצורך מצוה כגון שיושב בחושך ואין לו נר לאכל כדלעיל סי' רס"א דין ו' ע"ש וע"ל סי' שמ"ב דין ב' ה' וסי' תקי"ד דין י"ח (ס"ב וסק"כ כ"א  
כ"ד כ"ה וסי' שס"ב בה"ל ד"ה מחיצה וע"ל סי' תר"ל דין ה' שהקיל ג"כ בסוכה לעשות צו"ה ע"י גוי וצע"ק ובענין לבנות בהכ"נ ע"י גוי כתבנו בסי' רמ"ד דין ה' ועי' ברמ"א דהסומכין על בעהע"ט אין  
מוחין בידן דמוטב שיהיו שוגגין כו' וע"ל [סי' ש"ו דין י"ט] [ג] סי' שכ"ה דין י"ד [ד].

ב. בארצות הקרות מותר לומר [ה] לגוי בשבת לעשות מדורה או להסיק תנור בית החורף בשביל הגדולים ואח"כ מותרים ג"כ הגדולים להתחמם בהם וע"ל דין ו' אבל אם עשה ג"כ בשביל הגדולים אסור  
להתחמם בהם ואם הקור גדול מותר לומר לו להסיק אפי' בשביל הגדולים שהכל חולים אצל הקור וצריך להכין הפחמים מבעו"י כי אסור לישראל לטלטלם בשבת ולהכניס לפני הגוי ואחר מנחה אסור  
להסיק בשבת שיהא למו"ש שכבר נתחמם קצת הבית מהבקר וחייבים למחות לגוי שלא יסיק עוד עד צה"כ ומ"מ הכל תלוי לפי הקור ולפי בית החורף אבל בימים שאין הקור גדול כ"כ אין להקל ואפי'  
הגוי מסיק מעצמו ומ"מ אין למחות בהמקילין דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידים ועכ"פ יזהרו שלא לומר לו בשבת להסיק או לעשות המדורה אלא יקצבו עמו בקבלנות שסיק לו כל ימות החורף  
בעת שיהי' קר ואז אף אם הגוי יסיק כשאין הקור גדול אפשר דהו"ל כאילו עשה מדעת עצמו וא"צ לצאת מביתו כדלקמן דין ח' (ס"ה וסק"ח ל"ט מ' מ"ב מ"ג מ"ד מ"ה וע"ל סי' ער"ה דין ח').

ג. מותר [ו] לומר לגוי לילך עמו למשוך יין מהמרתף או להביא לחם וכה"ג וליטול נר הדלוק כבר בין בנר שעוה בין בנר שמן הואיל ואינו עושה אלא לטטול הנר בעלמא אך בנר שמן נכון להחמיר  
שלא לומר לגוי לילך עמו במרדחה כי א"א שלא יתקרב עי"ז השמן להפתילה או יתרחק (וע"ל סי' רע"ז דין ה') וכ"ז אין להתיר אלא לבני תורה דילמא אתי למסרך ולהקל יותר. ולטלטל הפתילה ע"י גוי  
שלא יגבב או יפסד אסור שלא התירו רק כשצריך להנר גופא או למקומו (ס"ג וסק"ט ל' ל"א ומש"כ במ"ב סק"א דאי בעי כו' כגון באחורי כו' ע"ל סי' ש"ח דין ז' בשם החזו"א שחולק ע"ז וצ"ע כאן).  
ד. גוי שהדליק את הנר בשביל ישראל אסור חכמים [ז] לכל ישראל לעשות לאורה דבר שלא הי' יכול לעשות בלא הנר כגון ללמוד או לאכל ואפי' למי שלא הודלק בשבילו וכן אם עשה כל מלאכה  
דאורייתא עבור ישראל ואפי' הוציא מרה"י לרה"ר או הכניס או העביר ד"א ברה"ר אסור לכל ישראל ליהנות מזה [אבל אם עשה מלאכה דרבנן כגון שהביא מחוץ לתחום מותר לאחרים שלא נעשה  
בשבילם ואפי' מחוץ לתחום של י"ב מיל ד"א שהוא דאורייתא כיון שאין מפורש בתורה מותר לאחרים] ואין חילוק בין קצב לו שכר מע"ש מכל הדלקה או ששכרו סתם להדליק מתי שירצה ונותן לו  
שכר בכל יום או שלא קצב לו כלל שכר ועושה בחנם [ח] כיון שהישראל נהנה מהמלאכה אסור (ס"א וסק"א ב' ג' ד' ה' ובה"ל ד"ה אפי' וד"ה אסור וע"ל סי' שכ"ה דין ט').

#### שערי הלכות

דלא הזכיר היתר אמירה, והיינו דכל ההיתר לומר לגוי במקום  
חולי היינו דוקא בנפל למשכב. אבל המאמ"ר ס"ק י"ב דחה  
הדקדוק, וכתב דאף דבשו"ע לא הזכיר היתר אמירה, אלא כתב  
מותר לגוי לעשות מדורה, ודאי דכוונתו דמותר לומר לגוי, דמה  
שייד לומר מותר לגוי לעשות, הלא אינו מצווה על השבת, ובע"כ  
דכוונתו דמותר לנו לומר לגוי.

ו. הנה בבי"ב הביא דין זה ובשו"ע השמיטו, ולא מצאתי באחרונים  
מי שאומר דמדהשמיט לא ס"ל, וכבר כתב הרחיד"א ביוסף אומץ  
סי' כ"ט דדינים מחודשים שלא הוזכרו בגמ' לפעמים השמיטם  
מהשו"ע, אף שהוא מוסכם להלכה, ותחת שלש השמיטם, או  
שהוא רחוק המציאות, או שהוא פשוט, או שהוא כלול במש"כ  
בשו"ע, אמנם כאן אינו אחד מג' אלו, וצ"ע. ומ"מ לענין מעשה,  
כיון שדין זה מוסכם באחרונים הכי נקטינן [ועיין עוד גבי האי  
כללא דהשמטת מרן בשדי חמד ח"ו סי' י"ג אות ה'].

ז. וכתב המשנ"ב הטעם כדי שלא יבוא לומר לנכרי לעשות,  
וזה הטעם הוא לש"י הרמ"א בסי' תקט"ו, אבל לדעת מרן שם  
הטעם הוא כדי שלא ינהה ממלאכת שבת הנעשה בשביל ישראל,  
ונתבאר בשע"ה שם על דין ג', ושם הנ"מ במחלוקת, ועיין עוד  
בשש"כ פרק ל' הערה קמ"ב כמה נ"מ במחלוקת זו.

ח. כ"כ הרמ"א כאן, ובשו"ע ג"כ לא חילק בזה, ומשמע דס"ל  
אפילו בקצץ לאסור, וכן הביא בבי"ב, אלא דצ"ע דבסי' רנ"ב סעי'  
ד' פסק כדברי הר"ן דבקצץ שרי ליהנות מן המלאכה בשבת,  
ועיין מש"כ שם בשע"ה אות י"ד. וכתב שם המג"א דהתם עשייתו

קורין "ביחד" כוונתו בספר אחד, וצ"ע.

ח. ודוקא סדרי התפילה, ועיין כה"ח ס"ק כ"ח.

ט. הוסיף טעם זה אף דבלא"ה פרק זה שגור בפי הכל, לומר דשרי  
גם ללומדו עם המפרשים, ועיין מאמ"ר סק"י.

י. ודוקא ערומים לגמרי, וי"א דנשתנו הטבעים, ועיין כה"ח ס"ק  
מ"א.

#### סימן רע"ז

א. עיין לקמן בהמשך בשע"ה אות ד'.

ב. עיין לקמן בסי' שיי"ז בשע"ה על דין ב' דלדעת מרן שפסק  
כהרמב"ם שרי לקשור בקשר האסור מדרבנן במקום מצוה.

ג. יעו"ש מש"כ בשע"ה.

ד. מרן פסק דלא כבעל העיטור, דדוקא שבות דשבות התירו  
במקום מצוה, אבל לא אמירה באיסור דאורייתא, ועיין מט"י  
סק"ט דכתב דחלילה לנו לסמוך על סברא זו דהוי סברא יחידית  
וכו', וכ"כ עוד הרבה אחרונים [ועיין לקמן בסי' שלי"א דין ו' דג"כ  
פסק כאן להקל, ועיין מש"כ שם בשע"ה]. אולם בשו"ת בית דוד  
סי' תנ"ו כתב להקל במקום מצוה דרבים, וע"ש שכתב דבמקומו  
נהגו להקל כסברת בעל העיטור, וכ"כ כמה שות"ים הביאם בלו"ח  
סי' י"ז, והתיר שם במקום מצוה דרבים, ומ"מ כתב דטוב שיאמר  
לגוי שיאמר לחבירו, דבכה"ג י"א דהוי שבות דשבות, ויש עוד  
להאריך בזה וקצרתי כאן.

ה. עיין מט"י סק"י י"ד דכתב דמשמעות לשון מרן אסור לומר,

#### סימן ער"ה

א. עיין מאמ"ר סק"א דמצדד להתיר כיון דניכר במשמוש היד,  
ולא חשיב דבר הצריך עיון, וכתב דאפשר דהרש"ל דאסר מיירי  
במסובכים הרבה, ומ"מ לא משמע כן מדבריו.

ב. בשו"ע פסק כדעת הרמב"ם שהחמיר בזה. ומ"מ גם בכה"ח  
כתב בסי"ק ל"ו דבשעת הצורך יש להקל בזה, וכ"כ הרבה פוסקים.

ג. עיין כה"ח סק"ו שהביא הדעות בזה.

ד. בב"י כתב דהוא מטעם שמא ימחוט, וכמה אחרונים הקשו הלא  
איסור מחיטה הוא מטעם כיבוי והוי איסור דרבנן, ועיין כה"ח  
ס"ק י"א מש"כ בזה. ובמאמ"ר סק"ב כתב דמסתמות דברי הב"י  
נראה דבמחיטה איכא משום מבעיר כיון שהוא מאיר יותר עי"כ,  
והו"ל דומיא דשמא יטה, ועיין עוד מש"כ שם בזה.

ה. ובמאמ"ר סק"ז ותוספת שבת סק"י אסורים.

ו. ודעת מרן בשו"ע נראה להקל דאפילו באין רבן עמהם שרי,  
וכ"כ כמה אחרונים, ועיין כה"ח סק"י.

ז. הנה במאמ"ר סק"ה כתב דנהגו לומר, וכתב שם כמה צירופים,  
חדא דהוי כראשי פרקים, ועוד שהחזן עצמו י"א דשרי משום  
אימת ציבור, והוא קורא בספר וקהל גרירי אבתריה, ועוד דיש  
ריבוי נרות, יעו"ש. ואמנם מש"כ דכ"ד מרן להתיר, לכאורה יש  
לפקפק בזה, דמשמעות דבריו בב"י אפ"ל לאיסור, ובשו"ע לקמן  
בסעי' ח' משמע כן לאסור, דכתב להתיר ביוה"כ מפני אימת  
יוה"כ, ומשמע דשאר יו"ט לא. והן אמת דבשו"ע כאן לא חילק  
בין ספר אחד לב' ספרים, ומשמע להתיר, אפ"ל דמה שאמר שנים







שעוה אסור לו להגבי' הטבלא עם הנר אפי' אחר שכבה הנר כיון שיכול לנערו [וכן בנר שמן שכבה] אם לא שצריך למקום הטבלא או במקום שא"א לנער משום פסידא [וע"ל סי' ש"ט דין ח'] שאז מותר להגבי' הטבלא עם הנר למקום אחר אפי' כשהוא דולק, וטוב לנער נר דולק במקום שאין צורך כ"כ ע"י גוי [אפי' בנר שעוה] וזה מותר אפי' בנר שמן לנער דע"י גוי מותר דבר שאין מתכוין אפי' הוא פ"ר [וע"ל סי' רע"ו דין ג' וצע"ק] ואם אין הגוי מזומן יראה לעשות ע"י קטן אבל נר שכבה יכול לנער ע"י עצמו כנ"ל (ס"ג וסקי"ב י"ג י"ד ט"ו ט"ז י"ז ובה"ל ד"ה על וד"ה מנער וד"ה ע"י וד"ה א"א).
**ז.** וכ"ז בשכח אבל אם הניחו עליו מדעת אסור לנערה שהרי הטבלא היא בסיס לדבר האסור ויש דעות אם מדעת הוא דוקא שהניחו ע"ד שיהא שם כל השבת או אפי' רק בכניסתו לחוד [וע"ל סי' ש"ט דין ד' ] [ובחזו"א מפקפק דאפשר דמנורה כיון שהיא מיוחדת לנר הו"ל בסיס אף שהי' דעתו להסיר בשבת ואסור לנער הנר (או"ח סי' מ"ח סק"ח)] והמדליקין הנרות על השלחן ודעתן ליטלו למחר ע"י גוי מותר לנער בעצמו אם נפל נר של שעוה או חלב על השלחן ואין גוי או קטן מזומן לפניו דבמקום פסידא סמכי' על המקילין[י"א] דלא מקרי מניח כה"ג ויכול לנער [כדלקמן סי' ש"ט דין ד' ע"ש] ואם ה"י מונח על השלחן בין השמשות גם ככרות ושאר דברים שצריך לשבת הם חשובים יותר משלהבת הנר הדולקת ומקרי בסיס להיתר ומותר לנער ואם יפסיד איזה דבר ע"י הפלת הנר במקום הזה רשאי לטלטל השלחן למקום אחר ולנערו שם [וע"ל סי' ש"ט דין ח'] ואם צריך למקום שעומד השלחן להושיב שם איזה דבר רשאי לטלטל השלחן אפי' בעוד הנרות דולקות עליו ומזה נובע המנהג שהנשים נזהרות ליתן ככר הצריך לשבת על השלחן קודם הדלקת הנרות כדי שיהא מותר לטלטל השלחן כשצריך לו ומנהג נכון הוא [ובמעשה רב מחמיר בזה אבל מנהג העולם להקל] אך אם הוא של שמן יזהר מאד לטלטל השלחן בנחת[י"ב] שלא יקרב השמן לפתילה או ירחק ולאחר שכבו הנרות מצדד הפמ"ג שאין רשאי לטלטל השלחן עם המנורה שעלי' שהרי יכול לנערה והוא שהי' של מתכת שאין פסידא בניעורה (ס"ג וסקי"ח ושה"צ וע"ל סי' ש"ט דין י"א וע"ש דין ז' לענין המפה).
**ז.** נר המונח ע"ג טבלא קבועה או מנורה קבועה מותר ליגע בה[י"ג] שהרי אין מטלטלה אבל אם הטבלא או המנורה תלוי' אסור ליגע בה אם הוא נר של שמן שבקל יתנדנד השמן ואם כבר כבו הנרות או שהן נרות של שעוה מותר ליגע שאפי' אם יתנדנד הוי טלטול מן הצד וכנ"ל סי' רס"ה דין ח' [וע"ש שיש מחמירין] (ס"ג וסקי"ט ובה"ל ד"ה הואיל וד"ה והנרות וע"ל סי' רס"ה דין ח' וסי' ש"ח דין ב').
**ת.** מותר להניח נר של שבת מבעו"י ע"ג אילן וידלק שם בשבת אבל אין מניחין נר של יו"ט ע"ג אילן אפי' מערב יו"ט שמא יטלנו ונמצא משתמש במחובר (ס"ד וסקכ"א וע"ל סי' של"ו דין י"ז וסי' תקי"ג דין כ').
**ט.** מותר לכפות קערה של חרס ע"ג הנר בשבת כדי שלא יאחז האור בקורה [ואפי' הקערה נוגעת בקורה[יד]] או בשביל שקשה לעיניו אור הנר או ענין אחר אך יזהר להניח מעט אור בין הכלי להנר שלא יכבה הנר [ובנר של חלב יש ליזהר משום הזיעה העולה למעלה כמ"ש ביור"ד סי' ק"ה] אבל בקדרה של מתכת אסור שהמחממו חייב משום מבעיר [וע"ל סי' שיי"ח דין ב'] אם לא במקום שיש חשש סכנת נפשות ע"י הדליקה (ס"ה וסקכ"ב כ"ד ובה"ל ד"ה הנר וד"ה כדי).

#### סימן רעת. שיכול לכבות הנר בשביל החולה

**א.** אין חייב בשבת אלא על מלאכה הצריכה לגופה כגון שמכבה הנר שצריך להבהבה שיהא נאחז בה האור יפה כשיחזור וידליקנה או מכבה עצים לעשות פחמין אבל מלאכה שא"צ לגופה כגון שכבה כדי שישן החולה או שחם על השמן שבנר שלא ידלק כולו עכשיו או שחם על חרס הנר שלא יתקלקל מפני חוזק ההדלקה או שמכבה עצים דולקים מפני שחם עליהן או שמכבה את הדליקה מפני שחם על ממונו וכן בשאר מלאכות כגון החופר גומא וא"צ אלא לעפרה בכל אלו אין אסור אלא מדרבנן לרוב הפוסקים ומ"מ הוא חמור משאר איסור דרבנן כיון שיש בו צד חיוב והרמב"ם פוסק דמלאכה שא"צ לגופה חייב עלי' (סק"ג וסי' שט"ו סק"ד) וקי"ל כדעת שאר הראשונים (סי' של"ד סקפ"ה וסי' שט"ו סקמ"ו וסי' שיי"ט בה"ל ד"ה לאכול ובסי' שכ"ח ס"ק קי"ג ובהרבה מקומות וכ"ד החזו"א או"ח סי' נ"ו סק"ד ועי' בבה"ל סי' ש"מ ס"א ד"ה וחייב בשם הגר"א ועי' בסי' שיי"א סקי' שמצריך לפעמים דעת הרמב"ם וע"ל סי' שמ"ב דין ד').
**ב.** מותר לכבות את הנר אם מתירא מפני ליסטים שלא יבואו עליו ויהרגוהו ואין לו עצה להסתיר את האור אבל אם ידוע לו שאין באין רק לגנוב אסור לו לחלל שבת ולכבות [וע"ל סי' שכ"ט דין ז'] וכן מותר לכבות הנר בשביל שישן החולה שיש בו סכנה ואפי' ספק סכנה שהשינה יפה לחולה ובלתי השינה אפשר שיכבד עליו החולי ויסתכן יותר וכשיקיץ מותר להדליק הנר בשבילו אבל אסור להטות הנר שיאיר יותר בטוב שזה אינו הכרח לו ובכ"ז אם גוי מזומן לפניו ואפשר לעשות על ידו בלי איחור יעשה על ידו וכ"ז כשא"א להוציא החולה למקום אחר [שחוששים פן ע"י טלטולו יכבד עליו החולי יותר] או להסתיר האור ממנו ע"י כפיית כלי על גביו או ע"י הוצאה לחדר אחר דאל"ה בודאי טוב לטלטל מוקצה מלעבור על איסור כביי' (ס"א וסק"א ב' ד' ובה"ל ד"ה בשביל וד"ה לכבות ושה"צ).
**ג.** על חולה שאין בו סכנה אסור לכבות[א] ואפי' להשפיל האור מעט אסור (סק"ג ובה"ל ד"ה החולה).

#### סימן רעת. דיני טלטול הנר בשבת

**א.** מוקצה מחמת איסור אסור לטלטל בשבת אפי' לצורך גופו ומקומו כגון נר או מנורה שהדליקו בו באותה שבת אע"פ שכבה ואע"פ שלא נשאר בו שמן כלל וכן מותר השמן שבנר שכבה או מותר הנר העשוי מחלב ושעוה אסור להסתפק ממנו ואסור לטלטלו אפי' לצורך גופו ומקומו [וכן ביור"ד אם הודלק לשם מצות יו"ט אסור להסתפק ממנו] ולא מהני אם נתנו על הנר מע"ש לחם או שאר דבר חשוב משום דעיקר המנורה נעשה בשביל השלהבת ולכן נעשה תמיד טפל ובסיס להשלהבת ולא ללחם ושאר דברים אף שחשובים יותר (ס"א ב' ג' וסק"א ב' ד' ו' ובה"ל ד"ה מותר. ודוקא במוקצה מחמת איסור דדחי' בידיים קי"ל דאסור, חזו"א או"ח סי' מ"ט סק"ד וע"ל סי' רס"ד דין כ"ח המדליק מבעו"י גדול וע"ל סי' רע"ו דין ו' בשם החזו"א).
**ב.** י"א שמי שהוא איסטנים ואין יכול לסבול שיהא מונח אצלו הנר לאחר שכבה או למחר ביום מותר להוציאו אם מונח במקום ישיבתו דהוי לדידי' כגרף של רעי והמחמיר יחמיר והמיקל לא הפסיד אבל אם אין מונח במקום ישיבתו אסור ולא כל אדם יוכל לומר אסטנים אני אלא מי שידוע שהוא איסטנים ויש מקילין אפי' אין איסטנים[א] אם אומר שמאוס עליו מותר לסלק נר של חרס או עץ אבל לא של מתכת ובדה"ח מחמיר כדעה ראשונה (ס"ב וסק"ה ו' ז' ח' ושה"צ וע"ל סי' ש"ח דין י"ב ו"ג).
**ג.** אם יש אימת גוים עליו ע"י הנר כמו שהי' בימי האמוראים אומה אחת שהיו מקפדין ביום חגם על ישראל שמדליקין נר באותו היום וכל כה"ג כגון שירא שיכוהו או שאר הפסד ממון מותר לטלטל הנר לאחר שכבה (סק"א וע"ל סי' של"ד דין י"ד).
**ד.** במקומות שנוהגים שמטלטלין בשבת הנר ע"י גוי או שהי' דעתו והתנה מע"ש לסלק בשבת ע"י גוי מותר לסלק הנר אחר שכבה ע"י גוי אפי' א"צ לגופו ומקומו רק שלא יפסד או יגנב ודוקא בנר מקילין משום שעשוי לכבות אבל לא בשאר בסיס לדבר האסור אבל ע"י ישראל אסור לטלטלו אפי' התנה[ב] מע"ש שיטלטלנו למחר אחר שיכבה ואם העמיד עששית על השלחן ודעתו הי' שידלק כל היום כמו יא"צ וכדומה וכבה אפשר דאסור לטלטלו ע"י גוי שלא יגנב אבל לצורך גופו ומקומו מותר ע"י גוי בכל גוונא (ס"ד וסקי"א י"ג י"ד וע"ל סי' רע"ו דין ג').
**ה.** נר שהדליקו מע"ש לחי' וחולה שיש בו סכנה וילדה החי' ונתרפא החולה מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו אחר שכבה כיון דביה"ש הי' מותר לטלטלו לצורך החולה [אבל אם הודלק לחולה שאין בו סכנה אסור לטלטלו אחר שכבה] וכ"ש אם הודלק בשבת גופא דלא איתקצאי כלל ביה"ש והי' למדליק בשבת בשוגג או במזיד וכבה שמותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו (ס"ה וסקט"ו ט"ז י"ח ושה"צ).
**ו.** מוקצה מחמת מיאוס מותר לטלטל לצורך גופו ומקומו כגון נר שלא הדליקו בו באותה שבת אפי' הוא של חרס דמאוס ואפי' של נפט דמסריח וכן נר של שעוה וחלב שלא הדליקו בו באותה שבת מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו ככל כלי שמלאכתו לאיסור [וע"ל סי' ש"ח דין מ"ז] ואם לא הדליקו בו מעולם אף בחול רק יחדו להדלקה הזמנה לאו מילתא היא ודינו ככלי שמלאכתו להיתר שמותר לטלטלו שלא יפסד ולא יגנב וי"א שכלי שהוא מאוס אפי' אין מלאכתו לאיסור אין לטלטלו אלא לצורך גופו ומקומו[ג] ויש חולקים (ס"ו וסקי"ט ובה"ל ד"ה נר ושה"צ אות ד' ועי' סי' רס"ו סקכ"ה דלפעמים אית לן מוקצה מחמת מיאוס היכי דלא חזו למידי ע"ש וכן בסי' ש"ח דין י"ג במאוס הרבה וע"ל סי' ש"י דין י"ז) ובחזו"א כתב דנראה דבזמנינו שאין שום תשמיש בנרות לצורך גופן אסור לטלטל אפי' נר של מתכת שלא הדליקו בו בשבת אפי' לצורך גופו ומקומו והאחרונים סתמו בזה וצ"ע (או"ח סי' מ"ד סקי"ג).
**ז.** מנורה של פרקים בין גדולה בין קטנה ואפי' חדשה שלא הדליקו בה מעולם אסור לטלטלה דחיישי' שמא תפול ותתפרק ויחזירנה ונמצא עושה כלי ואם דרכה להיות רפוי מותר כדלקמן סי' שיי"ג דין ו' [ד] [ובחזו"א מצדד דאפי' דרכו להיות מהודק אם אין דרכו לתקוע בחזק גמור מותר לטלטל. סי' נ' סקי'] ואפי' אינה של פרקים אלא יש בה חריצים סביב ודומה לשל פרקים אסור [והלייכטער"ר שלנו שהם של פרקים אסור לטלטלם אפי' לא הדליקו בו מעולם ומה שהתרנו לעיל הוא דוקא באינה של פרקים] (ס"ז וסקכ"א כ"ב כ"ג) והחזו"א מצדד דיש להקל להחזירו ברפיון אפי' אם הדרך להדקו (או"ח סי' נ' סקי' וע"ל סי' שיי"ג דין ו' ז' מדינים אלו).

### שערי הלכות

וכדמוכח מהנ"ל בדין א' דל"מ אם נתנו על הנר מערב שבת לחם או שאר דבר חשוב.
**ו.** מהני התנאי אפילו לטלטל מחמה לצל, כן הביא בברכ"י סק"ב מתשובת התשב"ץ שהביא הב"י. ועיין בתשובת הרשב"ץ ח"א סוף סי' קל"ז דס"ל דנר שאינו עושה פעולת איסור הו"ל כלי שמלאכתו להיתר, ולכן מהני גם מחמה לצל, ועיין עוד לקמן בשע"ה באות הבאה, ומ"מ בכלי שמלאכתו לאיסור לא מהני תנאי להתיר מחמה לצל, ולא גרע ממש"כ כאן בדיבור זה אות ג'.

**ג.** כן מצדד הפמ"ג לדעת הרמב"ם, יעוי"ש בא"א ס"ק י"ב י"ג י"ד, ושם הוכיח דלדעת השו"ע האיסור מחמה לצל רק מדין כלי שמלאכתו לאיסור, דלא חשיב בהדי ששה דברים האסורים במוקצה בבי' בסי' ש"י, ולהכי סתם כאן מותר, ולא כתב דוקא לצורך גופו ומקומו, דסומך עמש"כ בסי' ש"ח סעי' ג' בדין כלי שמלאכתו לאיסור. וכ"כ כמה אחרונים, עיין מאמ"ר כאן בסק"ח ובסי' ש"י סק"ב, ועיין כה"ח בס"ק ל' שהביא עוד כמה אחרונים שכ"כ. [ומוכח מזה דנר חשיב מלאכתו לאיסור אף שלא פועל שום פעולת איסור, וכמ"ש בשע"ה צ"כ כאן אות ט"ז מכמה אחרונים, ועיין מש"כ בשע"ה לקמן בסי' ש"י על השוה"ל בדין ה', וצ"ע בכה"ח ס"ק ט"ז דמוכח מיניה דנר הו"ל כלי שמלאכתו להיתר, שהביא כהמבואר לעיל בשע"ה באות הקודם סי' ו'. וכאן בס"ק ל' הבי"ד האחרונים דס"ל דהו"ל כלי שמלאכתו לאיסור, וצ"ע].

ד. יעוי"ש מש"כ בשע"ה ושם בדברי החזו"א.

ובשו"ע בסי' שכ"ח סעי' י"ז בסברא האמצעית שפסק כמותה, כתב דכשאין סכנת אבר שרי בשינוי, וכשיש סכנת אבר שרי בלא שינוי, הכא חמיר דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכמ"ש בביאור"ל ובכה"ח סק"ו. ועיין לקמן בסי' שכ"ח דין י"ט דמסתפק אם כוונת הביאור"ל לאסור גם בכשיש סכנת אבר. ועיין בשש"כ בפרק ל"ג הערה י"ח בשם הגרש"א להתיר.

#### סימן רע"ט

**א.** ודעת מרן בבי' כאן ובסי' ש"י להחמיר באינו איסטנים, ועיין כה"ח סק"ח.
**ב.** דעת מרן דמהני תנאי, ויש בזה כמה פרטים שלא הביאם כאן:
**א.** עיין ברכ"י דמהני תנאי אחד לכל השנה.
**ב.** צריך לעשות התנאי סמוך לבין השמשות [ונ"ל דבדיעבד יש מקום להקל אם עשה התנאי תוך בין השמשות, דהלא הפמ"ג בסוף הסי' מצדד לומר דמיגו דאתקצאי נאסר לכל השבת, דוקא אם היה אסור כל ביה"ש, יעוי"ש הראיות לזה, ולכאורה הסברא בזה דסד"ר לקולא, וא"כ ה"נ אם בחלק מבין השמשות עשה תנאי הרי לא איתקצאי כל בין השמשות, ואמנם הפמ"ג נשאר בזה בצ"ע לדינא, ויל"ע [עוד].
**ג.** עיין אור לציון ח"ב תשובה כ"א דמהני התנאי דוקא באופן שאין הצטרפות עוד מוקצה, וכגון במנורה של פרקים בס"ז, או אם היו פמוטים יקרים שאדם חס עליהם ויש בהם חסרון כיס, או בדנפטא באופן שנשאר נפט שהפתילה לא מגיעה עד הסוף, דמוקצה מחמת גופן, דבזה לא שייך תנאי.
**ד.** לגבי תנאי דאיני בודל, עיין משנ"ב ס"ק י"ב.
**ה.** לא מהני תנאי דמחשבה,

**ח.** והו"ל פס"ר דלא ניח"ל באיסור דרבנן, וכמ"ש בביאור"ל ד"ה א"א, ואפשר דלכן מרן השמיט או מכבה, והיה אפ"ל דהכא חמיר וכנ"ל בשע"ה באות א' דהו"ל מלאכה שאצל"ג, ועיין מש"כ בשע"ה בסי' שט"ז ע"ד השוה"ל בדין כ' בסוף הדברים להקל בפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן, דלכאורה נראה להקל אף במלאכה שאצל"ג, ומ"מ יש להוכיח דפס"ר דלא ניח"ל בדאורייתא אסור דלא כש"י הערוך, דלדבריו אף שנמצא מבעיר שרי, וכמ"ש בב"י כאן. ועיין מש"כ בזה בשע"ה בסי' ש"כ על השוה"ל בדין כ"ד.
**ט.** להמבואר לעיל בשע"ה אות ה' לאסור לדעת מרן פתיחת הדלת בנחת כשהנר קבוע בדלת עצמו, א"כ לכאורה יש לאסור גם כאן, דא"א שלא יקרבונו וירחקנו מעט, ודו"ק בפמ"ג בא"א סקי"ח דכ"מ מלשונו שכתב לדידיה באות א', יעוי"ש.
**י.** יעוי"ש בשע"ה דעת מרן לחומרא.

**יא.** עיין כה"ח ס"ק ט"ז שהיקל בזה גם לדעת מרן בסי' ש"ט הנ"ל, דכיון שהביא שם דעת המקילים ב"י"א, יש להקל במקום פסידא.

**יב.** עיין מש"כ לעיל בשע"ה אות ט'.

**יג.** עיין מש"כ לקמן בשע"ה בסוף סי' ש"י בדין נגיעה במוקצה לצורך המוקצה.

**יד.** עיין ביאור"ל ד"ה כדי דכתב דלדעת השו"ע בסי' ש"י סעי' ו' וכפי שביארו המג"א, אסור כשהקערה נוגע בקורה, כיון דהוא לצורך המוקצה, ועי"ש בשע"ה בסוף הסי' מחלוקת האחרונים בזה בדעת מרן.

#### סימן רע"ח

**א.** אף דנחלקו הראשונים לגבי שבות לחולה שאין בו סכנה,



# לאמתה של הלכה

הגאון רבי יעקב משה הלל שליט"א  
ראש ישיבת "חברת אהבת שלום"

בענין קביעות לימוד בין שחרית למוסף של שבת, ואם מותר לקדש ולטעום מידי לחזק את הלב לפני מוסף

## שאלה

נפשינו בשאלה אודות ציבור של אברכים בני תורה המתפללים כותיקין יום יום חול ושבת, ועלתה ביניהם בהסכמה לקבוע סדר לימוד כשעה לאחר תפלת שחרית בשבת לפני קריאת התורה. וחכם אחד העיר לן דזה אינו נכון לפי דעת מרן בשלחן ערוך (ריש סימן רפ"ו סעיף א') שכתב דזמן תפלת המוספין הוא מיד לאחר תפלת שחרית. ושכן כתב להדיא בספר כף החיים סופר (שם אות ו) בשם התשב"ץ דאין ללמוד בין שחרית למוסף. אם אכן ראוי לבטל מנהגנו זה, או שפיר דמי לקיימו. ובאגב אם יש שום חשש במנהג זה על דרך הסוד. גם רצוננו לשאול עוד בזה בהיות שיש מן האברכים הע"י שקשה להם ללמוד אליבא ריקניא, ורוצים לקדש ולטעום מידי מיד לאחר חזרת שחרית, אי שרי או לא. ואין אנו מחפשים היתירים וקולות, ולעייל בפרצה דחוקה, רק רצוננו ומאוינו לנהוג על צד הלכתחילה ובשופי, ולצאת גם לדעת רבותינו מארי דרזין דס"ל דיש סדר בתיקון העולמות ע"י התפלות והקידוש והסעודה, ובענין שיעשו כסדרן, ולא להפך הצינורות ולבלבל המדרגות. יורנו המורה לצדקה, ושכמ"ה.

## תשובה

**בזמן חז"ל נהגו לדרוש בין שחרית למוסף ואין על זה קושיא מלשון השו"ע שכתב דזמן תפלת המוספין מיד לאחר תפלת שחרית**

א. הנה לענין קביעת סדר לימוד כשעה לאחר תפלת שחרית של שבת לפני קריאת התורה ותפלת מוסף, להוי ידוע לכם שזה היה מנהג קדום עוד מזמן חז"ל לקבוע דרשה ושיעור בין שחרית למוסף, וכדאיתא במסכת ברכות (דף כ"ח ריש ע"ב) וז"ל: רב אוי חלש ולא אתא לפרקא דרב יוסף. ופירש שם רש"י: שהיה [רב יוסף] ראש הישיבה בפומבדיתא, והיה דורש בשבת קודם תפלת המוספין, ולאחר הדרשה היו הולכים לבית הכנסת ומתפללים תפלת המוספין, עכ"ל. באופן דשאלה זו לכאורה אינה צריכה לפנים, דהיא גמרא מפורשת דמותר לכתחילה ושכן נהגו. ומה שרצה חכם אחד לערער על מנהג זה לפי לשון השלחן ערוך (או"ח סימן רפ"ו סעיף א') שכתב וז"ל: זמן תפלת מוסף מיד לאחר תפלת השחר, ואין לאחרה יותר מעד סוף שבע שעות, עכ"ל. לא שמה מתיא לסתור מעשה רב דדרשת רב יוסף הנ"ל. דעיקר כוונת הש"ע בזה היא להורות דזמן תפלת המוספים מתחיל תיכף בבוקר אחר גמר תפלת שחרית, ונמשך זמנה עד שבע שעות לכתחילה ותול"מ. וכאשר נבאר ונוכיח בראיות בהמשך א"ה.

וטעמו של דבר הוא כמו שביארו שם בנושאי הכלים דתפלת שחרית היא כנגד תמיד של שחר שזמנו מיד בבוקר, ותפלת מוסף כנגד קרבן המוספים שזמנו מתחיל מיד לאחר הקרבת התמיד של שחר, ונמשך עד שש ומחצה, והיינו לומר שאם הקריבו קרבן המוסף מיד לאחר הקרבת התמיד של שחר הוא זמנו לכתחילה, אולם אין חיוב להקריב המוסף מיד, ולמעשה היו מקריבים אותו בשעה השישית, וכדאיתא בגמרא דפסחים (דף נ"ח ע"א) ע"ש. הרי להדיא שאין הכרח וחיוב להקריב קרבן המוספים מיד לאחר התמיד של שחר, וגם לא נהגו להקריבו אלא בשש, ורק לדינא הכי הוא דהכשר זמן הקרבתו מתחיל מיד בבוקר לאחר שהקריבו קרבן של שחר. וזהו כוונת מרן בשלחן ערוך שם שכתב: זמן תפלת מוסף מיד אחר תפלת שחרית, ואין לאחרה יותר מעד סוף שבע שעות עכ"ל. דר"ל שמאז מתחיל זמנו, ולא שחייב להתפלל מוסף תיכף ומיד לאחר תפלת שחרית, והדברים פשוטים. וכן מבואר בלשון הרמב"ם (בפ"ג מהלכות תפילה הלכה ה') וז"ל: תפלת המוספים זמנה אחר תפלת השחר עד שבע שעות ביום עכ"ל. ולא כתב תיבת "מיד", ורק הכשר זמן תפלת מוסף מתחילה ועד סוף קמ"ל, ותול"מ'.

## ביאור שיטת הטור ופסק הש"ע,

### זמנה של תפלת המוספין לכתחילה

ב. אולם לשון הטור בסימן זה צריך ביאור קצת, שכתב וז"ל: וזמן תפלת המוסף מיד לאחר תפלת השחר, שזמנה מתחיל בבוקר, שהיא כנגד קרבן מוסף שזמנו מיד בבוקר. דבמסכתא יומא (דף ל"ד ע"א) מצריך פסוק לומר שנשכים קודמים למוספים, ואם לא היה פסוק, היו מוספין כשרים לקדם [לנשכים] אע"ג דכתיב בנשכים "בבוקר". אלמא דקרבן מוסף זמנו מיד בבוקר, וכיון שזמנו בבוקר טוב הוא להקדימו מיד לאחר תפלת השחרית, עכ"ל. ומלשונו נראה דס"ל שלמעשה טוב להקדים ולהתפלל מוסף סמוך לשחרית כל מה שאפשר.

ונראה לפרש שטעמו של הטור הוא מפני דוריזים מקדימין, דמאחר שזמנה של תפלת מוסף מתחיל מיד לאחר סיום תפלת שחרית, לכן טוב להקדימה ולהסמיכה מיד בתחילת זמנה, דוריזים מקדימים. ולפי דבריו ולטעם הנ"ל צריך ביאור למה לא היו מקדימים קרבן מוסף מיד לאחר התמיד בבוקר משום דוריזין, ולמה היו מקריבין אותו בשעה השישית. ועיין לפנינו מ"ש עוד בזה בס"ד.

ועל כל פנים נראה שמרן ז"ל בשלחן ערוך לא נחת להורות בזה כדעת הטור הנ"ל, שהגם שהעתיק ראשית דבריו מהטור, ונקט תיבת "מיד" דליתא ברמב"ם, אולם כבר כתבנו לעיל לבאר שכוונתו רק להורות דזהו הכשר זמנה לכתחילה ותול"מ. ואדרבא אם היה סובר מרן ז"ל כהטור, היה צריך לסיים: וטוב להקדימה מיד לאחר תפלת שחרית.

וחשבתי להבין כוונת הטור באופן אחר, והוא דאיירי באופן דאין מתפללים בהשכמה, ויש חשש שיאחרו זמן תפלת המוסף, ולכן כתב דטוב להקדימה מיד לאחר שחרית. אבל שפיר יודה הטור דהמתפללים בהשכמה, ואין בהם חשש זה, דאינם צריכין להקדימה ולהסמיכה מיד לתפלת שחרית. ולפי זה יוצא דאין טעמו משום דוריזין מקדימין, וזה עדיף טפי, דוריזין מאן דכר שמיהו הכא בסוגיין.

אולם דוחק לומר כן בדעת הטור, שהרי כתב (בריש סימן רפ"א) וז"ל: בשחר [בשבת] משכימים לבית הכנסת וכו' עכ"ל. ובב"ח שם ציין למקורו דהכי איתא במגילה (פרק הקורא עומד דף כ"ג ע"א) וז"ל: בשבת ממהרין לבוא וממהרין לצאת. פירש שם רש"י, ממהרין לבוא, שכבר תיקנו הכל מערב שבת, ויפה למהר ביאתן לקרות שמע כותיקין, עכ"ל. הרי לך מזה דאיירי הטור מן הסתם שהמתפללים בשבת משכימים כותיקין, ובכל זאת כתב דטוב להתפלל מוסף מיד לאחר שחרית, ודלא כמ"ש בישובנו דלעיל. והנה מרן ז"ל בש"ע שם לא העתיק דברי הטור בזה. אולם הרמ"א ז"ל שם פסק היפך דעת הטור, וז"ל: ונוהגים שבשבת מאחרין יותר לבוא לבית הכנסת מבחול, משום דבתמיד של ימות החול נאמר "בבוקר", ואצל שבת נאמר "וביום השבת", דמשמע איחור, עכ"ל. ומקורו מהמרדכי בשבת (פרק כל כתבי סימן שצ"ח).

והנה בב"ח שם הקשה על המרדכי הנ"ל דהרי הפסוק דוביום השבת לא קאי על התמיד אלא על קרבן המוסף של שבת, וא"כ איך למד מזה דאין להשכים ולהתפלל תפלת שחרית דשבת מוקדם. עי"ש"ב מה שכתב ליישב דמדמאחרין קרבן מוסף, ממילא היו גם מאחרין את התמיד, כיון שהעבודות היו נעשות תכופות זו לזו. וכעין זה יישב המגן אברהם שם (ס"ק ב'). ועיין בהגהה שבפרישה (אות א' שם) שכתב ליישב בין שיטת הטור להמרדכי, דכוונת הטור לומר דמיד שיקום ממסתו ילך לבית הכנסת, אבל מ"מ מצוה לישון על היום, ואין ענין להשכים ולקום מוקדם, באופן דלעולם גם הטור ס"ל כהמרדכי וכהרמ"א דבשבת מאחרין תפלת שחרית, ושפיר יש ליישב כנ"ל, דחשש הטור שלא יאחרו עי"ז גם תפלת מוסף לאחר זמנה, ולכן כתב שטוב להתפלל מוסף תיכף לאחר שחרית.

ועל כל פנים מתבאר מזה דמוסף של שבת דכתוב ביה "וביום השבת" בעינן להתפלל למצוה מן המובחר בשעה הששית ולא מיד בהשכמה לאחר תפלת שחרית, וכמו שהיו נוהגים בהקרבת קרבן המוספין בבית המקדש, הגם שאם הקדים יוצא אפילו לכתחילה. ועיין בלבושי שרד (בסימן רפ"ו) שעמד על כוונת הש"ע במה שכתב להתפלל מוסף מיד לאחר תפלת שחרית, וביאר שר"ל דהגם שהיה נראה מהגמרא דפסחים הנ"ל שאין להקדים ולהתפלל תפלת המוסף לפני שש, בכל זאת קמ"ל הש"ע דזמנה לכתחילה מיד לאחר תפלת שחרית. ועיין בביאור הלכה שם שהבין ככוונתו כנ"ל, והוסיף בה וז"ל: עיין בלבושי שרד בסימן זה שמשמע מיניה דאף שזמנה אחר תפלת השחר, אף אם התפלל בהשכמה כותיקין, מ"מ יותר טוב לכתחילה לאחר, דהא קרבן מוסף דשבת אמרינן בגמרא דזמן הקרבתו היה בשש, והתפלות הלא הם נגד הקרבנות וכו' עכ"ל. הרי שמבאר ככוונתו של הלבושי שרד דס"ל דלכתחילה מצוה מן המובחר היא להתפלל מוסף בשש כזמן הקרבת הקרבן מוסף, ורק שהכשר זמנה מתחיל מיד לאחר שחרית, ויוצא לכתחילה אם התפלל בבוקר מיד, עי"ש ודו"ק. ובלבושי שרד שם ציין לסימן רפ"א, דמבואר שם דמשום דבקרבת מוסף כתיב "וביום השבת", צריך לאחרה עד שעה הששית למצוה מן המובחר, ולא להקדימה.

באופן דהיוצא לנו מכל זה לענין עיקר הדין הוא כך, דזמן תפלת המוסף הוא מתחיל מיד לאחר תפלת שחרית בבוקר,

ונמשך עד שעה השביעית. וזהו מה שכיוון מרן להודיענו בש"ע ותול"מ. ובדעת הטור יש ללמוד ולהבין שאין לגרום לאחרה לאחר שש, ואפשר דס"ל שיש ענין להקדימה מפני דוריזין מקדימין. אולם מרן בש"ע לא פסק בזה כוותיה. ולדעת הרבה פוסקים אדרבא, עיקר זמנה למצוה מן המובחר, הוא בשעה הששית, ואין שום חיוב או צורך להקדימה. באופן שלענינו בנידון דידן שמתפללים בהשכמה, ואין חשש מפני שעה של לימוד לגרום לאחר זמן תפלת המוסף, אין שום קפידא כלל בדבר. וכמו שאנו קורין בתורה בין שחרית למוסף ואין אנו חוששין לאחר תפלת המוסף משום זה, כן הדבר הזה. ומכאן ליסוד המנהג הקדום מזמן חז"ל שהיו דורשין בציבור לפני תפלת המוספים באין כל חשש כלל, כיון שלא היו גורמים בכך לאחרה לאחר זמנה ודו"ק.

## ביאור דעת התשב"ץ בשם הר"ץ גיאת שג"כ מסכים דברים אין חשש ללמוד בין שחרית למוסף

ג. וככל מה שהסקנו לעיל כן יוצא כמבואר בשו"ת התשב"ץ הנ"ל בשאלה (ח"ד בהטור השלישי שאלה כ"ג), אשר נשאל שם כנידון דידן ממש, ונביא דבריו ונפרש כוונתו בס"ד וז"ל: שאלת וז"ל, מהו ללמוד או לשנות בין תפלת שחרית לתפלת מוסף, כי שמעתי שיש מפקקים בדבר זה לאסור, ואני לא ראיתי ולא שמעתי שיש מי שאוסר, לכן שאלתי מאת האדון להודיעני אם יש סמך לאיסור זה, ושלוש וכו'. תשובה, דבר זה לא ראיתי שזכר בגמרא ולא בפוסקים ז"ל, וזולתי בהלכות הגאון רבינו יצחק בן גיאת ז"ל כתב וז"ל: אין אדם רשאי ללמוד ולשנות בין תפלת יוצר לתפלת מוסף עכ"ל. ולא פירש טעם לזה, וגם לא ראיתי טעם ברור, אם לא שנאמר דחיישין דילמא משכא ליה שמעתתיה ואתי לאמנועי מתפלת מוסף בזמנה. אי נמי חיישין ליותר מזה שמא יגיע זמן תפלת מנחה וצריך להקדימה [למוסף], ואינו ראוי לעשות כן, וכל שכן אם הדבר בציבור, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל במה שמאריכין בסליחות בשחרית דיום הכפורים, ולפעמים יגיע זמן המנחה קודם שהתפללו מוסף, ויש מי שכתב שמקדימים תפלת המנחה, וכתב הרב ז"ל שאין ראוי לעשות כן בציבור, ואעפ"י שהוא ז"ל לא כתב אלא בציבור, בודאי שאפילו יחיד אם הזקיק עצמו לזה עד שהוצרך להקדים מנחה למוסף, עשה שלא כראוי, אלא שבציבור מינכרא מילתא טפי. זה נראה לומר בטעם דבר זה, עם שאין זה כדאי ליבטל מללמוד ולשנות, ובפרט אם יש עת פנוי בין שחרית למוסף, מחששא רחוקה כזאת. ולא ראיתי לאחרונים ז"ל מי שזכר דברי הרב הנזכר, ואפשר לומר שלא באו לידם, דאל"כ לא ימנעו שהיה נמצא מי שיחלוק עלי, או יסכים לדבריו. סוף דבר, כיון שהוא ז"ל אוסר, ולא נמצא מי שחולק עליו יש לחוש לדבריו, כי גאון מפורסם היה. ואל תתמה על מה שנהגו לדרוש תמיד ברבים בין שחרית לתפלת מוסף, וידעת שכן היה מנהגם, וכן הוא מנהגנו היום. דאפשר דמאחר שהוא דורש ברבים אין הרבים מניחים אותו להאריך יותר מדאי מפני חששא זו. מה שאין כן בסליחות שכולם עסוקים בהם ולא יתנו לב לזה. ועוד דבלאו הכי הרבים ממהרים אותו ואינם מניחים אותו להאריך מצד טורח ציבור, ולעולם לא יגיע לעבור, לכן לא חששו בזה, ובפרט בדבר שהוא זכות לציבור לשמוע דברי תורה ולענות אמן יהא שמיה רבא על הקדיש שאחר הדרשה שמקריעין בו גזר דין של שבעים שנה, ומנהגן של ישראל תורה ואין לשנותו ושלוש, עכ"ל.

והנה העתקתי כל לשון התשב"ץ במלואם לתועלת המעיינים. ומתבאר לן מדבריו, דלולא דברי הגאון לא היה רואה שום מקום חשש בדבר זה. ורק מפני שכבר הורה זקן טרח לקיים דבריו על כל פנים באופן כזה שעלול לצאת תקלה, כגון לאחר תפלת המוסף לאחר זמנה, או ליכנס לספק מחמת קדימת מנחה למוסף. ובכל זאת הסיק שברבים אין חשש דאתו לאמשוכי, ולכן המנהג הקדום שנהגו לדרוש ברבים בין שחרית למוסף אין להזיזו ממקומו, דמנהגן של ישראל תורה. אלו תורף דבריו בסיכום.

ולעז"נ דחילוק זה בין יחיד לרבים מבואר בדברי הגאון גופא, ויותר מזה יש ללמוד ולדייק מדבריו ז"ל לענ"ד דדוקא הלומד יחידי לעצמו אסור, שהרי כתב וז"ל: אין אדם רשאי ללמוד ולשנות בין תפלת יוצר לתפלת מוסף עכ"ל, דמשמע להדיא דהאי חששא ליתא אלא דוקא באדם יחיד הלומד לעצמו, דחיישין דילמא אתמשכא ליה שמעתתיה, ויאחר זמן תפלת המוספין. אבל בלימוד בציבור שיכולים להזכיר אחד את השני אין חשש. באופן דאפשר דלאו דוקא כאשר אחד דורש בפני רבים מותר, אלא אפילו רבים העוסקים בתורה כל אחד לבדו

1. שו"ר להרב מגן אברהם (בסימן קנ"ד ס"ק כ"ג) שכתב בדרך אגב בתוך דבריו וז"ל: והא דמתפללים מוסף סמוך לשחרית היינו משום דאסור לקבוע סעודה קודם מוסף, עכ"ל. הרי לן מזה להדיא שהבין הרב מג"א דאין חיוב הסמיכות של תפלת מוסף לשחרית משום דמיד בבוקר זמנה, אלא מפני סיבה צדדית, שחששו שמא יקבעו סעודה לפני שיתפללו מוסף.



עיינ בנושאי הכלים בסימן רפ"ו שם, ובסימן רע"א סעיף ד', וסימן רפ"ט סעיף א'. ואם אוכלים פת הבאה בכסנין חשיב קידוש במקום סעודה. ואם אוכלים פירות, ישתה עוד כוס, ובזה חשיב במקום סעודה, כמ"ש בפוסקים שם.

אבל לפי האמור בדעת האר"י ז"ל בשער הכוונות (דף ע"ד ע"א וב') נראה דאין מקום לקדש ולאכול סעודת היום לפני תפלת המוסף, דסדר העליות הנעשים בקידוש ובסעודה הוא דוקא לאחר העליות שנעשו מקודם בתפלת המוסף, ואי אפשר להקדים את המאוחר, ע"ש ובסידור הרש"ש ז"ל.

אלא דיש להסתפק דשמא אם יקדש ויאכל רק משום דחליש לביה, ואינו מכוין אז לצאת ידי חובת עיקר הסעודה דיום השבת, ושוב לאחר מוסף עושה הסעודה העיקרית ומקדש שוב לפני זה, שפיר דמי גם על דרך הסוד. והטעם נראה דבקידוש ואכילה שעשה בראשונה, מאחר שכל כוונתו היתה רק לחזק לבו, ומוכרח לקדש כדי לטעום, י"ל דאין בקידוש ובאכילה זו ענין לתיקון העולמות. והנה ראינו להרב ברכי יוסף (שם אות ז') שהביא לתשובת מהר"י זיין בשו"ת שערי ישועה (כת"י או"ח שער ה' סימן ג' וסימן ה') וז"ל: ואם ירצה יקדש ויאכל כזית פת או פירות קודם מוסף, ואחר מוסף יחזור ויקדש [ויאכל עיקר הסעודה דשבת] ונפיק אליבא דכולי עלמא, עכ"ל. והביאו גם הכף החיים סופר (שם אות כ"ז).

והנה מדלא העירו ג"ע החיד"א ז"ל ומהרי"ח סופר ז"ל שהיו ממארי רזין, מדעת האר"י ז"ל בזה דלא שפיר למעבד הכי, נראה דיש לסמוך על חילוק מהר"י זיין ז"ל גם לשיטת האר"י ז"ל, ובפרט למאן דחליש לביה<sup>3</sup>.

שוב ראיתי להרב המקובל כמהר"ר ששון בכר משה ז"ל בספרו שמן ששון (ח"ג דף צ"ב ע"ד אות ט', וצ"ה ע"א אות ג'), שדקדק ומצא רמז בדברי האר"י ז"ל גופיה להתיר הטעימה לפני מוסף. ועיין בסידור הרש"ש ז"ל (בסידור בניהו בן יהוידע, חלק כוונות פרטיות דף ל"ח ע"ב) דנראה משם דיש כמה טעמים וכוונות למה צריך להיות הסעודה דוקא לאחר תפלת מוסף, ולפיהם אין כל כך מקום לדיוקו של הרב שמן ששון שהתבסס על טעם אחד מהם דוקא. ואולי יש לדחות שהכוונות דנקט שם הרש"ש ז"ל הם לגבי עיקר הסעודה דוקא ולא לטעימה בעלמא.

סוף דבר נראה דגם בזה מותר בשופי ולכולי עלמא לקדש בשבת לאחר תפלת שחרית ולטעום מידי לחזק הלב, ובפרט שמכיון שעושין כן כדי להוסיף שעה של לימוד, דלמצוה תחשב, ועליכם תבוא ברכת טוב והיעבת"א.

שלא במקום הראוי הקפידו עליו רבותינו המקובלים שיכול לבלבל סדרי המערכות והתיקונים כנוודע, וכמו שמצינו כעין זה בנידוננו גופא שכתבו הפוסקים האחרונים שאין להקדים תפלת מוסף לקריאת התורה שמבלבל סדרי התיקונים, אלא בעינן לעשות הכל דוקא על הסדר שנתקנו ונהגו, (עיינ כף החיים סימן רפ"ו באות ד'), שאני הכא מהתם. דהתם שמוסיף תיבה או פסוק וכדומה על נוסח התפלה, או משנה בין סדרי התיקונים לאחר או לקדם, הרי משבש בזה הרמזים שבראשי תיבות וסופי תיבות, או הרמזים הרמזים בגימטריא של איזה תיבות, או בסדרן של המצוות וכדומה, אבל הכא הרי הלימוד אינה משתייכת כלל לסדרי התפלות, והיא מצוה בפני עצמה, ומתקנת בשורשה העליון המתייחס אליה, ואין לה קשר עם התיקונים הנעשים ע"י התפלות הפועלות בשורשן העליון המתייחס להן בפני עצמן. ועל רציפות הדברים כאן אין קפידא, כי כאשר נגמר התיקון הנעשה ע"י תפלת שחרית לחש וחזרה, שזהו שלב בפני עצמו, שוב אין קפידא להסמיך אליו מיד קריאת התורה, כי זהו שלב אחר, וכן תפלת המוסף היא שלב אחר, ואין קפידא לעסוק בדבר אחר ביניהם כדי שיהיו רצופים ממש, ורק באמצע אותו תיקון יש קפידא שכל שלבי אותה התפלה יהיו ברציפות, ודו"ק היטב שכן האמת. באופן דיש להורות לכם דלכולי עלמא מותר בשופי ממש לקבוע עת לימוד קצוב בציבור בין תפלת שחרית ומוסף, ואדרבא למצוה גדולה תחשב.

#### בענין לקדש ולטעום מידי בין שחרית למוסף האם מותר לכולי עלמא

ה. ובענין לקדש ולטעום מידי לפני תפלת המוסף של שבת, הנה איתא בברכות (דף כ"ח רע"ב): דאמר רב הונא אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל תפלת המוספים. וסיימה שם הגמרא דלית הלכתא כרב הונא. ובטור (או"ח סימן רפ"ו) ובבית יוסף שם, הסיקו דלית הלכתא כוותיה דרב הונא לגבי טעימה, אבל סעודה לעולם אסור. ובב"ח שם התיר אפילו סעודה. ובשלחן ערוך (שם סעיף ג') פסק מרן כנ"ל וז"ל: מותר לטעום קודם תפלת המוספים, דהיינו אכילת פירות או אפילו פת מועט, אפילו טעימה שיש בה כדי לסעוד הלב, אבל סעודה אסורה, עכ"ל. ובט"ז ובמג"א שם ועוד אחרונים, חלקו על הב"ח הנ"ל שהתיר אפילו סעודה ממש, והסכימו עם פסק השלחן ערוך דדוקא טעימה מותר ע"ע. ופשיטא דכל זה איירי לאחר שקידש, דאסור אפילו טעימה לפני קידוש,

או עם חברותא, ג"כ מותר כיון שהם רבים. כן נראה לענ"ד בדעת הגאון ז"ל שכתב דבריו להדיא ביחיד דוקא הלומד לעצמו. אולם מלשון התשב"ץ יש מקום להסתפק אם יודה לחילוק זה, ובפרט שחילק בין דרשת הרב בפני ציבור, דמותר, לבין ציבור האומרים סליחות שכל אחד עוסק בהם בשוה, דאסור. דאפשר שמשוה ומדמה ציבור הלומדים כל אחד לעצמו, לציבור האומרים סליחות.

ואיך שיהיה נלע"ד שטעמים אחרים יודה התשב"ץ בנידוננו דאין שום חשש. חדא, דהרי קבעו הלימוד לפני קריאת ספר תורה, ורובץ עליהם חיוב קריאת התורה, וא"כ לא אתי לאמשוכי. ועוד, והוא העיקר, שהרי קבעו להדיא שיעור זמן קצוב ללימוד זה, שהוא כשעה, ואין במחשבת שום אחד להמשיך יותר, דכולם חפצים לסיים סדר התפלה וללכת לביתם לקדש ולאכול סעודת השבת עם משפחתן. ומעיקרא הסכימו והתנו ביניהם שזמן הקצוב ללימוד לא ימשך יותר משעה, ולכן אין שום חשש שיבואו להמשך יותר מזה, ולאחר זמן תפלת המוספים, והדברים ברורים. ורק באופן שיחיד פורש לעצמו ללמוד בין שחרית למוסף בלי מסגרת וזמן קצוב, אז איתא לחשש הגאון, כפי שדייקנו בדבריו. או כפי דברי התשב"ץ אפשר דגם ברבים העוסקים בתורה כל אחד לעצמו ולא קבעו זמן קצוב כלל, ג"כ איכא חשש. ולא בהכי איירינן בנידון דידן. באופן שבנידוננו כולי עלמא יודו בשופי לימוד בין שחרית למוסף דשבת, ודלא כדפשיטא ליה להמקשן שבשאלה<sup>2</sup>.

#### גם לדעת רבותינו המקובלים אין חשש הפסק ובלבול הסדרים בקביעת לימוד בין שחרית למוסף

ד. ועוד אמינא דגם לדעת רבותינו המקובלים דסבירא להו דאין להפסיק רציפות התפלות בשום ענין משום סדר הדברים ועליית המדרגות שלב אחרי שלב, שלא לבלבל ולשבש המערכות, גם כן אין חשש בקביעת סדר לימוד בין שחרית למוסף, ואפילו לפני קריאת ס"ת. והגם שרבינו האר"י ז"ל גילה לן סדר התיקונים והעליות הנעשים ע"י תפלת שחרית של שבת, וע"י קריאת ס"ת, ועל ידי תפלת המוספין, וכולהו גיררי אהדדי, ומישך שייכי דא לדא, שעולים העולמות ע"י התפלות והמצוות ממדרגה למדרגה זה אחר זה. ומשום הא היה נראה לאסור קביעת לימוד זה המפסיק בין התפלות, וכמו שאנו רואים שפעמים אפילו אמירת פסוק אחד או תיבה אחת

- וגם לפי דברי הרב מג"א שהבאתי בהגהה לעיל (סוף אות א'), דהטעם שצריך להסמיך תפלת המוספים לתפלת שחרית הוא מפני החשש שלא יקבעו סעודה לפני תפלת מוסף, נראה ברור דבנידונינו אין חשש, שהרי מפסיקין רק לצורך לימוד כשעה אחת בלבד, ולא כדי לקבוע סעודה.
- וגם לפי דברי הרב מג"א שהבאנו לעיל (בסוף אות א') דסיבת צריכות סמיכות תפלת מוסף לתפלת שחרית הוא משום דחששו שמא יקבע סעודה לפני שיתפלל מוסף, נראה דקידוש על מנת למטעם מידי כדי לחזק הלב וללמוד כשעה, אינו בכלל קביעות סעודה לפני מוסף דחשש לה המג"א. ודו"ק.

## האיר המזרח

**רבני בית ההוראה שע"י ישיבת "אהבת שלום" הגאונים רבי מנשה שוע ורבי דוד פנירי שליט"א**

**הרה"ג חיים פרזון שליט"א**  
**נולד "אליבא דהלכתא" רמת בית שמש**

### שינויים בפסיקה לשיטת רבותינו הספרדים זיע"א מהנפסק בספר משנה ברורה

מדורה בבית ישראל מדעתו, אין הישראל צריך לצאת מביתו. ומ"מ כתב המ"ב (ס"ק י"א) דהיינו דוקא אחר שכבר עשה הגוי, ומה יש לו לישראל לעשות, ע"כ לא הטריחוהו לצאת מהבית בשביל זה, ושיזוהירונו על להבא שלא לעשות כן, אבל אם נזדמן לישראל שראה בעת שהגוי רוצה להדליק בשבילו או לעשות המדורה, צריך למחות בידו, אפילו היה זה בביתו של גוי ג"כ צריך למחות, כיון שהנר והעצים של ישראל, ואפילו אם דעת הישראל לצאת אח"כ לחדר אחר שלא יהנה מהנר ג"כ צריך למחות, וכש"כ בבית ישראל, ושאם הגוי עושה בעל כרחו חייב לגרשו מביתו, מפני חילול השם שיחשדוהו שעושה הגוי בשליחותו כיון שהוא בבית ישראל, ע"ש. הנה כתב רבינו יוסף חיים זיע"א בשו"ת רב פעלים (או"ח ח"ב סי' מ"ג) שכשישנו נר נוסף שכבר דולק שם, א"צ למחות בגוי כשרואהו מדליק, ע"ש.

##### שכשמחה בגוי ולא שמע לו אין ליהנות מהמלאכה

כתב הרמ"א בהגה (סי' רע"ו ס"ד) "ומותר למחות באינו יהודי שבא להדליק נר או להוסיף שמן, ע"כ. וכתב המ"ב (סקל"ו) לדברי הב"ח שסובר שכיון שמיחה בו והראה לו דלא ניחא ליה שיעשה בשבת בשבילו, אפילו אם אח"כ עשה המלאכה חשוב כאלו עשה המלאכה לצרכו ומותר להשתמש לאורו, ואפילו אם היה הנר של ישראל בבית ישראל, והביא לדברי המ"א שכתב שכ"ז כשלא יערים במחאתו, ע"כ. אמנם הא"ר השיג על הב"ח הנוכר, וכתב דלא משמע הכי בפוסקים ובטור. וכ"כ המטה יהודה (אות י"ג) דכשמדליק לצורך ישראל אפילו אחר מחאה אסור לישראל להשתמש לאורו, דסוף סוף הרי המלאכה נעשית בשבילו. וכ"כ הח"א (כלל ס"ג אות ו'), הביא דבריהם בספר כף החיים (אות מ"ה).

מרן, וגם בנידון דידן קי"ל כדעת מרן שאוסר גם בשל נפט.

##### שכשקצץ עם הגוי גם בנר מותר ליהנות ממנו בשבת

כתב מרן (סי' רע"ו ס"א) "א"י שהדליק את הנר בשביל ישראל,

אסור לכל אפילו למי שלא הודלק בשבילו, ע"כ. וכתב הרמ"א בהגה שאין חילוק בזה בין קצב לו שכר או לא קצב, או שעשאו בקבלנות או בשכירות, דהואיל והישראל נהנה ממלאכה עצמה בשבת אסור בכל ענין. והנה מרן בסי' רנ"ב ס"ד כתב "כל שקצץ אע"פ שעשה האיננו יהודי מלאכה בשבת, מותר לישראל ללבוש הכלי בשבת עצמה, דכל שקצץ אדעתיה דנפשיה קא עביד", ע"כ. וכתב שם המ"א (ס"ק י"א) דלא דמי להדלקת הנר שנזכר ברמ"א בסי' רע"ו הנ"ל, דהתם אדעתא דישראל קא עביד, פי' שמדליקו בשבת כדי שישתמש בו הישראל עכשיו, משא"כ בסי' רנ"ב שעושה להשלים פעולתו, ע"כ. הביא דבריו המ"ב בסי' רנ"ב (ס"ק כ"ז). הנה רבינו יוסף חיים זיע"א בשו"ת רב פעלים (או"ח ח"ב סי' מ"ג) כתב לדברי הר"ן שהביא מרן בב"י, שכתב שכל שקצץ אע"פ שעשה הגוי מלאכה בשבת מותר לישראל ללבוש הכלי בשבת עצמה, ושלא דמי להא דגוי שהדליק את הנר שאם הדליק בשביל ישראל שאסור להשתמש לאורו, דהתם הוא משום דנכרי אדעתא דישראל קעביד, אבל כל שקצץ אדעתא דנפשיה קעביד, ושרי לישראל להשתמש ממנו אפילו בשבת, ושמרן לא ס"ל לסברא הנזכרת ברמ"א, אלא שסובר כהר"ן שאין חילוק בין בגד לנר, ושכ"כ המנחת כהן והמטה יהודה עייאש ז"ל.

#### שכשישנו נר דלוק מבע"י א"צ למחות בגוי שמדליק לו נר נוסף בביתו

כתב הרמ"א בהגה (סי' רע"ו ס"א) שאם גוי הדליק נר או הבעיר



## תשובות ופסקים

**לקרוא בשבת לאור מנורת חשמל שישנה אפשרות לשנות בה את עוצמת האור**

בשו"ע (סימן רע"ה סעיף א') איתא: אין קורין בספר לאור הנר, ואפילו אינו מוציא בפיו שמא יטה, ואפילו הוא גבוה עשר קומות שאינו יכול ליגע אליו, שלא חילקו חכמים, ומטעם זה יש לאסור אפילו הוא בעששית או קבוע בחור שבכחול.

ובביאור הלכה (ד"ה לאור הנר) כתב: והנה כהיום אין המנהג במדינותינו בהדלקת נר של שעה, רק בהדלקת גרות ממש [שקורין לאמפ] (היינו עששית הדולקת בנפט או בשמן), ומעולם תמאתי על מה נוהגים כהיום רובא דאינשי להקל בזה לקרות לאורם, הלא שייך בזה שמא יטה כדרכו בחול, עיי"ש מה שהאריך בזה.

ומסיים שם: אחר כל זה מצאתי בספר מסגרת השלחן שהאריך בענין זה על לימוד לפני הלאמפ", והביא שם מתחלה דעת האוסרין כמו שכתבנו, לא לבסוף שם מסק בשם כמה גדולים שצדדו להתיר, מטעם דלא חשו שמא יטה כי אם בפתיחה ובנר בלבד, שזה דרכו בחול לאחר שהדליק קצת ראש הפתילה שוב אינו דולק כל כך כמו בתחילה, הלכך צריך להטות השמן אל הפתילה או למשוך הפתילה קצת לחוץ, אבל הלאמפ"ן שלנו דרכן הם שדולקין מעת שמתחילין להדליק אותם עד סוף הדלקה בדרך אחד, ואין האור מתמעט כלל, חוץ מבסוף כשנשאר מעט נפט בשולי הכלי אז מתמעט לפי שעושה פחם בראש הפתילה, וקודם לכן אין חשש שמא יסבב להרבות האור, דמסתמא תיקן בערב שבת שידלק האור כל כך כפי הצורך שלו, ואם היה רצונו לעשות האור גדול יותר, אז היה עושהו מיד גדול יותר, והלכך היכא דנותנים הרבה נפט בלאמ"פ, ועושין האור רק כדרך שדרכו לעשותו בחול כשרוצה ללמוד, שוב אין חשש שמא ירצה להרבות אורו, עיין שם שהאריך בסברא זו, ומסיים שם דכן ראוי לנהוג, שימשוך בערב שבת הפתילה לחוץ שיהיה אורו רב כדרכו בחול, ואז אין חשש שמא יתקנו בשבת, עד כאן דבריו בקצרה. והנה אף שאין זה ברור, מכל מקום יש לסמוך להקל לענין תלמוד תורה שלא לבטל, ובפרט אם הוא לומד בבית המדרש אצל נר של נפט נוכל לצרף דעת האור זרוע שמתיר בציבור, וסבירא ליה דכל בציבור הוי ליה כתרי בחד ענינא, ואף דלא קיימא לן הכי, מכל מקום יש לצרף דעתו בצירוף הסברא הנ"ל להתיר, וכל זה כתבנו אם אי אפשר לו באופן אחר, אבל לכתחילה בביתו טוב ונכון שיעשה באופן היתר לכולי עלמא, וכמו שיעצנו בתחילה מראש דברינו [לכתוב על חתיכת נייר באותיות גדולות "שבת היום ואסור להדליק", ומדבקין מבעוד יום הנייר במקום המיועד לויסות האש, ונראה שעל זה בודאי יש לסמוך להקל].

ובערון השלחן (סימן רע"ה סעיף ב') כתב: והנה אין ספק דהחשש דשמא יטה לא שייך אלא במקום שיש לחוש שיתמעט האור מכמו שהדליקו, ויתקנו בהטייתו שיהיה אורו במקדם, כמו בהדלקה שלהם שנתנו שמן בכלי ונתנו לתוכו פתילה, והפתילה מונחת קצהו בצד הכלי, וממילא כשיתמעט השמן נתקטן האור, ויטהו להביא השמן לפי הפתילה לתקן האור שידלק יפה, שכן פירש"י והר"ן והרע"ב, ע"ש. וגם לשון הרמב"ם בפירוש המשנה שם לתקן האור ע"ש, אבל במקום שהאור עומד מראשו ועד סופו במצב אחד, כמו שאצלנו מדליקין הגז בלאמפ"ן, שהאור הוא באמצע הכלי למעלה, הדפתילה רחבה ותחובה באמצע הפמט, וחוכית על גביו, ואורו שוה מתחלתו ועד סופו עד שיכלה הנפט, ואז לא תועיל ההטייה, כלומר שיוציא הפתילה מעט יותר ע"י החוליא שבצדה, כי אז בהכרח שתכבה, וכל זמן שלא יכלה הנפט אורו בשוה כבשעה שהדולקה, אפשר לומר דלא שייך בזה שמא יטה. ובזה יש ללמוד זכות על רבים מישראל שלומדים לפני הפמוטות שלנו, וכבר תמהנו על זה מאין הרגלים להתיר, וכפי מה שבארנו אתי שפיר, וכן ראיתי בס' משנה ברורה שכתב בשם מסגרת השלחן ששמע מכמה גדולים היתר זה מסברא דנפשיהו ע"ש, ולא הביאו דברי רש"י והרמב"ם והר"ן והרע"ב דמוכח כן להדיא.

ובכף החיים (ס"ק י"ג) כתב: תשו' מקו"ח מתיר ללמוד לאור הלאמפין שלנו עם נפט, שאורם זך וצלול ואין בזה חשש דשמא יטה, ואירבה אם ימשיך למעלה יעלה עשן ותבקע הזכוכית, ובכה"ג לא גזרו רבנן, וכבר נראה הדבר להיתר בכל חפזות ישראל באין פוצה פה ומצפצף. ולע"ד פשוט דיש להחמיר, דהא חזו"ן דלפעמים מורידין הפתילה כשנתרבה אורה, ופעמים מעלין כשאורה מועט, ועל כן אין להתיר כי אם יתן אותה בכלי זכוכית שיש בו פתח, וסוגר הפתח במנעול מבעוד יום, ויתן המפתח ביד אחר, או שיסגור הפתח בקשר משונה, עיי"ש.

ובשו"ת אור לציון (ח"ב פרק י"ח סעיף י"ח) כתב: מנורה שיש אפשרות לשנות בה את עוצמת האור, אין להשתמש לאורה בדברים שאי אפשר לעשותו ללא האור, ולצורך לימוד תורה יש להתיר אף במנורה שיש אפשרות לשנות בה את עוצמת האור.

ובהערות שם כתב: נראה פשוט שכל הגזירה היא רק שמא יטה, אבל לא גזרו שמא לא יספיק לו האור ויוסיף עוד נר, והוא הדין בנידון דידן שאין צריך לחוש שמא ידליק עוד מנורות. ולכן באור חשמל שאין אפשרות לשנות את עוצמת האור, אין איסור לקרוא לאורו. ורק במקום שמצויים מנורות חשמל שיש בהם אפשרות לשנות את עוצמת האור, בזה קיימת הגזירה שמא יטה, ולא ישתמש לאורה בדברים האסורים לעשות לאור הנר. ומכל מקום נראה שבמקום שיש בזה ביטול תורה אם לא יקרא יש להתיר, דיש לומר שכל מה שגזרו שמא יטה, זהו דווקא בנר שהולך ומתמעט מאליו, אבל בנר חשמל שאינו מתמעט מאליו אין חשש שמא יטה, ויש לסמוך על זה לצורך לימוד תורה. וראה עוד בביאור הלכה ד"ה לאור הנר, מה שהביא בשם מסגרת השלחן.

וכן בחוט שני (שבת ח"ד עמ' ע"ז) כתב: באותם גזרות שיש בהם דרגות של עוצמת האור, הרי הוא בכלל החשש שמא ישכח, ויבוא להגביר או להנמיך את עוצמת האור בשבת.

וכן מהגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א שמעתי דאם רגילים להגדיל ולהקטין את האור בעת שקורין לאורו, יש להחמיר לא לקרוא לאורו בשבת.

ובשבות יצחק (בדיני שהיה וחזרה עמ' רע"ב) כתב בשם מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א, דלקרות לאור מנורת חשמל שיש בה אפשרות להגדיל האור באותה נורה, י"ל דדמי למנורת נפט, ויש לחוש שמא יסובב הכפתור להגדיל האור, ע"כ. ולפי"ז כתב שם בשבות יצחק דצריך שידיביק על הכפתור פתק שכתוב עליו שבת היום אסור להדליק, ומהני כמו שכתב הביאור הלכה לענין מנורת נפט.

וכן שמעתי מהגאון רבי אברהם קופשיץ שליט"א והגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א, דמותר לקרוא בשבת לאור מנורת חשמל שישנה אפשרות לשנות בה את עוצמת האור אם תולה עליו פתק שבת היום. ובשמירת שבת כהלכתה (מהדורה מחודשת פרק י"ג סעיף ל"ז) כתב בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל דמותר לקרוא בשבת וביו"ט לאורה של מנורה חשמלית שניתן לשנות את דרגות עוצמת האור שלה ("מיני אור" "עמעם"), ואין חוששים שמא ישנה את עוצמת האור. ומוסיף שם בשמירת שבת כהלכתה: וטוב יעשה אם יכסה את המתג שלה מבעוד יום.

וכן בשו"ת משנה הלכות (ח"י סימן נ"ו) כתב: בדבר שאלתכם אי מותר ללמוד לאור נר חשמלי הנקרא דיממער בלע"ז, כלומר אור עלעקטרי שאפשר להגדיל ולהקטין האור, אי יש בזה משום גזירת שמא יטה המבואר בשו"ע סי' ער"ה. הנה בשו"ת פני מבין או"ח סי' נ"ז כבר דן בזה ממש, וכתב דיש עלעקטרישע לאמפן עם שרויף (נר חשמלי עם בורג) שניתן לתיקון להרבות או להמעיט אורו, והגאון ז"ל כתב דאסור ללמוד לאורו, ולא עוד אלא שאסר להשתמש לכל אור עלעקטרי בשבת מטעם גזירה זו. אמנם לפענ"ד לאחר בקשת סליחת האי גאון לא נראה פסקה זו, ולפענ"ד ליכא בזה איסור, ואפרש שיחתי. תנן התם במס' שבת י"ב ע"א לא יצא החייט במחטו וכו' ולא יקרא לאור הנר, פרש"י בספר שמא יטה הנר להדיא השמן לפני הפתילה שידלק יפה וכו', ולכאורה הי"ל סתם חיישינן שמא יטה וידליק להאיר יותר, והנראה דרש"י ס"ל דודאי כל שהדליק לשבת נר לא חיישינן שעכשיו ירצה בנר יותר גדול או באור יותר, וידליק עוד נר אחד, דא"כ לגזרו שמא ידליק נר אחר, וכן לא לגזור חיישינן שמא ירבה שמן, דודאי כשיצא לעשות מעשה חדש יזכיר מיום השבת ולא יעשה, או שלא יזכיר וממילא לא יועיל לו הגזירה, אמנם חז"ל חששו שאותו הנר שהדליק והוא רוצה באור זה, ויושב וקורא אצלו ומעייין בדבר, ובנתיים יתחיל הנר לאבד אורו, ויחליש האור ע"י פתיחת השמן וכדומה, והוא מורגל לאור שבו מעיין, חיישינן שמתוך עינונו לא יהיב דעתיה ויטה השמן וכדומה שידליק יפה. אמנם כל זה גזרו רק בנר שרגילות הוא שישתנה אורו ממה שהוא בשעת ההדלקה, חייש שמא יטה לחזור לראשונה, אבל באור שאין דרכו להשתנות מעצמו, והוא הדליקו בערב שבת על גודל זה, ומספיק ליה בהכי ומעיין בו, לא חיישינן דילמא יגדיל אורו בסתם, שהרי כשישב ללמוד יש לו ללמוד לאור כזה, דלא נעשה בו שום שינוי שייבא אותו לשנותו, כה"ג לא גזרו, ולכן שפיר לא גזרו שמא ידליק עוד נר אחר שלא יספיק לו נר זה, אלא שמא יטה דלוה חיישינן, ודו"ק בזה. וזה מדויק בלשון רש"י שמא יטה הנר להביא השמן לפני הפתילה שידלוק יפה, כלומר שאותו הנר שהדליק כבר, ועכשיו אינו דולק יפה, חיישינן שמא יטה השמן שידליק יפה, ויינונו כמו שהיה בשעה שהדליקה, דזה הוא היפה שבו, דודאי אי אפשר שידליק יותר יפה ממה שהדליק, אלא דדרך הנר של שמן כל שהשמן מתמעט פוחת האור, חיישינן לזה שיטה שידליק כמו שהיה בשעת הדלקה, וא"כ בדידן כיון דאין השתנות בנר עלעקטערי, אלא לעולם הוא דולק בשוה, לא חיישינן שמא יגדיל, דלהגדיל ולהקטין לא חיישינן כמו שלא חיישינן לנר חדש, והבן כי זה בס"ד דבר חדש. ועיין בסמוך בנר חנוכה בפלוגתא בסוגיא דכבתה, פי' נמי אי מותר להשתמש לאורה צריך שמנים ופתילות שימשכו השמן. ועיין רמב"ם פרק ה' מהלכות שבת הלכה ח': ומפני מה אין מדליקין בפתילות שאין האור נתלית בהן, ולא בשמנים שאין נמשכין אחר הפתילה, גזירה שמא יהא אור הנר אפל, ויטה אותה בשעה שישתמש לאורה, ע"כ. ובהרב המגיד זו"ל: ומפני מה אין מדליקין וכו', ופי' רבינו ז"ל שכיון שאין מאירין כראוי יש לחוש שמא יטה, הנה ביארו להדיא דרק לפי שאין מאירין כראוי יש לחוש שמא יטה, אבל אלו שמאירין כראוי לא חיישינן לשמא יטה. הקצור כל נר שאור שלו עולה ויורד מעצמו, ואין מאיר באור אחד, חיישינן שמא ימעט אורו ויטה שידליק כראוי, אבל כל שאינו נשתנה משעת הדלקה לעולם ליכא בזה גזירת שמא יטה. עוד נראה ראייה ממחלוקת הראשונים אי גזרו שמא יטה בנר של שעות, הבי' הביא מהגהות אשר"י דמספקא ליה בנר של שעות שאין שייך בו הטיה, אי יכול לקרות לאורה, וכתב עליו הבי"י ז"ל: ול"נ פשוט וידין, דהא שייך בו שימחוט ויחתוך באור הפתילה, ע"כ. ותמה עליו הטי"ו, ע"ש. והנראה דלא נחלקו הבי"י והג"א אלא בהא, דהבי"י ס"ל דאף שאין שייך בו הטיה, אבל הכוונה לא היתה על הטיה דוקא, אלא כל שישתנה האור ויצטרך לתקן האור כגון למחוט ולחתוך הפתילה, נמי בכלל גזירת שמא יטה הוא. והג"א ס"ל דכיון דליכא הטיה ממש דלא שייך להטות בנר של שעות, וממילא ליכא בזה גזירת שמא יטה, ולמחוט לאו בכלל גזירת דשמא יטה הוא. ומעתה לא מבעיא לדעת הג"א דאפילו בנר של שעות לא חיישינן, עיין ט"ז ושוע"י הגרש"ז סי' רע"ה שהסכים לט"ז לעת הצורך עכ"פ, וכן נראה דעת רוב האחרונים, א"כ כ"ש נר חשמלי דודאי אין בו איסור, אלא אפילו להבי"י דאוסר בנר של שעות, מ"מ נראה טעמו דעכ"פ צריך למחוט ולחתוך הפתילה, אבל לפי זה בנר חשמלי דליכא חמטה וחתיוך פתילה, וליכא כלל שינוי לשמא ידליק לאור יותר גדול לא חיישינן. וזה לפענ"ד ברור בס"ד. שוב מצאתי בשו"ת מהרש"ג או"ח סימן כ"ט שנשאל בנר עלעקטרי סתם אי מותר להשתמש לאורו, והביא דברי הגרש"ז בסי' ער"ה, והסביר דגזירת שמא יטה לא גזרו אלא שמא יטה, אבל לא גזרו שמא ירבה או ימחוט או יטלטל וכדומה, ולא מצינו מקום שגזרו, ולכן לא אסור אלא בנר של שמן או כל דבר שהוא מין שמן, כגון נפט וי"ש ששייך בהן הטיה, כולם בכלל גזירה הוי, אבל לא נר של שעות ועלעקטערי, ע"ש.

### הרה"ג יוסף זונדל שוב קריית ספר

ונהנתי שכונתי לדעתו הרמה בקצת דברים. אמנם דידן עדיף, דאפילו למ"ד דשעות אסור, מ"מ עלעקטערי לכו"ע מותר. עוד יש להוסיף דבאמת כיון דבזמן חז"ל לא היה אור עלעקטערי בנמצא בכלל, ולכן שפיר לא גזרו הם על מין אור זה, ולא הוה בכלל גזירה, וכמה פעמים מצינו כעין זה בגזירת חז"ל דאמרו דכה"ג לא גזרו כיון דלא היה דבר זה במציאות בזמן הגזירה, ולא ידעו מאין אש כזה, וכן ראיתי עוד באיזה אחרונים להתיר לאור עלעקטערי, והדיממער לפענ"ד לא גרע מסתם אור חשמלי ומותר לכו"ע.

וכן שמעתי מהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א והגאון רבי אפרים גרינבלט שליט"א, דמותר לקרוא בשבת לאור מנורת חשמל שישנה אפשרות לשנות בה את עוצמת האור, דהוי כהוספת שמן ולא גזרו בזה.

ובארחות שבת (פרק ל"ז סוף ס"ק כ"ט) כתב: במקרה שהדליק את הנוורות האלו בעוצמה גדולה, לכאורה אין לחוש שמא יעמעם את האור, דזו גזירה חדשה, וכשם שלא מצינו שיגזרו בתנור שמא יקטין את השלהבת אם יהא החום רב מדי.

**להתחמם סמוך לתנור שאפשר להגדיל חומה**

בשבות יצחק (בדיני שהיה וחזרה פרק י"ג אות ג') כתב: בשו"ע סימן ער"ה סעיף ה' כתב, במדורה אפילו עשרה כאחד אין קורין, משום דהואיל ויושבים רחוקים זה מזה, ועוד שזנבות האודים סמוכים להם, אין זה מכיר כשבא חבירו להבעיר ולחתות, ע"כ. וכתב הטי"ז שם זו"ל: ולפי זה אם יושבים סמוכים זה לזה שרי, אבל בטור כתב שבקל יכול להטות קודם שירגיש בו חבירו, משמע דסמוכים לא מהני, ונראה שגם לזה נתכוין כאן במה שכתב אין זה מכיר וכו', פי' שאינו יכול להכיר כל כך במהירות, ונ"ל מטעם זה דאע"פ שמותר להתחמם נגד המדורה כדאיתא סוף סימן רע"ו, מכל מקום אין לישב בסמוך אצל זנבות האודים, כי יש לחוש שיגע בהם כדי שיבעירו היטב, כדרך שעושים במדורה שמהפכין בזנבות אודים כדי שלא תכבה המדורה, והוה ממש כמו חשש דכאן לענין אם רוצה לקרוא לאור המדורה, וחד ענינא הם כנלענ"ד, עכ"ל.

אך הא"ר בס"ק ט' כתב דאין לחוש לחומרא חדשה זו שלא נזכר בש"ס ופוסקים, והקשה שם עוד על הטי"ז עיי"ש, גם התוספות שבת חלק על הטי"ז משום דלא חששו במדורה שמא יחתה רק בלימוד הצריך עיון רב, אבל בשימוש דברים אחרים שאין צריכים עיון רב, אין חומרא במדורה יותר מבנר, דשרי להשתמש לאורו אפילו בסמוך וכו', ומנלן לבדות גזירה זו מדעתינו שלא נמצא בתלמוד, ואפשר דלחומרא בעלמא כתב כן, אך מלשונו משמע דדימה הך דינא לדין דהתם, וכבר נתברר דליתא, ע"כ.

והמשנה ברורה בסימן רנ"ה ס"ק ז' כתב דהטי"ז כתב בסימן ער"ה דאע"ג דמותר להתחמם כנגד המדורה שאחזו בה האור כשיעור הנזכר שם, מכל מקום יש להזהר שלא לישב בסמוך אצל זנבות האודים, לפי שיש לחוש שמא יגע בהם לקרבם אל המדורה, אבל דעת הא"ר והתוספת שבת דלא חיישינן לזה, ומותר להשתמש אפילו סמוך למדורה או התנור, אם לא בדבר שצריך עיון רב או לקרות כנגדה, דאז חיישינן שמא יטה כמבואר בסימן ער"ה, ע"כ. וכן כתב בסימן ער"ה ס"ק י"ד. והנה לא בריא דעת המשנה ברורה להלכה בפלוגתא זו, דאמנם בסימן רנ"ה כתב אבל הא"ר והתוספות שבת וכו', משמע קצת שמצדד דלא כטי"ז, אולם בסימן ער"ה לאחר שהביא דברי הטי"ז כתב: ויש שכתבו דלא חיישינן וכו', ומלשון זה משמע שלא הכריע בדבר, ולכן יש להחמיר לכתחילה כהטי"ז, ולפי זה לכאורה הכי נמי אין לישב סמוך לתנור חימום שאפשר להגדיל חומו, דיש לחוש שיוסובב הכפתור להגדיל החום.

אולם כתב שם בשם רבותינו מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל ומרן הגרי"ש אלישיב שליט"א, דלא אסר הטי"ז רק מדורה שיש לו צורך להפך זנבות האודים כדי שיבערו היטב ולא יכבו, כמבואר בלשון הטי"ז, משא"כ בתנורי חימום שלנו שהאש קבועה ויציבה, ואינה צריכה חיתוי כדי שלא תכבה, גם להטי"ז אינם בכלל גזירה זו. ומוסיף שם: וכמובן אם חושש בעצמו שבישיבתו סמוך לתנור יבוא לשנות חום התנור, צריך להמנע מלישב סמוך לתנור או לשים היכר על הכפתור, אך כאמור אין זה בכלל דברי הטי"ז, ואינה גזירה כללית לכל.

וכן שמעתי מהגאון רבי נסים קרליץ שליט"א. הגאון בעל המשנה הלכות שליט"א. הגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א והגאון רבי אפרים גרינבלט שליט"א, דמותר לעמוד ולהתחמם ליד תנור חשמלי או של גז שאפשר להגדיל חומו, אף לדעת הטי"ז, דאינו דומה לזנבות האודים.

[בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סימן נ"ב) כתב: יש לעיין לפי דברי הטי"ז (סימן ער"ה) דאסור לישב סמוך למדורה משום שמא יחתה, במדינתנו מדינת אנגליא, שתנורי בתי החורף נעשים באופן שהפחמים מונחים בגלוי, האיך מותרים להתחמם כנגדם בשבת דשייך שמא יחתה, אך באמת הרבה פוסקים חולקים על הטי"ז כמבואר בלבוש ונתיב חיים שם].

ומהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א שמעתי דלפי דברי המשנה ברורה (סימן רע"ה ס"ק י"ד) ראוי לא לעמוד ולהתחמם ליד תנור חשמלי או של גז, שאפשר להגדיל חומו.

**עמידה לפני הנר כשהוא ערום**

ברמ"א (סימן ער"ה סעיף י"ב) איתא: נהגו לכסות הקטנים שלא יהיו ערומים בפני הנרות, משום ביזוי מצוה. וכ"כ הירוק.

ובבאר היטב (ס"ק י') כתב: והוא סכנה גדולה אפילו בלא נר של שבת. וכן בשו"ע הרב (סעיף י"ג) כתב: וגם בחול יש סכנה לעמוד בפני הנר ערום. [וכן בדיני שמירת גוף ונפש סעיף ט' כתב: לא יעמוד בפני הנר ערום, שכל העומד בפני הנר ערום יהיה נכפה]. וכן בערוך השלחן (סעיף י"ז) מוסיף על דין זה: ויש סכנה בזה.





וכן אמר לי מו"ר שנוהגים לכתוב כן. ועיין בשאלת רב עמ' צ"ח סעיף י"ב שכתב הגאון רבי חיים קניבסקי שליט"א שנוכן לא להשתמש במילה חשמל, מאחר שלקחו אותה מיחזקאל במעשה מרכבה. ובספר ועלהו לא יבול (ח"א עמ' ש"כ) מובא תשובה ממרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל שכתב: אף שבתחילה כשקבעו את שם חשמל על מאור האלקטרי לא טוב עשו, כי יש בזה משום זלזול, אבל מכל מקום לאחר שכבר נקבע אין לחוש בזה, והוא היתר גמור, ולא דמי לש-די שהוא אחד מז' שמות שאינם נמחקים, ואינני יודע שום איסור להזכיר שמות של מלאכים, מלבד שם מ-ט-ט יש שנוהגים להחמיר מפני שהוא יוצא מהכלל בזה שמותר להשתחוות לו, משא"כ לשאר המלאכים, גם שם א-ד-נ-י כשמתכוין לאדונים ג"כ מותר.

ובספר מעדני שלמה (עמ' קנ"ג) כתב: שמעתי מגדול אחד שהוא מקפיד שלא להשתמש עם המילה "חשמל", כיון שסילפו תיבה זו מנבואת יחזקאל שאיירי ברוחניות נשגבה, ובכוונה הורידוהו לגשמיות לומר שאין נבואת יחזקאל רוחני, ואמר אותו גדול שת"ח לא ישתמש בזה, והשתמשות זאת גובלת בכפירה רח"ל, ולכן הוא מקפיד לומר "אלקטרי". והצעתי דברים אלו לפני מרן, ואמר אנו שאומרים כך מתכוונים רק למילה שהתרגלו להשתמש לשם אלקטרי, ואין לנו שום כוונה לרעה.

ובשו"ת באר משה (בהקדמה לחלק ב') מביא שהעירו לו שבספרו ח"א השתמש במילה חשמל על עלעקטרי, וכתב לו המעיר בשם רב גאון ומפורסם שכתב: והעיוז ליקח תיבת חשמל שנוכר במעשה מרכבה דיחזקאל על שרפי קודש מלאכי מעלה, וכינו את העלעקטער בשם זה, ובגמ' חגיגה י"ג אמרו וכו', וגם הרבנים הגאונים דשם בחיבורם מכנים את העלעקטער בשם זה, ובמחקקשת"ה הוא כשגגה היוצאת מלפני השליט.

וכתב להשיב: מתחלה אני אומר שחלילה מלומר על רבותינו גדולי עולם צדיקי יסוד עולם זצ"ל מדור שלפנינו, שכולם שגו וטעו בהא מילתא, "וכשגגה היוצאה מלפני השליט" נודמן לכולם בדבר זה - חלילה לחשוב כן, ובפרט שהעלו על מכבש הדפוס, דודר הבא ילמדו מהם לעשות כמותן ויהיו הם, הס מלהזכיר, ממחטיאים את הרבים, ודוקא בעת כתיבת חידושי תורה דבר ה' זו הלכה, רחמנא שזיבן לן מאהי דעתא, וביותר מאחר שעזות חציפות כלפי מעלה הוא להשתמש בביתוי הזה לצורך "עלעקטערישע", איך גרם להם - חלילה עוון - בזה, ותנונו יד לפושעים שישתמשו בביתוי זה ויצדיקו מעשיהם הרעה, החציפות והעזות, ע"י תשובות גדולי עולם קדושי עליון, דברים כאלו אי אפשר לומר וק"ו לכתוב. והיטב חרה לי על המערער המחבר ספר הנ"ל שכתב כן, ודימה בנפשו שאחר שכל גאוני עולם זכ"ע שגו בספריהם "ועשו כשגגה היוצאה מלפני השליט" - חלילה וחלילה לא שגו - נבחר הוא להציל הדור הבא מטעות זה, ושרא ליה מרי" (ראה רש"י סוכה דף ל"ב ע"ב), והלא גאוני עולם שהשתמשו בלשון הזה בלא ספק קטנם היה עבה ממתנינו, ואיך המחבר הזה לא חרד לקראתם ולא ירא לנפשו מלכתוב דבר כזה. ואמאי לא התבונן בדבר, הלא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה ע"י, צדיקים עצמם לא כ"ש, והגם שאינו דבר מאכל (כידוע ומפורסם בתוס'), עם כל זה דבר שהוא חוצפה ועזות כלפי מעלה, ברור כשמש שהיה הקב"ה מצילן ממכשול, כי גם שגגה יש קצת עכירה, דבלא"ה לא היו חייבים חטאת כידוע מספרים וסופרים. אינני סופר מהיר בעל לשון מומחה כלל, כי מעולם לא למדתי חכמת לשון הקודש, וכל כחי במלאכה זו איננו אלא מדרך לימודי בשים' ופוסקים, ממילא מעצמו מובן שאין בכחי להשיי תשובה ניצחת להצדיק את הצדיקים דמעיקרא, ובתוכם הבעל בית יצחק זצ"ל נגד דברי הרב המערער, וגם אינם זקוקים כלל לסבוגריא הדל שלי נגד המערער, כי הענק הגדול (הבית יצחק) בעל כנפיים ארוך בדורו, אינו צריך ואינו דרוש להצדקתי. עם כל זה במילין אחדים אראה באצבע שאין שום יסוד לדברי הרב המערער [ממש באלו הימים נתחדש אור ספר ירושת הפליטה מאדירי התורה גאוני ארץ הגר (אונגארן) זצ"ל, וכולם מכנים העלעקטר בשם "חשמל", אפילו הרב"ד מקודש של הגה"ק בעל מנחת אלעזר זצ"ל זכ"ע, ה"ה הרב הגאון המובהק החסיד האמיתי ר' נטע שליטסל זצ"ל ה"ה, השתמש פעם אחת בסדר תשובתו (סם בכינוי הלז], מי לנו גדול משמו של מלך מלכי המלכים הקב"ה השם "אלקים", איום ונורא, והדיינים מומחים נקראים על שם זה בכל פרשת משפטים, וראה בפרש"י שם ובברכות (דף ס"א ע"ב רש"י ד"ה אלקים). ראהו זו יש לדחות, הגם שאיננו מתקבל כל כך על לבי. אבל מה יענה שבתורתנו הק' ע"ז של הגוים הבליהם והבלי הבליהם המשוקצים והמתועבים ביותר אבי אבות הטומאה, נקראים על שם זה [וחול] [ועיין עוד פרש"י עה"ת בראשית ו' ב', והבן היטב]. ועוד תיבת אדון-הוא כינוי לבורא כל העולמים, כמו שמפורש לאין מספר בתנ"ך, ועם כל זה בשם זה דיבר אברהם אל המלאכים (ראה בפרש"י בראשית י"ח ג'), ובלשון זה מכנים לכל סתם בני אדם בתנ"ך, ובלשון בני אדם אפילו נכרים. שלו-ם שמו של הקב"ה, ובני אדם נקראים על שם זה, ונמצא בחילוקת גדולה בין האחרונים אם להוציא שם שלי שמו של אדם בבית המרחץ (עיין או"ח סוס"י פ"ד). שם הקודש אלף למ"ד (ק-ל) משתמשים לצורך גבורה וכוה, ראה רש"י בראשית (ל"א כ"ט). מלך שם כינוי לכביכול מלך מלכי המלכים הקב"ה, וגם למלכי ישראל ולהבדיל בטו"ט למלכי עכו"ם. ויש לי ראיות כאלו למאה, ואין מן הצורך להאריך.

ומסיים שם: ועכ"ז אלף תודות אני מחזיק להכותב המכתב הלז, וגם לרבות הגדול שליט"א חד מיירידי הנאמנים שקרא אותי על הטעלעפהאן בענין הזה, ומעתה קבלתי על עצמי שבספרי שוב לא אכנה העלעקטרי בשם "חשמל" רק בשם עלעקטרי, אבל לא מטעמא של הרב המערער הנ"ל, כי טעמו אינני מכיר, ואינו נותן טעם לשבח הוא לכתוב דברים זרים נגד גאוני עולם מדור שלפנינו, שהיו מחשיכים את החמה באור תורתם, אלא מטעמא אחרינא, דמאחר שלשון העברית החדשה אסורה היא לנו בכל חומר, וכמו שכתב הגאון"ק אור עולם ציסע"ו אדמו"ר מאטמאר בס' הגדול "ויואל משה", ועתה קבלו המתחדשים המדברים בלשון עברית הכינוי "חשמל" להשתמש לצורך עלעקטרי, אנו מחוייבים להפרד מדרכם שלא להשתמש בו כדרכיהם. לפי דברינו הגאונים הצדיקים של דור לפנינו נקיים מכל אשם, טהורים וקדושים הם בכל דרכיהם ודבריהם,

לפעמים קודם אור היום, ומוכרחין לעמוד בפני אור הנר, והשיב: הרי פשיטא שנשים הטובלות צריכות דוקא לאור הנר כדי שיעיינו בהם, וכנראה מה שצריך לטבילה אין בזה קפיידא. וכן כתב בספר שמירת הגוף והנפש (סימן רס"ז ס"ק ט') בשם ספר מאורי אור (חלק באר שבע דף ט"ו ע"ב) דלא שייך לאסור טבילה לצורך מצוה. וכן בשו"ת אור לציון (פרק מ"ה סעיף י"ג) כותב: דמותר לטבול טבילת מצוה לאור הנר.

וכן מהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א שמעתי דבטבילה ורחיצה לצורך מצוה, כגון לכבדו שבת וכדו', אפשר להקל. וברחיצה שלא לצורך מצוה, לאור נר רגיל יש להחמיר, ולאור חשמל אף נורה רגילה אפשר להקל.

ובשמירת הגוף והנפש (סימן רס"ז סעיף א' בהערה) כתב: שמעתי שמרן החזו"א הזהיר שלא ללכת למקוה עם נר דולק. וכן מובא שם בהערה ט' בשם ספר אוצר החיים אות י"א, דכשהיה הגה"ק הדברי חיים בבית טבילה בלילה, היו מכסין את הנר. וכתב שם: ויתכן דגם הוא מודה דלצורך טבילה דמצוה מותר, ורק בגבירה החמיר, דבטבילת בעל קרי אין חציצה פוסלת.

וכן בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק מ"ה סעיף ס"ג) כתב דמותר להתרחץ לאור החשמל, אבל לאור הנר אסור להתרחץ ולטבול אם כל גופו מגולה.

ובחוט שני (שבת ח"ד עמ' נ"ז) כתב לגבי עשיית מקלחת, דיש לעשות הפסק בינו לבין הנר עצמו.

ובספר שמירת הגוף והנפש (במילואים למהדורה שביעית סימן רס"ז הערה ט') מביא שראה תשובה ממרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל בענין זה, ודעתו שבמקום שאנשים עומדים ערומים שפיר שרי לעמוד ערום כנגד האור. ואפילו כשהוא לבדו ואין איש עמו, גם כן אין חיוב לכבות, כיון שנמצא במקום שמייוחד גם לערומים (עוד כתב שם מרן זצוק"ל בתשובה שביום אין שום קפיידא, משום דשרגא בטיהרא). והגאון רבי בנימין זילבר זצ"ל כתב בתשובה (מובא שם בשמירת הגוף והנפש) שכל הקפיידא הוא משום צניעות, וא"כ בכה"ג דאי אפשר בלא הכי מותר גלות בשרו להתרחץ, ואם כן אין בזה קפיידא. וכן שמעתי מהגאון בעל המשנה הלכות שליט"א. הגאון רבי אברהם קופשיץ שליט"א והגאון רבי אפרים גרינבלט שליט"א, דלצורך רחיצה וטבילה מותר לעמוד ערום כנגד אור הנר, כיון דאי אפשר בענין אחר ואין בזה חסרון בצניעות, וכל הקפיידא בזה הוא רק כשיש בזה משום חסרון בצניעות.

וכן מהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א שמעתי דנראה דמותר לעמוד ערום בפני הנר לצורך רחיצה וטבילה, כיון דאי אפשר בלאו הכי.

וכן ממרן הגר"ש אלישיב שליט"א שמעתי דמותר להתרחץ כנגד אור החשמל, דכיון דרגילים כך אין קפיידא.

##### שימוש במילה חשמל לאור עלקטרי

בפרק קו הישר (פרק נ"ו) כתב: והרב האר"י ז"ל (שער המצוות פרשת שמות דף ר"א) הזהיר לתלמידיו, שלא להזכיר שום מלאך בשמו אפילו בלימודו, כגון מטטרו"ן יאמר רק מט"ט וסנדלפו"ן יאמר רק סנדל, וכיוצא בהם שאר שמות המלאכים, וזלת שמות המלאכים שהן כשמות האנשים, כגון מיכאל גבריאל רפאל וכיוצא בהן אין חשש. והטעם, כי הכל ברא הקדוש ברוך הוא לצורך האדם, ובשעה שברא הקדוש ברוך הוא מלאכים, השביעם הקדוש ברוך הוא שיהיו מצויים בשעה שיזכרים האדם לאיזה הצלה בהשבעה וכיוצא בו, ובהשבעה כשמוכיר שם המלאך, אז המלאך בא ומוכרח לעשות כפי ההשבעה, וכשרואה המלאך שביאתו הוא בחינם לפעמים מזיקו.

וכן בטעמים ומנהגים אלה י"ח בהערה) כתב בשם קיצור שלי"ה שהאר"י ז"ל הזהיר שלא להזכיר סמאל"ה, רק סיים אבל אותן המלאכים שיש להם שמות כבני אדם כגון מיכאל גבריאל רפאל שרי לקרוא בשם.

וכן בקיצור שו"ע (סימן קכ"ט סעיף ט"ו) כתב: ונוהגים העולם לומר בין הסדרים (של תקיעת שופר) יהי רצון וכו', כמו שנדרס במחזורים, וצריכין לזהר מאוד שלא להוציא בפה שמות המלאכים הנוכרים שם. ובה"ה (כלל ה' סעיף כ"ז) כתב: ובענין שמות המלאכים, אע"פ שכתבו בשם האר"י ז"ל שאסור להזכירם, שזה דוקא שלא לצורך, אלא שרוצה להזכיר שמותם זה אסור, אבל בדרך תפלה ושבח כדמצינו בפיוטים מותר להזכירם, דלא עדיף משמות הקדושים. וכן שמעתי מפי הגר"א שאמר הפיוטים כמו שנדרסו, אך בלק"ת מפורש להדיא באיסור.

ובהקדמה לספר החשמ-ל לאור ההלכה להגאון רבי שמואל אהרן יודלביץ זצ"ל כתב: בענין שימוש מילת חשמ-ל על עלקטרי, הנה רש"י בתחילת יחזקאל מפרש דחשמ-ל שם מלאך, ואיתא בספר נגיד ומצוה בקמיע סדר הקריאה בשם האריז"ל, דאין להזכיר שם המלאכים רק אם גם בני אדם נקראו בשמות אלו כגון מיכאל רפאל, וטעם לזה כי כשהקב"ה ברא המלאכים צוה אותם כשיקראו אותם שיצאו, וכשבאים ורואים שקורים אותם לבטלה יבוא נזק אל המוכיר אותם, על כן העיר הגאון ר' דוד בהר"ן זצ"ל שלא להשתמש במילת חשמ-ל על עלקטרי, ומהטעם הזה עשיתי קוים במילת חשמ-ל. אולם עכשיו נ"ל דאין חשש בזה, דלפי הדרש חשמ-ל הוא שם מלאך, אבל לפי הפשט מפרש רש"י שם בענין אחר, עיי"ש. ובאוצר הגאונים על מס' חגיגה בשם רב סעד"י כי מראה [צ"ל אש] היוצא מגוונים הרבה, יקרא חשמ-ל בלשון עברי, עכ"ל. לכן אף דחשמ-ל שם מלאך אין קפיידא להשתמש במלה זו לצורך עלקטרי, דכמו שאין קפיידא לקרות שם המלאכים שבני אדם נקראו בשמם, והטעם משום דאין המלאך מתעורר לצאת כיון דגם בני אדם נקראים כן, הכי נמי כיון דהמילה משמשת גם לצורך מוכן אחר אין המלאך מתעורר לצאת, ויפה אמר הרב ר' יוסף לייב זוסמן (שליט"א) זצ"ל כי אין חשמ-ל שם מלשון פרטי, אלא כתות מלאכים הנקראים חשמלים, כמו שרפים ואופנים, ובהו אין שייך לומר דמתעורר לצאת.

בארחות רבינו (ח"א עמ' רל"ח סעיף ז) כתב: פעם אמרתי למו"ר זצוק"ל שמחבר אחד מירושלים כותב חשמ-ל (עם מקף) בספרו, ובספר חזו"א כתוב חשמל (בלי מקף), וענה לי מו"ר היות שכתוב במעשה מרכבה לכן נוהגים אנשי ירושלם לא לכתוב להדיא, וראיתי שמו"ר כשכותב חשמל (שמשתמשים לאור) כותב בצורה כזו חש-מל,

ובדרישה (סימן ער"ה סוס"ק א') כתב: ויש להקשות דהא בלאו הכי נמי אסור מפני סכנה, דאתי לידי נכפה, כדאיתא בגמרא פסחים דף ק"ב ע"א.

ובתוספות שבת (ס"ק ט"ז) כתב: ואין קושיא, דכבר איתא בכמה דוכתיה דעכשיו נשתנו הסגולות והטבעים שהיו בזמן השי"ס, וגם הכל לפי טבע הארצות, כמ"ש המג"א בסימן קע"ג לענין אכילת בשר אחר דגים, ולהכי קמ"ל הכא דמכל מקום אסור לעשות כן משום ביזוי מצוה.

וכן כתב בשו"ת תשורת שי (ח"א סימן נ"א אות ב'): מ"ש בשו"ע או"ח סוס"י ער"ה דנהגו לכסות הקטנים שלא יהיו ערומין בפני הנרות משום ביזוי מצוה, דהקשה הפרישה דהא בלא"ה יש בזה משום סכנה כדאיתא בפסחים דף ק"ב, הנה יש לומר דעכשיו ובאלו הארצות ליכא אלו הסגולות והטבעים, כדאיתא כה"ג באבן העזר סימן קנ"ו. ומצאתי בתוספות שבת כתב כן, ויותר יש לומר לפי מה שכתב תוס' ביומא דף ע"ז דרוח רעה של שובתא שאין אותה רוח רעה שורה באלו המלכויות, כמו שאין נוהרין על הגילוי ועל הזוגות, והובא בשו"ת יד דוד תשובה י"ט לענין כמה דברים שאמרו בגמרא דסוכה מפני רוח רעה, עיי"ש. וא"כ י"ל מה דאחז"ל דעומד ערום לפני נר נכפה ג"כ מפני רוח רעה, ועכשיו מדאין נוהרין ש"מ דאינו עכשיו במלכויות שלנו. ועיין להלן מה שכתב שם עוד.

וכן בשו"ת זכר יהוסף (חאו"ח סימן כ"ח) כתב: והרמב"ם השמיטו לגמרי, אפשר דסובר דנשתנו הטבעים. וכן כתב בספר שמירת הגוף והנפש (סימן רס"ז ס"ק א') בשם שו"ת קב זהב (סימן י"ד) שכתב: ולענין עמידה ערום מוכח מהרמ"א סימן רע"ה שכעת ליכא סכנה [ועיין בכף החיים סימן קע"ג ס"ק ט' לגבי נשתנו הטבעים].

ובמשנה ברורה (ס"ק צ"ז) כתב: קשה דבלא"ה אסור משום סכנה דאתי לידי נכפה, ונראה לחלק בין קטן לגדול [א"ר].

ובתורת שבת (ס"ק ט"ז) כתב: מה שהקשו הדרישה והא"ר דלעמוד לפני הנר ערום בלאו הכי אסור משום סכנה, כדאיתא בפסחים דף ק"ב, לע"ד לא קשה מידי, דהתם איירי שכל הגוף ערום, אבל הכא משום ביזוי מצוה הוא, ואפילו אין כל גוף הקטן מגולה רק ערותו בלבד.

וכן כתב בכף החיים (ס"ק מ"א): ועוד י"ל דהסגולה היא אם יהיה ערום לגמרי, אבל הכא אפילו אינו ערום לגמרי צריך לכסות משום ביזוי מצוה, ולהכי נקט קטנים משום לפי שדרכם להיות מגולים שאין מקפידים על עצמם, ואפ"ה משום ביזוי מצוה צריך לכסותם.

וכן בספר זכרונות אליהו (מערכת הנ' אות ג') כתב: דאיסור סכנה לא שייך כי אם בערום לגמרי.

וכן כתב בדרכי תשובה (סימן קט"ז ס"ק ע"ז) בשם ספר מילי דחסידותא: ודוק אם כל הגוף ערום, אבל אם קצת אברים מכוסים, אע"פ שראשו גופו גופו ערומים, וגם רוב אברים שדרכם להיות תמיד מכוסים, והם והראש מגולים לפני הנר, אין קפיידא.

וכן בשו"ת תשורת שי (שם) כתב: עוד יש לומר הא דאמרו חז"ל אל תעמוד בפני נר ערום דסכנה הוא, היינו ערום כולו, ואם כן אם הקטנים מכוסין קצת ליכא חשש זה, אבל מפני ביזוי מצוה אפילו גופם מכוסה רק ערותם מגולה כדרך הקטנים, הוי ביזוי מצוה, דסתמא הביווי מצוה רק משום גילוי ערוה, והיינו דש"ס אמר שלא לעמוד בפני הנר ערום, ורמ"א כתב שלא יהיו ערומין, כי גם אם שוכבין במטה דאזי לא ערומין הן, רק צד שלמעלה, ובגמרא אמר שלא יעמוד ערום, דאזי ערום אחרו ופנים. ואפילו את"ל דבפני הנר אינו רק צד שסנגד הנר ממש, מכל מקום ג' צדדים הם נגד הנר, רק צד אחד אינו נגד הנר ממש, ורובו ככולו, משא"כ קטנים מושכבין בעריסה או מטה ג' צדדים מכוסין בעריסה וזכרים שתחתיהם, לכן ליכא רק משום ביזוי מצוה.

בדרכי תשובה (שם) כתב בשם ספר מילי דחסידותא: וכשהנר הוא מהצדדים, ורק קרן אור מגיע אליו, אין קפיידא מכ"מ בזה. וכן כתב בשו"ת זכר יהוסף (חאו"ח סימן כ"ח) שאין איסור רק בפני הנר ממש שחומו מזיקו וקשה לחול, אבל לא כשהנהה מרחוק, אמנם משאר פוסקים אין משמע כן. ועיין בספר שמירת הגוף והנפש סימן רס"ז סעיף ג'.

עוד כתב שם בדרכי תשובה בשם ספר מילי דחסידותא, דמה שאמרו שלא לעמוד ערום לפני נר דולק, נראה דאם הנר הוא בעששית אין צד קפיידא. ולכאורה לפי זה מותר לעמוד ערום כנגד מנורת חשמל, דהוי נר בעששית. אולם מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל בספרו מאורי אש השלם (פרק ה' ענף א' אות ח') כתב דיש להסתפק אם חשמל חשיב כנר בעששית, דאיכא למימר דשאני הכא הואיל וכלי הזכוכית אין שום אור כלל, נמצא דלא חשיב כאור שבתוך עששית שהזכוכית חוצצת בפני האור, אלא אדרבה הכא הזכוכית והאור חשיבי כחדא מילתא.

וכן שמעתי מהגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א דמנורת חשמל לא חשיב כנר בעששית. וכן מהגאון רבי אברהם קופשיץ שליט"א שמעתי דאין לעמוד ערום אף כנגד מנורת פלורוסנט.

ומהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א שמעתי דאור פלורוסנט לא חשיב נר לגבי הא דדעומד לפני הנר ערום הוי נכפה, וע"ע להלן.

ובחוט שני (שבת ח"ד עמ' נ"ז) כתב: מנורה פלורוסנטית אינה נר לענין זה, שהוא ברק ולא אש. ומנורה שיש בה חוט לוהט, יש להסתפק. ובשו"ת אור לציון (ח"ב פרק מ"ה סעיף ס"ג) בביאורים כתב: ונראה שלאור החשמל מותר בכל אופן, שאף על פי שמצינו שחשמל דינו כנר לענין כמה דברים, מכל מקום כאן שהוא ענין סגולי יש לומר דוקא באש ממש, ואין להחמיר אלא לאור הנר.

וכן שמעתי מהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א והגאון רבי אפרים גרינבלט שליט"א, דנראה דהיינו דוקא נר רגיל, אבל על אור חשמל אין צריך לחשוש דהבו דלא לוסף עליה. וכן שמעתי מהגאון בעל המשנה הלכות שליט"א דעל מנורת חשמל א"צ לחשוש.

וכן בספר אמרי יעקב על חו"מ להגר"מ שטרן שליט"א (סימן י' ס"ק ל"ט) כתב: ואם הנר מונח בעששית או מנורת חשמל, אין בו קפיידא.

##### טבילה ורחיצה לאור הנר

בשו"ת שלמת חיים (סימן תס"ו) נשאל מרן הגר"י"ח זוננפלד זצוק"ל: דהעומד בפני הנר ערום הוי נכפה, והנה הקהל הולכים לטבול



כי בזמניהם עדיין לא פשתה הנגע של לשון עברית החדשה - הצרעת ממארת - ולא היה להם להשתמש מלהשתמש בו, ולא נכשלו ח"ו אפילו בשוגג. אבל אנו אשמים אנחנו אם ח"ו פוגעים בכבודם לומר שח"ו לא עשו כתורה, אבל מעתה מחוייבים אנו להשמר מלהשתמש בלשונם, ולכנות עלעקטרי בשם חשמל, אלא בשם עלעקטרי. בודאי לבני ארץ ישראל אינני כותב דעת, כי יש להם גדולי עולם צדיקים אמיתיים הי"ו שיש לסמוך עליהם בעזה"י בכל דבר שבקדושה, ובארצה"ק יפסקו הם איך יעשו אחינו בני"ה החרדים לדרב"י [כי כידוע כמה וכמה לשונות חדשות כ"כ הורגלו בין בני אדם בא"י, שכמעט אי אפשר לגזור שלא להשתמש בהן, כמו שכמה רבנים גדולים משתמשים בלשון המדינה כאן בארצה"ב בביטויים הרגיל, שכמעט אי אפשר להיות נזהר מלהשתמש בהן].

וכן בשו"ת פאת שדך (ח"א סימן נ') כתב על השיבושים שנתפשטו בעטיו של נחש המחלל קדושת לשון הקודש: וכן הכח העלעקטרי העיוז פניהם לכנותו חשמל, קדש"ה מה שדרשו בחגיגה דף י"ג ע"ב חיות אש ממללות, ויש בכינוי זה שורש מינות.

וכן בדינים והנהגות ממרן החזו"א (עמ' מ') כתוב: ופעם אמר שגם שם חשמל היה קשה עליו, שלקוהו לשימוש האלעקטרי. [ושמעתה מהגאון רבי נסים קרליץ שליט"א שפעם אחת התבטא כן, אבל לא הקפיד לא להשתמש במילה חשמל על האלעקטרי].

ומהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א שמעתה דהגר"ד בהר"ן וצ"ל הקפיד לא להשתמש במילה חשמל על אור העלקטרי, אולם בזמנינו נתפשט להקל בזה להשתמש במילה חשמל על אור העלקטרי.

וכן מהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א שמעתה דאף שלא טוב עשו לקרוא לאלקטרי את השם "חשמל", אולם בזמנינו שכבר הורגלו כולם לקרוא לאלקטרי "חשמל", מותר לכתחילה להשתמש במילה "חשמל" על עלקטרי.

וכן שמעתה מהגאון בעל המשנה הלכות שליט"א והגאון רבי אברהם קופשיץ שליט"א, דנוהגים להקל להשתמש במילה חשמל על אור העלקטרי, שזה כמו אותן המלאכים שיש להם שמות כבני אדם דשרי לקוראן בשם.

#### אמירה לנכרי להדליק חימום בשבת כשמצטער מהקור

בשו"ע (סימן רע"ו סעיף ה') איתא: בארצות קרות מותר לאינו יהודי לעשות מדורה [וה"ה להסיק תנור בית החורף - משנה ברורה ס"ק ל"ח] בשביל הקטנים, ומותרין הגדולים להתחמם בו, ואפילו בשביל הגדולים מותר [ר"ל אפילו לומר בפירוש להסיק - משנה ברורה ס"ק מ'], אם הקור גדול שהכל חולים אצל הקור, ולא כאותם שנוהגים היתר אע"פ שאין הקור גדול ביום ההוא.

ובמשנה ברורה (ס"ק מ"ד ומ"ה) כתב: ולא כאותם וכו', ומכל מקום אין למחות בהם, דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. ועל כל פנים יזהרו שלא לומר לו בשבת להסיק או לעשות המדורה, אלא יקצבו עמו בקבלנות שיסיק לו כל ימות החורף בעת שיהיה קר, ואז אם האיני יהודי יסיק כשאין הקור גדול, אפשר דהו"ל כאלו עשה מדעתו, ואין צריך לצאת מביתו.

ובתורות שבת (סימן רע"ו סעיף ה') כתב: ועכשיו אצלינו נוהגים בו היתר (לומר לאינו יהודי לעשות מדורה אף שאין הקור גדול), כי תש כוחינו ואין אנו יכולים לסבול קור כלל, ועל כל פנים צריך למחות באינו יהודי שלא להסיק עוד לאחר מנחה, ואם אפשר לא יאמר בשבת שיסיק התנור רק בערב שבת, וגם יקצוץ לו שכר.

ובאשל אברהם להגה"ק מבוטשאטש (סימן רע"ו סעיף ה') כתב: יש צד זכות על המנהג שנתפשט שייסיק גוי בשבת קודש בבתי החורף, וגדולים מתקברים להתנור ומתחממים שם, כי כיון שעיקר נגמתינו מצד הילדים רכים, שהם ברובא דרובא דהבתים, וגם בבית המדרש הקדוש מביאים ילדים קטנים, וילדים הולכין גם לבתי הזקנים ומשתתפים שם, הרי על ידי זה אין זה בנגד אם בשביל ישראל כו', כי הגוי עושה אדעתא דנפשיה ואדעתא דבעל הבית, ובעל הבית דעתיה על צד ההיתר, וצד ההיתר הוא על ידי הילדים, והרי זה כמסיק להדיא בשביל ילדים קטנים, שיהיו בזה איתא (שהגדולים ליהנות מהחום, ומכל מקום על צד ההיתר טוב הוא שלא יקרב גדול להתנור בשביל חימום. וכשאין כוונתו כלל לחימום, אין שום קפיידא כלל להתקרב לכולי עלמא.

ובמהדורה תנינא הוסיף: כתבתי במקום אחר [במהדו"ק] זכות על המנהג הפשוט להסיק ע"י נכרי בתנורי בית החורף, גם אם רוב בני הבית הם בריאים, גם לגבי צינה גדולה, וסובלים לפעמים בחול צינה בבית ילדי הסקה, כי מכל מקום כיון שהנכרי עושה רק על דעת ישראל בזה, ודעת בעל הבית בזה מצד לא שביק היתרא כו', שהמכוון של ההסקה הוא רק בשביל קטנים וילדים שהם תמיד כחולים אצל צינה, וגם אם סבלו בחול איזה מים בלי הסקה בקור יותר גדול מכזה אין מזה הכרע, כי קטנים גם אם הם מצטערים אין להם דעת להודיע צערם לפעמים, וסובלים ומסתכנים ח"ו, וכבחינת היצר הרע הניתן באדם מיום הולדו שמושיט ידו לאש ולדברים המזיקים (מה שאין כן שארי בעלי חיים שמהולדו שומרים את עצמם מאש מהמזיק להם, והוא מצד יצר הרע שבאדם מהולדו, וכן יש שקצים ורמשים וזבובים שאינם שומרים את עצמם מהאש, להיותם מצד הרע, וטוהרים שומרים את עצמם), ועל ידי זה אין הכרע כלל ממה ששתקו התינוקות מקודם, וכיון שההסקה נעשית בשביל תינוקות, וגם בבתים שדרים שם רק זקנים הרי רגילות לבוא לשם בשבת קודש נכדיהם הילדים, וכן בבית המדרש הקדוש באים לשם קטנים, ודאי על ידי זה מותר לגדולים ליהנות מהחום ההוא, אך גם איזה בית שניסק בודאי בשביל גדולים לבד שהיו יכולים להיות בלי היסק זה לגמרי, עם כל זה נראה שמותר לגדולים שלא נעשה ההסקה על פיהם, גם אם הוא להבעל הבית והוסק בשבילו, כיון שהוא עיקר הבית, ואשתו כוונתה גם בשביל גדולים, וגם אם הוא מוחה בידה מכל מקום כוונתה בשבילו, עם כל זה מותר להבעל הבית לישב שם, גם מותר לו ליכנס לשם, כיון שאין כוונתו בשביל ההסקה כלל, רק כוונתו בשביל מקומו שם בבית ההוא כי שם ביתו בזמן ההוא, שבוה לא שייך לומר דהוה ליה בזה פסיק רישא, שהרי אמרו חז"ל (ויקרא רבה פרשה ט"ז אות ח') יתיר חד כסות וצינתא אזלא, ואם כן ההצלה מצינה יכולה שתהיה ע"י כסות, ואין כאן פסיק רישא במה שנהנה מהחום ומציל את עצמו מהצינה. וגם אם אין לו מוכן איזה כסות, מכל מקום י"ל שכיון שאפשר שישאיל לו

כסות, גם אם זה מצד רחוק קצת, עם כל זה אין זה בגדר פסיק רישא על ידי זה. ומכל מקום כשידוע שהוסק רק בשביל גדולים, נכון שלא להתקרב אל תנור ההוא בשבת קודש, כמו שנוהגים המחממים את עצמם לחמם ידיהם וגופם בנוגעם בתנור, ורק כשיש לומר שהוסק בשביל קטנים וכנוכר לעיל, אז מותר גם לגדולים להתקרב להתנור וליגע גופם בו להתחמם, וכל שלא נודע שודאי רק בשביל גדולים, תולים ברוב שההסקות הם בשביל קטנים. וכל העושה אדעתא דגוף ההיתר שעל פי חז"ל בזה הם עושים, ומותר היטב.

ובכף החיים (ס"ק מ"ט) כתב: והלבוש כתב הטעם להנוהגים עכשיו להקל, אע"פ שאין הקור כל כך גדול, משום דעכשיו לא ניסו לשבת בקור, ומחמת ההרגל הוו להו כחולים לענין זה, יעו"ש. והמ"א שם כתב: ואפשר דהעולם סומכין על הג"מ שכתב שאפילו במצטער שרי שבות. ובס"ק נ"ב כתב: ודע דכל הני שריוותא שכתב הלבוש ומ"א שנהגו להקל בחמימות בית החורף, הוא דוקא בארצות אשכנז שיש להם קור גדול, אבל בשאר ארצות שאין להם קריירות כל כך גדול חלילה להקל, וכל המחמיר בענינים האלו לכבד את השבת יאריכו ימיו ושנותיו.

וממרן הגר"ש אלישיב שליט"א והגאון רבי אברהם קופשיץ שליט"א, שמעתה דארץ ישראל לא חשיב מהארצות הקרות, לכן אסור לומר לגוי להדליק התנור בשבת בארץ ישראל אף כשקור מאוד, דלא על קריירת כזה התירו לומר לגוי לחמם בשבת.

וכן בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כ"ה סעיף ה') כתב: במקום שיש ילדים קטנים הסובלים מן הקור, מותר לומר לנכרי להפעיל את החימום בבית בכל אופן. ואם אין שם ילדים, אין לומר לנכרי אלא אם כן הקור כל כך גדול עד כדי שמים הנמצאים בחוץ קופאים שם, או שיש קור באופן שניכר שיש חשש שיבואו לידי חולי. ובביאורים שם כתב: בשו"ע בסימן רע"ו סעיף ה' כתב, בארצות קרות מותר לאינו יהודי לעשות מדורה בשביל הקטנים, ומותרים הגדולים להתחמם בו, ואפילו בשביל הגדולים מותר אם הקור גדול, שהכל חולים אצל הקור, ולא כאותם הנוהגים היתר אע"פ שאין הקור גדול ביום ההוא, ולכן להפעיל חימום לצורך קטנים מותר גם כשאין הקור גדול, וכגון בירושלים בימות החורף, אבל לגדולים מותר רק כשהקור גדול, וכתבו האחרונים שקור גדול הוא בזמן שהמים נקפאים בחוץ. ומכל מקום הכל לפי הענין, ואם נראה שיש חשש חולי אף לגדולים, מותר לומר לנכרי להפעיל חימום.

ומהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א שמעתה דארץ ישראל אינו חשיב בארצות הקרות, רק ברמת הגולן בזמן השלגים אולי חשיב כארצות הקרות.

ומהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א שמעתה דהא דמותר לומר לנכרי להדליק תנור ע"י נכרי מחמת הקור, היינו במקומות שקר מאוד שיש שלג וכדו', כגון בירושלם כשיש אפס מעלות, אבל הקור של השפלה לא חשיב כקור שיחשב שהכל חולים אצל צינה.

ומהגאון רבי נסים קרליץ שליט"א, הגאון בעל המשנה הלכות שליט"א והגאון רבי אפרים גרינבלט שליט"א, שמעתה דגם בארץ ישראל כשקור אמרינן להכל חולים אצל צינה, ומותר לומר לנכרי להדליק חימום.

ומהגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א שמעתה דהכל חולים אצל צינה אמרינן בכל מקום שאפשר להצטנן מהקור, ולכן אף בארץ ישראל הרי יכולים להצטנן מהקור, ולכן כשיש קור שיכולים להצטנן על ידו מותר לומר לנכרי להדליק חימום.

#### אמירה לנכרי להדליק מאוורר או מזגן בשבת כשמצטער מהחום

בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סימן כ"ג) כתב: ע"ד השאלה אם מותר לומר לנכרי לפתוח את המאוורר בשבת, בעת שחם היום מאוד, ואולי אפשר לומר לפי מה דמבואר בשו"ע (או"ח סימן רע"ו סעיף ה') דמותר להאינו יהודי לעשות מדורה, אפילו בשביל הגדולים, אם הקור גדול, שהכל חולים אצל הקור, עיי"ש. ולפי מה שכתבו התוס' (במסכת בב"ב דף קמ"ד ע"ב ד"ה חוץ) בשם הירושלמי, שאנטונינוס היה לו לילך לדרך, אמר לרבי צלי עלי (תתפלל עלי), אמר ליה יהא רעוא תשתמיך מן צנתא (יה רצון שתנצל מן הצינה), אמר ליה דא צלותה בתמייה (זה תפלה), תיר חד כסו וצנתא אזלא (יוסף עוד בגד והצינה תלך), אמר ליה יהא רעוא תשתמיך מן שרבא (יה רצון שתנצל מן החום), אמר ליה הא ודאי צלותא, דכתיב ואין נסתר מחמתו, עכ"ל ע"ש. ואם כן כיון דהכל חולים אצל הקור, אם כן כ"ש לענין חמימות, ומותר לומר לנכרי לפתוח המאוורר להסיר החום. אכן יש לומר דזה אינו, לפי מה שכתבו התוס' (בכתובות דף ל' ע"א ד"ה הכל) דיש לומר דהקרא דאין נסתר מחמתו כתיב עובדי דרכים או במלחמה, דבדרך אין אדם יכול ליהזר מן החום, אבל אם רוצה לישב בביתו יכול להזהר שישב בבית של אבנים או במרתף, עכ"ד. אם כן יש לומר דרק קור שאין שום עצה רק לעשות מדורה, על כן אמרינן כיון שהכל חולים אצל הקור, מותר להאינו יהודי לעשות מדורה, משא"כ בחום דיכול להזהר, אפשר דאין לומר הכל חולים אצל החום, עכ"ד. הנה דמיונו דמר העולה יפה בדמיון מילתא למילתא קחוינא, אבל תיובתא לא קחוינא, דהרי אף דנאמר דלא כל שכן מקור, אבל גם לא גרע מקור, דאם בחום אמרינן דיש עצה להזהר כנ"ל, מכל שכן בקור, דאמר בהדיא תירי חד כסו וצנתא אזלא (שיוסיף עוד בגד והצינה תלך), ואם כן הרי יוכל להלביש עצמו בבגדים חמים, וישב כן כל השבת, ומכל מקום התירו לעשות מדורה, ואם כן כ"ש חום דאין עצה, רק לילך ולהטמין עצמו בחדר של אבנים או במרתף, דשייד בזה מה שכתב המג"א (בסימן ש"ו ס"ק ט"ז) לענין מדידה של מצוה, דמותר למדוד חור אם יש בו פותח טפח, והטומאה נכנסת לשם, אע"ג דיכול לצאת מן הבית, מכל מקום כיון שמודר שיעורי תורה לאו הוא עובדא דחול, עיי"ש, והיינו כיון דרוצה דוקא בחדר זו הוי מדידה של מצוה, וכי"ב איתא ביו"ד (סימן ס"ט סעיף י"ד) לענין בשר ששהה ג' ימים בלא מליחה, אסור כי אם לצלי, ואם נתערב עם חתיכות אחרות בטלה, ולא אמרינן דהוי דבר שיש לו מתירין, דיכול לאוכלו בצלי, מכל מקום כיון דרצונו בבישול לא הוי דבר שיש לו מתירין, ומזה הביא המג"א (או"ח סימן תקצ"ו ס"ק ט') לענין כיבוי גחלים לצליית בשר, דחשוב לצורך אוכל נפש, אף דאפשר בבישול, מכל מקום כיון שרצונו בצלי דוקא, חשוב כמו אי אפשר בענין אחר, עיי"ש. וכן ראיתי באחרונים שהביאו ממה שכתבו התוס' (כתובות דף מ') דתכלת בסדין לא חשיב אפשר לקיים שניהם בלבוש בגד צמר, מאחר שהוא רוצה בפשתן דוקא

עיי"ש, ואם כן כמו כן הכא, כיון שהוא רוצה בחדר זה דוקא, לא חשוב אפשר מה שהוא יכול לילך במרתף וכיוצא בזה, וביותר יש לומר כן, לפי מה שצדד בהגהות מרדכי (פ"ק דשבת) שמשם המקור להאי דינא (בסימן רע"ו) הנ"ל, דאף אם לא נאמר דהכל חולים אצל הקור, לפחות הם מצטערים, ויש להתיר אמירה לעכו"ם, דמשום צערא לא גזרו רבנן, וכדאמרינן (בכתובות דף ס' ע"א) גונח יונק חלב בשבת עיי"ש, והביאו בב"י שם (סימן רע"ו), אם כן בודאי גם בנוגע לחום, דבודאי יש צער, וגם מה דנאמר דיטמין עצמו במרתף וכיוצא בזה, אין לך צער גדול מזה, וביטול עונג שבת. אכן כאשר בינותי בספרים ראיתי בספר נזר ישראל (בליקוטי רימ"א סימן מ"ז ס"ק כ"ב) שהביא מספר יסוד יוסף, שכתב וז"ל: שמעתי מרבים באם שחם להם ביותר בהחדר, שקורין עכו"ם ואומרים שיוציא האש מהתנור, וזה אסור, ואפילו אם העכו"ם עושה מעצמו, אם רואים שעושה בשביל ישראל, צריך למחות בו, כי דוקא בדליקה התירו כה"ג, עכ"ל. הרי דפשיטא ל"י דמשום חמימות לא התירו, וצ"ל כמ"ש המג"א, (ס"י ש"ז) שאין מדמין השבותין להדדי, ואולי שאני התם דהרי אפשר לפתוח החלון או הדלת ויצא החום, ואין לי הספר הנ"ל לעיין שם טעמו ונימוקו.

ומסיים שם: אמנם נראה דבגד"ד אין צריך לכל זה, דלפי המבואר בדברי המג"א הנ"ל היכא דהוי רק שבות דשבות יש להתיר משום צער, ובגד"ד הולדת כח הזרם בלא הבערה כלל, נראה דלאו הוא רק איסור דרבנן, וכמו שכתבתי במקום אחר בספר, ואם כן באמיטא לעכו"ם הוי שבות דשבות, ובמקום צער גדול כחום היום מאוד, יש להקל לפתוח המאוורר ע"י עכו"ם, כנלענ"ד.

וכן בשערים המצויינים בהלכה (סימן צ' ס"ק כ') כתב: ובענין לומר לגוי להניע המאוורר להחליף האויר בימי השרב, עיין לעיל (סימן פ' ס"ק ו') בשם מו"ר הגאון מהר"ש נגדיל והגאון בעל מחזה אברהם מבראד, שדנו בזה לגוי לחבר זרם עלעקטרי או להעמיד השעון אוטומאטי, והיו כדן שבות דשבות במקום הפסד, וממילא הוא הדין יש לומר בנדון המאוורר בימי השרב שקשה לחלשים, ועיין בתוס' כתובות (דף ל' ד"ה הכל) דשרב היום קשה יותר מצינה, ואם כן כמו שמותר לומר לגוי להסיק התנור בעת הקור, דהכל חולים אצל הצינה, הכי נמי יש לומר אצל השרב אע"ג דלא מצינו בפירוש לשון הכל חולים אצל השרב.

ובקונטרס אחרון שם הוסיף: עוד יש לומר עפ"י מש"כ הרמ"א (סימן רנ"ג סעיף ה') דבימי החורף מותר לומר לנכרי להשים הקדירה צוננת על התנור, ואחר כך יסיקו לצורך חימום הבית, ואע"ג דהוי פסיק רישא שיתריח התבשיל, אפילו הכי כיון דהפסיק רישא הוי על ידי האמירה מותר, והכי נמי תנועת המאוורר ומיזוג אויר הוי על ידי כח הזרם לבד, והוא פועל ניצוצי אש, ומה שבתחלת תנועתו נורקים ניצוצות, אפילו נימא דהוי פסיק רישא, מכל מקום נעשה ע"י אמירה, ומותר לשיטת הרמ"א. ואפילו האחרונים שם החולקים, עיין במשנה ברורה (ס"ק צ"ט), זה שייך דוקא התם דהנכרי מתכוין גם להרתח הקדרות, משא"כ בבידוד דודאי אינו מתכוין שיוזק ניצוצי אש, וגם בזמנינו הטיבו המכונות ואינו עוד פסיק רישא, ואם אפשר נכון שיאמרו לנכרי בלשון זה "לא נוכל ללמוד ולהתפלל מפני החום", עיין במשנה ברורה (סימן ש"ז ס"ק ע"ו) דאין לו בכלל אמירה, ואין זה הנאה ממלאכת שבת, דגם מקודם היו יכולים עפ"י הדחק, ובכזה"ג אין ההנאה אסורה. ועיין בזכרון יוסף (סימן ע"ז וסימן פ') דבלשון כזה מותר במקום מצוה אפילו כשיעשה הנכרי איסור דאורייתא ממש. וכן בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן ע"ה) כתב להתיר להדליק מאוורר חשמלי ע"י עכו"ם, ולצורך מצוה קצת עיי"ש.

[מה שכתבו שהפעלת מאוורר זה רק איסור דרבנן, יש לציין דלדעת החזו"א הוי מלאכה דאורייתא. וכן כתב באחרות שבת פרק כ"ו הערה א' בשם מרן הגר"ש אלישיב שליט"א, שאין להתיר אמירה לנכרי להפעיל מכשיר חשמלי אף במקום צער או הפסד מרובה (אף שאין חשש הבערה), ולא אמרינן דהוי כאמירה לנכרי באיסור דרבנן. וכן כתב בשו"ת שבט הלוי ח"ח סימן מ"ז וחלק ט' סימן קס"ג].

וכן בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סימן מ"ב) כתב: בדבר שאלתו בקיץ שהחום גדול, ואי אפשר לסבלו, ואי מותר לקרוא נכרי ולצויהו להפעיל המזגן, אי הוה כהא דקיי"ל להדכל חולין אצל צינה הן, הכי נמי לענין חום, או דילמא דוקא לצינה התירו. וכ"ת האריך מהא דאמרו בגמ' שבת נ"ג ע"א, בחמור ומרדעת דאפילו בתקופת תמוז מותר, ולפענ"ד פשוט דלי"ש צינה ול"ש חמה, ואדרבה חמה גדולה, ומה אתינא עלה ממה שאמרו במדרש ב"ר פרשה ט"ו א"ל אנטונינוס לרבי צלי עלי, א"ל רחמנא לשיזבך מצינתא, א"ל דא צלותא היא, יתיר חד כסו וצנתא אזלא, א"ל לשיזבך משרבא, א"ל לא כדו צלותא, דכתיב אין נסתר מחמתו. הרי דחמה גרע מצינה הוא, דמצינה אכתי איכא מנוס, אבל משרב ליכא. ועיין גמ' כתובות דף ל' ע"א הכל בידי שמים חוץ מצינים פחים, ובתוס' שם ד"ה הכל, ואף שהביאו התוס' דיש מפרשים צנים פחים אחד הוא, מכל מקום התוס' דחו שם דבריהם, ואם כן תרוייהו בדרך עקש הם, ותרוייהו כהדדי, ואם כן כי היכי דפסקו הפוסקים לענין צינה, הכי נמי לענין חום. וכבר נשאלתו מזה, והשבתי כן דלי"ש צנים ול"ש פחים, ומיהו ודאי כל שאין החום גדול אין להתיר כל כך מהר, דגם מצנים יש חולקין דלגדולים לא התירו, אלא דאנן אמתיירין סמכינן. ומסיים שם: ועכ"פ כל שאין צורך גדול אין להתיר, אבל במקום צורך או לאדם חלש שמותר לומר לנכרי להדליק המזגן.

וכן בשמירת שבת כהלכתה (מהדורה מחודשת פרק י"ג סעיף ל"ט) כתב: בימות הקיץ החמים כשהחום מעיק על האדם, מותר לומר לנכרי להפעיל את המאוורר (וינטילאטור) או את המזגן. וכן כתב שם בפרק ל' סעיף י"א ובפרק ל"ח סעיף ט'.

וכן שמעתי מהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א והגאון רבי אברהם קופשיץ שליט"א, דמותר לומר לנכרי להפעיל מאוורר או מזגן כשמצטער מהחום, ודוקא כשחם ביותר.

ובתשובות והנהגות (ח"א סימן רע"ז) כתב: להפעיל מיזוג אויר קר ביום חם מאוד על ידי עכו"ם בשבת, מסברא אמינא כשם שהתירו על ידי עכו"ם לחמם בשבת כשהקור גדול, שהכל חולים אצל צינה (שו"ע סוף סימן רע"ז), גם כאן אם חם מאוד ומתבטל מעונג שבת שמרגיש צער רב מחום, מותר לעכו"ם לעשות לו מלאכה, ואף שיש לחלק ד"הכל חולים אצל צינה" ו"אין הכל חולים אצל חום", מ"מ בב"י ס"ס רע"ז משמע דההיתר בזה הוא משום צער גדול, ואם כן לכאורה



משום שהכל חולים אצל חום, אלא דן אם אפשר להתיר אמירה לנכרי לצורך מצוה וביטול תורה דרבים, ולמעשה החמיר בזה יעו"ש.

וכן שמעתי למעשה מפי מרן שליט"א דאסור לומר לגוי להדליק מזגן בשבת, אף בזמן שחם מאוד ומצטער מאוד מזה.

וכן כתב בהלכות שבת בשבת (ח"ב עמ' תרי"ח סעיף כ"ו) בשם מרן שליט"א, דאסור לומר לגוי להפעיל המזגן בקיץ אפילו בימים חמים, דאף בצינה הוא חידוש, ונקטו הפוסקים שהוא דוקא קור גדול, והטעם דעלול להגיע לידי חולי, אבל שרב הוא צער בעלמא ולא חולי, ובמקום צער לא התירו אמירה לגוי.

וכן בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כ"ה בביאורים לסעיף ה') כתב: כשיש חום גדול בבית, אין להתיר לומר לנכרי להדליק מאוורר וכדומה, שאעפ"י שבירושלמי סנהדרין פרק עשירי הלכה י' מבואר שהחום קשה מן הקור, והובא גם בתוס' בכתובות ל' ע"ד ד"ה הכל ע"ש, היינו שקשה יותר לסובלו, אבל אינו גורם מחלות, ואין בו סכנה כלל, ואולם כשיש חשש לחולי, כגון שיש ילדים קטנים והחום גדול, ויש חשש להרעלת קיבה על ידי שיתקלקל האוכל מהחום וכדומה, ודאי דמותר לומר לנכרי להדליק מיזוג אויר או מאוורר וכדומה.

וכן שמעתי מהגאון רבי נסים קרליץ שליט"א והגאון רבי אפרים גרינבלט שליט"א, דלא מצינו להקל להתיר אמירה לנכרי במקום חום, משום דהכל חולים אצל חום.

וכן בארחות שבת (פרק כ"ג ס"ק נ"ח) כתב על דברי המנחת יצחק: לכאורה יש לעיין בדבריו אלו, דצ"ע לדמות חום לצינה. אמנם אם ישנם אנשים תשושי כח שאין מצב הבריאות שלהם שפיר, הסובלים הרבה מהחום הגדול, והם מרגישים כאילו כל גופם חולה, פעמים שיש להם דין חולה שאין בו סכנה, ויהא מותר לומר לנכרי להדליק את המזגן עבורם ויעשה בזה שאלת חכם, ואם יש בבית תינוקות או ילדים קטנים, וניכר שהם סובלות מאוד מהחום, אפשר דמותר להדליק את המזגן על ידי נכרי עבורם, כיון שילדים קטנים נחשבים כחולה שאין בו סכנה לגבי דברים הנצרכים להם מאוד.

ובשו"ת אגרות משה (י"ד ח"ג סימן מ"ז אות ב') כתב: ובדבר כשנעשה יום חם מאוד בשבת, אם מותר לספר להנכרי שהוא חם מאוד בחדר זה כדי שהנכרי שרוצה בטובתו יפתח את מזגן האויר בעצמו, כמו שמותר לומר לנכרי שהנר אינו מאיר יפה כדי שהנכרי הרוצה בטובתו יסיר הפחם שבראש הנר, כדאיתא במשנה ברורה סימן ש"ז ס"ק ע"ו, ומסיק דאין לאסור מטעם שנהנה ממלאכה שעשה הנכרי בשבילו, משום דאין זה הנאה כל כך, דגם מקודם היה יכול על פי הדחק לקרות לאורו, דהרי גם הכא אפשר לו לישב בשעת הדחק גם כשהוא חם, פשוט וברור שאסור, דהא בכל הנאה ממעשה הנכרי אפשר לו גם בלא זה אף כשמבשל עבורו, דודאי יכול להיות גם בלא אכילת דבר שבישל בעדו, וכן יכול האדם להיות איזה שעות בחדר קר, ומכל מקום היה אסור אי לאו דהכל חולים אצל צינה, והטעם דעל כל פנים הא הנאה זו דאכילת דבר המבושל והנאת החימום, הא לא היה לו אף בשעת הדחק אי לאו מלאכת הנכרי בשבת עבורו שזה אסור, וכמו כן הנאה זו דלא יסבול החום הרי לא יהיה לו אף בשעת הדחק הנאה זו, שלכן אסור, ולא דמי לקריאה שדבר זה דקריאה היה יכול גם בלא מלאכת הנכרי, אף שהיה בדוחק ובקושי, שלכן נמצא שלא היה לו כלום ממעשה הנכרי בתועלת הקריאה שהיה להישראל, ומבואר בדבריו שלא היה לו צד לומר דכמו דאמרינן הכל חולים אצל צינה, כך נאמר הכל חולים אצל חום.

וכן בקובץ תשובות ממרן הגר"ש אלישיב שליט"א (ח"א סימן ל"ב אות ג') נשאל: יש רבים ובעיקר מבני חו"ל, וכן עתה באיזור הנגב, המשתמשים במזגן יומם ולילה, ומבלי מזגן חייהם אינם חיים, ותפוקת העבודה והלימוד יורדת לפחות כחמישית אחוז, והמה ממש כאסטניסים לגבי זה אחרי שהוורגלו. וכן בישיבתנו בנגב ועוד כמה ישיבות כשאין מזגן היה הלימוד ברפיון גדול, ויש חולשה פיזית בציבור, האם אפשר לומר לגוי להדליק הגנרטור בשביל המזגן, כמו שבצינה כולם חולים אצל צינה לומר לגוי להדליק חימום, לאלה המורגלים במזגן - המה חולים אצל חום.

ומרן שליט"א בתשובתו אינו מתייחס כלל לטענת השואל להתיר

לא שנא. רק נראה שכל היתר זה להציל מצער ע"י גוי אין לסמוך עליו כלל לכתחילה, שצריך לעשות מה שאפשר מבעוד יום, ורק בחימום על ידי נחלים שאי אפשר מבעוד יום נהגו בו היתר על ידי נכרי, והכא נמי אין להתיר אלא אם פתאום עלה מאוד החום באופן שאי אפשר היה להעלות על הדעת מערב שבת, אבל כשאפשר להעלות בדעת מערב שבת אין לסמוך לעשות על ידי עכו"ם בשבת, שגם עצם ההיתר ד"הכל חולים אצל צינה" שנהגו להתיר רפיא טובא, ולכן נראה שאינו ראוי להתיר אלא כה"ג שאי אפשר מאתמול או ששכח לכוין מאתמול, אבל לכתחילה לא להפעיל בערב שבת ולסמוך שיעשה על ידי גוי בשבת, אין להתיר, וגם מיזוג אויר אין להתיר אם אפשר מאתמול. לפיכך אמרתי דמי שגורם לו צער רב מאוד שפתאום נהיה חום רב, מותר לקרוא לנכרי להפיג צערו להדליק מיזוג אויר, שצער גדול דינו כחולי, וכמו שיבואר. ומיהו אין למהר ולהתיר אלא באופן שחם מאוד ויש לו צער גדול מזה, אבל בצער בעלמא לא סגי, שדוקא בצינה גורם חולי ולכן התירו, אבל בחום הוי רק צער, ולא התירו שבות במקום צער, אבל בצער גדול יש להתיר, שבב"י במקור הדין דהיתר חימום בנכרי כשיש צינה מוכח שמתירין בצינה גם בלא גרם חולי ומפני צער גדול. סוף דבר אם אפשר בערב שבת יסדר מערב שבת, ואם שכח והחום גדול וסובל הרבה, יש להתיר בצער גדול דוקא על ידי נכרי. שוב מצאתי שכבר העיר להקל בדין זה במנחת יצחק ח"ג סי' כ"ג כ"ד. וכן מהגאון רבי עזריאל אוערבאך שליט"א שמעתי דאמירה לנכרי להדליק מאוורר או מזגן בקיץ כשמצטערים מן החום, מותר רק בימים חמים מאוד במקומות שמאוד חם כגון באילת.

ובברית עולם (דיני אמירה לנכרי סימן ו' סעיף כ"א) כתב: כשהחום גדול מאוד מותר בשביל חולים וקטנים, ואפשר דמותר גם לגדולים אם יש צורך גדול לומר לנכרי להדליק המיזוג אויר. וצ"ע אם מותר לגדולים, דאף דמשמע בגמ' ע"ז דף ג' ע"ב דחום יותר גרוע מ"קור", היינו דוקא בהולך לדרך, וגם אינו ראהה דמביא לידי חולי, ומה שכתב בזה החלקת יעקב להתיר משום דהוי פסיק רישא דלא ניחא ליה אלא מדרבנן, תמוה לי טובא.

## נתיבי המנהגים

**הנאה ממלאכת גוי בשבת ובמוצש"ק**

נכרי שעשה מלאכה עבור ישראל באופן האסור, אסור לישראל ליהנות מפעולה זו הן בשבת והן במוצאי שבת, וצריך להמתין בכדי שיעשו. ומצינו מחלוקת הראשונים בטעם הדבר, רש"י במסכת ביצה דף כ"ד ע"ב כתב כדי שלא יהנה ממלאכת שבת ויו"ט, ומשו"כ צריך להמתין בכדי שיעשו, אולם ר"ת ור"י המובאים בתוס' ביצה ל"ט ע"ב והרמב"ם בפ"ו מהלכות שבת הלכה ח' כתבו הטעם שאסור ליהנות מיד מהמלאכה של הגוי, שאם נאמר שמותר מיד שמא יאמר לנכרי לעשות לו וימצא הדבר מוכן מיד, וכיון שאסרו עד שימתין בכדי שיעשו לא יאמר לנכרי לעשות לו, שהרי אינו משתכר כלום מפני שמתעכב לערב בכדי שיעשה דבר זה שנעשה בשבת.

הרא"ש בביצה פרק אין צדין סימן ב' כתב נ"מ בין הטעמים, שלפי רש"י אסור לכל ישראל בכדי שיעשו כדי שלא יהנו ממלאכת שבת ויו"ט, ואילו לפי טעמו של ר"ת שמא יאמר לגוי להביא ביו"ט, ויוכל ליהנות מיד מהמלאכה, מסתבר שמותר לישראל אחר מיד, ולא חוששים שיאמר לעכו"ם להביא בשביל אחר דאין אדם חוטא ולא לו. ויש עוד נ"מ בין הטעמים לגבי נכרי שעשה מלאכה עבור ישראל ביום טוב ראשון, אם מותר ליהנות ממלאכתו בליל יו"ט שני אחר זמן של בכדי שיעשו, לדעת רש"י שהאיסור כדי שלא יהנה ממלאכת שבת יהיה מותר בליל יו"ט שני, שהרי ממה נפשך מותר, דאם יו"ט שני הוא חול הרי המתין בכדי שיעשו, ואם הוא קודש הרי היום הקודם הוא חול ונמצא שבישל בחול, ולטעם התוס' גם בזה יש להחמיר (עי' בס' שמירת שבת כהלכתה פ"ל הערה קכ"ד עוד נ"מ בין הטעמים).

אף שאסור ליהנות מאור שהדליק הנכרי בשבת, עכ"ז מותר לישראל להשאר במקום אם הדליק הנכרי מדעתו בשביל ישראל, שלא הטיחיהו לצאת מהבית, וכן כתב מרן הב"י סו"ס רע"ו בשם רבינו פרץ והכל בו, וכן פסק הרמ"א בסימן רע"ו סעיף א', וכן פסק הרמב"ם בפ"ב מהלכות מאכלות אסורות ה"ב וז"ל: "והנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו באיסור מכל האיסורים, אם נתכוין ליהנות אסור, ואם לא נתכוין מותר" (עי' שו"ת יב"א ח"י או"ח סי' ל"ד).

**עכו"ם שהדליק חשמל ביום**

בשו"ת פלגי מים סימן י"ד דן בעכו"ם שהדליק את אור החשמל ביום בעוד האור גדול ואין צריכים לו, האם מותר ליהנות ממנו לפנות ערב כשצריכים לו, דיש לומר דכל איסור הנאה ממעשה עכו"ם בשבת הוא רק במקום דבשעה שהעכו"ם עושה המעשה לצורך ישראל אפשר מיד ליהנות, אבל אם אי אפשר ליהנות בשעה שעכו"ם עושה את המלאכה, רק ההנאה באה לאחר זמן, לא גזרו חכמים.

והנה המחבר בסימן רע"ו ס"א פסק: עכו"ם שהדליק נר לצרכו וכו' מותר לכל ישראל להשתמש לאורו, וה"ה לעושה מדורה לצרכו או לצורך חולה, ויש אוסרים במדורה משום דגזרינן שמא ירבה בשבילו, ובסעיף ד' כתב "אם יש נר בבית ישראל, ובא עכו"ם והדליק נר אחר, מותר להשתמש לאורו בעוד נר ראשון דולק, אבל

לאחר שיכבה הראשון אסור להשתמש לאור השני".

הב"י כתב בטעם היש אוסרים, וכן ביאר בלבושי שרד, דבמדורה גזורים שמא ירבה ולא דומה לנר, משום שבריבוי אנשים צריך להוסיף עצים, והיש מתירים סוברים דמדורה דומה לנר, וכמו שבנר אומרים נר לאחד נר למאה, ה"ה במדורה יכולים להתחמם הרבה אנשים, אבל אם ירבה עצים יהא אסור להשתמש לאחר שכלו עצים הראשונים, ולכן פסק המחבר בסעיף ד' גבי נר שאם נכבה נר הראשון אסור להשתמש בנר שהדליק העכו"ם לצורך ישראל, דכיון דתחילת הדלקת הנר השני היא בשביל ישראל אסור ליהנות מהנר. אולם הס"ז פירש בדעת המתירים דאף אם ירבה עצים מותר ליהנות מהעצים שהוסיף העכו"ם, אפילו אחר שכלו עצים הראשונים, דכיון שתחילה נעשה בהיתר לצורך נכרי הולכים אחר ההתחלה, וכל שהתחלה היתה בהיתר אף אח"כ מותר. הס"ז מביא שבפמ"ג כתב: "וזכורני כשהייתי אצל מורי הגדול בווישבורק בע"ש, עשינו מדורה להתחמם בשבת כנגדה, וכשישבנו עד שכמעט מדורה היתה כלה באו העבדים ועשאוה גדולה, ואמרו בפירוש שעשאוהו לנו לנחת רוח, **וישבנו אנחנו אצלה ושמחנו בדבר**", ומוסיף הס"ז וז"ל: "ומורו שזכר הוא מהר"ם, והוא מהמתירין, והעתקתי דבר זה דכיון שאדם גדול עשה הלכה למעשה להיות, א"כ אעפ"י שקיי"ל כהאוסרים כמש"כ בשו"ע, מ"מ לצורך גדול דהיינו שעונג שבת תלוי בזה, המיקל בנרות אפילו אחר כיבוי הראשון יש לו על מי לסמוך". וכ"כ בשו"ע הרב סימן רע"ו סעיף י"ד וז"ל: "וי"א ומתירין בין במדורה בין בנר וכו' אעפ"י שהם של ישראל, דכיון שבתחילה כשעשה הנכרי האיסור בשביל הישראל היה מותר ליהנות ממנו, לא יצא מידי היתרו לעולם אף אחר שכבר כלו עצים הראשונים או הנר הראשון, ובמקום צורך גדול דהיינו שעונג שבת תלוי בזה יש לסמוך על דבריהם להקל". והבה"ל כתב דהמיקל כהט"ז יש לו על מי לסמוך, ולפי"ז כיון שהעכו"ם הדליק הנר בעוד האור גדול ולא צריכים את האור הזה, מותר ליהנות ממנו לפנות ערב כשצריכים לו (עי' באר היטב בסימן תקי"ד ס"ק י"ג).

**שומר לדבר הרשות**

מובא בשו"ע סימן רע"ה ששנים קורים לאור הנר בשבת, וכתב המג"א סימן רע"ה ס"ק ה' דיזכירנו חבירו, והקשה מהרי"ל א"כ יהיו שנים מותרים לרכוב ע"ג בהמה בשבת, וי"ל דווקא בקריאה התירו לו, אבל במילי דרשות לא, וכן מביא המשנ"ב (שם) סק"ו "ודווקא לענין קריאה שהוא מילת דמצוה התירו בשנים קורים, אבל לא לענין רשות". אולם הס"ז חולק ע"ז, דכתב בס"ק ג' לענין שנים פולים אסור, אולם אם אחד מפלה והשני משמרו שאז יבואו מותר. ומבואר מדבריו דגם לדבר הרשות התירו ע"י שומר, וכ"כ בפמ"ג סימן רע"ה סק"ה.

הברכ"י (שם) בשוירי ברכה אות ג' מעתיק מספר הבתים וז"ל: "יש מן הגדולים שכתב שני בני אדם אסורים להטות וכו', יש מי שהתיר דבר זה, והו אחר שיסכימו ביניהם שיזכיר האחד על חבירו וכו', אבל אם אחד עומד עליהם לשמרם בזה נראה שמותר. ומכאן תשובה למש"כ המג"א שלא התירו בדבר הרשות אלא בקריאה של מצוה".

**הרה"ג אליקים דבורקס שליט"א**

**חוצ"ב ד"ץ "שארית ישראל"**

ובס' ערך שי סימן רע"ה מציין שכן היא דעת הרשב"א שבת דף קמ"ט, שגם בדבר הרשות מועיל שמירה. ונראה שהמשנ"ב (שם) סק"ו העתיק דברי הס"ז באחרונה, כוונתו שמכריע להלכה כדעתו שגם בדבר הרשות מותר, וע"ז כתב בפשטות בסק"ה שמועיל שומר בדבר הרשות.

יעוין במשנ"ב סימן רל"ה ס"ק י"ח דאם ביקש מאחד שיזכירונו להתפלל אין איסור להתחיל לאכול, אפילו כשכבר הגיע זמן ק"ש, ועי' בשעה"צ (שם) ס"ק כ"א מ"א, והיינו מש"כ המג"א שם לסמוך על קריאת שמע כמו לאכול לפני תפילת מנחה, הרי שגם לאכילה שהיא דבר הרשות. ועי' קצות השלחן סימן כ"ד אות ט"ו שכתב "דמ"מ **ראינו רבים שנוהגים** שמתחילים סעודתם סמוך למנחה קטנה, אף שאין השמש קורא, ואפילו מי שאוכל בביתו אם אוכל לבדו ומצוה לבני ביתו שיזכירוהו להתפלל מנחה ג"כ מותר".

אולם בס' דרך החיים סימן מ"ו אות ה' כתב לגבי ללמוד לפני תפילת ערבית, אם אומר לחבירו שאינו לומד שיזכירונו מותר להתפלל. ועי' בסימן תל"א, עי"ש. הרי שלא כתב היתר שומר רק לגבי ת"ת שהוא מצוה, כמו בבדיקת חמץ.

בשו"ת מגדנות אליהו ח"ב סימן ג' כתב להעיר על דעת שו"ע הרב, שבסימן רע"ה סעיף ב' כתב: הרוצה לקרות וכן אם מפלה את בגדיו והיא משמרתו שלא יטה מותר, הרי שפסק כדעת הס"ז דגם לדבר הרשות מועיל שומר, ואילו בסימן תל"א סעיף י"א כתב בשו"ע הרב שאם יושב ולומד קודם צאת הכוכבים ואומר לחבירו שאינו לומד כשיגיע זמן הבדיקה יזכיר אותו מותר, ובקונטרס אחרון (שם) אות ב' העתיק **ללמוד**, משמע אבל לדבר הרשות לא מועיל לדברי המג"א, וא"כ למה פסק בסימן רע"ה סעיף ד' כדעת הס"ז שמועיל שומר לדבר הרשות. וכן המשנ"ב בסימן רע"ה פסק כדעת הס"ז, ועכ"ז כתב בסימן תל"א סק"ו דמותר ללמוד כשביקש לאחד שיזכירונו בשעת זמן בדיקה, ולמה לא פירש ככה"ג דגם לאכול מותר. אולם כתב לתרץ בשו"ת הנ"ל, דהנה בתוספת שבת סימן רמ"ז אות ה' כתב על יסוד קושיית המג"א הנ"ל שנתיר רכיבה ע"ג בהמה בשנים, שאין לדמות גזירות חז"ל זה לזו, דווקא בשמא יטה שהוא גזירה רחוקה, שהרי מדובר בפתילות ושמנים כשרים מועיל שומר, אבל בשאר מקומות לא סמכו ע"ז להתיר, ולפי"ז י"ל דמה"ט הקילו המשנ"ב ושו"ע הרב דמועיל שומר לדבר הרשות דשמא יטה, מכיון שהיא גזירה רחוקה, וגם מצינו שחז"ל התירו בשומר שמא יטה. אבל בדיקת חמץ דחמור יותר, שהיא גזירה קרובה שישכח מלבדוק חמץ ע"י שלומד או אוכל, ולא מצאו שהתירו חז"ל מפורש לאכול או ללמוד ע"י שומר בבדיקת חמץ, ע"כ גם המשנ"ב ושו"ע הרב שסוברים דמועיל שומר בדבר הרשות לא הקילו בבדיקת חמץ כולי האי, רק לדבר מצוה ללמוד תורה.

**אמירה לנכרי כשיש צורך מצוה**

מותר לומר לנכרי לעשות מלאכה לצורך מצוה, והוא כדברי הרמ"א סימן רע"ו ס"ב שמביא את דעת בעל העיטור וז"ל: "יש אומרים דמותר לומר לאינו יהודי להדליק לו נר לסעודת שבת, משום דס"ל דמותר אמירה לא"י אפילו במלאכה גמורה במקום מצוה וכו', ויש



להחמיר במקום שאין צורך גדול, דרוב הפוסקים חולקים על סברא זו".

ועי' במשנ"ב ס"ק כ"ד שכתב "ושל"ה החמיר אף לצורך גדול", אולם במלאכה דרבנן לצורך מצוה מותר כמובא בשו"ע או"ח סימן ש"ז סעיף ה', וז"ל המחבר: "דבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשות אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לא"י לעשותו בשבת, והוא שיהיה שם מקצת חולי או יהיה צריך לדבר צורך הרבה או מפני מצוה", והטעם לזה דכיון שהאיסור אינו אלא מדרבנן, ואיסור אמירה לעכו"ם הוא ג"כ רק מדרבנן, והוה שבות דשבות, לא גזרו רבנן באופנים אלו. וכתב בשו"ת שבט הלוי ח"ד סימן כ"ט דאף באופן המותר אין להתיר באופן קבוע משום זלזול בשבת.

בספר מאור השבת חלק ג' בסוף הספר בפניני המאור עמוד תצ"ט, מביא ששאל את הגר"י פישר זצ"ל על מה סומכים העולם לקרוא לגוי ולרמוז לו להדליק, והרי אפילו כשהגוי עושה מעצמו צריך למחות בידו, עפ"י המבואר במשנ"ב סימן רמ"ד ס"ק ל' וז"ל: "ומטעם זה יש למחות ביד השפחות כשעושין מלאכת אדוניהן בשבת, אפילו כשעושין שלא בבית ישראל שלא בציווי בעליהן, דהא הם שכורים לכל המלאכות, וכש"כ כשעושין בבית ישראל דזה אסור אפילו בשכר למלאכה מיוחדת". ועוד, דעצם קריאת הגוי לביתו כשיודע כשיעשה מלאכה, אפילו בלא אמירה ממש אין לה היתר אלא בדליקה דאדם בהול, כמבואר במשנ"ב סימן ש"ז ס"ק ס"ט. ודוחק לומר דאותם דמקילין סמכו על בעל שיטת העיטור שהיא שיטת יחיד. ועי' ענה הגר"י פישר זצ"ל דעל מה שסמכו העולם לרמוז להדליק נר לנכרי, בודאי מדובר במקום מצוה, דהא לא שמענו שמקילין סתם, וא"כ כבר כתב הרמ"א בסמ"ק רע"ו סעיף ב' על אותן שנהגו להקל דסמכו על בעל העיטור. היוצא מדבריו דאלו שמקילים לקרוא לגוי לא יקילו אלא במקום מצוה, שהרי רק אז מתיר בעל העיטור. עוד נראה מדבריו דלפמש"כ הרמ"א שיש להחמיר שלא לסמוך על בעל העיטור במקום שאין צורך גדול, דרוב הפוסקים חולקים על סברא זו. ועוד כתב הגר"י פישר זצ"ל "ומה שעושין רק ברמז, הוא משום שרוצים להחמיר ברמז דווקא".

#### כשנקרע העירוב

מותר לומר לנכרי בשבת לקשור את חוט העירוב שנקרע, ע"מ שלא יכשלו רבים ויבואו לטלטל בשבת, אולם אם אפשר לכתחילה לעשות קשר עניבה שהוא איסור דרבנן עדיף, עי' או"ח סימן ש"י, או לומר לנכרי שיאמר לנכרי אחר עדיף. המקור לזה הוא מדברי הרב כלכלת שבת (דיני אמירה לעכו"ם אות ו') שמתיר לקשור את חוט העירוב שנקרע, אף אם המלאכה כרוכה באיסור דאורייתא. וכן כתב בתוספת שבת סימן רמ"ג ס"ק ד' בשם שו"ת פנים מאירות ח"א סימן ל', וכ"כ בחיי אדם כלל ס"ב דין י"א. ובמשנ"ב סי' רע"ו סק"י כתב וז"ל: "ומי"מ מותר לומר לא"י לתקן את העירוב שנתקלקל בשבת כדי שלא יבואו רבים לידי מכשול, וכדאי הוא בעל העיטור לסמוך עליו להתיר שבות דאמירה אפילו במלאכה דאורייתא במקום מצוה דרבים, וכן דעת הפמ"ג בסמ"ק רע"ו ס"ק כ"ב". וכ"כ בכף החיים סימן שס"ה ס"ק ל"ד (ועי' שש"כ פ"ל סעיף נ"ב). ובמקום שאפשר לקשור את החוט בקשר עניבה, עדיף לעשות כן לכתחילה, וכ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ו או"ח סימן מ"ט.

#### תיקון מקוה טהרה

מקוה טהרה של הנשים שנתגלה, שהמקום נפסל, מותר לומר לנכרי לעשות מלאכה כדי שלא תכשלנה הנשים באיסור חלילה, וכך משמע במשנ"ב סי' רע"ו ס"ק כ"ה, ולכן אם צריך לכתוב על דלת המקוה או לנסוע ולהכריז בבתי כנסיות ע"מ שלא יכשלו, הגם ששבות במקום מצוה אין להקל מצוה דרבים שונה, אבל אסור לומר לנכרי לעשות בשבת מלאכה אסורה מהתורה אפילו לצורך טבילה שחיובה מדאורייתא, כגון לחמם מים בשבת או להדליק תנור חשמלי, וכך כתב המשנ"ב סי' רע"ו ס"ק כ"ד (עי' בשמירת שבת כהלכתה פרק ל' הערה ס"ט). בשו"ת מהרש"ם ח"ז סימן קל"ז התיר אפילו לבנות מקוה ע"י נכרי בשבת, במקום כזה שאם לא יכינו בשבת לא יהיה מקוה כלל, וזה יכול לגרום לידי מכשול.

#### תפילה בציבור

אם נכבה החשמל בשבת באופן שעל ידי זה תתבטל התפילה בציבור, יש שכתבו שמותר בשעת הדחק לומר דרך סיפור או לרמוז לנכרי שידליק את החשמל, אבל לא לומר זאת במפורש לנכרי. וכך מובא בספר כתבי קודש - עטרת יהושע פסקו של הגרמ"א פריינד זצ"ל גאב"ד העדה החרדית בענין זה, וז"ל: "הנה י"ל בזה דמה שהוריתי להקל אף באומר לנכרי בשבת, הוא דווקא ככה"ג דאינו אומר לנכרי אלא דרך סיפור בעלמא, דאין בזה אמירה לנכרי, ובכה"ג התיר בעל הייטב לב, כמובא בשו"ת השוב משע"י סימן ו'. וכך דעתו של בעל שו"ת שבט הלוי שליט"א כמובא בספר אמירה לנכרי פרק ו' (עי' שו"ת אגרות משה או"ח חלק ג' סימן מ"ג).

בס' לוי חן סימן רע"ו מובא: "כשאירע שנפסק החשמל לבילי שבת, הוריתי לומר לגוי להדליקו לצורך הרבים שקוראים ק"ש ומתפללים מתוך הסיוד דווקא, ואי אפשר להם להתפלל בעי"פ, וכן פסק בשו"ת גור אריה יהודה או"ח סימן קל"ג, ובפרט במצוה דרבים יש לסמוך על בעל העיטור כמובא בשו"ת הרשב"ש סימן

קס"א ומאירי שבת ק"ל ע"ב". בשו"ת בית דוד או"ח סימן תנ"ו כתב **שבמקומם פשט המנהג** כדעת העיטור להקל, ואין פוצה פה אפילו כשעושים כן לפני חכמים גדולים רבים ועצומים, וכן פסקו בשו"ת מחזה אברהם (די בוטון) סימן מ"ב ובשו"ת שארית הפליטה סימן ד'. ומ"מ מסיים בעל לוי חן "ומ"מ היכא דאפשר טוב לעשות כן ע"י אמירה לעכו"ם שיאמר לעכו"ם חבירו, שיש מן האחרונים שכתבו דחשיב שבות דשבות, וכמש"כ בשו"ת חוות יאיר סימן נ"ג והחת"ס או"ח סימן ס' ובשו"ת קרן לדוד סימן קמ"ג".

בשו"ת אגרות משה ח"ג או"ח סימן מ"ב כתב דמותר לומר לנכרי לכבות מזגן קירור במקרה שנשתנה מזג האויר בפתאומיות, עד כדי כך שחלק מהמתפללים מוכרחים לצאת מהבהכנ"ס ולהפסיד קרה"ת ותפילה בציבור, אולם מטעם שהכל חולים אצל צינה אין מתירים בביהכנ"ס, שהרי יכול לצאת מביהכנ"ס. כמו"כ הדלקת מזגן בקיץ אסורה ע"י נכרי, אולם אם אירע שרב כבד מאד ולא ידעו מזה בער"ש, ויש צער גדול מזה, מותר לומר לנכרי להדליק. וכ"כ בשו"ת אגרות משה יור"ד ח"ג סימן מ"ז אות ב'. אולם בקובץ תשובות למרן הגר"ש אלישיב חלק א' סימן ל"ב אות ג' אוסר. ועי' שו"ת משנה הלכות חלק ה' סימן מ"ב מש"כ בזה. וראוי לציין מש"כ הפרי מגדים סימן ש"ז בא"א סק"ה וז"ל: "אין היתר ברור להם שנהגין להדליק נר ע"י עכו"ם בשבת להתפלל בעשרה, ואף לקרוא ס"ת צ"ע בזה" (עי' שו"ת זקן אהרן (ואלקין) ח"ב סימן י"א, שו"ת ציץ אליעזר ח"ב סימן מ"ב, קובץ תשובות להגר"ש אלישיב שליט"א ח"א סימן ל"ב).

#### הדלקת נרות לצורך תפילת נעילה ע"י עכו"ם

דיון גדול באחרונים עוררה השאלה של הדלקת נרות ע"י נכרי לתפילת נעילה, ובכמה קהילות נהגו לצוות לנכרי להדליק נרות, בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ק או"ח סי' ל"ד קרא תגר על זה וז"ל: "פה קהלנו בעזה"י כבר נתבטל המנהג הזה, וגם בהיות בק"ק יאמפלא כשבאתי לשם מצאתי שהיו נוהגין כן, ובטלתי המנהג הזה, ומי ביקש זאת מהציבור לומר פיוטים, מוטב לא יאמרו פיוטים וסליחות ולא יעשו דבר האסור לרוב הפוסקים". המשנ"ב בסמ"ק סק"ג ג"כ מביא "יש לבטל המנהג שהעכו"ם מדליק הנרות לצורך אמירת פיוטים בנעילה", ואף בשו"ת חתם סופר חלק ו' סימן פ"ו אסר זאת.

בספרי האחרונים מצינו ליישב מכמה טעמים וללמד זכות על אלו הנוהגים להקל בזה, עי' שע"ת סי' תרכ"ג סק"א וסימן תקי"ד סק"ג, ושו"ת השוב משע"י סימן י', ודעת תורה סימן תרנ"ג, ובשו"ת מנחת אלעזר ח"א סימן מ"ז, ובשרי חמד מערכת יוה"כ סימן ב' אות י"ב, ונימוקי או"ח סימן תרכ"ג.

בשו"ת כתב סופר או"ח סימן קט"ז מצדד לחלק בין יוה"כ שחל בחול לכשחל בשבת, וטעמו דבשביל מצוה דיומא הוכיח שיש להתיר, וזהו מצוה דיומא, ואינו דומה אם רואים במחזור ואומרים כל אחד ומוציאים הדבר מפיהם בהתעוררות ולב נשבר ונדכה אלקים לא תבזה, ובשעת נעילה כל אחד מתעורר ביותר, ואם לא עכשיו אימתי, אבל כשחל בשבת הרי יש כאן אף משום איסור שבת, וביחס לשבת אין מצוה דיומא. "כי לאו מצוה דשבת הוא, ושבת הוא מקרה שחל יוה"כ" (עי' בס' המועדים בהלכה עמוד פ"ט מש"כ להשיג על דבריו).

בס' אשל אברהם (בוטשאטש) כתב להקל אם זה אחר השקיעה בבין השמשות, שיש ספק ספקא להיתרא. אמנם בס' נימוקי או"ח (שם) כתב "מה טוב שלא לבוא לכל היתרים הללו, שלא יהיה בגמר החיתום אפילו חשש קטרוג, ולדאוג מעי"כ שיהיה אור דלוק ע"י שעון שבת".

#### להדליק נר לחולה בכדי שיוכל ללמוד

חולה שאין בו סכנה השוכב בבית חולים, ונדרה שנתו ואינו מסוגל לישון לבילי שבת, ויש לו צער גדול מתוך שעמום, יש להקל לרמוז לנכרי ע"י שיאמר לו שאינו מסוגל לישון ואינו מסוגל ללמוד משום שהאור ליד מטתו כבוי, ומתוך כך יבין הגוי וידליק את החשמל שליד מטתו. וכן פסק בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"ב סימן מ"ב היות שזה דבר מצוה וגם במקום חולי קצת, וניתן לומר שזה עוד יותר ממקום חולי קצת, כי באי השינה והשכיבה לבטלה יכול לבוא לידי רפרוף עצביו והרעה במצבו, וגם מדובר בחולה שנפל למשכב שמותר לומר לעכו"ם לעשות לו רפואה אפילו במלאכה דאורייתא.

ומ"מ מצוה מן המובחר יעשה זאת בדרך רמיזה, או לומר לו בצורה שיבין דבר מתוך דבר, כגון שיאמר לו שאיני יכול לישון ושוכב בשעמום, דעל אופן כזה מצינו בשו"ת כתב סופר או"ח סימן קט"ז דלרמוז או לומר לאינו יהודי כדי שיבין דבר מתוך דבר מותר למצוה, דלא מצינו שהעמידו דברים רק לומר לנכרי בפה מלא לעשותו, ולכן יש להקל לרמוז או לומר לנכרי שע"י דברים יבין דבר מתוך דבר כי צריכים להדליק נרות, ואפילו ביום הכיפורים שחל בשבת אפשר להתיר, עיי"ש. וכן התיר בשו"ת חתם סופר או"ח סימן קט"ו.

#### לבישת בגדים סינטטיים בשב"ק

נהגו העולם ללבוש בגדים סינטטיים, ובעת לבישתם ופשיתם נוצרים מהם ע"י השפשוף כמין ניצוצות אש ונראים במקום אפל, האם יש להמנע מלהשתמש בהם דלא כמנהג העולם משום איסור הבערה בשבת.

והנה בגמ' ביצה ל"ג ע"א מובא "אין מוציאין את האש לא מן

העצים ולא מן האבנים ולא מן הרעפים", וכתב הרע"ב במשנה (שם) שהאיסור הוא מדברי סופרים, שדומה הדבר למלאכה שבורא אש ביו"ט. וכן כתב מרן החזו"א בהלכות שבת סימן נ' אות ט' שבהוצאת ניצוצות אש מן החשמל בשבת אין איסור מן התורה משום מלאכת הבערה, אלא יש בזה איסור מדברי סופרים. וכן משמע בפרי מגדים במשנ"ז סימן תק"כ ס"ק א', וכן מבואר בשו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סימן נ"ג ובספר אמרי בינה סימן ל"ב.

וכתב בשו"ת יבי"א ח"א או"ח סימן כ"א אות י"א ובח"ח או"ח סימן כ"ז ובהוספות בגוף הספר ובשו"ת יחו"ד ח"ב סימן מ"ו, דהיות דהלובש בגדים אין לו שום כוונה להוצאת ניצוצות, אעפ"י שהוא בגד פסיק רישא ולא ימות, היות וע"י לבישת הבגד יוצאים ניצוצות, מ"מ דעת הרבה פוסקים שלא נאסר דבר שאין מתכוון בפסיק רישא אלא במלאכה דאורייתא, ולא באיסור שבות דרבנן, וכמבואר בשו"ת תרומת הדשן סימן ס"ו, וכן דעת הרע"א בשו"ת חתם סופר חלק יור"ד סימן ק"מ ובשו"ת באר יצחק או"ח סימן ט"ו ובשו"ת תורת חסד אבן העזר סימן ל"ח אות ה'. משא"כ בדבר שהוא שבות מדברי סופרים, והוא אינו מתכוון, והוה פסיק רישא דלא ניחא ליה, מותר אף לכתחילה, וכמבואר בתוס' שבת דף ק"ג ע"א והבי"י בסימן שט"ז. ובמהרש"ם ח"ה סימן מ"ה האריך בזה, ומכיון שאין לו שום כוונה ולא הנאה מציירת הניצוצות, הרי"ז בכלל פסיק רישא דלא ניחא ליה, וגם הוא איסור דרבנן, יש להקל אף לכתחילה ללבוש בגדים סינטטיים בשבת (עי' בשעה"צ סימן שט"ו ס"ק י"ח).

בשו"ת ציץ אליעזר ח"ז סימן י' כתב שאין בזה משום מבעיר, דאינם ראויים כלל לא לביעור ולא להבעיר, ובין רגע היו ובין רגע אבדו, וכגון זה לא היה במשכן, וגם אין בזה משום מוליד דהוה פסיק רישא דלא ניחא להו מדרבנן, וגם אינו מתכוון ומתעסק בעלמא. ועוד סברא דאין בזה משום מוליד כאשר לא נראים ולא נרגשים לניצוצות, כי אם באישון לילה ואפילה, וכל דבר שהולך לאיבוד לא נכנס תחת סוג מלאכה. וכן פסק מרן הגרש"ז איערבאך זצ"ל, מובא בשמירת שבת כהלכתה פרק ט"ו סעיף ע"ב.

בס' יסודי ישורון ח"ב כתב דכיון שהולכים הניצוצות לאיבוד מותר, דלא דומה למלאכת המשכן, עי' רשב"א כתובות י"א ובריי"ש סימן שצ"ד, ועוד דיש רק ניצוצות בעלמא ואין בהם משום הבערה (עי' פמ"ג סימן תק"ב במשנ"ז ס"ק א'). בשו"ת באר משה חלק ו' (בקונטרס אלקטריק) סימן ל"ז כותב שאין בניצוצות אלו ולא כלום, וניצוצות אלו אינם אלא כח היולי הנזכר במורה נבוכים, ויותר מזאת מעולם לא שמענו שיהיה מי שאסור לשבור סוכר מרובעות, וידוע שמי ששובר סוכר זה בחושך ואפילה ניצוצות ניתזין, וכי שמענו מי שעורר בדבר, אלא ברור ופשוט שמותר ואין מי שחש בזה. ומובא בס' ברכת שלמה (מהגר"ש טנא זצ"ל) סימן ב' שהביא דבר זה שמותר לשבור סוכר משמו של הגאון רבי שמחה זעליג זצ"ל דומ"צ בריסק, וכתב שאין מי שחש לזה דניצוצות נזרקין בעת שבירה.

בשו"ת בית אבי (ליבעס) חלק ג' סימן פ"ט כתב דמלאכה גמורה במכה בברזל על האבן ויוצאים ניצוצי אש, דלא נחשב להבערה והדלקה, ועוד כיון דאין כוונתו לזה, ואפשר דלא הוה פסיק רישא כיון דלפעמים אין מתהווים ניצוצות כלל, ועוד דאפילו אם זה נקרא פסיק רישא הרי לשיטת הערוך בתוס' שבת דאע"ג דפסיק רישא דלא ניחא ליה מותר אפילו לכתחילה, וכאן הא לא ניחא ליה בניצוצות (עי' מאירי שבת ד' כ"ט), וכתב להעיר עממש"כ בשו"ת בשמים ראש סימן קצ"ד **שמותר לכבות בידים** בשבת ניצוץ שנפל מן האש על המפה, כשלא נאחז עדיין האש על המפה, כיון שאין בהניצוץ ממש ולא שייך בזה עשיית פחמים, אולם נראה דאין דבריו נכונים, כיון דהתוס' בשבת בסוף פרק כירה בד"ה מפני כתבו דרך ע"י גרמא מותר ולא לכבות בידים (עי' בשו"ע הרב סימן רס"ה).

בשו"ת קנין תורה ח"ב סימן ס"ה כתב להתיר, והוא דהניצוצות הנראים בבגדים אין בהם שום ממש, ואפילו אם יסמכו להם דבר הנדלק לא יאחז האש. אף שלגבי איסור הבערה בהדלקת חשמל נסתפקו אם יש בו איסור מלאכה מדאורייתא, כיון שלא היה כמוהו במשכן, **ואינו אש ממש**. וכ"כ בשו"ת מהרש"ם ח"ב סימן רמ"ו, ובשו"ת מחזה אברהם סוף סימן נ"א השיג על דבריו, דכיון שנקרא אש א"כ כל האשים בכלל. ועי' בשו"ת בית יצחק חלק יור"ד ח"א סימן ק"כ ובח"ב סימן ל"א. אבל בנ"ד של ניצוצות, דכיון שאין שום אש רק מראה בעלמא בלא כח הבערה שאינו שורף מחמת חלישותו, אין נחשב לאש.

ועוד י"ל דבאמת אין כאן שום פעולה מצד האדם בעשייה במה שמתחמם כשהוא לבוש על גוף האדם, ועי"ז נראה כניצוצות, אין בזה פעולה בעשייה ע"י האדם, דאפילו בלא יזיז בידיו כלל ג"כ נראה כך ממילא שזה טבע הבריאה בידי שמים, ולא שייך בזה איסור, ולכן פסק בשו"ת שערי דעה סימן קנ"ד להשיג עמשי"כ בשו"ת נחלת זמנא מצוה קי"א דאסור לשאול באורים ותומים בשבת, ומוכיח זאת מהגמ' עירובין מ"ה ע"א ששאל דוד באורים ותומים במלחמת פלשתים בשבת כפירש"י (שם). אולם נראה משום דדבר הנעשה בידי שמים ואין פעולה ממשית ע"י עשייה רק ע"י דיבור לכהן הנשאל, אין כאן איסור שבת (עי' שו"ת חמדה גנוזה (שמשי) ח"א סימן ה', שו"ת לבושי יום טוב ח"א סימן ט"ו, שו"ת מנחת שלמה (איערבאך) ח"ב סימן כ"א אות ד', ובכרך נעם כרך י"ג עמוד כ"א ובעמ' כ"ח וכ"ט עיי"ש).



# עוד יוסף חי

בירור וליבון במשנתו של מרן ה"בן איש חי"

## בדין אין עושין מצוות חבילות חבילות

ויתיישב נמי הא דהקשה שם על הא דטרט הש"ס בשבת דף כ"ד ע"ב למיהב טעמא למאי דתנן אין מדליקין בשמן שריפה ביום טוב, ולא קאמר דהיינו טעמא משום שאין עושין מצוות חבילות חבילות, ומה גם לדעת רב חסדא בשבת דף כ"ג ע"ב דסבירא ליה הכא ביום טוב שחל להיות ערב שבת עסקינן, אבל בסתם ערב שבת מותר להדליק בשמן שריפה, והרי הוא עושה מצוות חבילות חבילות, ע"ש. ולמבואר לק"מ, דכל היכא דהכל נעשה במעשה אחד ליכא משום אין עושין מצוות חבילות, שו"ר בשד"ח שם שהביא ליישב כן בשם אחד האחרונים.

[שוב ראיתי למהר"י אלגאזי ז"ל בספר ארעא דרבנן מערכת א' אות ב' שכתב דהא דמבואר ברמב"ם בפ"ב מהלכות נדרים הי"ד שהבעל מפר נדרי שתי נשיו כאחת, וכן האב מפר נדרי שתי בנותיו כאחת, ע"ש. היינו משום דהכל נעשה במעשה אחד, וליכא משום אין עושין מצוות חבילות, וכמו שביאר דבריו מרן החיד"א בספרו עין זוכר מערכת א' אות כ'; אלא דלפי זה צריך עיון מה הקשה איהו גופיה בספרו קהלת יעקב מהא דמדליקין נרות חנוכה בשמן שריפה, והרי לפי סברא זו לק"מ. ולפי מה שהבאנו לעיל בשם השד"ח דאפשר דהדברים בקה"י הם מכנו המהר"ט אתי שפיר, ויתיישב נמי משה"ק בגזע ישי מערכת א' אות ל"ה סתירה בין דברי האד"ר לקה"י, ומ"מ אתי צ"ב דמדברי האד"ר בסוף דבריו נראה דלא נחית לסברא זו].

וכן יתיישב מה שהקשו האחרונים על הא דאמרי' בחגיגה דף ז' ע"ב שהכהנים יוצאים ידי חובת שמחה בחטאות ואשמות, והתם תרוניהו דאורייתא ואפע"כ לא חששו משום אין עושין מצוות חבילות, ולמבואר ניחא כיון דב' המצוות נעשות במעשה אחד.

ויתיישב נמי מה שהקשה בספר חקרי לב אר"ח ח"א סימן ט' (דף ט' טור ב') על הא דאמרין במנחות דף צ"ט ע"ב אמר רבי יוחנן משום רשב"י אפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש, ע"ש, וצ"ע איך יוצא ידי חובת מצוות ק"י ומצות ת"ת כאחד, הרי אין עושין מצוות חבילות חבילות, ע"ש. ולמבואר ניחא, דכיון דהכל נעשה במעשה אחד ליתא משום אין עושין מצוות חבילות.

ויתיישב נמי מה שהקשה האור שמח בהלכות טומאת צרעת פ"א ה"ו מהא דתנן בקידושין דף נ' דמקדש אדם חמש נשים בכלכלה אחת של תאנים, ולכאורה היי מצוות חבילות של הרי הקידושין הם מצוה, ע"ש. ולמבואר אולי י"ל דכיון דכל המצוות נעשו במעשה אחד לית לן בה, ובלא"ה יש ליישב דבגמ' לא נאמר דמותר לעשות כן, אלא דהיה מעשה שאחד קידש חמש נשים בצורה כזאת, וגם בלא"ה מעשיו לא היו מתוקנים שהרי בתוך החמש נשים היו גם ב' אחיות.

ולפ"י יש לעורר עמש"כ בשו"ת תורה לשמה סימן ק"צ דאין לתת מתנות לאביזנים לשני עניים בפעם אחת ע"י ששניהם יפשטו ידיהם ביחד ויקבלו המטבע, או ע"י שיתן לאחד מהם והוא יזכה חצי בשבילו וחצי בשביל חבירו, משום דאין עושין מצוות חבילות חבילות, ע"ש. ולמבואר אולי י"ל דכל דעושה במעשה אחד ליכא משום מצוות חבילות, וע"ע מש"כ הגמ"י זצוק"ל בדברי שלום אר"ח ח"ה בהערות בסוף הספר סימן ק'.

היוצא מתוך דברינו, דסברא זו דכל שעושה במעשה אחד ליכא משום מצוות חבילות, לאו מילתא פסיקתא היא, ומתוך קושיות האחרונים חזינן דרבים לא סבירא להו כן, ואם כן אין לתמוה על הרי"ח ז"ל שגם לא ניחא ליה בהאי סברא, ונראה להכריח דלא כסברא זו, דהנה הרמב"ם בפ"י מהלכות אישות הי"ג כתב, יש לו לאדם לישא נשים רבות כאחת ביום אחד ומכרך ברכת חתנים לכולן כאחת, אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל אחת שמחה הראויה לה, עם בתולה ו' ועם בעולה ג', ואין מערבין שמחה בשמחה. ובמגדל עוז כתב, הסכמת כל הגדולים פ"ק דכתובות מכה ההיא דפרק ערבי פסחים דף ק"ב דאין עושין מצוות חבילות, עכ"ל, ומבואר דלשמוח עם ב' נשים כאחת הוי מצוות חבילות, ואף שהכל נעשה במעשה אחד. ועיין בשד"ח בפאת השדה שם.

שוב ראיתי בשו"ת אגרות משה אר"ח ח"א סימן קפ"ט שכתב, דכל שעושה במעשה אחד ליכא משום מצוות חבילות, והראיה לזה דהנה הגמ' במו"ק דף ח' כתבה כמה טעמים להא דאין נושאין נשים במועד, או משום דאין מערבין שמחה בשמחה או משום טורח במועד וכו', ויש טעמים שהם מה"ת ויש שהם מדרבנן, ואמאי לא אמרו שנאמר גם מדין מצוות חבילות חבילות, ולא מבעיא להסבורים הטעמים שהם רק דרבנן שודאי הי"ל לומר גם טעם שאין עושין מצוות חבילות, אלא אף לסבורים הטעם שהם מדאורייתא נמי יש להקשות מה שלא הזכירו גם איסור זה, והתוס' כתבו דאין מערבין שמחה בשמחה דמי לדין מצוות חבילות שבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת. ולא כתבו שגם הכא איכא משום מצוות חבילות, וע"כ לומר דכל שנעשה במעשה אחד ליכא משום מצוות חבילות, ע"ש. ונראה דאין דבריו מוכרחים, לא מבעיא למ"ד טעם שהוא מה"ת שאין להביא טעם שהוא מדרבנן, אלא אף לטעם שהוא מדרבנן יש לומר דעדיף טעם זה מטעם שאין עושין מצוות חבילות, שטעם שאין עושין מצוות חבילות אינו אלא דין לכתחילה, והיכא דאי אפשר שרי וכדאיתא בפסחים דף ק"ב, וגם תוס' לא הזכירו טעם זה כשיבארו לא דאין מערבין שמחה בשמחה, כיון שלשיטתם בסוטה הא דאין עושין מצוות חבילות הוא רק מדרבנן, ודין דאין מערבין שמחה בשמחה הוא מה"ת או מדברי קבלה. כן נראה בישוב דברי המגדל עוז. ועכ"פ מדברי המגדל עוז מבואר דלא כסברא זו.

והנה האבודרהם בסדר ההגדה כתב טעם בהא דלא מברכים על ד' כוסות חו"ל, דהאין יברך לשלות ד' כוסות, והרי יש כוס של קידוש שהוא מצווה ועומד, וא"ת יברך לשלותו ג' כוסות והלא מחויב הוא בארבע, הלכך לא אפשר, ע"ש. ודבריו צ"ב.

ונראה כוונתו, דלכאורה אין לעשות קידוש יי"ט ושתיית אחד מד' כוסות באותו כוס, דאין עושין מצוות חבילות, אלא דיש לומר שכל שעושה במעשה אחד שאין ניכר שעושה ב' מצוות ליכא משום לזלזל במצוות [ועיין בשד"ח שם שהביא את סברת האחרונים בנוסח זה בשם ספר חיים של שלום סימן נ"ה]. ולפ"ו כתב האבודרהם ענין לברך על שתיית ד' כוסות שאו יראה כמקיים ב' מצוות כאחד, ואיכא משום עושה מצוות חבילות חבילות (ועיין במ"א סימן שכ"ג ס"ק י"ג), אבל כל שאינו מברך לית לן בה.

ונראה להוכיח מדברי השו"ע והרמ"א דס"ל דכל שעושה במעשה אחד ליכא משום מצוות חבילות, דנהה הב"י סימן רע"ג (ס"ה) כתב חו"ל, כתוב בהגהות פכ"ט בשם הרי"מ דכוס של מילה שהוא בשבת יתננו לתניוק, עכ"ל. ולפי דברי הגאונים שכתב רבינו בסמוך אם שותה שעור שחיב יברך איה ברכה אין צריך ליתנו לתניוק, דשפיר דימי בשבת המוחל עצמו, ודין היינו דכל דשותה כשעור יוצא ידי חובת קידוש, וכן פסק הרמ"א שם, אלא שכתב שנהגו ליתן לתניוק, ומבואר דשרי לברך על כוס אחד ברכת המילה וקידוש היום, ואין בדבר משום מצוות חבילות, והיינו משום שהכל נעשה במעשה אחד, ואין ניכר שעושה ב' מצוות כאחת, שהוא

*ליל פסח או ליל סוכות שחל בשבת*  
**האם צריך לאכול כזית מיוחד לכבוד שבת**  
*כשחל מילה בשבת האם יכול לצאת י"ח קידוש בכוס המילה*

*יסוד הדין*

גמ' סוטה דף ח', תנן אין משקין שתי סוטות כאחת, ואין מטהרין שני מצורעין כאחת, ואין רוצעין שני עבדים מקיין שתי עגלות כאחת, לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות, ופרש"י חבילות חבילות, שנראה כמי שהיו עליו למשאוי וממהר לפרק משאו. וכ"כ התוס' שם. ובגמ' פסחים דף ק"ב ע"ב איתא, תנו רבנן בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום, מביאין לו כוס של יין ואומר עליו קדושת היום, ושני אומר עליו ברכת המזון וכו'. ונימיינהו לתרוייהו אחדא כסא, אמר רב הונא אמר רב ששת אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, מאי טעמא, אמר רב נחמן בר יצחק לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות. ופירש הרשב"ם דמחזי עליה כמשוי. וע"ע בגמ' ברכות דף מ"ט. ויוצא שטעם האיסור הוא משום כבוד המצוות. אך התוס' במועד קטן דף ח' ע"ב כתבו, דאין עושין מצוות חבילות, משום דבעינן שיהיה לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו ממנה, ע"ש. וטעם זה שייך גם למד"א שאין מצוות צריכות כוונה, דלכתחילה לכ"ע צריך כוונה, וכמו שכתבו המאירי בהקדמה לבית הבחירה והימ"ב סימן ס' סק"ז. דאפשר דלכתחילה לכ"ע בעינן כוונה מה"ת מקרא דלעבדו בכל לבבכם, וכמו שכתב בקיצור חורדים פ"א אות י'.

בארעא דרבנן מערכת א' סוף אות ב'.

והתוס' בסוטה שם כתבו, דדין זה אינו אלא מדרבנן אבל מדאורייתא ליכא איסור כלל. אך המצפה איתן בפסחים דף ק"ב כתב, דמדברי התוס' במו"ק נראה דהוי מדאורייתא, שהרי דימו דין זה לדין שאין מערבין שמחה בשמחה. וכן משמע בגמ' סוטה שם. וכ"כ בשירייר קרבן ירושלמי גיטין פ"ה ה"ה דבגמ' סוטה מפורש דמדאורייתא אין עושין מצוות חבילות חבילות בקריית ספר ה' טומאת צרעת פ"א מצוה קע"ז דאפשר דהוי מדאורייתא, ע"ש. ונראה דלטעמא דנראה עליו כמשאוי שפיר יש מקום לומר שיש בזה קפידא מה"ת, ולטעמא דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת, לכאורה הדבר תלוי במה שחקרו האחרונים בדין מצוות צריכות כוונה האם זה מה"ת, עיין בביאור הלכה סימן ס' ד"ה ויש אומרים, אך זה אינו, דאפשר דלכתחילה לכ"ע בעינן כוונה מה"ת מקרא דלעבדו בכל לבבכם, וכמו שכתב בקיצור חורדים פ"א אות י'.

ובשיירי קרבן שם נראה שמצוות חבילות הוא דין שמעכב אף בדיעבד, אך האחרונים נקטו שאינו אלא דין לכתחילה, וכן מבואר להדיא במאירי סוטה שם.

*ב' מצות הנעשות במעשה אחד*

בספר הוד יוסף סימן ס"א כתב, יש לחקור בס"ה, פסח שחל בשבת והאדם חייב לאכול ד' כזיתות מצה בליל פסח, נ"ל דצריך לאכול עוד כזית אחד יותר בהמוציא בשביל שבת, דאם ירצה לפטור עצמו בשביל שבת במה שאוכל משום פסח, איך יתכן, והלא קיימא לן דאין עושין מצוות חבילות חבילות. וכן ה"ה בסוכות שחל בשבת לילה א'. עוד נ"ל בשביל טעם זה ג"כ, דאין למוהל לצאת ידי חובת קידוש בכוס של מילה, משום דאין עושין מצוות חבילות חבילות. עוד נ"ל בס"ד, דאם יש לו שכיר עני שפסק עמו בעשרה [גרשו], ורוצה לעת ערב ליתן לו ב' גרש יותר בשביל צדקה, לא יתן את שכר שכיר והצדקה ביחד, אלא תחילה יתן שכרו ואח"כ הצדקה. עוד נ"ל בס"ד, אם אביו א"ל שיוליך חפץ זה לבית פלוני, וכן אמו א"ל שיוליך חפץ אחר לאותו בית, לא יוליכם בפעם אחת, אלא יוליך הראשון ואח"כ השני. מיהו אם אביו ואמו רוצים במהירות אפשר דשרי, דמידי הוא טעמא משום דנראה ממשוי וכמ"ש קהלת יעקב ז"ל, ווי יש בה טעם ודיוק, עכ"ל. וכ"כ בספרו ידי חיים ס"י ק' ותורה לשמה סימן כ"ב.

אולם עיין בשד"ח כללים מערכת א' כלל ל"ט ובפאה"ש כלל צ"ה שהביא בשם ספר ויען אברהם (להגרי"א פלאגי ז"ל) אר"ח סימן נ' שכתב, וראיתי לזוגא דרבנן בספר קרית ארבע לעמינתו הרב המובהק רבי יצחק ערקיש בליקוטים דף ק"ס עמוד ד' שכתב, ונתספקנו במעשה שהיה שסיימנו שתי מסכתות ביחד אם אפשר לעשות סעודה אחת לשניהם, או יש בזה משום אין עושין מצוות חבילות. והנה הארי שבחבורה מהריב"א פשיט לן מהגמ' פסחים ק"ב דכיון דקידושא ואבדלתא חדא מילתא היא ליכא משום מצוות חבילות, והכי נמי בנידון דידן, ומסתברא לן טעמיה ועשינו מעשה כדבריו, ע"כ. ועממה הסליחה רבה דהכא לא נגע ולא פגע בענין אין עושין מצוות חבילות, שדוקא בשתי מצות הניכרות בעיני הכל והנעשות בשתי פעולות שייך לומר דהוי כעושה חבילות, אבל כאן מעשה אחד הוא עושה במקום שתיים ובכונת הלב מה שייך לומר זה, ודייקי רבנן לומר אין עושין את המעשה אחת ועושין ואין כאן עשייה וכו', ע"ש.

ולכאורה יש לומר שהדבר תלוי בטעמא דאין עושין מצוות חבילות, דלטעם שנראה עליו כמשאוי יש לומר דבנעשה במעשה אחד ליכא חשש, אך לפי מש"כ התוס' במועד קטן דף ח' דטעמא דאין עושין מצוות חבילות, משום דבעינן שיהיה לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו ממנה, א"כ נראה דאין חילוק בין מקיים שתי מצוות בשני מעשים ובין מקיים שתי מצוות במעשה אחד, דסו"ס הוא עסקו בשתי מצוות ואין לבו פנוי לכיון במצוה אחת. ויש לדחוק דבעושה גם שני מעשים דעת האדם טרודה יותר. ושו"ר בשו"ת בית שערים חא"ח סוף סימן נ"ג שכתב דהמקיים ב' מצוות במעשה אחד לא מחזי כמשוי וגם לבו פנוי, ע"ש. וצ"ע.

והנה בירושלמי ריש פרק ערבי פסחים איתא, מהו לצאת ארבע כוסות ביין של שביעית, תני רבי הושעיא יוצאים ביין של שביעית, ע"ש. ויש מהאחרונים (עיין בפאת השולחן בקו"א) שכתבו לפירש את שאלת הירושלמי ע"פ מש"כ המגילת אסתר בדעת הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות להרמב"ם במ"ע ג' דיש מצות עשה באכילת פירות שביעית, והרי קי"ל שאין עושין מצוות חבילות חבילות, וא"כ יהיה אסור לשלות יין של שביעית למצות ד' כוסות שיוצא שעושה ב' מצוות יחד, ע"ש. [ועיין בשד"ח דברי חכמים סימן נ' אות י"ב שהביא לבאר כן בנוסח שונה קצת]. ובביאור מסקנת הירושלמי שמעתי ממורי הגמ"י זצוק"ל, דכיון דשתי המצוות נעשות במעשה אחד אין בזה חיסרון של מצוות חבילות חבילות, עכ"ד. והוא כסברת השד"ח הנ"ל.

ולפ"י יש ליישב משה"ק בספר קהלת יעקב מערכת א' אות א' [עיין בשד"ח מערכת א' בפאת השדה אות צ"ה בד"ה ובעיקר הדבר, דנראה קצת שהם דברי המהר"ט אלגאזי ז"ל], מהא דאמרין בירושלמי סוף תרומות שמדליקים נרות חנוכה בשמן שריפה, והרי יש מצוה בשריפת שמן שריפה, וכמו שאמרו בשבת דף כ"ה ע"א כשם שמצוה לשרוף את הקדשים שנטמאו כך מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת, ואין קיימא לן שאין עושין מצוות חבילות חבילות, ע"ש. ולהמבואר ניחא, דכיון דב' המצוות נעשות במעשה אחד ליכא משום אין עושין מצוות חבילות.

## הרה"ג שלום טוויל שליט"א בעמח"ס "פסקי בן איש חי"

מברך על המילה וממילא יוצא ידי חובת קידוש.

*מצוות חבילות במצוות דרבנן*

אך אין הדבר מוכרח, דיש לומר שטעם השו"ע והרמ"א הוא מסברא אחרת, דהנה הרמב"ם בפכ"ט מה' שבת הי"ג כתב, היה אוכל וגמר אכילתו עם הכנסת השבת, מברך ברכת המזון ואחר כך מקדש על כוס שני. ולא יברך ויקדש על כוס אחד, שאין עושין שתי מצוות בכוס אחד, שמצוות קידוש ומצוות ברכת המזון שתי מצוות של תורה הן, ע"ש. ודקדקו האחרונים דרק בב' מצוות של תורה יש משום מצוות חבילות, אבל במצוה אחת של תורה ואחת מדרבנן אין שום חשש, ואפשר שאף בב' דרבנן שרי, ועיין בשו"ת כתב סופר אר"ח סימן קל"ט. ולפי זה אפשר שזה טעם השו"ע והרמ"א שלא חששו הכא למצוות חבילות, כיון ששני הברכות דרבנן. אך אכתי יש לעיין בהאי דינא, דהנה המגדל עוז בה' שבת דקוק מדברי הרמב"ם דדוקא בב' מצוות של תורה יש משום מצוות חבילות, ואיהו גופיה ביאר דהא דאין שמוחים עם ב' נשים כאחד משום דאין עושין מצוות חבילות, ודין שמחה עם כלתו אינו דין תורה אלא תקנת חכמים, וכמו שכתב הרמב"ם בפ"י מה' אישות הי"ב. ואין לחלק בין תרי מצוות דרבנן שאסור, לחד דרבנן וחד דאורייתא דשרי, דהרי כתב הרמב"ם שם הי"ד שאין נושאין נשים במועד משום שאין מערבין שמחה בשמחה, ולדברי המגדל עוז צ"ל דהיינו משום שאין עושין מצוות חבילות, הרי שגם במצוה אחת של תורה ואחת מדברי סופרים איכא משום מצוות חבילות, וצ"ע.

ואולי יש לומר, דהנה הרמב"ם בה' אישות כתב ששמחה עם כלתו הוא תקנת חכמים, אך בה' אבל כתב שהוא תקנת משה רבינו, ועיין בשו"ת כתב סופר אר"ח סימן קל"ט שכתב דגם אם במצוות דרבנן ליכא משום מצוות חבילות, מ"מ במצוות דדברי קבלה איכא, וכמבואר בשו"ע וברמ"א אה"ע סימן ס"ב ס"ט ע"ש, ואפשר שה"ה תקנת משה רבינו. אלא שהכ"ס שם כתב שאפשר לדחוק כן גם בדברי הרמב"ם שס"ל כשר"ע, אבל פשטות לשונו משמע דדוקא אם שתינן מה"ת.

*מצוות קיומיות ולא חיוביות*

בירושלמי ריש פרק ערבי פסחים איתא, מהו לצאת ד' כוסות ביין של שביעית, תני רבי הושעיא יוצאים ביין של שביעית, ע"ש. ויש מהאחרונים שכתבו לבאר את שאלת הגמ' ע"פ מש"כ המגילת אסתר בדעת הרמב"ן בהשגותיו על סה"מ להרמב"ם במ"ע ג' דיש מצות עשה באכילת פירות שביעית, והרי קי"ל שאין עושין מצוות חבילות חבילות, וא"כ יהיה אסור לשלות יין של שביעית למצות ד' כוסות שיוצא שעושה ב' מצוות יחד.

ובביאור מסקנת הירושלמי יש לומר, דהנה המ"א בסימן קמ"ז ס"ק י"א כתב דאין עושין מצוות חבילות שייך רק במצוות שהן חובה, אבל במצוות שאינן של חובה לא שייך האי דינא, ולכן מותר להעמיד ב' קרבנות של רשות כאחד, ע"ש. ובביאר המחצית השקל דטעמא דאין עושין מצוות חבילות, היינו משום דנראה שהם עליו כמשאוי, וכמש"כ רש"י בסוטה דף ח', וזה שייך דוקא בחובה. אבל במה שאין חוב על כרחך לא הוי כמשא, דא"כ מי בקש מידו, ואורבא נראה בזה זירח מצוה, ע"ש. ונראה דה"ה היכא דמצוה אחת קיומית ומצוה אחת חיובית דינא הכי, דהרי כיון דהיה באפשרותו לא לקיים מצוה אחת מהם תו ליכא למימר שהמצוות עליו כמשאוי, ולפי זה מסיק הירושלמי דכיון דמצוה אכילת פירות שביעית אינה חיובית, לא שייך דנראה עליו כמשאוי וליכא משום מצוות חבילות חבילות. ולפי זה יש ליישב מה שהקשו האחרונים על הא דתנן בפסחים דף ל"ה דהכהנים יוצאים ידי חובת מצה בחלה ובתרומה, והרי אכילת תרומה היא מצוה וחשיבא עבודה כדאמרין בפסחים דף ע"ב, ואם יצא ידי חובת מצה בתרומה נמצא עושה מצוות חבילות.

ולמבואר אתי שפיר, דיעויין בחזו"א שביעית סימן י"ד סק"י שכתב דאין חיוב על הכהנים לאכול תרומה, אבל כשאוכלה מקיים מצוה, ע"ש. ולפ"ו כיון שאחת המצוות אינה חיובית ליכא משום מצוות חבילות. והא דהירושלמי לא פשט ספיקו ממשנה דידן, משום די"ל דבמשנה מיייר שאין לו מצה אחרת, דבהכ"ג ליכא משום דאין עושין מצוות חבילות וכדאמרין בפסחים דף ק"ב, וכן ביארו כמה אחרונים, אך באמת דיש לבאר דמיייר אי ביש לו מצה אחרת, ואפע"כ ליכא משום אין עושין מצוות חבילות וכמו שביארנו.

ולפ"י יש ליישב נמי הא דהקשה האור שמח בפ"א מהלכות טומאת צרעת ה"ו מהא דאיתא בתוספתא ברכות פ"ו היה מוהלך להפריש תרומות ומעשרות, אומר ברוך אתה ה' וכו' אשר קדשנו להפריש תרומות ומעשרות, ע"ש. והא אין עושין מצוות חבילות חבילות, וא"כ אי מקיים מצוות תרומה ומצוות מעשר כאחד, ע"ש. ולמבואר הי"ל דהנה האמרי בינה ביחוד"ד הלכות תרומות ומעשרות סימן ג' דן באריותא אם יש חיוב הפרשת תרומות ומעשרות על הפירות אפילו אין רוצה לאכלם, או רק ברוצה לאכלם חייב להפריש וכמצות שחיטה, והביא מדברי רש"י בגיטין דף מ"ז ע"ב דקא דקא אם רוצה לאכלם חייב להפריש. וע"ע במפתחות שם. ולפ"י יש לומר דכיון דאינו חייב להפריש תו"מ ליכא משום אין עושין מצוות חבילות, ורשאי להפריש תר"מ יחד.

אך יש מקום לחלק דשאני מצוה שאינה של חובה כגון הקרבת קרבנות וכדו' דליכא בזה משום אין עושין מצוות חבילות, כיון דהיה בידו להפטר ממצוה זו לגמרי, וא"כ בעשייתו הוי חיבוב מצוה ולא נראה עליו כמשאוי, משא"כ במצוה שאינה חובה, אבל אם רוצה לאכול חייב לקיים מצוהו כגון תרומות ומעשרות ושחיטה, דבזה ליכא למימר דהיה יכול להפטר ממצוה זו לגמרי, כיון דברצונו לאכול ואין לו אפשרות לאכול בלי לקיים את המצוה, ושפיר איכא למימר דחשיב עליו כמשאוי.

ובעיקר דברי המ"א יש לעורר דדבריו אתו שפיר לשיטת רש"י ותוס' בסוטה דף ח' דהא דאין עושין מצוות חבילות היינו משום דנראה עליו כמשאוי, וכ"כ הרשב"ם בפסחים דף ק"ב ע"ב, ולפ"ו במצוות שאינן של חובה לא שייך למימר דנראה עליו כמשאוי, אך לפמש"כ התוס' במו"ק דף ח' דהא דאין עושין מצוות חבילות היינו משום דבעינן שיהיה לבו פנוי למצוה אחת, ע"ש, א"כ בפשוטו נראה דאף שבאפשרותו לא לעשות חובה עליו אלא רשות איכא משום אין עושין מצוות חבילות, דאף דהיה יכול להפטר ממנה, מ"מ עכשיו שעושה אותה בעינן שיעשנה בכונת הלב. אך שוב שמעתי ממורי הגאון רבי יצחק דו"מטורבוסקי שליט"א בביאור החילוק בין מצוות חיוביות למצוות קיומיות, ומצוות שהן חובה על האדם ישנה חביעה עליו אם אינו עושה אותן בהידור ולכבוד הראוי אלא כמשאוי, משא"כ במצוות שאינן חובה על האדם אלא לתבוע ממנו למה לא עשאו בהכשר גמור ובהידור, כיון שבאפשרותו לא לעשותו כלל, ולכן אין חיסרון אם עושה אותן חבילות חבילות. ולפ"ו אף במצוות קיומיות שמכורח הנסיבות חייב לקיימן כגון תרומות ומעשרות ושחיטה, לא שייך בהן דין של אין עושין מצוות חבילות, כיון שסו"ס אין "המצוות" חובה על האדם, וא"א לתבוע ממנו לעשותן בהידור ובהכשר גמור.

המשך בעמ' כ"ו







# הוראת הלכה

**חנני ורבי בית ההוראה**  
**שע"י ישיבת "חברת אהבת שלום"**

## קריאה לאור מנורה מעומעמת שאפשר לשנותה ע"י חשמל

**שאלה:** בסי' ער"ה סעי' א' מבואר דאסור לקרוא לאור הנר שמא יטה, ויל"ע בזמנינו באור של חשמל באופן שמודלק ע"י מצבר או גנרטור, ופעמים דע"י האור מתעמעם קצת מידי פעם, או שאורו פחות קצת אם מודלק ע"י חשמל, וא"כ האם מותר לקרוא לאור פלורוסנט זה, דלכאורה אין בו חשש הטיה, דאין אפשרות לשנות את האור במתג שהוא או כיבוי או הדלקה, או דיש לאסור כיון שיכול לנתק מהמצבר או הגנרטור ולחברו לחשמל, ונמצא שהחשש הוא לא באור עצמו, האם ג"כ יש לאסור לקרוא לאור זה.

**תשובה:** גזירת חז"ל היתה שמא יטה, דהיא פעולה קטנה שבקל אדם יכול להכשל בה בלי שימת לב, אבל על פעולה גדולה מזו כנ"ד להתנתק מהמצבר או מהגנרטור ולהתחבר לחשמל, אין לנו גילוי בחז"ל שגזרו ע"ז, ואין לנו להוסיף גזירות מדעתנו.

## לקרוא כנגד מנורת חשמל

**שיש בה אפשרות של שינוי עוצמת האור**

**שאלה:** מנורת חשמל שיש בה אפשרות של שינוי עוצמת האור, האם אפשר לקרוא כנגדה בשבת.

**תשובה:** בס' שולחן שלמה (אויערבאך סי' ער"ה ס"ק א') כתב שמותר לקרוא לאורה של מנורה זו, דהחשש שמא יטה ל"ש אלא במקום שהשמן לא בוער יפה, אבל לא מצינו שחששו שמא יוסיף על השמן, עיי"ש. ולמעשה כעין זה כתבו כמה אחרונים ליישב למה שנהגו העולם לקרוא לאורה של מנורת נפט, ומהם שו"ת מקור חיים או"ח (סי' ו'), ובהגהות לחם הפנים על קיצושו"ע (סי' פ' ס"ק ט"ז), ומסגרת השולחן (שם ס"ק א'), וס' גידולי ציון (ח"ט סי' י"א) ועוד. ובביה"ל (ר"ס ער"ה) בד"ה לאור הנר הביא קצת מזה, וכתב ע"ז שאינו היתר כ"כ ברור, ולכן יש לכתוב באותיות גדולות ששבת היום ואסור להדליק, עיי"ש. אך י"ל שדוקא במנורת נפט, דאע"פ שאורה יציב, בכ"ז לקראת הסוף מתמעט אורה, וגם לפעמים יש בה תקלות, אבל בחשמל שאורו צלול ויציב מאד יש להקל יותר, ומכאן זה כתב בס' שש"כ (פי"ג סל"ב) דמותר לקרוא לאורה של מנורת חשמל הנ"ל, אך טוב יעשה אם יכסה את המתג מבעוד יום עיי"ש, וכן ס"ל לעוד מחכמי דורינו הלא בספרתם, וכן נראה העיקר להלכה.

## בדיקת פירות שאינם מוחזקים

**שיש בהם תולעים לאור הנר**

**שאלה:** פירות שאינם מוחזקים שיש בהם תולעים ורוצה להדר לבדקם, האם אפשר לבדקם לאור הנר בשבת.

**תשובה:** אם בודק אותם בלי עיון רב, מאחר והחשש שיש בהם תולעים הוא רחוק, ועוד דעל הצד שיש בהם תולעים הם די גדולים ומבחינים בהם בקלות, מותר לבדוקם לאור הנר. אבל אם בודק אותם בעיון גדול, דחושש ברצינות שיש בהם תולעים קטנים שקשה להבחין בהם בלי עיון גדול, אסור לבדוק אותם לאור הנר.

## דלת שנפתחה באיסור ע"י גוי בשבת

**שאלה:** בסי' רע"ו סעי' א' מבואר דאסור ליהנות ממלאכת שבת הנעשית לישראל ע"י גוי, כמו בהדליק נר בשביל ישראל. ויל"ע בבית מלון או בבית חולים שיש איסור בפתיחת הדלת שהוא ע"י לחצן וכדו', ובא הגוי לפתוח לישראל על מנת שיכנס הישראל, האם ג"כ אסור שנחשב לנהנה ממלאכת העכו"ם, או דכיון דאינו נהנה מעצם המלאכה רק מהסרת המניעה שרי ליהנות.

**תשובה:** אם יש אפשרות של פתיחה ידנית בלי חשמל, רק שהגוי בוחר לו דרך יותר קלה לפתוח ע"י לחיצה חשמלית, פשוט שמותר, כיון שיכול לעשות בדרך היתר, וכ"כ בס' שש"כ הנדמ"ח (פ"ל סס"ה), ובס' מלכים אומניך (פ"ט סי"א) עיי"ש. אבל אם אין אפשרות לפתוח את הדלת רק ע"י לחצן חשמלי, בס' מלכים אומניך (פ"ב סי"ב) הביא להוכיח מהפוסקים דהוי ספק אם חשיב כהסרת מונע, או שמא זה נחשב כהנאה ואסור, עיי"ש. ונר' שלכתחילה צריך לחכות עד שהשומר הגוי יפתח את הדלת של הבית חולים או המלון לצורך גוי, אבל אם יש לו די צער מזה, יש להקל לעבור אפי' שהגוי פתח את הדלת רק בשבילו, דשבות דשבות במקום צער מותר. ואע"פ דבעלמא בעינן צער גדול להתיר, הכא

דלא ברור שאסור, והו"ל ספיקא באיסור דרבנן, נר' דאף בצער לא כ"כ גדול יש להתיר.

## אמירה לעכו"ם להדליק אור בשביל קטן

**שאלה:** בשו"ע סי' רע"ו סעי' א' מבואר דקטן דינו כחולה שמותר אמירה לנכרי עבורו, ועיין משנ"ב דדוקא אם צריכין הרבה, וצ"ע בקטן המפחד מחושך האם מותר לומר לנכרי להדליק האור.

**תשובה:** אם קשה להרגיע את הקטן בחשך, ואי אפשר להסתדר בקל בדרך אחרת, מותר לומר לגוי להדליק את החשמל לצורך קטן שמפחד בחושך, דכ"מ מדברי הרמ"א (בס' רע"ו ס"א), וכ"פ בשו"ת מנ"י ח"א (סי' ע"ח), ובס' שש"כ (פ"ז ס"ב, ובהערה ד') ועוד אחרונים, והביאם בשו"ת שערי יושר ח"ג (סי' ע"ג), ודחה לדעת המפקפקים בהיתר זה, עיי"ש.

## בהדליק גוי בשבת ויכל לקרוא מדוחק

**גם בלעדי ההדלקה**

**שאלה:** בסי' רע"ו סעי' א' מבואר דהיכא דהדליק הגוי לישראל בשבת אסור להשתמש לאורו, ומ"מ אינו צריך לעזוב את ביתו אם הדליק שלא בציווי, ובלבד שלא ישתמש דברים שלא היה יכול להשתמש בלעדי ההדלקה (משנ"ב ס"ק י"ג). ויל"ע באדם שלומד או קורא לאור אור חלש בדוחק (שאין בו חשש הטיה), ובא גוי והדליק הנר ונמצא שקורא כעת בריחוק, האם הוא בכלל הא דלא מזקקין ליה לעזוב את ביתו, אע"פ שנהנה טובא שע"כ קורא בשופי, כיון שיכל לקרוא מדוחק בלא"ה, או דהוא דין דוקא היכא ששבות בבית, ולא סתם קורא או לומד בביהמ"ד או בחדר מסויים.

**תשובה:** כל שהיה יכול לקרוא מדוחק באור חלש שהיה דלוק לפני"כ בהיתר, אפי' שנהנה טובא מהתוספת אורה שהגוי הדליק והוסיף לו בשבת, מותר לקרוא לאורו כל עוד שהאור החלש דולק, כ"מ מדברי המשנ"ב (בס"ק ל"ד), וכ"פ בהדיא בס' שש"כ (פ"ל סנ"ח), עיי"ש.

## אמירה לעכו"ם להדליק את החשמל

**משום שצריך אף לתנור לצורך קטן**

**שאלה:** סי' רע"ו סעי' ב', אם רוב המסובים ישראל אסור להשתמש בנר שהדליק הנכרי, וצ"ע במי שכל החשמל בביתו כבה, ואומר לנכרי להדליק את החשמל משום שצריך אף לתנור לצורך קטן, האם יש לחוש שרוב השימוש שמשתמש בחשמל הוא לצורך תאורה, ואסור לומר לנכרי להדליק החשמל, ויהיה צריך קודם לכן לכבות את המפסקים של התאורה.

**תשובה:** כל שאומר לגוי להדליק את החשמל בשבת לצורך דבר המותר, כנ"ד שאומר לגוי להדליק את החשמל לצורך תנור שצריך לחמם את הבית לקטן, אע"פ דהוי פס"ר שידליק את שאר החשמל שבבית מותר, דפס"ר שירבה בשיעורים, או שיוסיף איסורים דאורייתא אחרים, אפי' שמתכוון לכך, בגוי זה מותר, כמש"כ הרמ"א (בס' רנ"ג ס"ה) שנוהגים שהגוי מניח קדירות שיש בהם רוטב על תנור בית החורף, ואח"כ מדליק התנור משום דהכל חולים אצל הצינה, ועי"ז נרתחים הקדירות שיש בהם רוטב, ומקורו מתה"ד (סי' ס"ו) שכתב שם בהדיא דבפס"ר אפי' שמתכוון לכך בגוי מותר, עיי"ש, א"כ כ"ש בני"ד שהגוי לא עושה שום פעולה לגרום להוסיף איסורים, אלא הכל נעשה מאליו ע"י שהגוי מרים את המתג הראשי, וכ"פ בס' שש"כ הנדמ"ח (פ"ח בהערה לסעיף ד') שאם הגוי מדליק את המתג הראשי בהיתר, לא צריך שהגוי יסגור את המתגים שבשאר חדרים עיי"ש, וכ"פ בשו"ת שערי יושר ח"ג (סי' ע"ג ס"ק א') לגבי גוי שמדליק חשמל בשביל קטן שמפחד בחושך, עיי"ש.

## ליתן לנכרי דבר מאכל כדי שידליק את האור

**שאלה:** בשו"ע סי' רע"ו סעי' ג' מבואר דאם מדליק אף לצורך הנכרי אסור כשהעיקר לצורך הישראל, ויש לעיין במזמין את הנכרי לביתו ליתן לו דבר מאכל ועי"ז הנכרי ידליק את האור, צ"ע אי חשיב לצורך הנכרי.

**תשובה:** עיין בשו"ת שערי יושר ח"ד (סי' נ"ג ס"ק ב' ג') שביאר דאע"פ שהגוי יודע שכל מה שהישראל קורא לו זה כדי שידליק לו את החשמל, עכ"פ אם מבטיח לגוי משקה יי"ש יקר מאד וכיו"ב שמשתלם לגוי לבוא בשביל זה, ובלי זה לא היה בא, תלינן לקולא שהגוי בא בעיקר בשביל הרווח

שלו, ועל דעת כן מדליק, ואע"פ שודאי שמכוון גם בשביל הישראל, סמכין על דעת החי"א ודעימיה שס"ל דאף בכה"ג מותר, אבל לומר לגוי שיתן לו איזה מיני מתיקה או מאכל שאין לגוי כ"כ ענין בזה, ומה שהגוי בא זה בעיקר בשביל לעשות טובה לישראל, והכל רק הערמה כאילו הגוי עושה בשביל עצמו, זה ודאי אסור, ושכ"כ בערוה"ש (סי' רע"ו ס"ק ט'), עיי"ש.

## הכל חולים אצל צינה - מה שיעור הצינה

**שאלה:** סי' רע"ו סעי' ה', בארצות הקרות הרבה מותר לומר לנכרי שיחמם את הבית, משום דהכל חולים אצל צינה, וצ"ע שיעור הקור בזה, האם צריך דווקא שמשער שהקור יביאה לידי חולי, או דילמא אף במצטער הרבה שרי.

**תשובה:** באור לציון ח"ב (פכ"ה ס"ה) כתב דבמקום שיש ילדים קטנים הסובלים מהקור, מותר בכל אופן לומר לגוי להדליק את התנור, ואם אין שם ילדים אין לומר לגוי להדליק, אא"כ הקור גדול שהמים שבחוץ קופאים, או שניכר שיש חשש שיבואו לידי חולי, עכתו"ד עיי"ש, וכ"מ מדברי המג"א (ס"ק ט"ו) עיי"ש.

## כיבוי במקום סכנת אבר

**שאלה:** האם אפשר להתיר כיבוי במקום חולה שאין בו סכנה אך יש בו סכנת אבר (עי' ביה"ל סי' רע"ח ד"ה החולה, ושוה"ל סי' שכ"ח דין י"ט, ושש"כ פ"ג הערה י"ח).

**תשובה:** אע"פ שבס' שש"כ שצוין בשאלה, כתב בשם הגרש"א זצ"ל שמותר, אך לשון השו"ע שכתב: מותר לכבות הנר בשביל שיישן חולה שיש בו סכנה, עכ"ל, משמע שרק לחולה שיב"ס מותר, אבל לחולה שיש בו סכנת אבר אסור לכבות הנר בשביל שיישן, וכ"ה דעת מקצת חכמי הישיבה. ועכ"פ לכבות הנר בשינוי לצורך חולה שיש בו סכנת אבר, נר' שיש להקל, מאחר שיש המקילים לעשות בשינוי אפי' מלאכות דאו' לצורך חולה שאיב"ס, ואע"פ שלא קיי"ל כוותייהו, עכ"פ במשאצ"ל ג' דהוי רק דרבנן, ולצורך חולה שיש בו סכנת אבר דעדיף מחולה שאיב"ס, נר' דמותר.

## כיסוי הפת בשעת הקידוש בסעודות גדולות

**שיש כמה שולחנות**

**שאלה:** יל"ע לגבי כיסוי הפת בשעת הקידוש בסעודות גדולות שיש כמה שולחנות, אם מספיק לכסות הפת שבשולחן המקדש, או צריך לכסות הפת של כל המסובים, או צריך לכסות רק לאלה שיגיע אליהם כוס הקידוש שיטעמו ממנו (תלוי בטעמים של הכיסוי, ועי' אגרות משה או"ח ח"ה סי' כ' אות י"ח שמחייב לכסות הפת שבכל השולחנות, והגרש"ז אויערבאך זצ"ל חולק).

**תשובה:** מי יכריע בין ראשי הרים, אך מסתברים מאד דברי הגרש"א זצ"ל, דמי שאינו חושב לשתות מהיין ל"ש אצלו הטעם שצריך לכסות כדי שלא יראה הפת בושטו, מאחר והוא לא טועם מהיין, ולפ"ז נר' שא' כזה ל"צ לכסות, אך אם בקל יכול לכסות מהיות טוב ראוי לכסות. אלא שאף לדעת הגרש"א זצ"ל מה של"צ לכסות זהו דוקא במזונות, שבזה לא בעינן שיהיה דומה למן, אבל בפת שיש ענין שיהיה דומיא דמן, בזה גם לדעת הגרש"א זצ"ל צריך לכסות, כמבואר בס' שש"כ (פמ"ג הערה קכ"ה), עיי"ש.

## האם צריך להדיח לפני הקידוש כוס נקיה

**שאלה:** יש להסתפק כשכוס הקידוש מודחת ונקיה אם צריך להדיחה שוב קודם הקידוש (עי' לעיל סי' קפ"ג, והשאלה אם יש להדר בזה, וע"ש בכה"ח סק"ג).

**תשובה:** בבא"ח ש"ש פר' בראשית (סעיף כ"א) כתב בהדיא שגם כשהכוס נקיה יש להדיחה, אך נר' דהוא רק על דרך הסוד, ומעיקר הדין בכה"ג לא חייב לשטוף.

## שינוי צורת הלהבה בלי שיגרום הבערה או כיבוי

**שאלה:** האם יש חשש איסור אם גורם לשנות צורת הלהבה בלי שיגרום הבערה או כיבוי, כגון שהולך ע"י הנרות או מניח כיסוי פח על הלהבה של הגז שמשתנה צורת הלהבה.

**תשובה:** בס' שש"כ (פ"א הערה נ"ט) כתב בשם הגרש"א זצ"ל דמותר לכסות בשבת הלהבה של הגז, מאחר שלדעת מומחים אין הכיסוי גורם שינוי בעצם ההבערה, ואילו השינוי בצורה של הלהבה לאו כלום הוא עיי"ש, וכן נראה העיקר להלכה.



## לקט הלכה

**באיסור לקרות לאור הנר (וגזרת שמא יטה) (מס' ער"ה)**

**א. גזירת שמא יטה:** אסרו חכמים לקרות בספר לאור הנר [היינו בליל שבת, או אפילו ביום במקום חשוך (סוסק"ב)], ואפילו אין מוציא בפיו [ואף שהוא מנרות הכשרים להדלקה כשמן זית וכדו' המבוארים בס' רס"ד], **והטעם** דכיון דקריאה היא דבר המצריך עיון, חיישינן **שמא יטה** השמן אל הפתילה כדי שתדלק יפה שיוכל לקרות היטב לאורו, **ונמצא חייב משום מבעיר** (ס"א) [ופעמים דיש חשש נוסף שיבוא להסתפק מהשמן ע"י שמתקרב אליו כ"כ (סעיף י"ב וסק"כ)]. א.ה.ה. מש"כ "ואפילו אין מוציא בפיו", הוא ע"פ הגה"א שרוצה לאסור אפילו בראשי פרשיות בקורא בפיו, וס"ל דדוקא בהרהור התירו, וע"ז קאמר דפרשה שלימה אסור להסתפק מהם, ואפילו באין צריך **ב. אין פולין לאור הנר** הבגד מהכניס שבו, וכן אין בודקין הציציות ושאר כל המלאכות המצריכות עיון, **דהכל בכלל גזירת "שמא יטה"** (סק"א).

**ובדברים המצריכים עיון מועט ולא רב** נחלקו הפוסקים (בראשונים ואחרונים - והבואו בסעיף י"א ו"ב לענין שמש וכדו'), ובביאור"ל נראה דחושש להקל בזה (ס"א ד"ה ואין), ועיין בסעיף י"א ובביאור"ל שמצדד להקל לאור נר - שעה [א.ה. ועיי"ש עוד בס"ב דלכאורה בשמן זית (ושאר שמנים) חוץ מנפט אין מורין להיתר, משום דיש לחוש שיבוא להסתפק מהם, ואפילו באין צריך עיון רב גם להרמב"ם והטור חיישינן לזה, וכאן סתם בזה, וצ"ת].

**ג. אפילו גבוה עשר קומות** שאין יכול להגיע אליו ג"כ אסור, **שלא חלקו חכמים בדבר**, ומטעם זה יש לאסור אפילו הוא בעששית, או קבוע בחור שבכותל [א.ה. כנראה איירי בעששית שלא שייך להטותה מבחוץ בענין שיתקרב השמן לפתילה וכיו"ב].

**ד. אופני היתר:** ומ"מ יש פעמים שהתירו לקרות לאור הנר: **א. מצד עצם הנר** דאין שייך בו כ"ה הטיה וכדו' (והחילוק מעשר קומות שאסרו דלא פלוג).

**ב. אופנים שיזכור וישמר מהותיה**, מצד צורתו, או ענין, או זמן, הקריאה וכדו' (וכפי שיבואר א"ה בסמוך).

**כאופני ההיתר מצד הנר וכדו'**

**א. נר שעה וחלב וכדו':** להשו"ע גם הוא בכלל האיסור, אף דלכאורה אין שייך בו הטיה, או משום דחיישינן שמא יבוא למחוט (להסיר) ראש להסיר חשקה ועובר ע"יו משום מכבה, ויש שפירשו (א"ד והגר"א) דגם בנר שעה שייך הטיה, **ולמהרש"ל ובי"ח וט"ז מותר בנר שעה**, דסבירינן דלא גזרו שמא ימחוט משום דכיבוי עצמו אינו אלא דרבנן (משאצ"ל), ולא גזרו גזירה לגזירה, **והמג"א מחמיר** מלבד במקום צורך מטעם ד"א דכיבוי ג"כ דאורייתא (ס"א וסק"ג וד') (ובכמה מקומות מצרפינן היתר זה עכ"פ בהצטרף עוד סיבה וכדלהלן).

**ב. נר סטארין:** כתב המשנ"ב נ"ל דמותר לקרות לפניהם לכו"ע, דלא שייך שמא יטה רק בדבר שדרכו לפעמים בחול להטות שידלק יפה, משא"כ בזה דאין צריך כלל להטיה לעולם, וגם אין שייך בו למחוט דאורו צלול (סק"ד).

**ג. נר של שעה (להמתירין) העומד לצד נר של שמן**, אין להתיר להשתמש לאור השמן, ואף לשיטת המתירים בתשמיש סתם בהדליק נר משמנים הפסולים עם נר משמנים הכשרים, הכא אסור. **ובנר שמן ונר סטארין** הסמוכין זה לזה, נראה דמותר להשתמש בו כל זמן שהסטארין דולק (ביאור"ל ס"א ד"ה וכן) [א.ה. בטעם האיסור בשמן ושעה כתב התו"ש דהכא דעושה דבר המצריך עיון, עדיין יש לחוש שיטה ולא שייך טעם ההיתר דסי' רס"ד, ולפי"ז גם בסטארין ושמן אין להתיר בזה, ולהפמ"ג הטעם בשעה ושמן, משום דגם בשעה יש חשש עכ"פ מדרבנן שימחוט (ורק דלא גזרינן), ולפי"ז בסטארין שאין שום חשש שפיר דמי שיהי להנר שמן].

**ד. עששית הסגורה במפתח או קשורה בקשר משונה: יש מתירין**, דאין דומה לי קומות דשם פעמים שמניח שם כדי לראות ע"יו מה שבגובה, משא"כ להסגיר שאין דרך כלל אם לא מפני איסור שבת, וא"כ אית ליה היכרא וכקורא פרק במה מדליקין, **ויש אוסרין** בכל גוונא משום לא פלוג. **ובמסר המפתח לאדם אחר** מצדד בא"ר להתיר, דהוא דומה לאומר לחבירו "תן דעתך עלי שלא אטה", וכן נקטינן (ודלא כמח"ב שמחמיר גם בזה) (סק"ב ושעה"צ סק"ג).

**ה. לאמפ שלנו:** מנהג העולם להקל, ויש לתמוה על מה סמכו (עיין ביאור"ל שהאר"ק בצדדים, ואח"כ מביא): ובמסגרת השולחן כתב דיש מצדדין להתיר בו, דל"ח שמא יטה רק בשמן ופתילה וכדו', שאחר ההדלקה שוב אין דולק ככתחילה, וצריך להטות השמן אל הפתילה או למשוך הפתילה קצת לחוץ שיעי"ז ידלק יותר טוב, אבל בלאמפ שלנו הדרך שדולק מתחילה ועד סוף בענין אחד, חוץ מבסור שנשאיר רק מעט נפט וזא אין מועיל כלום מה שמסובב הפתילה לחוץ, דתיכף מתמעט ועוד יותר מבתחילה, ושיסבב הפתילה קודם להגדילה אין לחוש, דמסתמא תיקנה בערב שבת שיאיר כפי צורך הקריאה וכו'. **ואף שאין היתר זה בנר**, מ"מ יש לסמוך להקל שלא לבטל ת"ת, ובפרט בביהמ"ד אצל נר של נפט שיש לצרף הא"ז שמתיר בציבור, **ולכתחילה עדיף לעשות** ע"י שיכתוב על נייר באתיות גדולות "שבת היום ואסור להדליק", וידיקנו על השריף (הבורג שמסובב הפתילה), דבזה יש כמה סברות להקל, **א. דממי למפתח. ב. דע"י הכתיבה** הוא כקורא במה מדליקין. **ג. דדומה למבקש מחבירו שיזכירנו**. (ביאור"ל ס"א ד"ה לאור).

**אופני ההיתר ע"י שיזכור וימנע מלהטות**

**א. חילוק בין דבר הנאסר (הנר), שאמרינן עליו "לא פלוג"**, ובין לענין אדם הקורא דלגביו אמרינן דלא נאסר על איש כזה מעולם, ולכן מותר באופנים שלא יבוא להטות, וכפי שיפורט בעזה"ת (ביאור"ל ס"א ד"ה ואפילו).

**ב. מי שידיו קשורות**, או שהוא גידם לי"ע שאין יכול להטות, לא גזרו ומותר לקרות לאור הנר (ביאור"ל הג"ל).

**ג. אם יש אחר עמו (שאינו קורא)** ואומר לו **תן דעתך עלי** שלא אטה **מותר** (ס"ג), דשומר עליו מלהטות (ודלא כסה"ת דמהני דוקא בקורא עמו - ביאור"ל), ודוקא באומר לו, אבל כסתם לא מהני אפילו יש רבים דחיישינן שלא ישגיחו בו (סק"ו), ואפילו אומר לאשתו ג"כ מהני דתשמרנו (סק"א).

**ד. שנים הקורים יחד בענין אחד ובספר אחד: מותר**, דכיון שקורין יחד נותן דעתו עליו ויזכירנו שלא יטה, **ודוקא בקריאה של מצוה** התירו ולא רשות,

**ובט"ז** משמע דאפילו לקריאה של רשות מהני (ס"ב וסק"ו).

**ובשני עניינים** אפילו בספר אחד לא מהני שאינו משגיח בו, **ומטעם זה ג"כ אין פולין יחד**, דכל א' בודק לעצמו, אלא אם כן הא' מפלה והשני משמרו (סק"ה).

**ובאותו ענין בשני ספרים** בשו"ע משמע שמתיר, **וברמ"א כתב** וי"א דבב' ספרים אפילו בענין אחד אסור. **ומסתפק בביאור"ל** (ד"ה בשני) באופן זה להאוסרים, וכן בב' עניינים בספר א' הנ"ל אם מהני באומר לחבירו השני שקורא תן דעתך עלי, דאפשר דכיון דטרוד לא ישגיח היטב, ואולי יש להקל בזה במקום הצורך (ועיין ביאור"ל ס"ג ד"ה אפילו).

**ה. לומר פיוטים ביר"ט שחל בשבת בביהכ"נס** אסור מטעם זה, דכל אחד קורא בספר שלו [וכ"ש יחיד בביתו (סק"ט)], ואפילו למקילים בשעוה וחלב יש לאסור בביהכ"נס משום דשכיחי רבים, ופעמים יהי' נרות שמן ואיכא חשש שמא יטה (סק"ז ח').

**ו. והוא הדין דאסור לומר הזמירות שאומרים בשבת בבית לאור הנר**, אם לא מי שרגיל בהם קצת או שאומר לחבירו תן דעתך (סק"ח).

**ז. לקרות לאור המדורה:** אפילו עשרה כאחד אין קורין ואפילו בענין אחד (והיינו להמתירין גם בב' ספרים) **כיון דיושבין רחוקים זה מזה** (ואין יכולים להשגיח) **וגם שזנבות האודים סמוכים**, ואין מכיר בחבירו כשמבעיר ומחתה (ולפי"ז אפילו קורין בספר אחד בענין אחד ג"כ אסור) (ס"ה וביאור"ל ד"ה דהוא"ל), **ובאומר לאחד תן דעתך וכו'** גם במדורה מהני (סק"ג), ואף דלענין שימוש במדורה הקילו בס' רנ"ה, מ"מ לענין עיונא חמיר (ביאור"ל ד"ה במדורה), **ובט"ז** כתב דאפילו **להתחמם** אין לישב סמוך לזנבות האודים, דיש לחוש שיעג בהם כדי שיבערו היטב, ויש חולקים (סק"ד).

**ח. אדם חשוב:** אם ברור שאין דרכו בחול להטות **מותר** לקרות, **ובסתמא אסור**, וכמו שמצינו אצל ר"י בן אלישע שהיה משים עצמו על דברי תורה כהדיט, **והאדינא** אין להתיר בחשוב, דכמה פעמים חזינן ששוכחים ומטים, **ובנר של שעה** נראה דאין להחמיר (ס"ד ומשנ"ב).

**ט. פרק במה מדליקין:** מותר לקרות שהרי הוא מזכיר איסור שבת ואין ישכח, ודוקא במה מדליקין שממיר מענין הדלקת הנר, אבל שאר הלכות שבת לא (ס"ז וסקט"ז).

**י. תינוקות של בית רבן** (כשהם בבית רבם וכדו') **קורין לאור הנר**, שאימת רבם עליהם, ואין פושטין יד ליגע בשום דבר מפני אימתו ואפילו בחול, **ואפילו אין רבם עמם** מתיראין כל שעה שיבוא. ולא יטו, **ובא"ד** מביא הרבה פוסקים דחולקין דדוקא כשרבם עמם מותרים לקרות (סעיף ו' וסקט"ו) [א.ה. ועיין ר"נ גאון שבת י"ג. שמביא מהירושלמי, וז"ל: ובתלמוד א"י פירקו פירוק אחר חביבי רציית לכתבו בכאן, וכך אמרו "אילין בעו דיטפי' בוצינא וכו'", ופירוש דבריהם כי התינוקות יתרחקו מן הקריאה ויאהבו שיכבה הנר, ואנו בטוחים בהם כי הם לא יטו את הנר וכו'].

**יא. ליל יוה"כ** נוהגים לקרות במחזורים מפני שאימת יוה"כ עליהם [א.ה. ונסתפקנו אם דוקא במחזורים וכיו"ב מענייני היום ומוראו, אבל גמי וכדו' בענינים אחרים האם גם בזה נאמר דאימת יוה"כ עליהם, והגרנה"ק שליט"א צידד דבכל ענין איתמר].

**יב. הרב יכול לראות היכן התינוקות קורין, ולסדר ראשי פרשיות לעצמו** בפיו בספר (ודלא כהג"א בר"י דדוקא בע"פ), וקורא שאר כל הפרשה בע"פ, וראשי פרשיות לאו דוקא, **אלא כל שיעוד הפרשה ע"פ ובקצת צריך לראות בספר** שרי [אף שקורא הכל מתוך הספר], דכיון שאינו מעיין בספר **איכא היכרא ולא אתי להטוי**, והוא הדין אם יודע איזה מסכת או סוגיא כה"ג ג"כ מותר (ס"י וביאור"ל).

**יג. המשכים בשבת ומתפלל, וכן המתפלל בליל שבת** התפילה הרגילה, **מותר** לקרוא בסידור לאור הנר, דודאי שגורים בפיו (והוי כראשי פרשיות) (סק"ט וסק"ח).

**יד. הגדה של פסח** מותר לקרותה בספר, דאין ע"ה שאינה שגורה בפיו קצת, **ואם הוא ע"ה שלא למד מעולם** ואין שגור כלל בפיו, ואין לו מי שיבקשנו שיתן דעתו עליו, אפשר שיש להקל שלא לבטל מצות הגדה שמה"ת (ואפילו בנר רגיל) (סק"י"ז) [א.ה. בטור אסר בהגש"פ, ובב"י מביא כמה דעות וטעמים להתיר, יעו"ש].

**בדן שמש וכז"ב**

**א. שמש שאין קבוע** אסור לבדוק כוסות וקערות וכיו"ב לאור הנר בין של שמן ובין של נפט שאורו רב, **כשהם דומיין זה לזה** לידע איזה מהם להניח על השולחן, דכיון שאין מכירין צריך עיון הרבה [א.ה. ועיין אות ג'] **(ולא"ה)** הבדיקה **לראות אם נקיים** - וקבוע בקי ומבחין בקל איזה אינו נקי (כ"כ) [א.ה.] האחרונים פירשו דבקי בסדקים ויודע מיד לבדוק שם], **ויש מתירין בשל נפט** מאחר שאורו רב ולא יצטרך להטות (וגם אין לחוש שיסתפק ממנו כיון דמאוס, **ויש לסמוך על המתירין** במקום צורך) (סק"כ-כ"ב).

(ובנפט לבן אסור שאין מדליקין בו אפילו בחול מפני הסכנה) (ס"י"ב וביאור"ל ד"ה פרוש).

**ב. שמש קבוע:** מותר לבדוק הכוסות **לאור נר של נפט** שאין צריך עיון הרבה, ומשום נקיות התירו (מפני הסכנה), **ובאופן שצריך** עיון רב בזה שוה דינו לאינו קבוע דאסור ולא התירו משום נקיות, **ובשו"ע הגר"ז מיקל** מפני הנקיות **אפילו בצריך עיון רב, אבל לאור נר שמן זית אין מורין לו היתר** לבדוק בבא לישראל אם מותר, דחיישינן שמא יסתפק ממנו כשמקרב ידיו אליו כ"כ, **ומי"מ אם עושה בעצמו** ובודקן לאור שמן זית **אין מחזין בידו. ובשאר שמנים: י"א דדינם כנפט** שאין לחוש לשמא יסתפק מהם, **ובביאור"ל דהוא** דדוקא בנפט התירו משום דמאוס (ס"ב וסקכ"ה כ"ו וביאור"ל ד"ה אבל לאור).

**ג. כלים הדומים זה לזה, וכן להבחין בין בגדי לבגדי אשתו** וכדו', אם הם דומים וצריך עיון להבחין בהם אסור לבדקן לאור הנר, ויש בזה מחלוקת הפוסקים: **לדעת הרמב"ן הר"ן והריטב"א** הכא דממיר בבדיקה של **הבחנה בין כלים הדומים** וכדו' **אסור, ואפילו אין צריך עיון רב**, ולכן אפילו שמש קבוע או בעה"ב אסורים, **ומה שהתרנו בכוסות** וקערות היינו **לבדוק הנקיות** (ומפני הסכנה - עפ"י הירושלמי) ולכן הקילו (וגם זה רק באין צריך עיון רב וכגון שמש קבוע, **אבל באינו קבוע** שצריך עיון רב **אסור אפילו בנקיות**).

### הרה"ג צבי יוסבלום שליט"א נולד "אליבא דהלכתא" רמת בית שמש

**ולדעת הטור והרמב"ם:** כלים הדומים זה לזה - ובדיקת כוסות וקערות **שניהם שווים, ובשניהם מותר** כשאין צריך אלא **עיון מועט** (ועפ"יז הוסיף לכאורה הגר"ז לחדש דבמקום של צורך נקיות יהיה מותר אפילו בעיון רב), **אבל בעיון הרבה אסור**, וכאן מיירי שדומים מאד זה לזה המצריכים עיון רב, ולכן אסור לבדקן וכדין שמש שאינו קבוע (שצריך לו עיון רב להבחין בדמיון - ובנקיות). **ובביאור"ל** נוקט לסמוך על הרמב"ם, וטוב **להקל** בצריך רק עיון מועט **בנר של שעה** (דמצרפינן להמתירין בנר שעה בכל גווני) (ס"א וי"ב וביאור"ל).

**לנהוג כבוד בנר שבת**

**א. נהגו לכסות הקטנים** שלא יהיו ערומים בפני הנרות, משום ביזוי מצוה, וכ"ש בגדולים שיש ג"כ חשש סכנה בזה דאתי לידי נכפה, כדאיתא בפסחים ק"י"ב.

**גוי שעשה מלאכה עבור הישראל בשבת (מס' רע"ז)**

**איסור הנאה ממלאכת גוי**

**א. במלאכה האסורה מדאורייתא:** גוי שעשה מלאכה לצורך הישראל שיהנה ממנו בשבת [כגון שהדליק עבורו נר להאיר, או מדורה להתחמם, אסור להישאר מדרבנן ליהנות מאותה מלאכה (שמא יאמר לו לעשותה) (סק"א ב"א)] **ואפילו קצב לו שכר** מערב שבת **ואפילו עושה בקבלנות** [וכגון שהוא במלון אצל הגוי, דבבית ישראל בלא"ה אסור אפילו בקבלנות], דהיינו ששכרו סתם להדליק לו נר בכל עת שיצטרך ויתן לו עבור כל פעם שכר קצוב (וכ"ש בשכירות) **ג"כ אסור ליהנות ממנו** (ודלא כהק"נ שלמלך זכות בזה) (ולא אמרינן בזה אדעתיה דנפשיה קעביד, הואיל **הישראל נהנה מהמלאכה עצמה בשבת**, והגוי עשה למטרه זו אסור) (סק"ד ה' וביאור"ל ד"ה בקבלנות), **ואפילו אחר שלא נעשתה בשבילו ג"כ אסור** ליהנות ממנה, כשהיא מלאכה האסורה מן התורה (סעיף א').

**ב. במלאכה מדרבנן:** אבל אם המלאכה היא רק מדרבנן, וכגון שהביא עבור ישראל מחוץ לתחום **אסור לישראל שנעשית בשבילו, אבל לישראל אחר מותר** ליהנות ממנה, **ולענין תחומין** אף כשהביא מחוץ ליי"ב מיל ד"א שהוא מה"ת מ"מ מותר לאחר, **והטעם** כיון שאין איסורו מפורש בתורה, אבל שאר מלאכות דאורייתא (שחייבים עליהם חטאת), ואפילו העברה ד"א ברה"ר או הכנסה לרה"י, אף שהם הלמ"מ וכד', ג"כ נחשבים כמלאכה גמורה דאורייתא, ואסור אף לאחר שלא נעשתה בשבילו (סק"ג וביאור"ל ד"ה אפילו) [א.ה. ועיין ס"י שכה"ס י" ברמ"א דיש מתירין ע"י גוי אף לכתחילה באיסורים דרבנן (אף כשאינו צורך גדול או מקום מצוה), ובמה שנדחקו בזה האחרונים יעו"ש סקנ"ז-ז"ג].

**ג. הנאה במוצ"ש** ממלאכה שנעשתה באיסור ע"י גוי בשבת, מבואר בס"י שכה"ס.

**ד. בעדים וכדו' שעשה הגוי בקבלנות לישראל, וסיים מלאכתו בשבת ושיגרם לבית הישראל:** אם הי' באופן היתר כגון שקצץ ושאר התנאים הנצרכים, **לדעת השו"ע** מותר לישראל ללבשו בשבת, ואין דומה להדלקת הנר שאסור ליהנות, דהכא בבגד לא עשה הגוי כן בשבת בשביל הנאת הישראל, אלא ע"ד עצמו למהר פעולתו, משא"כ בנר שהדלקתו כדי שישתמש בו הישראל עתה ואסור. **ולפי"ז** אם אמר הישראל לגוי סמוך לחשיכה מדוע לא גמרת מלאכתי, והשיבו אעשה זאת למענך בשבת, אסור ללבשו בשבת גם לז' השו"ע, **ולדעת הרמ"א** לכתחילה יש לאסור ללבשו, דמ"מ נעשית המלאכה בשביל ישראל, בין לעצמו ובין לאחרים עד מוצ"ש בכדי שיעשו, **ובמקום שצריך לו** בשבת כגון **שאין לו בגד לשבת כי אם זה** יש להקל (סי' רנ"ב ס"ד וסקכ"ז כ"ח, ועיין ביאור"ל ד"ה שאו, ועיי"ש עוד פרטים בזה ואופני היתר כגון במלאכה דרבנן או שאפשר שנגמור בערב שבת ועוד, הובאו לעיל בס"י רנ"ב).

**ה. איסור ההנאה:** היינו לעשות לפני הנר **דבר שלא הי' יכול לעשות** בלא נר, ובכלל זה ללמוד או לאכול בפניו (ביאור"ל ד"ה אסור).

**ו. חובת מחאה:** אם רואה שהגוי רוצה להדליק בשבילו נר (וכי"ב משאר מלאכות האסורות), **אם הנר והעצים של ישראל מחוייב למחות בידו** אפילו כשהוא בבית הגוי, ואפילו דעתו לצאת לחדר אחר ולא ליהנות מהנר ימחה בידו שלא ידליק.

**ובעושה בבית ישראל** כ"ש שחייב למחות, ואף צריך לגרשו מביתו אם עושה בע"כ, מפני חילול ד' שיחשדוהו שעושה בשליחותו, בין בעושה בחינם ובין בקבלנות (כל שהוא בבית ישראל) (סק"יא).

**[אבל בבית הגוי ועושה בקבלנות**, אין צריך למחות, אם יוצא משם ולא ינהג, אף שהנרות של ישראל (שעה"צ סקט"ו)].

**ואם הנר והעצים של הגוי**, אף שמדליק בשביל הישראל ובבית ישראל אין צריך למחות בו (אבל אסור ליהנות ממנו כשלא מיחה) (סקל"ז ומיזמו בסק"א), והוא ממג"א, וטעם הדבר עיין שו"ע הגר"ז ס"י רנ"ב ס"י וקרי"א שם סק"ה).

**ז. גוי שהדליק בבית הישראל (וכדו'): אם הישראל צוהו** והדליק על פיו, מחוייב לצאת משם (סוסק"ג).

**ואם הישראל מיחה בידו ולא צייית לו:** כתב המג"א בשם הב"ח, דכיון דהראה לו דלא ניחא ליה שיעשה בשבת בשבילו, חשוב כאילו הגוי עושה המלאכה לצורך עצמו, **ומותר להשתמש לאורו** אפילו הנר של ישראל ובבית ישראל (וכ"ש כשנר של גוי ומיחה בו), **ובלבד שלא יערים במחאתו** (סקל"ו) [א.ה. ואף דבא"ר סוסקט"ז פקפק בזה ורזמו לו בפמ"ג, מ"מ כן נקטינן].

**ואם הדליק מדעת עצמו ולא הי' שם הישראל למחות בו**, אף שאסור להשתמש ולהינות מאור זה, מ"מ אין צריך לצאת משם כיון שהוא ביתו (והוא הדין בשובת במלון בבית גוי וכדו') לא התייחוהו לצאת, וגם אין צריך להפוך פניו אף שנהנה (אלא שיהרז מלעשות דברים הצריכים נר וכנ"ל אות ה', או מלהתחמם נגד מדורה זו), **ומידת חסידות** להפוך פניו ממנו, וברשב"א משמע **דמדינא** צריך להפוך פניו, **וצריך להזהירי על להבא שלא יעשה כן** (רמ"א סוס"א וסק"א י"א י"ד) [ועיין לקמן בענין כשה"נ נר דלוק אות א'].  
**ח. שבות דשבות לצורך מצוה**, דבר שאינו אסור **רק משום שבות** (דרבנן)



(אם לא בהצטרף עוד ספק - שעה"צ סי' תקט"ו סקע"ב), **ומ"מ הסומך להקל** בזה **אין למחות** בידו (סקי"ז וביאוה"ל ד"ה ואם יש).

[6. ולענין גוי הלוקט בשביל שניהם, משמע ברמ"א דאסור אפילו ברוב גוים, ובשו"ע משמע דבזה שרי דאדעתא דרובא עביד, ודוקא בישראל וגוי אחד, או מחצה על מחצה בזה אסור - שם בביאוה"ל, ועיין שעה"צ סי' תקט"ו הנ"ל דלמעשה צריך להחמיר].

**ו. גוי שרצה לתקן נר של ישראל (למחות הפתילה), וכיבה בידו חוזר והדליק:** מצדד האי"ר להתיר, דהוי כמו "לצרכו" כיון שנכבה בידו, ולבקש מגוי למחות בודאי אסור (ביאוה"ל ס"א סוד"ה לצרכו).

**ז. ישראל האומר לעבדו "לילך עמו" (למרתף וכדו), והדליק הנר:** אע"פ שגם הוא צריך לו, מ"מ אין חשוב לצורך הגוי, כיון שעיקר ההליכה בשביל ישראל ואסור ליהנות מאורו (סעף ג').

**ח. אבל מותר לומר לו לטלטל עמו נר הדלק כבר** (דהוא רק איסור מוקצה, וגם הישראל ה' מותר כלאחר יד, ולכן אף שהגוי מביאו כדרכו שרי, אבל אסור הגוי לטלטל הנר שלא יגנב וכדו, ודוקא לצורך גופו או מקומו שרי), **ודוקא לבני תורה**, אבל לעי"ה אין להורות בזה היתר שיבואו להקל יותר, **ובנר של שמן** נכון להחמיר שלא יטלטלנו הגוי משום חשש מבעיר (ומ"מ אינו איסור גמור, דלא הוי פסיק רישא) (ס"ג ומשנ"ב סקכ"ט-ל"א ושעה"צ).

**ט. ואם שולח הגוי בשליחות שילך בעצמו (למרתף וכדו)** (ואינו הולך עמו), והדליק הנר להאיר לו, אף שעיקר הליכתו לבקשת הישראל, **מ"מ חשיב לצורך גוי**, ומותר אח"כ ליהנות מנר זה (סקכ"ז).

**י. שפחה שהדליקה הנר כדי להדיח כלי האכילה:** ג"כ נחשב לצרכה, כיון שאין גוף הישראל נהנה ממנו, ולצרכה מדליקתו שחייבת להדיחם, ומותר אח"כ ישראל להשתמש לנר זה אף צרכי גופו, וכן מותר לסייע לשפחה להדיח הכלים לפני נר זה, אבל להדיח הישראל לבדו אחר שהדליקה השפחה הנר, מצדד הפמ"ג להחמיר דמחוי שהדליקה לצרכו (סקכ"ז).

*שלא לגרום לכיבי הנר (מס' רע"ז)*

**א. נר שמונח כנגד פתיחת הדלת**, וכגון דלת הנפתחת לפנים ומונח כנגדה מאחוריה בבית נר דלוק וקרוב אליה ממש, באופן שהוא קרוב לפסיק רישיה שע"י הפתיחה יוכל להכבות ע"י הרוח הבאה מבחוץ, וכן נר המונח על השולחן כנגד החלון, **אסור לפתוח הדלת** (או החלון) **ואפילו בנחת** שמא יכבנו הרוח (כן העיקר, ודלא כהת"ש שמפרש דדוקא בפותח בכח כדרכו - שמצטרף הרוח הנוצר ע"י הפתיחה להרוח המנשבת מבחוץ, ורוצה לקיים בזה מש"כ כאן הרמ"א "כדרכו", שהמג"א מוחקו מכאן). ואין נפ"מ בין נר שמן או שעוה (סעף א' וסק"א ב', וביאוה"ל ד"ה כדרכו וד"ה שמא).

**ובאופן שאין הרוח מנשבת עתה**, גם בזה כתב **המג"א** (בהל' יו"ט) **לאסור**, דבכל רגע ורגע הרוח מנשב וא"א להבחין בזה, **וכמה מהאחרונים הקילו** בזה, שאין לחוש שבאותו רגע ינשב הרוח שמבחוץ, **ויש לסמוך ע"ז** כשפותח הדלת **בנחת**, דבפותח בכח יש חוששין לרוח זו עצמה הנוצרת ע"י הפתיחה (סק"ג וביאוה"ל ד"ה הרוח). **ולנעול הדלת** מותר, דאין בזה כיבי או הבערה (סק"ז) [ובאופן שנותן דבר לחצוץ בין הגרות לפתח, או שהגרות בחדר פנימי בענין שאינו פסיק רישיה, מותר (סי' תר"פ סק"ב)].

**ב. נר הקבוע בכותל שאחורי הדלת:** באופן שכשהדלת נפתחת עשויה לנקוש ולהגיע לנר שאחוריה, אסור לפתוח הדלת בכח כדרכו שמא תכבנו, אלא פותח בנחת שלא יגיע אל הנר שבכותל (ואם כשנועל בכח מתנוועע כל הכותל שבסמוך לו, ועי"ז מתקרב השמן לנר או מתרחק, צריך גם בזה לזהר מלנעול בכח) (סק"ה ו').

**ג. נר הקבוע בדלת עצמה:** אם הוא **נר שמן** אסור לפתוח ולנעול הדלת, שע"י הנענוע מקרב ומרחק השמן מהפתילה, ונמצא מבעיר או מכבה, ואף כשאין מכוין לכך אסור משום דהוי פס"ר. **ואם הוא פותח בנחת** באופן שאינו פס"ר שיתנענע השמן שבנר, מותר. [א.ה. ועיין סי' תר"פ ס"ב דהביא יש מי שמתיר לפתוח ולנעול כדרכו, ובשעה"צ שם הביא פי"ה הגר"א דס"ל כהערוך דפ"ר דלא ניחא ליה מותר, ומ"מ לא קי"ל כן, יעו"ש].

**ואם הוא נר שעוה** (שאין מתקרבינ ע"י הפתיחה לפתילה) מותר לפתוח ולנעול, אלא אם כן בענין שיש לחוש שיכבה הנר ע"י פתיחה ונעילה זו דאסור.

**אבל משום איסור מוקצה ד"בסיס לדבר האסור"** אין בפתיחת דלת זו שגר קבוע בה, דאין נחשבת בסיס לנר שעליה לפי שחשובה שמשמשת לבית, ובטלה אליו ולא לנר. **ובביאוה"ל הביא מפקפקים** בזה (עפ"י הירושלמי) וחוששין לאיסור "בסיס" (אלא אם כן בשוכח ולא במניח בכוונה), וסיים דלמעשה צ"ע (סק"ז ח', וביאוה"ל ד"ה אע"פ).

**ד. אסור לפתוח דלת כנגד המדורה** הקרובה אל הדלת, ואפילו אין שם אלא רוח מצויה שאין גורמת להבערה, מ"מ גורנין **אטר רוח שאינה מצויה הגורמת להבערה**, ואע"פ שאין מכוין לזה מ"מ הוא פ"ר, **ואם אין שם רוח כלל** מותר. ואם ע"י דפיקת הדלת עושה רוח מצויה משמע בחי' הר"ן דאסור, אבל מותר לסגור הדלת ואע"פ שמונע מהרוח המבכרת ליכנס, שאין נחשב בעצירת הרוח המלבה למעשה כיבי (ס"ב ומשנ"ב).

*בדן טלטול נר המונח על שולחן וכי"כ ועוד פרטים*

**נר הדולק בכניסת שבת ומונח ע"ג שולחן וכי"כ**, יש לדון בו אם יכול לנערו או לטלטלו למקום אחר עם השולחן, ויש בזה **ב' נדונוים: בעודו דולק** - מצד איסור **הבערה או כיבי** שע"י הניעור והטלטול, 2. משום **איסור מוקצה ד"בסיס לדבר האסור**", וזה יתכן **גם אחר שכבה**. ואי"ה נבאר הפרטים.

**א. בשוכת:** ששכחו על השולחן, והיינו שלא הניחו שם מדעתו אלא בטעות, והוא הדין בהניח בערב שבת בכוונה אלא שהי' דעתו ליטלו משם קודם חשיכה, דגם זה בכלל שוכח, ומטעם זה **אינו נחשב כבסיס לדבר האסור**, כיון שלא הי' דעתו שיהא מונח שם, ודיניו כך:

1. **נר שעה העולה ששכחו על הטבלא**, וצריך להטבלא, אם אין מכוין לכבות הנר מותר לתקן הטבלא באופן שמטה אותה על צידה עד שתהא קרוב לארץ, ואז ינער הנר בנחת עד שיפול, דאין בזה משום כיבי, כיון שאינו פסיק רישא שיכבה עי"ז, אבל לנערו (מהגובה) אסור דהוא פס"ר, **ומצד מה שמטלטל הנר אין איסור** כיון דהוא טלטול מן הצד, **אבל להגביה הטבלא עם הנר שעליה** אסור (**ואפילו אחר שכבה** הנר אסור). שמטלטל הנר, **אלא אם כן צריך למקום שמונח עתה** הטבלא **או שיהא פסידא** אם ינערינו כאן, דאז שרי להגביהו וליטלו למקום אחר (ואפילו בעודו דולק), דכיון דסוף סוף אין נחשב בסיס התירו. **וטוב לעשות** בניעור **ע"י גוי** או עכ"פ ע"י **קטן** (באין גוי מזומן לו) מפני שהוא קרוב לכיבו (ובכבה מותר ע"י ישראל ובכח). **ובכלל טבלא**

(ס"ד וסקל"ב ל"ד).

**ב. ומ"מ אסור לצוותו שידליק** אף כשיש עוד נר דולק, ואפילו תקון בעלמא כגון למחות הפתילה וכדו, **וצריך למחות בידו** שלא ידליק כשרואה שרוצה להדליק או להוסיף שמן בשבילו, אם הנר והשמן של ישראל (סקל"ז). **ואם הנר והשמן** של הגוי אין צריך למחות בידו, אבל רשאי למחות (ולא אמרינן שעדיף לא לדבר מענין הדלקה כלל) (סקל"ה). **ובאופן שמיחה בו** והדליק נגד רצונו, חשיב כאילו הגוי הדליקו לצורך עצמו (ולכן מותר להשתמש בו אפילו אין נר נוסף) [ואפילו נר של ישראל], ובלבד שלא יערים במוחתו (סקל"ו).

**ג. ומ"מ גם בעבר וצויה להדיא שידליק נר נוסף:** מותר ליהנות ממנו כל זמן שגר הראשון קיים (באופן הנ"ל אות א'), וכמבואר (דאין חשיב הנאה כ"כ) (סק"כ ומשמעות סקל"ד).

**ד. מדורה** שדולקה מערב שבת, ובא גוי והוסיף לה עצים בשבת בשביל ישראל, כל זמן שדולקים עצים הראשונים, יש להתיר לעת הצורך להתחמם נגדה, ולכתחילה יש להחמיר (וכמבואר בסעף א' לענין מדורה שיש חשש שירבה בשביל ישראל, אפילו בהדליקה גוי לצורך עצמו) [א.ה. ועיין מה שנכתוב בעזה"ת באתו ו' בשם הס"ן] (סקל"ג).

**ה. בהוסיף שמן בעששית שדרך לכבותה קודם הוספת השמן**, בזה ודאי **אסור להשתמש**, שהרי נר הראשון כבר כבה, ועכשיו עושה הדלקה חדשה בשביל ישראל, ואסור ליהנות מאורה, **ואם עשה כן שלא בציווי הישראל** יש לדון בו להקל (ע"פ סברת האי"ר שנחשב "לצורך הגוי", דכיון שנכבה בידו עליו להדליקו שנית, ויהיה מותר להשתמש עד שיכלה השמן "לגמרי", מאחר שהוי כלצורך גוי [ואי"ה יבואר לקמן דין הא"ר]) (ביאוה"ל ס"ד ד"ה וכן).

**ו. אחר שכבה נר הראשון** או שכלה שמן הראשון, או שכבו עצי המדורה שדלקו בתחילה, **שוב אסור אח"כ להשתמש** לאור נר הנוסף שהדולק ע"י גוי (ואינו דומה לנר שהדליק גוי לצרכו שמתור אף אחר שהגוי הניחו והלך, כיון דההיתר דהכא אינו אלא מחמת שלא נהנה ממעשה של הגוי), כן דעת הטוש"ע ורה"פ, **ודעת הט"ז** דלהמתירים להתחמם נגד מדורה שהדליק גוי לצרכו (או לצורך חולה שיש סכנה) (בסעף א') יתא מותר להשתמש לאור נר הנוסף אף לאחר שכבה הראשון (דדבר שהי' בתחילתו היתר שימוש, אין מתקלקל ההיתר אח"כ), **וסובר עפ"יו** דבמקום הדחק שתלוי בזה עונג שבת יש להמקיל על מי לסמוך (שגם במדורה מקילינן בס"א), **ובביאוה"ל דחה דבריו וקיים דעת האוסרים** משכבה נר ראשון (ס"ד וסקל"ג וביאוה"ל ד"ה אבל).

[הט"ז פ' המחלוקת במדורה (בשונה מההבנה הרגילה שנחלקו אם יש חשש שירבה במדורה בשביל ישראל, או דשוה לנר שלא חששו שירבה בשבילו דנר לאחד נר למאה), **דהאוסרין** במדורה הוא מצד שאחרי שירבה הגוי בשבילו יבוא להתחמם נגדה, ואף אחרי שיכלו עצים הראשונים שדלקו בה יוסיף להשתמש בה, דקשה להבחין מתי כלתה אש ראשונה, ולכן אסור כבר מתחילה ועוד קודם שהוסיף כלל (ובנר ושמן שניכר ההוספה ואפשר לידע מתי כלו הראשונים ולהפסיק השימוש לא אסרינן), והמתירים במדורה טעמם דאף שאה"נ יוסיף להשתמש, מ"מ לא אסרינן כיון שבתחילה היה מותר ליהנות מחמת עצים הראשונים הדולקים, שוב לא יאסר אח"כ, ומטעם זה גם בהוסיף נר ושמן מותר גם כשכבו ראשונים, **ורצה להוכיח** סברא זו מההגה"מ שמביא מעשה כשהיה אצל רבו המהר"ם בהיותו במגדל, במדורה שהיתה דולקת מערב שבת לחמם, ובעת ששיבו לידה כמעט וכלתה האש, ובאה הגוים ועשאה גדולה, ואמרו שעושין כן לנחת רוח לישראלים, וישבנו וכי' אצלה ושמתנו בדבר, וביאוה"ל דחה ראי' זו, דשם טעם ההיתר הוא משום דהכל חולים אצל הקור (וכמבואר בסעף ה' להיתר), ומה שמתירים ההנאה במדורה שהוסיף בה דסורכים דגם במדורה אפשר לידע מתי כלו ראשונים (א.ה. ועיין עוד בשו"ע הגר"ז בזה)].

*הנאה ממלאכה שעשה הגוי לעצמו (ופרטים בזה)*

**א. גוי שהדליק נר לצרכו:** בין בביתו ובין בבית הישראל, מותר לישראל ליהנות ממנו ואפילו הוא מכירו, והוא הדין בהדליק לצורך גוי אחר, וכן מותר ליהנות **משאר מלאכות** שעשה הגוי לעצמו [כשאין חשש שמא ירבה בשבילו, וכשאין איסור מוקצה וכדו].

**ובהדליק "מדורה" לצרכו:** נתבאר לעיל דיש ב' דעות אם חוששין לשמא ירבה (אלא אם כן אין מכירו - דודאי לא ירבה בשבילו), ושבמקום צורך יש להקל (ס"א וסק"ח-י' וביאוה"ל ד"ה ויש אוסרים).

**ב. ואפילו אחר שסיים הגוי ליהנות מהנר:** מותר לישראל ליהנות ממנו (ביאוה"ל ס"ד ד"ה אבל, וסקכ"ז יעו"שי).

**ג. ואם הדליק לצרכו מפתילות ושמונים שאסרו חכמים** (המבוארים בס"י רס"ד), בזה ודאי **אסור** להשתמש, דלא עדיף מהדליק ישראל בהם מערב שבת שאסרו להשתמש לאורם **דשמא יטה** (ביאוה"ל ד"ה לצרכו).

**ד. בספק אם הדליק לצרכו או לצורך הישראל:** יש להחמיר בזה, אלא אם כן מצטרף עוד ספק דבזה יש לסמוך על המקילין (ביאוה"ל ד"ה מחצה).

**ה. ישראל וגוים שהסיכו יחד והדליק הגוי נר:**

1. **אם הרוב גוים** מותר להשתמש לאורו, דבסתמא מדליק ע"ד הרוב (**ומצדד בביאוה"ל** דגוי המדליק אינו בכלל חשבוני הרוב שהוא מדליק על השולחן ע"ד המסובין אצלו) [א.ה. וצ"ת טעמו, ואולי כוונתו דאם הוא עצמו יושב עמehם ונהנה, בזה אמרינן דודאי סתמא רק לצורך עצמו הדליק (וכדלקמן 2), וע"כ דמייירי כבעין שמש העומד לפניהם].

2. **אם הרוב ישראלים** אסורים ליהנות, **אלא אם כן מוכח שלצרכו** (או לצורך גוי אחר) (סקי"ז) הדליקו, וכגון שנשתמש בו מיד (סק"ח) [א.ה. חזינן דכשהוא עצמו נהנה, אף שעוד רבים נמצאים אין דעתו אלא על עצמו בסתמא, דכולא לגרמיה עביד].

**רוב לענין זה נחשב** רוב שבשעת ההדלקה, ואע"פ שאח"כ נתווספו ישראל או נתמעטו הגוים (וכן ברוב ישראל להיפך) (סקט"ו).

3. **ובמחצה על מחצה:** אסור (י"א דהטעם משום דהוא ספק, ולפי"ז בכל מקום ספק אסור (וה"ט דלעיל אות ד'), וי"א משום דלשם שניהם נעשה) (סקט"ו), ועיין ביאוה"ל ד"ה מחצה).

4. **ביש ביניהם אדם חשוב ישראל:** דעת המאירי דאף שהרוב גוים, הדברים מוכיחים שעבורו עושה (אסור), וביאוה"ל העיר בזה ממשמעות התוס' דאין חילוק, ואולי היינו דוקא כשהגוי עצמו משתמש בזה (אבל בעלמא אפשר דכהמאירי) (ביאוה"ל ד"ה ארוב).

5. וכל זה בסתמא, **אבל באופן שהדליק לצרכו ולצורך הישראל** (וכגון שידועים שעשה גם עבורם), אף שיש הוכחה שמשתמש בעצמו, ואף שרובם גוים **דעת המג"א לאסור** (וכמשמעות הרמ"א בס' תקט"ו), **וכן ראוי להחמיר**

**מותר לישראל לומר לגוי** לעשותו בשבת, והוא שיהי' שם מקצת חול'י, או צורך הרבה היינו הפסד גדול, או מפני מצוה (סי' ש"ז ס"ה יעו"ש) (ועי"ש שי"א דלא התירו שבות דשבות רק במילה ולא שאר מצוות, ושהעיקר דמותר בכל המצוות).

**ט. שיטת בעל העיטור:** דמותר אמירה לגוי **במקום מצוה**, **אפילו** במלאכה גמורה **דאורייתא**, וכגון להדליק לו נר לצורך סעודת שבת מותר לצוות לו, **ונהגו רבים להקל** בדבר לצוות לגוי, ובפרט בסעודת חתונה או מילה, ואין מוחה בידם (ומוטב וכו'), **ויש להחמיר במקום שאין צורך גדול, דהא רוב הפוסקים חולקים על סברא זו** (רמ"א סעף ב'), **והש"ה** (ועוד פוסקים) **החמיר** אף במקום צורך גדול, ושכן ראה נוהגים בקהילות חשובים שיושבים בחשיכה במוצ"ש אפילו בחתונה עד שיאמרו הקהל ברכו (ובפמ"ג מצדד להקל ע"י גוי במוצ"ש, דהרי בין השמשות שרי ע"י גוי לצורך מצוה, וכ"ש בביה"ש של ערב שבת) [וכן עיקר להחמיר דהעיטור הוא דעה יחידאה] (סי' ש"ז סקכ"ד).

**י. כמה פרטים בשיטת בעל העיטור** (ומקומות שהקילו הפוסקים לסמוך עליו):

1. **באיזה אופן התיר להדליק נר לצורך סעודת שבת**, גם לדעה זו אינו מותר רק כשיושב בחושך שאין שם נר אחר, ועדיין לא גמר האכילה, אבל אם גמר האכילה אף שלא בירך ברהמ"ז עדיין, או שיש לו נר אחר, פשיטא דאסור לצוות שידליק לו דהוי שבות שלא במקום מצוה (ומ"מ ביש לו נר ועבר והדליק לו, שרי להשתמש כ"ז שגר ראשון דולק וכדלהלן בס"ד) (סק"כ, ועיין שעה"צ סקכ"ח שמסתפק בכוס של ברכה - ולמעשה מחמיר כהרמ"א).

2. **בנין בית הכנסת:** גם לדעה זו אסור לבנות ביהכנ"ס בשבת ע"י גוי, משום דהוי מצוה שאינה עוברת, שיכול לבנות בחול, ואפילו בקבלנות אסור, אם לא שיש חשש שיתבטל עי"ז בנין ביהכנ"ס לגמרי ח"ו דאז יש להקל בקבלנות, ואפשר דגם ע"י שכירות מותר אם אינו רוצה בקבלנות (סקכ"ב - ועי' סי' רמ"ד סקי"ג שלא התיר בכה"ג רק בקבלנות).

3. **במקום מכושל לרבים**, כגון שנתקלקל העירוב, **התירו הפוסקים** לתקן ע"י גוי, **דכדאי הוא בעל העיטור לסמוך עליו** להתיר שבות דאמירה אפילו במלאכה דאורייתא במקום מצוה דרבים (סקכ"ה).

4. **במקום מצות מילה** התיר המג"א לסמוך על בעל העיטור לומר לגוי אפילו במלאכה דאורייתא, כגון בנתקלקל הסכין וצריך לתקנו (סי' ש"ז סקכ"ד, ועיין ביאוה"ל סי' ש"לא סעף ו' ד"ה ועיין לעיל).

**יא. אמירה לגוי שיאמר לגוי אחר** גם באופן זה **אסור** האמירה, וחוי"י סימן נ"ג **מצדד להקל** בזה (וכ"ש כשאינו אלא שבות), **ובס' החיים** כ' דבמקום **הפסד גדול** יש לסמוך על המתירין (סי' ש"ז סקכ"ד).

**יב. אמירה לגוי לצורך חולה אף שאין בו סכנה:** **מותר** לומר לגוי לעשות לו רפואה **אפילו במלאכות דאורייתא**, וכן שאר צרכיו כגון לאפות ולבשל לו וכי"ב (סי' שכ"ח סקמ"ז). ודוקא **אם צריך להרפואה בשבת**, ואם א"צ ימתין עד מוצ"ש (שם סקמ"ז). **ודוקא** כשהוא **חולה** וכגון שנפל למשכב, **או שיש לו מייחוש** שמצטער וחלה ממנו כל **גופו**, אף שהולך דהוא ג"כ כנפל למשכב (שם) סי' רמ"א סי"ז), **אבל במייחוש בעלמא אסור** אפילו ע"י גוי, ואפילו במלאכה מדרבנן אסור (שם סעף א' וסק"ג, ועיין עוד סי' ש"ז ס"ה שמתיר במלאכת שבות ע"י גוי במקצת חול'י, ויל"ד).

**יג. לצורך קטנים** כחולה שאין בו סכנה דמי, **ומותר** לעשותן ע"י גוי כגון קטן שאין לו מה לאכול יכול לעשות לו תבשיל (רמ"א סי' שכ"ח סוסי"ה), או להדליק להם נר או מדורה, והוא **כשצריכים הרבה לזה**, ובלא"ה אסור (סי' רע"ו סק"ו).

**יד. גוי שהדליק נר בהיתר לצורך חולה שאב"ס או קטנים**, מותר אף לאחרים ליהנות ממנו, דאין שייך גזירה שמא יאמר לו להדליק, שהרי מותר כן לכתחילה לצורך החולה וכדו, ואין חוששין שמא ירבה בשבילם דנר לאחד נר למאה. והוא הדין כשהסיק התנור דשרי לישראל ליכנס שם, דחימום לאחד חימום למאה. **אבל בהדליק מדורה: לדעה א' בשו"ע** גם זה בכלל ההיתר במדורה קטנה מחמתת הרבה אנשים, **ולדעה הב'** אסור במדורה, דלפי ריבוי האנשים המסובין סביבה צריך להוסיף ולהגדילה, ולשיטתם אפילו בהדליק לצורך חולה שיש בו סכנה ג"כ אסור (אלא אם כן הגוי אין מכירו לישראל זה ולא יוסיף עבורו), **ובמקום הצורך** יש לסמוך **להקל כדעה הראשונה**, (סק"ט י', וביאוה"ל ד"ה ויש אוסרים).

**טו. ישראל שהדליק לצורך חולה שיש בו סכנה**, מותר לכל להשתמש לאורו, דנר לאחד נר למאה (ביאוה"ל ד"ה אב"ס), אבל בקצף תאנים עבורו אסור אפילו ע"י גוי (עייין סי' שכ"ה ס"ב).

**טז. הכל חולים אצל הקור: בארצות קרות** מותר לומר לגוי, ואפילו בפירוש, לעשות מדורה **בשביל הקטנים** שמצטערים מהקור, וכן להדליק להם תנור בית החורף, ויכינו עבורו מבעי"י הפחמים שיהיו מזומונים לו (דאסור לישראל לטלטלם בשבת), אבל לא ידליק עבור הגדולים, כיון שאין מצטערין כ"כ מהקור, ומ"מ אח"כ מותרים הגדולים ג"כ להתחמם בזה (אם הדלקתו היתה בעיקר עבור הקטנים ולא להגדולים, וכדין גוי שהדליק לחולה שאב"ס שהאחרים מותרים ליהנות וכנ"ל).

**ואם הקור גדול מאד** שגם הגדולים מצטערים בו, מותר אפילו עבור הגדולים, שהכל חולים אצל הקור, **ומ"מ אם הוסק בשחרית בשבת ונתקרו**, לא יתנהו שוב להסיק אחר מנחה **כדי שיהא למוצאי שבת**, וימנעוהו עד אחר צאת הכוכבים, כיון דכבר הוסק בבוקר אין הקור כ"כ שיהא נחשב כחולה לזה, אבל כשלא נתחמם בבוקר (או בהוסק ונצטנן בכתחילה) שהקור חזק, יכול להסיקו גם אחר מנחה, **אף שיתחמם רק במוצ"ש**, ובחי"א מסתפק ביתחמם רק למוצ"ש, דאולי אסור אפילו לא הוסק שחרית (והצינה חזקה עתה), כיון שאינו עבור שבת רק למוצ"ש, או דילמא גם בזה שרי.

**אבל באין הקור גדול כ"כ:** אסור לומר לגוי כשאין קטנים המצטערים מכך, ודלא כנוהגים בזה היתר, ומ"מ אין למחות בידם דמוטב שיהיו שוגגים וכו', ועכ"פ יזהרו שלא יאמרו לו בשבת להסיק, אלא יקצבו עמו בקבלנות שסיק לו כל ימות החורף בעת שהיה קר, ואז אף אם יסיק כשאין הקור גדול כ"כ, אפשר דהו"ל כאילו עשה מדעת עצמו, שדינו שא"צ לצאת מביתו (ס"ה ומשנ"ב ושעה"צ).

*באופן שאין הנאה ממעשה הגוי (שיש נר דלוק וכדו')*

**א. אם יש נר דולק כבר ובא הגוי והוסיף נר אחר**, אף שע"י הדלקתו נעשה האור גדול יותר, אפילו הכי **מותר להשתמש** שם בעוד הנר הראשון דולק, והיינו כשהי' יכול עכ"פ לעשות שימוש זה לאור נר הראשון, ולכן אין נחשב הנאה כ"כ (ובלא"ה אסור דהרי נהנה מהוספת האור). **והוא הדין אם הוסיף שמן** בנר מותר כל זמן ששמן הראשון היה יכול לדלוק, דאף שנתווסף האור מטע עי"ז מ"מ אין נחשב הנאה כ"כ, וכן בעשה שאר תיקון בנר שנתווסף האור על ידו



הוא הדין **במונה על השולחן** שדייך בו כל הדינים שיתבארו [ודלא כא"ר בשם הפרישה שסובר דשולחן הוי דבר חשוב בפנ"ע ואינו נעשה "בסיס", ובאלי" זוטא הוסיף לכלול בכלל זה סטנדר שגם הוא לא יהי' "בסיס", ואין כן דעת רה"פ]. (ס"ג וסקי"ד ט"ו, וביאור"ל ד"ה על הטבלא וד"ה מנער וד"ה על ידי).

**2. נר שמן** הדולק ויש עדיין שמן במנורה (אבל אם כלה ונשאר רק מה שבפתילה דינו כשעוה), אסור לנערו מן השולחן. **שע"י הניעור יכול לגרום הבערה** בקירוב השמן לפתילה (או כיבוי בהרחקתה - ועיין ביאור"ל ד"ה א"א דאף שבכיבוי הוא פ"ר דלא ניחא ליה, דהשמן אזיל לאיבוד שנשפך, מ"מ איסורא איכא לרוה"פ), **ומ"מ ע"י גוי מותר לנערו מן השולחן** כיון דהוא דבר שאין מתכוין, ואף דהוי פס"ר לא אסרו בגוי בדשא"מ בפס"ר (סקט"ו ט"ז).

**ומ"מ מותר לטלטל השולחן בנחת** ממקום למקום, דאין זה פס"ר שינענע השמן בכנר (סק"ז).

[א.ה. במש"כ בדבשא"מ מותר ע"י גוי אף בפקסי רישיה, וכן נתבאר בסי' רנ"ג ס"ק צ"ח דלא החמירו באמירה לגוי אף שהוא פ"ר, העירוני מסי' רע"ו בשעה"צ סקל"ה דמשמע דבאופן שהוא פ"ר אינו מותר ע"י גוי, והראוני להגרעק"א בסי' רע"ו סק"ב שיישב בזה, יעו"ש].

**ב. במונה על השולחן מדעת**, הוי השולחן (או הטבלא) "בסיס" לדבר האסור, ואסור לנער אפילו בנר שעוה ואפילו אחר שכבה, וכל זה באופן שהיה מונח ע"ד **שיהיה מונח כן כל השבת, אבל באופן שהי' דעתו להסירו משם (אחר שכיבו ע"י גוי), יש מקילין** בזה דאינו נחשב כ"בסיס", וסוברים דדוקא בבסיס לכל השבת נחשב כבסיס, **וכתבו הפוסקים שבמקום פסידא** כגון שנפל נר שעוה וחלב על השולחן [ואין שם גוי (או קטן) שינערנו], יש לסמוך בזה על המקילין שאין נחשב בסיס אלא אם כן סבר שיהיה מונח שם כל השבת, ויכול לנערו בהי' דעתו ליטלו אח"כ ע"י גוי.

**ואם הי' מונח על השולחן ביה"ש גם דבר היתר**, כגון כיכרות וכדו' הצריכים לשבת (שהם חשובים יותר מן השלהבת הדולקת), נחשב כ"בסיס לדבר האסור והמותר", **ולכו"ע** מותר לנער בנר שעוה. **ואם א"א לנער** כגון משום פסידא, או שצריך למקום הזה שעומד השולחן, רשאי לטלטל השולחן למקום אחר ולנערו שם, **ובנר שמן** שא"א לנערו יזהר לטלטל השולחן בנחת שלא יקרב השמן או ירחק מן הפתילה, **ובנר שמן שכבה** מצדד הפמ"ג דינערנו ולא יטלטל עם השולחן (אלא אם כן במקום פסידא או צריך למקומו וכנ"ל). ומטעם זה **מנהג נכון** הוא מה שנהגו הנשים שנהרות **ליתן ככר הצריך לשבת קודם הדלקת הנרות** על השולחן, כדי שיהי' מותר לטלטל את השולחן כשהי' צריך לו (ויש מחמירים ואסורים בזה שחוששין לסברת הריב"ש, דאין דבר אחר החשוב יותר מן השלהבת, וא"כ הוי בסיס רק לאיסור, ומנהג העולם להקל) (סקי"ח ושעה"צ סק"ח כ').

**ג. ליגע בטבלא שהנר עליה:** מותר, כשאינו מנענעה - דאין בנגיעה שום איסור בלא הטלטול.

**ואם הטבלא תלויה** שיכולה להתנועע, וכן במנורה שבביהכנ"ס כשהיא תלויה שיש עליה נר שעוה, **להמג"א** אסור (אלא אם כן מונח גם דבר היתר), **ובאר"י** משקמה דמותר בזה דחשיב כטלטול מן הצד (ולג ביידם) [אבל במנורת שמן ע"ג טבלא התלויה, אסור אפילו ליגע בו שמא ינדנד].

**ובמנורת ביהכנ"ס הקבועה** שאין יכולה להטלטל כלל, מותר ליגע בה אפילו מונח בה נר שמן (סקי"ט וביאור"ל ד"ה הואיל וד"ה והנרות).

**ד. להניח נר של שבת מבער"י ע"ג אילן** מותר, דאין חוששין שכשיכבה יטלנו, **אבל בערב יר"ט** אסור דחיישין שמא כשיכבה ביר"ט יבוא ליטלו, ונמצא משתמש באילן ביר"ט (ס"ד ומשנ"ב).

**ה. לכפות קערה ע"ג הנר בשבת כדי שלא יאחוז האור בקורה:** אף שהוא לצורך הקורה שהוא דבר שאינו ניטל בשבת מותר, דקי"ל כלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל בשבת (**ובאופן שנוגעת הקערה בקורה עי"ז** יש אוסרין, ובביאור"ל ד"ה כדי מסיק להתיר), וכן מותר בעושה כן כשקשה האור לעיניו וכדו', **ודוקא קערה של חרס** וכי"ב (דבשל מתכת שמתחמם אסור משום "מבשיל"), **ושיניח אויר בין הקערה להנר** כדי שלא יכבה הנר [ובנר של חלב יש לזהר, כיון שהזיעה שלו העולה אל הקערה יכולה לאוסרו (ביאור"ל ד"ה הנר)] (ס"ה ומשנ"ב).

***לכבות הנר בשביל חולה שיישן וכדו' (מס' רע"ח)***

**א. חולה שאין בו סכנה:** אסור לכבות עבורו הנר כדי שיישן [אלא אם כן עלול להכביד עי"ז חלוי וליכנס בכלל סכנה (ביאור"ל ד"ה בשביל)] (ולהרמב"ם

#### עוד יוסף חי - המושך מעמ' כ"א

והשתא אתו שפיר דברי המ"א בין לשיטת רש"י ותוס' בסוטה שכתבו דאין עושין מצות חבילות משום דנראה עליו כמשאוי, ובין לשיטת התוס' במו"ק שכתבו דאין עושין מצות חבילות משום דבעינן שיהיה לבו פנוי למצוה אחת, דהא דיש תביעה לעשותן בכבוד ובכוונה הראויה אין זה אלא במצוה שהיא חובה. ולפי ביאור זה יש לומר, דהיכא שמצוה אחת חיובית ומצוה אחת קיומית, נמי שייך דינא שאין עושין מצוות חבילות, דאף דכלפי המצוה הקיומית א"א לתבוע ממנו לעשותה בהידור, מ"מ כלפי המצוה החיובית שפיר מצינן למתבע מיניה שיעשנה כנצרך, ודלא כמו שכתבנו לעיל. ואחז"ר דאיני שהביאו שבס' מנחה חריבה סוטה דף ח' בהערה ד"ה תוספתא, הסתפק אם במצוה אחת קיומית ואחת חיובית שייך דין שאין עושין מצוות חבילות, ובס' שבילי דוד אור"ח סימן קמ"ז סק"ב ובדברי מל"א רד"ה סימן ס"ט ד"ה והנה לישא, נראה דלג בכה"ג לא שייך דין דמצוות חבילות וכמו שכתבנו. אלא דיש לעורר דבגמ' פסחים דף ק"ב אמרינן דאין לברך ברכת המזון ולעשות קידוש בליל שבת על אותו כוס, משום שאין עושין מצוות חבילות, והרי דין ברכה על הכוס אינו חובה להרבה פוסקים, וכ"פ הרמב"ם בה' ברכות פ"ו ה"טו', ואעפ"כ בה' שבת פכ"ט ה"ג פסק כדברי הגמ' הנ"ל, ומבואר דבמצוה אחת חיובית ואחת קיומית שייך דין שאין עושין מצוות חבילות, אך יש לומר דהנה הרמב"ם כשהביא את דברי הגמ' כתב דאין לעשות שני מצוות של תורה כאחת, ודקדקו מזה האחרונים דבאחת של תורה ואחת של דרבנן שרי. וקשה שהרי ברכה על הכוס אינה מצוה של תורה, וצ"ל דאולינן בתר עיקר הברכה שהיא של תורה, והכא נמי יש לומר שאולינן בתר עיקר הברכה שהיא חיובית, שכל שעושה את ענפי המצוה חבילות נראה כמזלזל בעיקר המצוה. ואכתי צ"ע בסברא.

שוב רדתי למהי"ח אלגאזי ז"ל בספר ארעא דרבנן מערכת א' אות ב' שהקשה עמש"כ הרמב"ם בפ"ב מהלכות הנד"ד שהבעל מפר נדרי שתי נשיי כאחת, וכן האב מפר נדרי שתי בנותיו כאחת, ע"ש. והרי אין עושין מצוות חבילות. ובהנהגות עפרא דארעא שם כתב ליישב דלא אמרינן אין עושין מצות חבילות חבילות אלא במצוה המחוייבת דלא סגי דלא עביד לה, אבל בהפרה רשאי שלא להפר, ע"ש. והחיד"א בספרו עין זוכר מערכת א' אות כ' כתב לדחות תירוצו, דמה

משאצ"ל חייב), ואפילו להפוסקים (רוה"פ) דמלאכה שאצ"ל לגופה פטור, מ"מ מדרבנן אסור, **וחמור אסור כיבוי** משאר איסורים דרבנן (שמותר לעשות מלאכות דרבנן לחולה שאב"ס), כיון דיש בו צד חיוב לכר"ע (כשהוא צריך לגופו), (וברבים מצניזו שהקילו אפילו בכיבוי, משא"כ ליחיד - ביאור"ל ד"ה החולה), **(וענין צריך לגופו בכיבוי** שייך כשמכבה עצים כדי לעשות מהם פחמים, דזה צריך לגוף המלאכה, שהרי א"א לעשות פחמים אם לא שיכבה, וכן במכבה הפתילה מפני שצריך להבהבה שיהא נאחז בה האור יפה כשיחזור וידליקנה, משא"כ במכבה כדי להחשיך או כדי לחוס על השמן או הנר וכדו', דזה אין צריך לגוף המלאכה).

**ב. לצורך חולה שיש בו סכנה** (ואפילו ספק סכנה - סק"ג), **מותר לכבות הנר כדי שיישן** מפני פיקו"נ הדוחה שבת (אף כשאין בעצם מניעת השינה הכבדת החולה, מ"מ השינה יפה לחולה, ויתכן שיתרפא עי"ז או יחיה חיי' שעוה יותר - ביאור"ל ד"ה בשביל). **וכל זה דוקא באופן שא"א להוציא החולה** עצמו **מהחדר**, שחוששין שע"י טלטולו יכבד החולי' [א.ה. היינו אבל לא מפני טרחה וכדו', דבזה ודאי מחוייבין להוציאו כדי לימנע מהכיבוי], **וגם א"א לכפות כלי על הנר** (באופן המבואר בסו"ס רע"ו), דבודא או מחוייבין לעשות כן כדי לימנע מכיבוי, **וגם אין יכול להוציא הנר מהחדר**, ואף שגם בזה יש איסור מוקצה מ"מ עדיף מלכבות דחמיר טפי [א.ה. ולכאורה דוקא בנר שעוה, ואולי גם בנר שמן אפשר בנחת - עיין סי' רע"ו בשעה"צ סקל"ה] (ולהרמב"ם בעבר וכיבה כשיש עיצה אחרת, ובביאור"ל מסתפק אם גם לדעת החולקים על הרמב"ם (דאין חיוב חטאת בכבוי), דאפשר דלדידהו מותר לכבות אף שאפשר בשאר עיצות - ולמעשה נוקט להחמיר, ובפרט שיש גם לחוש להרמב"ם המחייב, דודאי צריך לזהר בזה מלהקל - ד"ה מותר), **ואם יש גוי מוזמן לפנינו בכל שעוה** יעשה ע"י גוי.

**ג. להדליק הנר לצורך החולה** וכשנעור מותר להדליק (וכשיש גוי יעשה על ידו), להרמב"ם (הרה"מ) אף שאין בעצם החשיכה משום סכנה לו, מ"מ מותר לישראל לעשות מלאכות הצריכות לו כיון שהוא חולה שיב"ס. ודוקא להדליק, אבל להטותו שיאייר יפה אסור שזה ודאי אין הכרח לו, ולרש"י דוקא במסוכן בזה, ואפשר דאפילו לרש"י שרי כיון שיוכל עי"ז לראות דבר הנצרך לחולה, וגם שדעת החולה מתיישב בזה, ויל"ע (סק"ב וביאור"ל ד"ה לכבות). **ד. כיבוי הנר מפני הלסטים:** אם מתירא מפניהם שיבואו עליו ויהרגוהו, ואין לו עיצה אחרת להסתייר האור, ג"כ מותר לכבות (סק"ג).

***בדין טלטול הנר בשבת (סי' רע"ט)***

**א. נר שהדליקו בו באותה שבת:** אע"פ שכבה **אסור לטלטלו**, ואף שלא נשאר בו שמן כלל, דכיון דהי' ביה"ש בסיס לשלהבת אתקצאי לכלוי' יומא, ונקרא מוקצה מחמת איסור (סק"א), וכן בנר שעוה וחלב שהדליקו באותה שבת וכבו (סק"ב).

**ב. ואפילו לצורך גופו ומקומו אסור:** ואין דומה לכל כלי שמלאכתו לאיסור דשרי, דשם מותר (לגופו ומקומו) אפילו בביה"ש, משא"כ הכא דביה"ש הי' אתקצאי לגמרי **[ולדעת הט"ז]** יש להקל בזה (ע"פ סה"ת) במנורה של נרות שעוה וכדו', שלא נחשב שאתקצאי כיון שהנר הרי יכלה ולא יהיה בסיס עבורו לכל השבת (וביה"ש יכול לנער - משא"כ בנרות של שמן שלא שייך לנערם משום הבערה וכיבוי), ובמשנ"ב וביאור"ל נקט לאסור גם במנורה של נרות, שהרי אין דעתו להסיר הנרות ממנה כלל, ויעו"ש עוד] (סק"ד וביאור"ל ד"ה אפילו). **ויש מי שהתיר** (לצורך גופו ומקומו), **ואלא נראו דבריו**.

**ויש אומרים** **אדם ידעו ע"ה(הא איסטנים והנר נאמן עליו, מותר להוציאו, ודוקא במונה במקום ישיבתו דהוי כגוף של רעי**, והמקיל לא הפסיד. ודוקא באיסטנים, ולא בסתם אדם האומר שמאוס עליו, **כן דעת הרמ"א ודה"ח, אבל להב"ח והמג"א** כל אדם האומר שמאוס עליו מותר לסלקו מהשולחן, ומ"מ משמע בב"ח דדוקא בנר של חרס ועץ אמרינן כן, אבל בנר של מתכת לא מאוס (ס"ב ומשנ"ב ושעה"צ) [א.ה. המתירין באיסטנים אינו ענין ליש מי שהתיר לצורך גופו ומקומו שהביא המחבר, דהם התירו רק מדין גרף של רעי, והמרדכי בב' מקומות בפרק כירה הביא ההיתר לצורך גופו ומקומו, ובריש ביצה הביא היתר דגרף].

**ג. טלטול נר (מנורה) ע"י שנתן עליו לחם מבער"י: יש מי שמתיר** אם הלחם חשוב אצלו יותר (מהשמזון!), וכן אם נתן על הנר שאר דבר חשוב, דהוי בסיס לדבר האסור והמותר (ובשעה"צ סק"א מצדד דלריב"ש היני' ע"י לחם וכדו' אף כשפחות חשוב מהנר, ודוחה זה מביאור הגר"א), **ואין לסמוך ע"ז**,

כיון דעיקר עשיית המנורה הוא בשביל השלהבת, לכן נעשית תמיד טפל לשלהבת ולא לשאר דברים, וכ"ש שלא מהני לכר"ע בנתן הלחם עליו בשבת עצמה (ס"ג ומשנ"ב).

**ד. אם התנה מערב שבת (קודם ביה"ש) על נר זה שיטלטלנו משיכבה**, מותר לטלטלו אחר שכבה (ולא דמי לשאר בסיס שאין מועיל בו תנאי כה"ג, משום דנר עשוי לכבות ולכן מהני בו התנאי, משא"כ שאר בסיס לא יפסיק מעצמו להיות בסיס). וי"א **דלא מהני תנאי**, וכן נוהגים במדינות אלו, **ומ"מ לענין זה מקילין** לטלטלו ע"י גוי אף כשאצ"ל לגופו ומקומו, ורק שלא יגנב או יפסד, דסמכינן על המנהג לטלטלו על ידו, והוי כאילו התנו עליו מתחילה שיעשו כן, ומצרפינן הדעה דתנאי מהני, ולפ"ז נראה **דבנר של יא"צ** שדעתו שידלק לכל היום וכבה, דבזה לא שייך לומר דהוי כאילו התנה, אפשר דאסור לטלטלו אף ע"י גוי, כי אם לצורך גופו ומקומו דודאי מותר.

**ובנוסח התנאי לדעה דמהני**, אינו יכול לומר איני בודל ביה"ש, דנוסח זה לא מהני דהרי צריך לבדול ביה"ש כיון שהוא דולק, ועל כרחו אסור לטלטלו אז (אלא יתנה בנוסח שיפרש שאחר שיכבה יוכל לטלטלו), ולהגר"א משמע דמהני גם בנוסח איני בודל [א.ה. מה שפתחו במשנ"ב המנוקדים הר"ת "ועל כן" אסור לטלטלו, כמדומה שאין לו מובן, וצריך לפתוח "ועל כרחו" (ס"ד ומשנ"ב), וכמו שפתחוהו בשו"ע מהדורת פרידמן, וקאי על ביה"ש (וכוונתו שלכן נוסח זה אינו נכון)].

**ה. נר שהודלק בשבת** כגון לחולה שיב"ס וכדו', או שהדליק בשבת באיסור בשוגג או במזיד, **מותר לטלטלו** אחר שכבה (ודלא כער"ת שאוסר במזיד), (ודוקא לצורך גופו ומקומו - וכשאר כלי שמלאכתו לאיסור), דכיון דלא אתקצאי בין השמשות לא אתקצאי לכולא יומא, דאין מוקצה לחצי שבת (ס"ה ומשנ"ב ושעה"צ סקט"ו). **הוא הדין בהודלק מערב שבת לצורך חולה של סכנה או יולדת וכדו'**, ג"כ מותר לטלטלו אחר שכבה, כיון שבזמן ביה"ש היה מותר לטלטלו לפי צרכם לא אתקצאי אז (וכן יש לפרש המג"א, ודלא כפמ"ג שהבינו דבהודלק מערב שבת אסור ותמה עליו), אבל בהודלק לצורך חולה שאין בו סכנה בערב שבת אסור ככל נר שהודלק (סקט"ו), ושעה"צ סק"ג י"ד).

**ו. שמן שבנר שנותר**, וכן נר שעוה שכבה ונותר חלק ממנו, אסור להסתפק מהם בשבת, ואסור לטלטלם (גם דאתקצאי ביה"ש - וגם משום איסור ההנאה דשוב אינו ראוי לכלום) (ס"א וסק"ב ג'). **ומותר נר שעוה שכבה "ביר"ט"**, להסבא דאסור להסתפק היה מותר להשתמש בו להרמ"א שמותר לקצר נר שעוה ע"י שידליקנו מלמטה, אבל לטעם דאתקצאי למצוה, כיון שהודלק כולו לשם המצוה אסור להשתמש בו תשמיש אחר ביר"ט (ביאור"ל ד"ה מותר).

**ז. במקום שיש אימת גוי עליו ע"י הנר:** כגון בזמן שהיו מקפידין שלא ידליקו היהודים נר ביום חגם וכי"ב, מותר לטלטלן אחר שכבה, ודלא כמג"א דדוקא בסכנה מותר, ובפמ"ג משמע דבירא שיכווה או הפסד ממון לכר"ע שרי (סק"א, ועיין שעה"צ סק"ג).

**ח. נר שעוה וכדו' שלא הודלק באותה שבת**, דינו ככלי שמלאכתו לאיסור, ומותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו (שעה"צ סק"ד).

**ט. נר (מנורה) שלא הדליקו בה באותה שבת**, מותר לטלטלו **לצורך גופו ומקומו** (וככל כלי שמלאכתו לאיסור), ואפילו הוא מאוס כנר של חרס, או שהוא של נפט דמסריח מותר, דמוקצה מחמת מיאוס מותר (ועיין שעה"צ סקט"ז דהפמ"ג מצדד במג"א דכשאינו מאוס מסתפק דאולי אינו חשוב מלאכתו לאיסור, ושרי גם מתמנה לצל, ודחאו).

**ובאופן שלא נשתמש בה עדיין מעולם ורק ייחדו להדלקה:** כ' הא"ר דהוי כלי שמלאכתו להיתר, דהזמנה לאו מילתא (ביאור"ל ס"ו ד"ה נר, ועיין בסמוך לקמן אות י').

**ובדבר המאוס שאין מלאכתו לאיסור:** מצדד הפמ"ג דלהרמב"ם גם בזה אינו מותר רק לצורך גופו ומקומו, ושהר"ן והרד"ה חולקים עליו (ביאור"ל ד"ה נר).

**י. מנורה של פרקים** אין מטלטלין אותה בין גדולה ובין קטנה, ואפילו חדשה (להדליק בה מעולם, שמא תתפרק ויחזירנה ונמצא עושה כלי (ובדרך להיות רפוי שרי) (ס"ז ומשנ"ב).

**ואם עשויה חריצים סביב** ודומה לשל פרקים, אף שאין בה פרקים אסור לטלטלה משום דמחלף בשל פרקים (שם), **ולפי"ז** מנורות שלנו (לייכטער - פמוטות) אף שלא הדליקו בהם מעולם אסור לטלטלן, שהרי עשויות פרקים (ס"ק כ"ג).

**עוד יוסף חי - המושך מעמ' כ"א**

החבילה על ידי אחר שאינו מצווה בכך, יכול לעשות אף חבילות חבילות. ולפיכך יכול אדם להפריש תרומה ותרומת מעשר כאחת, וכן מקדש חמש נשים כאחת, לפי שתרומה וקידושין ישנם על ידי שליח, אבל חליצה שא"א על ידי שליח אין חולץ לשתי יבמות כאחת, ע"ש.

ולפי"ז יש ליישב משנה"ק בספר קהלת יעקב מערכת א' אות א' [ועיין בשד"ח כללים מערכת א' בפאת השדה אות צ"ה בד"ה ובעיקר, דנראה קצת שהם דברי המהרי"ט אלגאזי ז"ל] מהא דאמרינן בירושלמי סוף תרומות שמדליקים נרות חנוכה בשמן שריפה, אף שיש מצוה גם בשריפת שמן שריפה, וכדאמרי' בשבת דף כ"ה ע"ש. ולמבואר ניחא, דכיון דיכול לעשות ע"י שליח ליכא משום אין עושין מצות חבילות, וכן מיושב מה שהקשה שם על הא דטרח הש"ס בשבת דף כ"ד למהיב טעמא למאי דתנן אין מדליקין בשמן שריפה ביום טוב, ולא קאמר דהוא משום שאין עושין מצות חבילות ע"ש. ולמבואר א"ש.

ולפי"ז יש לעורר עמש"כ לדון בשו"ת כתב סופר אור"ח סימן קל"ט בשולח מנות לעני ומתכוין שיהיה משלוח מנות ומתנות לאביונים, אם יש בזה משום אין עושין מצות חבילות, ע"ש. ולמבואר י"ל דכיון דיכול לעשות ע"י שליח ליכא משום אין עושין מצות חבילות.

וכן יש לעורר עמש"כ בשו"ת תורה לשמה סימן ק"צ דאין לתת מתנות לאביונים לשני עניים בפעם אחת ע"י ששניהם יפשטו ידיהם ביחד ויקבלו המטבע, או ע"י שיתן לאחד מהם שיזכה חצי לעצמו וחצי לחבירו, משם דאין עושין מצות חבילות, ע"ש. ולמבואר י"ל דכיון דיכול לקיים את חיובו ע"י שליח ליכא משום אין עושין מצות חבילות.

אף שמעתי ממדי' הרה"ח רבי יעקב מזרחי שליט"א, דכל זה אתי שפיר לשיטת רש"י ותוס' בסוטה דף ח' דהא דאין עושין מצות חבילות היינו משום דנראה עליו כמשאוי, ולכן ביכול לפרוק מעליו ולמנות שליח ליכא למימר דנראה עליו כמשאוי. אך לפמש"כ התוס' במו"ק דף ח' דאין עושין מצות חבילות משום שצריך שיהיה לבו פנוי למצוה אחת, אי"כ אין חילוק בין מצוה שיכול לעשותה ע"י שליח למצוה שבגופו.





## המנהג וטעמו

### בענין שינוי בשעון שבת בשבת, וכיבוי המתג החשמלי כשאין זרם במתג

אור החשמל דרכה להעשות ע"י מעשה ישיר ולא בהמשך זמן, ולכן אין בזה דין אשו משום חיצוי.

אמנם רבו האוסרים, עיין בספר אגרות משה ח"ד סימן צ"א אות ה' שכתב וז"ל: אם מותר להזיז שעון שבת בשבת, וכל כלי העלעקטרי כשעון ומנורה וכדומה הם מוקצה, אבל כדין כלים שמלאכתם לאיסור שלצורך גופו ומקומו מותר להזיזם. ולהזיז את השעון שבת שמעמידים מע"ש שיכבה ושידלק לשעה פלונית, כדי לקרב הזמן או להרחיק הזמן דהדלקה אסור כמדליק בעלעקטרי מתחלה, וגם ביו"ט מסתבר שאסור כמדליק בתחלה בעלעקטרי שהוא באיסור נולד.

וכן פסק במנחת יצחק ח"ב סימן ק"י אות ה' וז"ל: ומה שהעיר ע"ד אשר כתבתי בספרי (סי' נ"ח) לאסור להניע כפתור האלקטרי בזמן שהאור האלקטרי כבוי, בשבת ויו"ט, משום איסור מוקצה, וע"ז העיר דאם נאמר דמותר להניע הכפתור, י"ל דאין זה נקרא מלאכתו לאיסור, כיון דעומד להיתר כמו לאיסור, ועוד אפילו מלאכתו לאיסור מותר לצורך גופו ומקומו, והביא שבייחון התורני המעיין (אלול תשי"ד) נתווכחו בזה איזה גדולים, הנה זה פשוט דהכפתור עיקר מלאכתו לאיסור להדליק ולכבות, ואוליין בה בטר רוב תשמישין, וכמו שביאר בפמ"ג (פתיחה לאו"ח סי' ש"ח בדיני מוקצה אות ב') עיי"ש. ומש"כ מטעם דמותר לצורך גופו ומקומו, הנה בכה"ג דל"ה עליו תורת כלי כלל, אסור גם לצורך גופו ומקומו כמבואר בפמ"ג שם, וכן ראיתי בספר חלקת יעקב ממחאתי הגאון שליט"א (סי' נ"ח), שגם הוא כתב לאסור, והעיר מטעם הנ"ל על הגאון בתשו' לב יהודא, שכתב להתיר מטעם דמותר לצורך גופו ומקומו, עיי"ש.

וכן פסק בספר לבושי מרדכי מהדורא תליתי סימן כ"ה וז"ל: ע"ד הערכה של עלעקטע"ר אשר בשעה י"א בלילה פוסק אורו מפני פסיקת כחו, ואח"כ בשעה ג' אחר חצות לילה בא כחו ומדליק, והכל ממילא, אם מותר להעריך ע"י היפוך המכון שקורין צינדער"ר שלא ידלק בבא שעה ג' הנ"ל. והנה מ"ש מע"כ כי זה גרם כבוי, וגם אפשר דאפי' גרם כבוי אינו דהוי כמו שהסיר בגד וכי"ב שסמוך לתנור שלא יאחז בו האור, הנה בזה נראין דבריו, אבל מ"ש לענין מוקצה שאין זה בכלל טלטול אלא נגיעה לבד שהתיר הרמ"א בס' ש"ח, לענ"ד דזה הוי כטלטול, דלא גרע ממ"ש הרמ"א שלא ליגע במנורה התלוי דעל ידו מנענע המנורה, ואם תנועה חשוב טלטול אע"ג שאינו נעתק ממקומו, כש"כ הפוך המכון, כנלע"ד. ועוד יש לעיין במס' שבת דף מ"ה כמה דברים בכללים תלושים דאסורים להחזיר, כמו מטה של תריסים וכי"ב, של עד שמסיק לרשב"ג מותר ברפוי אבל בחזק אסור, והמוכן זה ודאי חזק מקרי, ועוד נוסף להחמיר שמנענע גם הדראטהע"ן שהם מחוברין לכותל.

ועוד י"ל בר"פ הבונה כמה כלים שחייב משום בונה או מכה בפטיש, כגון לעייל שופתא בקופינא דמרא, והוא פלוגתא רר"ש אי משום בונה או מכה בפטיש, ובתוס' שם משמע דכן לענין סתירה, ועי' בשו"ע סי' שיי"ג, וכן בנ"ד מי יודע אם אינו כסותר או כבונה. ועי' בר"פ כל הכלים דמסיק רבא דאפי' כסוי של שידה תיבה ומגדל אסור להחזיר, גזירה שמא יתקע, ובלול של תרנגולים לכו"ע אסור משום דמחברא בארעא, עיי"ש. ע"כ. לענ"ד אין היתר בנ"ד כמ"ש.

ועיין עוד בספר חלקת יעקב ח"א סימן פ"א שכתב לאסור, ובסוף דבריו כתב לדון משום עובדין דחול וגזירה שמא עיי"ז יבואו לידי חילול שבת וז"ל: בדבר השאלה באותן אנשים שיש להם שבת אוהר בביתם, אם מותר בשבת ויו"ט לסבב הכפתור שבעלעקטרון בכדי שבשעה המיוחדת הנערכת מהשבת אוהר שיהי' נדלקת לשעה זו, והוא מסבב כפתור העלעקטרון, ובסיבוב הלזה רוצה שלא יהי' נדלק אחר כך, וכמובן שבשעה שרוצה לסבב הכפתור, העלעקטרון אינו דולק, ובסיבוב הלזה הוא רוצה שלא יודלק גם אח"כ, מה דינו.

הנה זה פשוט דמשום חשש גרם כיבוי אין כאן, דהא גם אחר כך אין גורם לשום כיבוי, כידוע, כשהחוטין נפסקין במקום אחד אינו דולק, וכשמסבב הכפתור הוא מפסיק בזה חיבור החוטין, וגורם שגם לאחר כל לשעה הנערכת מהשבת אוהר, שתכליתו היה לחבר בשם החוטין שהי' עד כדין נפסקין, ועכשיו לא יועיל, כיון שכבר נפסקין במקום סיבוב הכפתור, וא"כ אין שום חשש כיבוי וגרם כיבוי, וגם לא שום חשש ניצוצות כידוע, דבשעה שמסבב הכפתור נפסקין אז החוטין במקום השבת אוהר, ואין שום כח עלעקטרון אז, וזה פשוט. רק שיש חשש משום איסור מוקצה, דהכפתור מלאכתו לאיסור להדליק ולכבות, ומבואר להדיא ברמ"א סי' רס"ה ס"ג דבמוקצה אף דבנגיעה מותר, אבל לנדנד אסור, ועי' במג"א שם. וכן מבואר להדיא ברמ"א סי' ש"ח ס"ג וז"ל: אבל בנגיעה בעלמא שאינו מנדנדו מותר, משמע אבל לנדנד אסור. ואין דומה להא דמתיר בפרמ"ג א"א סי' שט"ו ס"ק ז' וז"ל: יראה לי בלעך שעושין בקומען או בשורשטיין, וקבוע שם, מותר לסתום בשבת ויו"ט, דהואיל דקבוע שם הוי כדלת, ולא הוי כמוסיף בנין, עי' מג"א שם, וכן נוהגין בערי פולין כשאין שום אש כהכירה - ואמאי לא נאסור גם שם דבנגיעה הבלעך מטעם מוקצה, דגם הבלעך נראה שהוא מלאכתו לאיסור - דזה אינו, דהא בצריך לגופו ומקומו לא שייך מוקצה אף בדבר שמלאכתו לאיסור, כמבואר בס' ש"ח שם ובאחרונים, וכאן צריך להבלעך לסתום את החור שלא יבוא הקור, לא כן בהכפתור.

אולם ראיתי בתשו' לב יהודא לגאון צירלואן, בשאלתו, במקומות שביום אין דולק העלעקטרון, מפאת שבמקומות הללו מרכזית

סי' א') ליד"ג הגאבד"ק קעשנב. וכן פסק בשמירת שבת כהלכתה פרק י"ג סעיף כ"ח וז"ל: יש לכוון ולסדר לפני שבת את שעון השבת לשעות הרצויות להפסקת זרם החשמל או לחיבורו.

שעון שבת שהיה מכוון מבעוד יום להפסיק את זרם החשמל בשעה מסוימת, מותר לעשות בשבת את הדרוש כדי שיפסיק בשעה מאוחרת יותר, אבל אסור להביא לידי כך שיפסיק את זרם החשמל בשעה מוקדמת יותר.

וכן אם היה השעון מכוון לחבר את זרם החשמל בשעה מסוימת, מותר לעשות כדי שיחבר את הזרם מאוחר יותר, אך לא כדי שיחברו מוקדם יותר.

במה דברים אמורים, בשעון שבת כזה שבשעה שמשנים את זמן הכיבוי או ההדלקה אינו מבטל את פעולתו של השעון לכיבוי או להדלקה, כגון בשעון הפועל על ידי זיזים המכוונים לכל חצי או רבע שעה, ובכל יזי יש אפשרות הדלקה וכיבוי, וכן שעון אשר ניתן להזיז את לוחו, או שעון אשר מחוגו משתחרר על ידי לחיצה כך שניתן להזיזו, וכאשר מרפים ממנו הוא נתפס מאליו בחרץ. אבל בשעון שבת המתוכנן בצורה כזאת, שמעשה שינוי שעת הכיבוי או ההדלקה מביא עמו הפסקה זמנית של פעולת הכיבוי וההדלקה של השעון, כגון שצריך לפתוח בורג על מנת להזיז את המחוג ושוב להדקו, מותר לשנות בו רק במקום צורך גדול, כי עם פתיחת הבורג נפסקת פעולת השעון והיא מתחדשת רק על ידי הידוקו מחדש. אמנם ודאי שאם ניתן לחבר תחילה בורג אחר, שיאחר את הכיבוי או יאחר את ההדלקה, ולהסיר את הבורג הראשון רק אחרי זה, לית לן בה.

מותר לכוון את שעון השבת שהוא מופעל מבעוד יום - בזמן שזרם החשמל מופסק - גם כך שהזרם יופסק, לאחר שיחבר מחדש, מוקדם מכפי שהיה מכוון תחילה. וכן מותר לכוון את השעון - בזמן שזרם החשמל מחובר - גם כך שהזרם ישוב ויתחבר לאחר שיופסק, מוקדם מכפי שהיה מכוון תחילה.

ועיין בספר אורחות שבת שמשמע מדבריו להתיר וז"ל: עשיית שינויים בשעון שבת פעמים שהיא מקרבת את זמן ההדלקה או את זמן הכיבוי והרי זה אסור, שהמקרב את המלאכה דינו כעושה מלאכה, וראה בהערה אם הדבר נידון כמעשה בידים או כגרמא. ופעמים שעשיית השינויים אינה מקרבת את זמן ההדלקה ואת זמן הכיבוי אלא מאחרת אותם, ובאופן זה אין חשש מלאכה מצד עצם ההדלקה או הכיבוי, שהרי רק ממשיך את המצב לקיים, ויש שכתבו בשם החזו"א שעצם השינוי בשעון נחשב כתיקון והרי זה אסור.

אמנם כל הנ"ל דוקא בשעון שבת הפועל על ידי לחיצת סיכות, אבל שעון שבת דיגיטלי אסור לעשות בו שום שינוי, משום שהדבר כרוך בסגירת מעגל חשמלי, ויש בזה חשש מלאכת בונה וגם חשש מלאכת כותב.

ועיי"ש בהערה כ"ט שהקשה על הסוברים בשם החזו"א שיש כאן בונה וז"ל: ולכאורה יש לעיין בזה, דכיון שרגילים לשנות את מצב הסיכות ולכן הן עשויות, אין זה נחשב כשינוי בעצם השעון שיחשב בונה או מכה בפטיש, והוי כפתיחת דלת וסגירתה דלא חשיבא מעשה בנין, ואפשר שמטעם זה לא חששו הגרמ"פ זצ"ל בשו"ת אג"מ והגרש"ז אויערבאך זצ"ל למלאכת בונה.

ועיי"ש עוד בהערה כ"ו שביאר כיצד פועל שעון השבת וז"ל: סדר פעולת שעון שבת הפועל על ידי לחיצת סיכות הוא, שיש בו טבלה המסתובבת באופן איטי [בקצב של שעון] ועליה מורכבות סיכות, וכאשר הסיכות אינן לחוצות לא נוצר מעגל חשמלי כלל, וכאשר חלק מהסיכות לחוצות, והן מגיעות עם סיבוב השעון למקום מסויים, נסגר באותו מקום מעגל חשמלי והאור נדלק, וכאשר הסיכות הלחוצות ימשיכו להסתובב ויעברו ממקום סגירת המעגל, יכבה האור. וכאשר אדם לוחץ על סיכה בשעון, אם הסיכה נמצאת במקום סגירת המעגל ידלק האור מיד, ואם היא נמצאת שלא באותו מקום ידלק האור רק אחר זמן, כאשר הסיבוב של הגלגל יביא את הסיכה למקום סגירת המעגל. ומעתה אם באנו לדון שלחיצת הסיכה שלא במקום סגירת המעגל תחשב כמעשה בידים ולא כגרמא, עיקר החשש הוא מטעם דין אשו משום חציו שנתבאר לעיל סעיף ג' דיש ראשונים הסוברים שדין אשו משום חציו נאמר גם לענין מלאכת שבת, וה"נ יש לדון שטבלת השעון המסתובבת כל הזמן תחשב כרוח מצויה, ולחיצת הסיכה תחשב כהבערת האש מרחוק, ונמצא שהאש שלו הולכת ברוח מצויה ומכאן זה נדלק האור. אמנם לפי מה שנתבאר בהערה ט"ו נראה לכאורה שאין בזה דין אשו משום חציו, עיי"ש שהבאנו מדברי תוס' בכמה מקומות ומשאר ראשונים שלא נאמר דין אשו משום חציו אלא באופן שמעשה האדם יוצר את עיקר האש הבערת ושוורפת, והרוח רק מוליכתה ממקום למקום, אבל באופן שעיקר המלאכה נפעלת על ידי הרוח, והאדם עושה רק מעשה הכנה, אין בזה דין אשו משום חציו והוי גרמא בעלמא. ולכן בגמ' ב"ב כ"ו ע"א בסוגיא דרקתא אין זה נחשב כמזיק בידים, וכן בגמ' ב"ק דף ס' איתא דאם ליבה וליבתו הרוח אין כאן מעשה גמור אלא גרמא, וכן מבואר בשו"ת מהר"ם שיק ח"א סי' קנ"ז. טעם נוסף להא דאין בשעון שבת דין אשו משום חציו, הבאנו שם מדברי החזו"א ב"ק סי' י"ד שכתב דלא נאמר דין אשו משום חציו אלא בכגון מלאכת הבערה, שדרך המלאכה להיעשות במשך זמן, אך במלאכות שדרךן להעשות ע"י מעשה ישיר של האדם אין דין אשו משום חציו, וכתבנו דכן מוכח מהגר"א סי' שיי"ד ס"א, וה"נ מלאכת הדלקת

שו"ע סי' רע"ז סעי' א': נר שמונה אחורי הדלת, אסור לפתוח הדלת (כדרכו) שמא יכבנו הרוח, (הגה) אבל לנעול הדלת כנגדו מותר, והוא הדין בחלון שכנגד הנר שעל השולחן, עכ"ל. יש שלמדו מכאן שמותר להאריך את זמן השעון שבת שיכבה יותר **מאוחר**, ועיין בשולחן שלמה ח"א סימן י"ג שכתב: נדרשתי לאשר שאלוני אודות שעון אוטומטי חשמלי אשר משתמשים בו לצורך שבת ויו"ט, אם מותר להזיז בשבת את המחוג שבו אם נמלך ורוצה להקדים או לאחר את זמן הכיבוי ע"י שיזיז את המחוג לפניו או לאחריו, ואם בשבת הדעת נוטה לאסור משום מוקצה, מה דינו ביו"ט.

נראה דבהזזת המחוג [הבורג] כדי להקדים את הכיבוי, חלוק הוא במקצת מגרם כיבוי ע"י העמדת כלי חרס מלאים מים דשרי במקום פסידא, כמבואר (סי' של"ד סעיף כ"ב), דשאני התם דבשעה שמעמיד את הכלים לא נעשה עדיין כלום, כיון שהכל מתחיל רק לאחר זמן, והיינו שותגיע להם הדליקה והכלים יתחממו ויתבקעו, ורק אז יצאו המים ויכבו, משא"כ הכא, בשעה שהוא מזיז את המחוג הרי הטבלה מסתובבת, והמחוג מתחיל תיכף להתקרב למקום הכיבוי, נמצא שהרי זה דומה לשופך מים במקום מדרון רחוק ממקום השריפה, אבל מיד כששופך את המים הרי הם מתחילים תיכף לירד למקום הנמוך, ולהתקרב אל האש לכבותה, דיש לדון טובא אי חשיב רק גרמא או כמכבה בידים [פשוט הוא דבנ"ד אע"ג שבלא"ה היה נכבה, אבל כיון שבפעולתו הוא מקדים את הכיבוי הרי זה חשיב גרם כיבוי].

אך אעפ"כ נראה דכיון שבנ"ד הכיבוי הוא רק בגחלת של מתכת, דלא שייכא כלל בעשיית פחם, אין להחמיר, ויש לסמוך דאף גם זה חשיב רק גרמא דשרי במקום פסידא או בשביל צורך גדול, כמו בשביל החולה שישן וכדומה, וגם פשוט הוא דמה שמוציא את הבורג ממקומו הראשון וקובעו במקום אחר לא מיקרי תיקון מנא, כיון שרגילים תמיד לפרקו ולהחזירו כמבואר בט"ז (סי' שיי"ג סק"ז), ולכן חשיב רק כמשתמש עם הכלי ולא כמתקן אותו.

אולם להזיז את המחוג כדי לאחר את הכיבוי, נראה לכאורה דאין בזה שום חשש איסור כלל וכלל, כיון שבפעולתו הוא רק מונע את הכיבוי, ומניעת הכיבוי לאו מלאכה היא כלל [ואין זה שייך כלל למוסיף שמן בנר], והרי זה דומה לדוחף את הרוח הבא לכבות את הנר כדי לאחר בכך את הכיבוי בכל מאי דאפשר, והוא פשוט.

גם נראה דאפילו אם נאמר שהבורג חשיב ככלי שמלאכתו לאיסור ג"כ שרי לעשות כן, כיון דהו"ל כלצורך גופו ומקומו הואיל ומשתמש בו לצרכו להקדים או לאחר את הכיבוי, אך באמת נראה דלא חשיב כלל מוקצה, כיון דנתבאר שמותר להזיז אותו, ונמצא שהבורג עומד שפיר להיתר כמו לאיסור, וגם נראה דאף שמצד עצמו עומד הבורג לכיבוי והבערה, מ"מ כיון שעומד רק לגרמא דאמר עלה בגמ' שבת (ק"כ ע"ב) עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי, לא מסתבר לקרותו משום כך כלי שמלאכתו לאיסור. ומוקצה מחמת חסרון כיס נמי לא שייכא הכא, משום דאע"ג שמקפיד לא לעשות בו תשמיש אחר, מ"מ הרי עכשיו הוא משתמש בו לדבר שעומד לכך, ובפרט דכלי שאין מלאכתו לאיסור לא נעשה מוקצה מחמת חסרון כיס, אלא אי"כ קובע לו מקום ומקפיד שלא להזיז אותו כלל ממקומו.

אך אעפ"י כן נראה דגם הזזת הבורג כדי לאחר את זמן הכיבוי, ג"כ שרי אלא דוקא בשעון כזה שבשעה שמשנה את זמן הכיבוי או ההדלקה אינו מבטל את פעולת השעון לכיבוי או להדלקה, כגון שעון שאפשר לסובב את הטבלא, אבל בשעון שיש צורך לפתוח את הבורג ע"מ להזיזו למקום הרצוי ושוב להדקו, לא שרי אלא במקום צורך גדול, משום דמיד כשמרפה את הבורג כדי לשנותו ממקומו, שוב אינו יכול עוד לכבות, ובאותה שעה אין החשמל עומד כלל לכיבוי ע"י השעון, ונמצא דאח"כ כשמשנה את מקומו ומהדק את הבורג למען יוכל אח"כ לכבות, הרי הוא עושה באותה שעה גרם כיבוי, ולא שרי אלא במקום הפסד וצורך גדול, ולכן פשוט הוא שהרוצה לאחר את זמן הכיבוי לא יוציא כלל את הבורג ממקומו, אלא יסובב רק את הטבלא לאחריה לכיון את הכיבוי בשעה הרצויה לו, ואז הוא רק מונע כיבוי ולא גורם כיבוי. ואין חילוק בזה בין שבת ליו"ט, כי גם ביו"ט נפיש רבואתא דס"ל דלא שרי גרם כיבוי אלא במקום פסידא, כמבואר בס' תיקי"ד (סעיף ג'), ועיי"ש בשעה"צ (ס"ק כ"ט).

ועיין בספר פסקי תשובה סימן ש"ג בענין לכבות המתג כשהחשמל מנותק שכתב: ע"ד שאלתו לענין אותם המקומות שהמכונה העירונית המשפעת אור עלעקטריין, אינה עובדת כי אם בלילה, שלפיכך אין מציאות לאור כזה ביום, האם מותר לבעה"ב לסגור בשבת וביו"ט את כפתור ביתו (העשוי בשביל הדלקת וכבוי האור הנוכרי), בכדי שלא יאיר בלילה.

נראה דכיון שהכפתור קבוע בכותל בשביל פתיחה וסגירה בכל עת הצורך, א"כ שפיר יש להתיר הסגירה בשבת וביו"ט ביום, בעת שאין כל מציאות לאור העלעקטריין, כמו שהורה הפרמ"ג (סי' שט"ו) שמותר לסתום את הקוימן ע"י הבלע"ך העשוי בתוכו, דהואיל וקבוע שם הוה כדלת", כן אין לאסור את סבוב הכפתור מצד חששת הטפול במוקצה, דכיון שאין במציאות כלל שיזוז ממקום חבורו אפי' כחוט השערה, אלא שסובב על צירו במקום חבורו התמידי, אין סבובו בסוג דננדוד של טלטול מוקצה, רק נגיעה בעלמא דמותר [שו"ת לב יהודה (סי' ט"ז) ובהשמטות



העלקטרון שובתת ביום, והתיר בפשיטות לסבב העלעקטרון ביום מהא דפמ"ג הנ"ל, ולא נחית כלל להעיר דיש גם חשש מוקצה דאסור. ואפשר דגם בני"ד מיקרי צריך למקומו, כוונתי כידוע דבסיבוב הכפתור מסבב חתיכת הברזל שתחת הכפתור, ועי"ז נפסק החיבור שבחוטין, וא"כ י"ל ג"כ דמנדנד הכפתור בשביל שצריך למקומו של הברזל שמתחת הכפתור, שיהי פנוי, ושלא יהי הברזל באותו מקום. מ"מ לפע"ד קשה להתיר, כיון שאין על הכפתור תורת כלי, עי' שבת קכ"ד דזה דומה יותר למוקצה שאסור אף בצריך למקומו, וגם דעדיין יש משום עובדין דחול, וגם יוכל לצמוח מזה חילול שבת, כשלא יהיו בדיילן מהכפתור הלזה, המבעיר ומכבה, ויש למנוע מזה.

וכן פסק לאיסור בשו"ת באר משה ח"ו קונטרס עלעקטריק סימן ל"ו וז"ל: נשאלתי כמה וכמה פעמים האם שרי להזיז בורג השעון של העלעקטרי בשבת ויו"ט, שע"י יתארך או יתקצר זמן ההדלקה, ואם יש נפק"מ אם מזיזו בשעה שהנר עלעקטרי דולק או כשאין זרם, שכבוי ע"י שעון, היינו בשעה שהזרם נפסק ע"י השעון.

השבת' לאיסור בשעה שהזרם נפסק ע"י שעון משום איסור מוקצה, וכשהזרם אינו נפסק והאור עלעקטרי דולק, אז אסור איסור גמור משום גרם הדלקה או כיבוי, וע"י גוי בכל אופן שרי. בשעה שהזרם פועל והעלעקטרי דולק, בודאי אסור מצד הדין שגורם להאריך זמן האור או לקצר זמן האור בידים, בדבר המחובר להאור עצמו וכחלקו דמי, עיין רא"ש ביצה כ"ב בנסתפק מהשמן. אולם יש להבע"ד לחלוק ולומר דאדרבא שאלתינו אינו דומה לדברי הרא"ש, דהרי בענינינו נהי שהשעון מקושר להעלעקטרי, אבל הוא בעצמו איננו נוגע בהעלעקטרי עצמו שהוא חומר הדולק, כמו שמן שעליו הרא"ש דן בביצה (שם), עכ"ז איסור גמור להזיז הבורג בין להמשיך אורו ולקצר אורו שיכבה מהר, דרבינו הרמ"א (ס' של"ד סכ"ב) קבע לנו מסמרות שאסור לגרום כיבוי אם לא במקום הפסד גדול, וכאן אין כאן הפסד גדול ואפילו הפסד קטן לא, אלא מיעוטא דבטל במיעוטא, ואין להתיר בשבילו שום גרמא, אפילו בדרך כח כח, לא הבערה ולא כיבוי. ועיין בספר מנורה הטהורה (ס' של"ד סק"ד). ובעזה"י מצאתי כדברי בתשו' שם הכהן (ס' ט"ז), וחולק על תשו' עולת נח (שאתח"י) שאין כאן הפסד להתיר בעבורו. ועיין עוד שם כמה דברים נכונים בזה. ומה שהתיר הרמ"א (ס' תקי"ד ס"ג) לחתוך מנר שעוה, אלמא שהתיר גרמא בכיבוי אפילו שלא במקום פסידא, לכאורה יש לחלק בין יו"ט ושבת, אבל דוחק לומר כן להלכה (לפלפולא שפיר יש לומר כן, והארכתי כן בזה עפ"י התוס' ביצה כ"ב ד"ה המסתפק, שכתבו כן לחלק בין שבת ויו"ט, אבל להלכה ולמעשה אין רצוני לומר כן). והעיקר בזה מה שתירץ החזו"א (הל' שבת סי' ל"ח אות ז') דדעת הרמ"א דבכה"ג לחתוך מהנר שעוה אפילו גרם כיבוי לא חשיב, עיי"ש. ודע שכמה פעמים הזכרתי ששרי לגרום הבערה במקום פסידא כמו בגרם כיבוי, דע שכ"כ המאירי (שבת ק"כ) הובא בכה"ח (ס' של"ד אות ק"ד), ועיין גם בפתחי עולם (ס' של"ד סק"ד), ולכאורה לצורך תפלה ות"ת שפיר יש מקום להתיר, דבדואי הוי בכלל הפסד גדול. והגם שבשע"ת (ס' רג"ה) מביא מהברכ"י כעין זה להתיר, כבר כתבתי (לקמן סי' ל"ו אות ז') שתלי' באשלי רברבי, דלמ"ד גרמא אסור גם נידון השע"ת ונידון שלנו אסור, והבאתי שם ראיה אלימתא מדברי הרמ"א לאסור, אבל כשאין זרם עלעקטרי לפנינו בודאי אין לאסור, אבל משום הזזת מוקצה אסור, דכלי שעון זה הוא כלי שמלאכתו לאיסור, וא"א להשתמש בו רק לצורך זה, והוי מוקצה מחמת חסרון כיס, ואסור משום מוקצה בכל אופן שבעולם (עיין רס"י ש"ח). וכנראה שעוד חמור ממוקצה מחמת חסרון כיס לבד, מאחר שהוא גם כלי שא"א להשתמש בו אך ורק למלאכה אסורה (ועיין באבני נזר ח"א סי' נ"ה אות ב').

ב) ואין ענינינו דומה כלל להא דביצה (כ"ב א') דהנותן שמן חייב משום מבעיר (וכמו שכתבתי לעיל), דהתם שאני שעושה מעשה בגוף הדבר הדולק, וכמ"ש הרא"ש (שם), ועיין בתשו' אבני נזר או"ח סי' רל"ב. ועוד דהתם מוסיף חומר האש היינו השמן, משא"כ בניד"ד רק מסיר ומסלק הבורג המונע ההדלקה בלא הזזתו את הבורג.

ג) ולדון משום מכבה בודאי הדין נותן ג"כ לאסור אם בשעת הזזת הבורג האור דולק, דאין לומר דאין כאן גרם כיבוי, דהלא בלא"ה ה' נכבה בזמן מוקדם או מאוחר, וכעין גמ' (ב"ק י' ב') אי דבלאו איהו נמי מתבר מאי קעביד, זה אינו, דלפענ"ד בשעה שמוזי הבורג בשבת נסתלק מעשה הראשונה, דבשעה שהחליש קביעת הבורג כדי להזיזו לא ה' הבורג עושה פעולתו כלל, וכשקובע הבורג במקום אחר הוי קביעה חדשה שאין לה שום שייכות עם קביעה של אתמול, וכהדין בבור שהראשון כרהו ושוב כיסהו כראוי, ובא השני וגילה אותו, שהשני חייב (חיו"מ סי' ת"י ס"ב וסמ"ע סק"ב), דבמה שכסהו הראשון נסתלק ממנו כל חיובי בור, וכשהשני גילהו מעשה חדשה בפנ"ע הוא, ועליו מוטל כל חיובי דבור. ואם תקשה איך לדמותו לדין בור, דהלא בבור אם לא כרהו הוא ומצא בור מגולה וכיסהו ושוב גילהו, הראשון חייב דלא אסתלק להו מעשה הראשון (עיין ב"ק כ"ט ב' וחיו"מ שם סעי' ג'), לק"מ, דעין בסמ"ע (שם סק"ג) דהכא לכן חייב הבעל בור, לפי שלא ה"י לו לסמוך על זה שאין לו שום שייכות להבור, ולכן אפילו אם בעל הבור ראה שאחד כיסה הבור ולא ראה שגילהו בעל הבור חייב, שלא ה"י לו לסמוך עליו כלל, עיי"ש. עכ"פ ראייתי מדין הראשון נכון. ולרוב שמחתי מצאתי בספר היקר ארץ צבי (סי' ע"ב) שישב על המדוכה בדיון הזה, והביא כמה דברים מהנה"ל, אלא שהוא ז"ל בתר איפכא, שסובר דבמה שמזיז הבורג לא נסתלק מעשה הראשונה, ובאמת בשעון שלנו הכל יודעים (ואפשר שבשעון שלהם לא היה כן, ובאמת הדין עם הגאון ארץ צבי זצ"ל, לפי שעון שלהם, כמו שאני זוכר

הכלי שעון וועקקער של אז), שבשעה שרוצה להזיז הבורג מוכרח להחליש קביעתו הראשונה, ובשעה שהוחלש קביעתו בטל לגמרי הקביעות ואיננו עושה שום פעולה, וא"כ נסתלק מעשה הראשונה, ובקביעת השני נעשה קביעות חדש, והוא ברור כשמש (משא"כ בוועקקער אוהר בוועקקער זייגער שעליו דן הגאון האמיתי בעל ארץ צבי זצ"ל, וחדאי לבאי להשוות דעתי לדעת גדול כמותו, ולמעשה אין חילוק בינינו להלכה בעזה"י), ובסוף דברי הארץ צבי (ד"ה אמנם כ"ז) מצאתי ממש כדברינו, ושמחתי כעל כל הון, רק פלא גדול על גאון כמותו שלא העיר מדברי השע"ת (ס' רג"ה הנ"ל).

ועיי"ש עוד בסימן ל"ט שכתב: נשאלתי א) האם מותר להזיז את מחוגי השעון בשבת בזמן שאור עלעקטרי דולק, כדי לאחר או להקדים הכיבוי. ב) האם מותר להזיז את מחוגי השעון כשאור העלעקטרי כבוי, כדי להקדים או לאחר את ההדלקה. ג) אם מותר להזיז את מחוגי השעון ביו"ט בזמן שאור עלעקטרי דולק, כדי לאחר או להקדים הכיבוי. ד) האם מותר להזיז את מחוגי השעון ביו"ט כשאור העלעקטרי כבוי, כדי להקדים או לאחר את ההדלקה.

השבתי אין להתיר גם לא אחד מהד' שאלות, ולצורך תפלה ות"ת דרבים הדין שיעשהו דבר זה ע"י נכרי, ואם א"א ע"י נכרי אז אסור לעשות אפילו כלאחר יד. ולצורך חולה הגם שאין בו סכנה אבל צריך לו מאוד, שרי ג"כ ע"י נכרי, ואם אין נכרי וא"א לחפש אחריו, אז יש להתיר ע"י קטן ולא ע"י גדול אפילו כלאחר יד ביום השבת, אבל ביו"ט בשעהד"ח גדול והחולה צריך לו מאוד יש להתיר כלאחר יד, וביום השבת כשאין זרם כי נכבה ע"י שעון, והחולה צריך לו מאוד, אפשר להתיר לזוז מחוגי השעון שיהיה נדלק במוקדם גם ע"י גדול כלאחר יד, היינו ביד שמאל, אבל בשעה שדולק להזיז המחוג כדי שידליק עוד, ולאחר זמן הכיבוי לא, אפילו לצורך חולה ג"כ לא, אלא יתקן הבורג של השעון שלא יכבה כלל.

א) הנה שאלתינו אין לדמות כלל להשאלה לענין הזזת הבורג (לעיל סי' ל"ו), דהתם ביאתי דע"י הזזת הבורג נסתלק מעשיו הראשונים, משא"כ ע"י הזזת המחוג מעשיו הראשונים היינו עריכת הבורג קבועים ועומדים, ע"כ מוכרחים אנו לדון בזה מחדש.

ב) הנה בשעה שהאור עלעקטרי דולק, אין שום ספק שבשבת אסור הכל בבירור משום סברת הרא"ש (ביצה כ"ב א'), וכמו שפסק כוותי' בב"י ושו"ע (ס' תקי"ד), דמאחר שהשעון מקושר להעלעקטרי ונעשה כחד עם העלעקטרי, אסור לעשות שום מעשה בגוף דבר הדולק, וכמו כן גרם כיבוי ביו"ט, ועכ"כ אסור להזיז המחוג ביו"ט כדי למהר הכיבוי, וכמפורש בשו"ע (ס' תקי"ד ס"ג) דאסור להניח דבר מה סביב נר שעוה הדולק ביו"ט כדי שיכבה מהר, ואינו מותר אלא להניח קודם שהדליק הנר שעוה, עיי"ש. והגם שהמג"א (סק"ז) האריך לחלוק על פסקו של השו"ע, ובמ"ב (סק"כ) הביא מכמה אחרונים שהסכימו להמג"א (עיין בשעה"צ אות כ"ד), עכ"ז מי יקל ראש נגד פסקו של המחבר שגם הרמ"א שתק לו, וקרוב הדבר שבשאלתינו גם המג"א מודה שאסור, ועיין בשו"ע הרב (ס' תקי"ד ס"ה) ובתשו' אבני נזר (ס' שפ"ח), ועיין לעיל (בסי' כ"ז) מה שהארכתי בביאור ענין גרם כיבוי ביו"ט, וצרפן לכאן. ועיין ערוך השלחן (ס' תקי"ד ס"ט). אולם במקום חולה אפילו שאין בו סכנה לצורך גדול, יש להקל ע"י ישראל קטן כשא"א ע"י עכו"ם, ואם א"א ע"י קטן גם ע"י ישראל גדול כלאחר יד אם אפשר, ואם א"א אז גם כדרכו, דהלא הזזת מחוג השעון אינו נוגע בזרם גופא הגם שקשור אליו, וכנראה שבכה"ג גם המחבר מודה להתיר, ועיי"ש בלשון המ"ב, והרא"ש אינו אוסר אלא בנתינת שמן ממש, עיי"ש. ומאוד צריכים להיות נזהר בהזזת המחוג, גם אם נתיר להזיזו שמחוייבים מאוד לדקדק שלא לקרב סמוך לזמן הכיבוי או לזמן ההדלקה, דאז יכול להיות שפתאום בעוד שהוא מזיז המחוג יכבה או ידליק האור עלעקטרי בידים ממש, משא"כ אם מזיזו קצת רחוק מהזמן, אז מאחר שהשעון הולך לאט לאט כשמגיע לכבות או להדליק הוי בודאי כח כח, עיין חולין ט"ז א' ומכות ח' א' וברמב"ם פ"ה מהל' רוצח בסופו. ומצאתי בתשו' שערי דעה ח"א סי' קפ"ה שדיבר מזה. שוב מצאתי מפורש ברמב"ם (פט"ו מהל' שבת ה"ח), עיי"ש. ועיין בתשו' קמח"ז מרן הח"ס (חי"ד סי' רי"ד) דמה שהאדם מסיר הברזא, עי"ז לא נפסלה המקוה מכח הויה ע"י אדם דאין זה הויה, והגאון בעל מחזה אברהם (סי' מ"ב) בתשובתו המפוארה משתמש בזה לענין שבת, עיי"ש.

אבל אסור הכל משום מוקצה, וזה אסור גם בשעה שאין זרם בחוטין, דהזזת מחוג הקשור לעלעקטרי מוקצה הוא, דביה"ש הוקצה כשהעלעקטרי ה' דולק, ומינו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולי יומא, וזה אסור בין בשבת ובין ביו"ט. ואין לומר שהי' מותר להסיר השעון ביה"ש, דהלא כל כוונתו שהשעון יהי' שם, ועי"מ כן קשרו להשעון ומעשיו מוכיחים, ותנאי לא מהני כמו שכ' הרמ"א (ס' רע"ט ס"ד), ובניד"ד שכל מעשיו מוכיחים שאין רצונו להסירו, א"א לומר שהי' יכול להסירו כדי שלא יכבה העלעקטרי בשבת וידלוק כל הלילה ויום, עיין במג"א (סי' תקי"ד סק"ז). ובפרט בזמנינו שאין שעון עלעקטרי כזה, אך ורק להבעיר או לכבות העלעקטרי, בשלמא בשעון (וועקער זייגער) של דור שלפנינו מסתבר שהיה לו שום צורך בו להסיר ביה"ש, דהלא יכול להשתמש בו כמורה שעות, ומשעון זה איירי הגאון האמיתי בעל ארץ צבי (ס' ע"ב), ועיין בכל דבריו שהם מאירים כספירים, אבל שעון כזה דזמנינו לא. ע"כ ברור אצלי שהוא נאסר משום מוקצה, ועוד דשעון זה הוא מוקצה מחמת חסרון כיס, שמומילא אסור טלטלו אפילו לצו"ג ולצו"מ. באופן שאין להתיר שם אתה מהד' שאלות כי אם במקום חולה לצורך גדול ע"י עכו"ם, ואם א"א ע"י עכו"ם אז ע"י קטן, ואם א"א ע"י קטן שרי ע"י גדול כלאחר יד ביד שמאל.

ועיין עוד בספר אז נדברו ח"ג סימן כ"ה שחלק על המתירים, וכתב לאסור וז"ל: ורק בינתיים אבקשו להשיבני בענין הנידון בימים אלו בין חברים המקשיבים לקולו, בשעון שבת אם אפשר לסובב השעון בשבת [למשל כשיש אורחים] כדי שימשיך זמן דליקתו ויכבה מאוחר יותר, דשאני מהא דאסור להוסיף שמן לנר הדולק, דהתם השמן זהו חיותי' דנר, משא"כ הכא דאיני מוסיף לחיותי' רק שאני גורם שימשיך לדלוק, וחיותי' בא מאליו. ודמי להא דאפשר לפתוח מקרר חשמלי כשהוא פועל, דהגם דע"י פתיחת המקרר הרי שמכונת המקרר תדלק מוקדם יותר, מ"מ פשוט לן דמותר לפתחו כשהוא פועל, וא"כ לכאורה ה"נ אפשר להזיז השעון שבת שימשיך זמן דליקתו, וצ"ע.

אקוה מאד ששיבני דבר, ויהא זה להגדיל תורה ולהאדירה ולהוסיף הלכות לרצוני לשמוע ולקיים לשמור ולעשות. תשובה: אחרי מבוא הברכה והשל' בהוקרה ואהבה.

מה שדן להתיר לסובב המחוג של השעון כדי שימשיך זמן דליקתו ויכבה מאוחר יותר.

והנה לכאורה עכ"פ מקרי גרמא, ולפי המנהג שנוהגין כרמ"א אין להתיר זה אלא במקום הפסד, ולא מצאנו שיתירו גם במקום מצוה, אבל מסתבר מאד שכן הדין במקום מצוה.

אמנם י"ל דזה לא בכלל גרמא, שהרי אינו גורם שיבעיר אלא גורם שימשיך בהבערה ולא יכבה, הא למה זה דומה להסוגר הדלת שלא יכבו הנרות. אבל עדיין יש להתיישב בזה טובא למעשה, שאפשר לחלק הנידון מהסוגר הדלת, דכיון דהשעון מחובר להחשמל, וכ"ש בשעון של שבת המיוחד לזה דהוי כחלק מהחשמל, וכאילו אין בכח החשמל לדלוק יותר, וכעין רתנן לא יקוב אדם שפופרת של ביצה ויתן בצד הנר וכו', דחשוב כעושה מעשה בגוף הנר. והרי אנו מחמירין כשיטת הרא"ש דגם בחותך מהנר אסור, דהוי מהגרמות האסורות לכר"ע כיון דעושה מעשה בגוף הנר. ולכה"פ צריך להיות אסור משום גרמא, כיון דבגוף המבעיר יש מכשיר שמונעו מלהדלק יותר, והוא בא ומסיר את המכשיר הזה, והוי כמבעירו ממש ואינו דומה להנועל דלת. וגם מסתבר מאד דחמיר מגרמא, דהמכשיר הדבוק בחשמל לכבות בשעה ידועה הוי כאילו אין בכחו לדלוק יותר.

מיהו למעשה בלא"ה אסור משום מוקצה, ובשלמא בשעון שאינו מיוחד לכיבוי החשמל ואין דינו אלא כמוקצה מחמת איסור, והרי מותר לצורך גופו ומקומו, אבל שעוני שבת המיוחדים רק לזה י"ל דדינו כמוקצה מחמת חסרון כיס (כמובא בברית עולם עמ' 114 סעיף כ"א), וטלטול במקצת שמיה טלטול (ע"י באז נדברו ח"א סי' ס"ו ובסימן ע"ו).

ובס' "ביע אומר" (כמדומה בח"ג) [מכתבי אין אני כותב בבני ברק, ואין הס' תח"י כעת] שמביא שם בקשר להנידון שיהא דומה להסוגר הדלת, אבל לפי מה שנתבאר ביחוד בשעון של שבת אינו פשוט כלל שיהא דומה להסוגר דלת, ובפרט לשיטת מרן הב"י בשו"ע סימן תקי"ד ס"ג דאסור ליתן סביב לאחר שנדלק דבר המונע מלישרף בענין שיכבה כשיגיע שם. והנה שם המדובר מיו"ט, ומסתמא דכן הדין לענין מבעיר ולענין שבת דאסור להסיר בשבת הדבר הגורם שיכבה, דדבר הנדבק בגוף הנר הגורם שיכבה הוי כאילו אין הנר ראוי לידלק יותר. ולפי סברא זו אפשר דגם האחרונים דחולקים על המחבר לפי דאינו עושה מעשה בגוף דבר הנדלק, מודים בזה, וצ"ע בזה. מ"מ לפי שיטת הרא"ש דאסור לחתוך מהנר, דכתב המ"ב דיש להחמיר וכמו שפסק המחבר, ואינו דומה להנ"ל דנותן דבר החוצה לה ואינו מגוף הנר, א"כ השעון המיוחד ומחובר להחשמל אנו רואים זה כחלק מהחשמל, וכל פעולה שעושה בשעון כאילו עושה בגוף החשמל, וכמו דתנן לא יקוב שפופרת של ביצה ויתננה בצד הנר וכו', וכאשר נתבאר.

ומה שכתב שם להתיר בנוגע למוקצה, ומדמה את זה לפלוגתת המחבר ורמ"א בס' רע"ט ס"ד אם מועיל תנאי, אינו שייך זה אלא בדבר שאינו מוקצה מצד עצמו אלא משום בסיס להשלהבת, משא"כ בשעון המיוחד לכבות החשמל שאינו ראוי לשום דבר היתר, לא שייך בזה תנאי, וממילא מלבד החשש של הבערה יש בזה עוד איסור מוקצה [מיהו באיסור מוקצה במקום צורך, אם יהי' עצה ע"י כלאחר יד יש אופן שאין בזה איסור מוקצה, אבל אסור משום חשש מלאכת הבערה, וכאשר נתבאר].

ועיין שם עוד בח"ח סימן ל"ב שכתב לאסור אפילו בנפסק החשמל, וז"ל: בענין ה"שעון שבת" שמסדרים אותו בערב שבת שיכבה ויידלק בזמן קבוע, האם מותר להזיזו בשבת בעת שהאור דולק, שבמקום שיכבה האור בשעה אחד עשרה בערב, יכבה בשעה שתיים עשרה או בזמן מאוחר יותר, כדאי' בשו"ע סי' רע"ז ס"א דמותר לנעול הדלת נגד נר הדלוק, אעפ"י שידלק זמן ארוך יותר, ואח"ל דמותר מה יהא הדין (בשעון שבת) בעת שהזרם נפסק, כמו שמצוי כמ"פ במדינותינו מחמת הגשם ורוח חזק, כגון שהשעון מכוון להכבות כחצות הלילה ולהדלק שוב בשעה חמש אחה"צ, וכשחל (בחול'ל) ב' ימים יו"ט חוזר השעון ונדלק ונכבה באותם הזמנים כנ"ל, וכשהזרם נפסק לכמה שעות, נמצא שבמקום להדליק בחמש אחה"צ נדלק בשמונה או בתשע בערב, וכמו"כ במקום להכבות כחצות לילה הוא נכבה בשעה שלש או ארבע בבוקר, ודא עקא האם מותר להזיז את "שעון השבת" בזמן שהזרם נפסק, שכשיידלק שנית יהי' מכוון כבתחילה.

ואבקש מכת"ה נ"י בל ישיב פני ריקם, וישיבני במוקדם האפשרי ותודה למפרע.

תשובה: אחרי מבוא הברכה והשל' כיאות למעכ"ת שליט"א, נתקבל בברכה יקרת מכתבו.

בנוגע לשאלתו הראשונה אם מותר להזיז מחוגי השעון בשעה שמחובר להזרם שיכבה יותר מאוחר, דהיינו שידלק יותר שעות, אם זה דומה להא דאתא בשו"ע סי' רע"ז ס"א דמותר לנעול הדלת נגד נר הדלוק אע"פ שידלק יותר, נראה דאין זה גרמא, דאמרינן בשבת ק"כ ב' לא תעשה כל מלאכה, עשייה הוא דאסור





את החשמל וממשיך להעביר זרם לבית, ודומה לגרם הבערה מכיון שע"י לחיצתו ממשיך החשמל לדלוק בבית.

ואע"פ שאין שינוי בעצם ההדלקה, כי הרי רק ממשיך את ההדלקה הקודמת, מ"מ הרי זה דומה כמו שלוחץ באצבעו על מתג של הנורה שבשעון מעורר כדי להמשיך את הדלקתו, שדינו דצריך להרפות את אצבעו וכמו שכתבנו לעיל בס"ק קנ"ו, כמו כן בני"ד הזיו שלחץ עליו מקודם שנכבה (כדי שימשיך את ההדלקה), הרי זה כאילו לוחץ עליו באצבעו כל הזמן על זיו, שהרי זה מעשה חדש של המשך ההדלקה.

משל למה הדבר דומה, בשעון שבת מסוג האמור, שרוצה להוסיף עוד זיו כדי להאריך את ההדלקה עוד שעה, וקרה שנשבר זיו זה, ולכן לוחץ עם אצבעו על הקפיץ במקום הזיו [כשעדיין החשמל דולק] כדי שיישאר דולק עוד חצי שעה, וכי יעלה על הדעת שמותר, וכמו כן הוא הדין להוסיף עוד זיו שילחץ על הקפיץ אסור.

ומה שהגרש"ז אויערבאך זצ"ל הקיל בשעון שבת לעשות פעולה להאריך את ההדלקה, היינו רק בשעון שבת העשוי שכל הזמן היה צריך להשאר דלוק החשמל, והלחיצה על הזיו עשויה לכבות את החשמל, וא"כ בהמשך הארכת ההדלקה ע"י שמוסיף עוד זיוים, עושה רק שלא יכבה ולא סגירת מעגל וממילא נשאר דלוק, משא"כ בשעונים המצויים היום הלחיצה עושה מעשה של הדלקה, וכמו שנתבאר.

ובדומה לזה, כששעון שבת כיבה את החשמל, ורוצה שמתג אחד - שלא היה דלוק מקודם - שידלק אח"כ ע"י שעון שבת כשיחזור וידליק את החשמל, עיין בשמירת שבת כהלכתה פ"יג סעיף כ"ח שכתב בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל להתיר בזה רק לצורך גדול, ככל גרמא שמותר לעשותו במקום הפסד ולצורך גדול, והוסיף וז"ל: עם זאת יש לשאול שאלת חכם הבקי בדינים אלה, עכ"ל [וכמובן שרק כלאח"י יש לדון להתיר כיון שהמתג הוא מוקצה]. ואע"פ דהכא הוי רק המשך של ההדלקה הקיימת, משא"כ התם נעשה הדלקה חדשה, מ"מ אם נאמר שהוספת שמן יש בזה איסור מבעיר, הרי גם הוספת זרם יש איסור, והרי זה דומה להדלקת נר מחדש.

ולהמחיש יותר יש לתת עוד דוגמא, גוי השופך שמן על מדורת אש, על ידי שמחזיק חבית עם שמן מעל המדורה מער"ש, וממשיך להחזיק את החבית בשבת, ובליל שבת כשהתעיף מבקש מישראל חבירו שימשיך להחזיק את החבית כדי שימשיך להשפך השמן על המדורה, וכי יעלה על הדעת שמותר לישראל להמשיך החזקת החבית, אע"פ שאינו מבעיר יותר את האש ורק ממשיך את ההדלקה, וגם אינו שופך שמן רק מחזיק את החבית ונשפך מאליו וממשיך רק במצב הקיים, ועיין תהל"ד סי' קס"ג ס"ק ג'.

עוד דוגמא, מצית גז שהחזיק מער"ש דלוק ע"י לחיצת אצבעו על המצית, וממשיך ר"ל באיסור ללחוץ גם בשבת, האם מותר לתת לחבירו שימשיך ללחוץ על המצית במקומו, הרי ודאי אסור, כיון שזה שלוחץ בשבת הרי הוא מזרים את הגז, אע"פ שאין שינוי בלהבה, אסור לו להמשיך להזרים גז על האש.

ויש להוסיף עוד דוגמא, דהדבר דומה לחוט חשמל שנחתך לשני חצאים, ולכן אין חשמל בביתו, ובערב שבת חיבר שני החוטים על ידי מהדק כביסה, ועי"ז יש לו חשמל בביתו, ובליל שבת רואה שהמהדק כביסה הולך להחליק, ועל ידי זה יופרד ההידוק ולא יהא עוד חשמל בביתו, ולכן בא להוסיף בשבת עוד מהדק כביסה כדי שימשיך לדלוק החשמל בביתו, גם אחר שיפול המהדק שהניח בע"ש, או להחזיק בידיו את חצאי החוטים כדי שלא יופרדו, וכי מותר לעשות כן, וכמו כן כשלוחץ על עוד זיו כדי להמשיך את הדלקת החשמל בביתו כשסור לעשותו.

ואין זה דומה לצידה, המבואר בסימן שט"ז ס"ו ובמשנ"ב ס"ק כ"ה, ישב אחד על הפתח ומלאו, יכול השני לישב בצידו, ואפילו אם עמד הראשון והלך לו, מותר לו לכתחילה לישב עד שתחשך, אף שהוא מתכוון בשביל הצבי, כיון שאינו עושה מעשה מחדש, אלא הוא שומר לצבי שכבר ניצוד. ובדבר שניצוד ועומד, לא שייך לומר שמוסיף צידה, דאין כזה איסור להוסיף צידה והוא רק שומר שלא שתחרר, ובני"ד אה"נ שהלהבה נשארה אותה להבה, מ"מ הרי עושה מעשה חדש בעצם ההבערה, שהרי הוא מזרים גז כדי שימשיך את הדלקת הלהבה, ובלעדי הזרמת הגז לא היה אש, משא"כ בצידה אינו עושה מעשה חדש כיון שהצבי כבר ניצוד, ורק שומר מצב הקיים שהראשון צדו והוא שומר על הצידה הקיימת, משא"כ בני"ד שבכלות הזמן הקצוב לו הרי באופן אוטומטי יתכבה, וכעת הוי כאינו דלוק בעוד חצי שעה, ועי"י הזות הזיו הרי הוא מוסיף כל רגע עוד גז כדי להמשיך מצב הקיים.

ומעתה כשהניח מער"ש איזה חפץ על המצית כדי שילחץ עליו ויהא דולק כל השבת, ובשבת צריך את החפץ לשימוש, האם יהא מותר להניח על המצית חפץ אחר כדי להמשיך את בעירת האש, הרי זה דומה לדלעיל שממשיך ללחוץ באצבעו כדי שימשיך לזרום הגז, שודאי אסור.

ונחזור לנידון דידן בשעון שבת שהזיו לוחץ ועושה מעשה ההדלקה, ובשבת מוסיף עוד זיו שימשיך לדלוק עוד שעה, הרי הוא בהוספת הזיו מרים זרם להמשך ההדלקה. אעפ"י שאין שינוי בעצם ההדלקה, ורק ממשיך את ההדלקה הקיימת.

ולמעשה יש לעיין, דלכאורה היה מקום לומר סברא דהיות ואין אדם יודע איזה שעון שבת מצוי בביתו, אם זה מהסוג החדש או מהסוג הקודם, כי גם היום יש שמייצרים השעון באופן הקודם, כפי שנתברר לי ממהנדס מומחה נ"י שדבר זה משתנה מחברה לחברה ומדגם לדגם, וזה דבר שא"א לברר אא"כ יפרק את השעון (בימות החול), וא"כ היה מקום לומר שכיון שכל האיסור הוא רק גרמא, כי עושה פעולתו קודם שנדלק או נכבה, וספק מלאכה בגרמא אולי יש להתיר, וצ"ע.

עושים כן הם עוברים בזה על א"ת, דאפי' אם נאמר דאין בזה רבוי מלאכות, מ"מ הרי יש בזה ריבוי בשיעורין [דאסור מה"ת לדעת הר"ן כמ"ש שם בפרק הנ"ל] וכו'.

אלא דבאמת הרי אפשר לעשות באופן המותר, כגון ללחוץ על הכפתור כלאחר יד או בגופו [ובאחורי ידיו או בין אצילי ידיו וכיו"ב הוי בכלל טלטול בגופו, עיין בשו"ע הרב סימן רע"ו סעיף י'], דאין בזה איסור מוקצה אפילו אם הוא לצורך דבר האסור, כמבואר בשו"ע סי' ש"ח ס"ג ובסי' ש"א ס"ח, וכיון דבכה"ג לא מיקרי טלטול ואין בזה איסור כלל, ממילא יש כאן מצוה לעשות כן כדי להפרישם מאיסורא, וכמ"ש מהדיא המ"ב בס"י רנ"ד סק"מ וז"ל: אם אחד שכח או "עבר" והניח קדירה סמוך להאש, צריך גם אחר לסלקו כדי שלא יבוא חבירו לידי איסור, דבסלוק הקדירה אין כאן איסור כלל, וממילא יש כאן מצוה לאפרושי מאיסורא, עכ"ל.

וכן הדבר פשוט לענין התנורים החשמליים אם אינו יכול למנוע את הדלקתן באופן המותר וכנ"ל, עכ"פ צריכים לסלק כל הקדירות המתבשלות שם אם עדיין לא נתבשלו כל צרכן [אלא כמאכל ב"ד שכבר ראוי לאכילה, או בדבר שראוי לכוס דאין בהם משום מוקצה], דהא קיי"ל בסי' ש"יח ס"ד דדבר שלא נתבשל כ"צ אפילו נתבשל כמאב"ד או יותר שייך בו בישול [מה"ת], ואפילו אם כבר נתבשל כ"צ אלא שכבר עבר איזה זמן משעת הקלקול ונצטנן התבשיל [ולדעת המחבר שם אף אם נצטנן עד שאין היד סולדת בו], יש בו משום בישול, וכיון דבסלוק הקדירות ליכא איסור כלל, ממילא יש כאן מצוה לאפרושי מאיסורא להציל בכך את הפועלים שלא יעברו על איסור בישול על כל קדירה וקדירה וכנ"ל (באות ב').

אולם כ"ז שכ' דאינו מותר ללחוץ על הכפתור כי אם כלאח"י וכדומה, הוא דוקא כשהדליקו את החשמל מע"ש בהיתר וכנ"ל, אבל אלו שהדליקו את החשמל מע"ש באיסור, נראה דאפי' אם הוא באופן שאינו יכול ללחוץ עליו כלאח"י וכדומה, כי אם ע"י טלטול גמור, אפ"ה מחוייבים לעשות כן, דכיון דהם הגורמים להם לעבור על האיסור, חייבים לעבור על איסור טלטול מוקצה כדי להציל אותו מאיסור תורה, כמ"ש התוס' בשבת דף ד' ד"ה וכי ובעירובין דף ל"ב ד"ה ולא, דאע"ג דאמרינן בעלמא דאין אומנים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך, מ"מ היכא שהוא הגורם לו לעבור שאני, יעו"ש.

אכן כשהרציתי הדברים לפני מרן הגאון בעל החזו"א זצ"ל, אמר לי דלדעתי יש בלחיצת הכפתור שמחבר החוט ומפסיקו (אף כשאין בזה הדלקה וכבוי) משום בונה וסותר, ושכ"כ בחבורו על שבת (סי' ג' אות ט'), ונמצא לפ"ד דהיכא שהדליק את החשמל בהיתר אסור ללחוץ על הכפתור אפי' ע"י שינוי כגון כלאח"י, דהוי עכ"פ איסור דרבנן, ומי שהדליק באיסור נראה שמחוייב לעשות כן כדי להציל אותם מא"ת וכנ"ל.

אמנם לענ"ד דבריו צ"ע, דאף אם נאמר דבחבור והפסקת החוטים יש בהם משום בנין וסתירה, מ"מ הרי מבואר בשו"ע סס"י תרכ"ו בהג"ה בדין סוכה שתחת הגגות העשויות לפתוח ולסגור מפני הגשמים, שאפילו ביו"ט שרי לסגור ולפתוח אם יש להם צירים שסוגר ופותח בהן, ואין בזה משום סתירה ובנין ביו"ט, ע"כ, וא"כ ה"נ בני"ד כיון שהכפתור עשוי לסגור ולפתוח ויש לו ציר, ה"ז דומה ממש להתם, ואין בזה משום איסור סתירה ובנין, ואמנם באותו מעמד אמר לי לחלק בין הנושאים, ולא ירדתי לסוף דעתו [ועיין בחזו"א שם ד"ה והא].

ועיין בספר מאור השבת סימן י"ד אות קמ"ט שכתב בפשטות לאסור וז"ל: שעון שבת, המכוון מערב שבת לכבות את זרם החשמל בשעה מסויימת, אין לשנות בשבת את הזמנים בשעון, כדי להאריך או להקדים את שעת הכיבוי.

וכן אם היה מכוון מערב שבת להדליק את זרם החשמל בשעה מסויימת, אין לשנות בשבת את הזמנים בשעון, כדי להאריך או להקדים את שעת ההדלקה.

דעת הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, שאם היה מכוון בערב שבת לכבות או להדליק את זרם החשמל בשעה מסויימת, מותר לשנות בשבת כדי להאריך את שעת הכיבוי או ההדלקה, ובלבד שפעולה זו אינה מבטלת את פעולתו של השעון, אבל אסור לשנות בשבת כדי להקדים את שעת הכיבוי או ההדלקה. ויש הסובר, ששעון שבת המצוי בשנים האחרונות, גם לדעת הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, אין להאריך את שעת ההדלקה של נורת להט או של מכשיר חשמלי שיש בו חוט להט, וההיתר הוא להאריך את שעת הכיבוי בלבד.

ובהערה רל"ט שם ביאר וז"ל: הגרל"י הלפרין שליט"א אמר לי בשעון שבת המצוי בשנים אחרונות, אין ההיתר של הגרש"ז אויערבאך זצ"ל להאריך את המצב הקיים כגון שימשיך לדלוק, וכתב לי בזה"ל: לפי כללא שנראה לי שאין להביא כח או חפץ על כח פועל, שהוא יעשה פעולה בשבת, או להדלקה, ואותו דבר להמשיך הדלקה חדשה, ולפחות מדין אשו משום חציו [ועפיה"ד שכתבתי בספר מעשה וגרמא בהלכה], וממילא כל שעון שהפנינים המוצאים הם לעשות פעולה, אין לעשותו, ואם הפעולה היא הפוכה, להורידו שלא יעשה פעולה, ועי" הסרתו לא שינתה מצבו עתה, ובאופן שלא התחיל עדיין בפעילות, מותר לסלקו, כי מותר לי לקחת או לעצור כח שהולך לעשות פעולה אסורה בשבת שלא ייעשה, ואין להביא כח או חפץ למקום שילך לעשות פעולה בשבת, עכ"ל.

וביאור דבריו הוא, ששעון שבת המצוי בזמנינו פועל כך, שיש בתוך השעון מתג שע"י לחיצתו מעביר השעון חשמל לבית, ועי"י לחיצת הזיוים שבשעון פנימה הם לוחצים על המתג שנמצא בתוך השעון ומפעילים את החשמל בבית, וכשהשעון מגיע לזיוים שאינם לוחצים, קופץ המתג הפנימי ונכבה החשמל בבית, נמצא שכשהוא רוצה להאריך את זמן ההדלקה ע"י לחיצת עוד זיוים פנימה, גורם שזיוים אלו ילחצו על המתג הפנימי המחבר

גרמא שרי, כמו שנפסק בסי' של"ד סעיף כ"ב. ולפי מה שמכריע השו"ע בסעיף כ"ד מותר אפי' אם הדבר המכבה הוא בעין, ואע"פ שלפי הרמ"א שם דוקא במקום פסידא, לפי מה שמתאר במכתבו הוי כפסידא וגם צורך מצוה ועונג יו"ט.

אבל לעומת זה מוכח מהא דתנן בשבת כ"ט ב' ולא ימלא אדם שפופרת וכו', דהא דאמרינן בביצה כ"ב דהנותן שמן בנר חייב משום מבעיר, והמסתפק ממנו חייב משום מכבה, דאין הטעם משום דממעט האור בזמן שלוקח השמן כמו שכתב הרא"ש שם, וז"ל: הלכך נראה לי טעמא דמסתפק מן הנר משום דממיהר כיבוי, ואף רבנן דר"י מודו בהאי גרם כיבוי דחיי"ב, דעד כאן לא פליגו התם אלא משום שאינו נוגע בדבר הדולק, אלא עושה דבר החוצה לה הגורם את הכיבוי כשהגיע שמה הדלקה, אבל הכא השמן והפתילה שתיהן גורמים את הדליקה, והממעט מאחד מהן וממיהר את הכיבוי חייב וכו', ע"כ. ולפי דבריו ה"ה דאסור לקצר נר בשעה שהוא דולק כמבואר בסימן תקי"ד (ולפי התוס' מותר, ובמ"ב שם שיש להחמיר כהרא"ש), וכשיטת מרן ז"ל בשו"ע כיון דהשעון מיוחד ומחובר להאלקטרי אנו רואים זה כחלק ממנו, ומה שעושה בשעון כאילו עושה בעצם העלקטרי, וכ"ש הוא מהא דלא יקוב אדם שפופרת דנותן רק באופן עראי, ולהרא"ש אין חשש הבערה וכיבוי בזמן השימוש אלא מה שגורם שיתכבה מהר, והי"נ הוי כאילו אין בכח העלקטרי לדלוק יותר, ואח"כ כשמזיז המחוגים הוי מכבה ומבעיר ממש. ואינו דומה כלל להסוגר דלת, די"ל דגם גרמא לא הוי.

אמנם מה שנוגע להשאלה השני' הי' מותר מצד דין מבעיר ומכבה, דדומה להמוסיף ומסתפק מהשמן שבנר בזמן שאינו דולק, אבל יש כאן שאלה של טלטול מוקצה.

והנה לטלטל הכפתור עצמו שבבית שמדליק ומכבה העלקטרי, לא מיבעיא לי דאסור דהוי טלטול ממש אע"פ דהוי מחובר, וכמו שכתבנו בברית עולם (עמ' 116 דיני בסיס ס"א), ונראה כשמטלטל המוקצה עצמו והדרך לטלטלו, לכו"ע מקרי טלטול (וכבר הארכנו בזה בכמה מקומות באז נדברו אודות טלטול במחבור), ובמקום הצורך הרבה יש להקל ע"י טלטול כלאחר יד, ויהי' מותר לפ"ז בזמן שאין זרם לסגור איזה כפתור כלאחר יד שלא יודלק (וידוע שהחזו"א מכריע לאסור טלטול כלאחר יד, אבל יש לסמוך על האחרונים כהכרעת המ"ב דבמקום צורך גדול יש להתיר, וכבר הארכנו בזה בספר או נדברו ח"א), דזה דומה כמסתפק מן השמן אפי' הוקצה להדלקה בזמן שאינו דולק.

אבל שאלתינו הוא להזיז המחוגים של השעון המיוחד להחשמל, שלא יתכן להזיזם רק בראשי אצבעותיו, ולא יתכן כלאחר יד אפי' כשיעשה את זה ע"י איזה צבת. והשעון הוי מוקצה, ואינו דומה כלל לשעון רגיל העובד על מצבר העשוי לטלטול, דלא נפקע מתורת כלי, אבל השעון הוא מוקצה מצד עצמו לא שייך תנאי, דאין מועיל תנאי לטלטל אבנים רק ביחוד להיתר, ואסור גם לצורך גופו ומקומו כמו שכתבתי בברית עולם (אף שיש חולקים ע"ז).

ולא שייך בזה מה שנפסק בסי' רע"ט ס"ד דמועיל תנאי, ולפי מנהג הרמ"א אינו מועיל תנאי, דשם המדובר בנר שכל המוקצה הוא משום דנעשה בסיס להשלהבת, ומכיון דנר עשוי להכבות מש"ה מועיל בו תנאי, ולא אמרינן מכיון דבהש"מ הוי בסיס, הוי בסיס לכל השבת, אבל השעון הוא מוקצה מצד עצמו לא שייך תנאי, דאין מועיל תנאי לטלטל אבנים רק ביחוד לאיזה השתמשות, דאז נעשה כלי [אבל משום בונה נראה דאין כאן, כמו דמתירין במודד חום, ולהשבט הלוי דמחמיר במודד חום מסתמא ה"ה בכאן].

ומכיון דאינו אלא משום מוקצה, אפשר להקל ע"י נכרי אם זה נוגע לכבוד שבת ויו"ט, דהוי שבות דשבות במקום מצוה (וכעין שכתב הבה"ל בסי' רנ"ג ס"ה ד"ה להחם, וי"ל דאפי' המחמירים שם כאן יודו, דחימום התבשיל אין זה צורך כל כך). ואולי יש לצרף מה די"א דגם באינו ראוי רק לאיסור, ג"כ יש לו דין כלי שמלאכתו לאיסור, ונאמר דגם זה מקרי צורך גופו (עי' לעיל סימן ל').

וראיתי בספר "יביע אומר" ח"ג ס"יז דכתב דלא הוקצה השעון כיון שיכול להסירו ותנאי מהני, ותמוה הא לא משום בסיס אסרינן, אלא דהשעון מצד עצמו הוי מוקצה (והשמירת שבת העתיקו מקול סיני לענין שעון מעורר, וזה יש ליישב, אבל בשעון המיוחד לחשמל המצוי היום כמעט בכל בית מסתמא יודה דאסור).

ובלא נפסק הזרם ראיתי בספר הנ"ל, וכן מביא בשם צ"א ח"א (ואתח"י), וגם השש"כ מעתיקו, שהם מתירים, ומדמים את זה לגטירת דלת וחלון, ומותר להזיז שידליק יותר (ולענין להקדים הכיבוי כתב שם דומת יותר). אבל ההלענ"ד כתבת, דכיון דמיוחד השעון לכיבוי החשמל אינו שאני מלא יקוב שפופרת של ביצה, דאינו מגוף הנר וגם אינו מבטלו לעולם, כ"ש בנידונינו אע"פ שאינו מוסיף ופוחת מהזרם עצמו כמו בשמן, מ"מ זה דומה להזורק חץ ומחיצה כנגדו ובא אחר וסלקו, דגם הזורק פטור דכבר כלו לו חציו, וממילא אם תיקן שידליק יותר הוי כמוסיף שמן, אע"פ שהמסלק המחיצה הוי גרמא, אבל כאן דהוי מגוף העלקטרי חמיר מגרמא כמו שכתב הרא"ש (וכבר כתבתי קצת מהא באז נדברו ח"ג סכ"ה).

ועיין עוד בספר מאורות נתן פרק ו' בדין לחיצת הכפתור כשהזרם נפסק כדי למנוע חילול שבת, שכתב: א) הנה יש לחקור אם הדליקו את החשמל מע"ש באיסור או אפי' בהיתר, כגון לחולה או יולדת, וכבר נעשו צרכיהם ואין להם עוד שום צורך בהחשמל, או אם הפעלת המכונות וכן שאר המלאכות הן באופן אוטומטי, ואח"כ אירע קלקול ברשת החשמל ונפסק הזרם - והתיקון נעשה ע"י פועלים יודים - ויש להם עצה למנוע הדלקת רבבות המנורות של בני העיר שאין בהם שום צורך של פקוח נפש [עיין לעיל פרק ג' אות ד'], וכיון שאין הפועלים



# שי"ח הלכה

## תשובות הגר"ח קניבסקי שליט"א

### נערך ע"י הרב אברהם חיים שצ'יגל כולל "אליבא דהלכתא" - קרית ספר

## בדין לחם משנה

### מדיני הלחם

#### בדין לחם משנה של אחר

שאלה: כשאין לו לחם משנה, ולוקח לחם משנה "משכינו", האם צריך לבקש רשות שיוכל לאוכלו, או שאין צריך רשות שיוכל לאוכלו, וצ"ע. **תשובה:** לכתחילה עדיף לבקש רשות לאוכלו, ובדיעבד גם כשאין יכול לאוכלו טוב. (דודור יקרא, עמוד שע"ט ותנ"ב). [א"ה: הנה לדעת הגר"א שבוצע "שניהם", אין מקום ספק כלל שפשוט שצריך רשות כדי לבצו, וכל הספק רק למי' שבוצע רק "אחד", דשמו צריך להיות לפחות "ראוי לבציעה" גם השני, או שאין צריך ראוי לבציעה, ופוסק מרן שליט"א שלכתחילה צריך ראוי לבציעה, ובדיעבד גם באין ראוי לבציעה מועיל. ובכתבי תלמיד מצאתי בשם מרן שליט"א "שצריך שיהיה לו רשות לאוכלו", ושמו זהו רק לכתחילה].

#### בדין לחם משנה על חלה קפואה

שאלה: יש להסתפק האם אפשר לקחת ללחם משנה "חלה קפואה" או לא (דשמו צריך שעכשיו יהיה ראוי לאכילה, וכשהוא קפוא אין יכול לאוכלו, וצ"ע). **תשובה:** אם יכול להיות ראוי בו ביום אפשר. (שאלת רב, עמוד שכ"ב). [א"ה: וכן הביא גם בכתבי תלמיד בשם מרן שליט"א, שצריך "שיפשיך החלה בו ביום", ומרן שליט"א מחדש בזה, שאין דין שיהיה ראוי "עכשיו" בסעודה לאכילה, שדין "לחם משנה" אינו שייך לסעודה של עכשיו דוקא, אלא הוא ענין "ביום", שביום זה האוכל כפול, זכר לנס של כפילות המן, ולכן מספיק שביום זה ראוי לאכילה. ויש מפורסם זמנינו שמחמירים שצריך שיהיה "ראוי לאכילה" באותה סעודה].

#### המפריד ב' חלות זה מזה וקצת נתלש מחלה אחת לדין לחם משנה

שאלה: כשהיו ב' חלות "מדובקות", והפרידו ביניהם, ונשכה חלה אחת בשניה, ונחסרה קצת", האם יש עצה לתקנה, או לא. **תשובה:** יש חורכים קצת את המקום. (דולה ומשקה, עמוד קנ"ב). [א"ה: בספר קריינא דאגרתא (למרן הסטייפלר ח"ג סי' ל"ז), הביא שם ששמע שיש פוסקים כן שמועיל "החריכה" להחשיבו שלם. והנה שם הוא מכתב שכתב למרן הגר"ש אלישיב שליט"א, לשואלו מהו המקור של שמועה זו, ומרן הסטייפלר כתב שיתכן שמקורו מדין של חיבור ב' חצאים ע"י "קיסם", שמועיל להחשב שלם, ורואים שהעיקר תלוי "במראה", וגם כאן כשחורך נראה שלם. וצ"ע לפי"ז, שיש לומר שדוקא "במצות" מועיל חירוף באש, "שנראה שלם" כמו תמיד, אבל כאן "בחלות" אין נראה שלם ע"י אש, שזה צבע אחר לגמרי ולא יועיל, וצ"ע].

#### לחם משנה על מזונות, מול לחם משנה אחר חצות, או שבורות

שאלה: כשיש לאדם ג' אפשרויות "בלחם משנה", או לחם משנה שלימות "אחר חצות", או קודם חצות "שבורות", או "מזונות", מה עדיף.

#### תשובה: יקדש על שתי פרוסות. (שאלת רב, עמוד שכ"ד).

[א"ה: סובר מרן שליט"א שאחר חצות, או מזונות, הוא יותר בדיעבד משתי פרוסות.

והנה לענין "מזונות" ללחם משנה, המ"ב כותב (בס"י רע"ד ס"ק א') שדין "פת הבאה בכיסנין" לענין לחם משנה, ע"י לעיל סי' קס"ח סעי' ז', ומרן שליט"א בשונה הלכות כתב על זה, שמש"כ המ"ב וע"י לעיל, לא מצאתי שם בענין זה, וצ"ע כוונת המ"ב.

ויתכן לפרש, שיש מחלוקת בין השו"ע והרמ"א בדין פת הבאה בכסנין בשיטה שזהו "תוספת מתיקות בלחם", שדעת השו"ע שמשפיק "שניכר" המתיקות כדי לברך מזונות, ודעת הרמ"א שצריך "שהעיקר יהיה המתיקות, ולא מספיק "ניכר", ובדרכי משה (סי' קס"ח ס"ק ב') כתב להוכיח זאת "מחלות מתוקות" של שבת, שלוקחים אותם ל"לחם משנה", מוכח שהם המוציא, רואים שמתוק לבד אם אינו "עיקר" עדיין ברכתו המוציא.

וכידוע מתרצים, שהשו"ע ידחה שבשבת קובעים סעודה עליו, ולכן ברכתו המוציא.

ומבואר שלדעת השו"ע "מזונות" שכשקובעים עליו ברכתו "המוציא", מספיק ללחם משנה, ולרמ"א אין מספיק ללחם משנה, רק אם ברכתו המוציא גם בלי קביעות סעודה. ויתכן לשלל זה כיון המ"ב במש"כ לעיין לעיל, שדין "פת הבאה בכיסנין" אם כשר ללחם משנה, יהיה תלוי במחלוקת המחבר והרמ"א, ולמחבר טוב ללחם משנה, מכיון שבמקום "קביעות" ברכתו המוציא, ולרמ"א פת הבאה בכיסנין אין מועיל ללחם משנה, וד"ק.

(אלא שהעירוי שבשלמא לגאון, שצריך לבצו את "שתי החלות", נמצא שקובע סעודתו על שתייה, אבל לפוסקים שסוברים שמשפיק לבצו אחד, וכן המנהג, אי"כ מהיכי תיתי שיש כאן קביעות על החלה "השניה", שאותה משאיר ולא אוכל כלל וכלל, וצ"ע).

ויש לעיין אם ננקוט "שמזונות" נחשב לחם משנה כשקובע סעודתו עליהם, האם גם בלי קביעות סעודה נחשב "לחם משנה", ונפ"מ שבכל פעם שאוכל מזונות יצטרך "כפול" ב' מזונות, ע"פ ההלכה שכל סעודה וסעודה שאוכל בשבת צריך כפול, גם יותר מג' סעודות, וצ"ע.

וראיתי מביאים בשם הקיצושי"ע (סי' ע"ז סעיף י"ז) שכל פעם שאוכל "מזונות" בשבת צריך לחם משנה.

וע"י בספר אורחות רבינו (ח"ב עמוד קט"ו), שהורה מרן הסטייפלר

שאשה חלושה [שאין לה כח להמתין] תעשה לחם משנה על שתי חתיכות עוגה, ע"ש].

#### לחם משנה בפחות מכזית

שאלה: כשיש לו לחם משנה "פחות מכזית", האם יוצא בו ידי חובתו או לא (דשמו פחות מכזית אין לו חשיבות להחשב לחם, וצ"ע). **תשובה:** מסתבר שצריך כזית, ע"י ירושלמי פרק כיצד מברכין. (ש"ח רבבות אפרים, ח"א סי' ר"ד ס"ק ג', תשובה ממרן שליט"א). [א"ה: ובתשו' בכת"י כתב מרן על זה "צריך עיון", והאחרונים דנו בשאלה זו בארוכה, ע"י בשד"ח (מערכת ל' סוף כלל כ"ז), וכה"ח (סי' רע"ד ס"ק ח'), ע"ש, ובשם הגר"א כתבו שצריך כביצה].

#### חלות שמעורב בהם שמן סויה שאינו מעושר

##### ושכח לעשר בע"ש כיצד ינהג

שאלה: כיצד ינהג מי שיש לו חלות שמעורב בהם "שמן סויה" שאינו מעושר [שיש שסוברים שנחשב גמר מלאכה בחו"ל ופטור, ולדעת החזו"א נחשב גמר מלאכה בארץ וחייב], ורוצה לעשרם בשבת ע"י שעשה תנאי בע"ש, אבל אם יעשר לא יהיו "שלימות", כיצד יוכל לעשר שישארו שלימות, וצ"ע.

**תשובה:** יקרא שם לתר"מ מצד אחד, לפני המוציא, ולא יתכנו, ויבצע מצד השני ואח"כ יתחור המעושר. (דולה ומשקה, עמוד ר"פ).

[א"ה: וכן כתב בספר אורחות רבינו (חלק ב' עמוד ק"ד), שכך נהגו מרנ החזו"א והסטייפלר, גם "בערב שבת" כשעישרו החלות, ולא רצו לפגוע בשלימותם].

#### באופן שמעושר קצה החלה איך יעשה שלא יהיה מוקצה

שאלה: באופן הנ"ל, שמעושר קצה החלה, ואוכל מצד השני עד המעושר, איך יעשה שיהיה מותר בטלטול, קצה המעושר, ולא יהיה "מוקצה".

**תשובה:** ישייר ליד המעושר עוד חתיכה הראויה לאכילה ודעתו לאכלו. (תשרי לתלמיד בע"פ).

#### שכח לעשר החלות ולא עשה תנאי מה תקנתו

שאלה: מי ששכח לעשר מע"ש את החלות, וגם לא עשה תנאי בע"ש, שיוכל לעשר בשבת, האם יש עצה שיוכל לעשר בשבת.

**תשובה:** אולי אפשר לעשר על ידי קטן שהגיע לעונת נדרים, ובתנאי שגם הוא יאכל מזה. (דולה ומשקה, עמוד ר"פ).

[א"ה: ע"י בדרך אמונה (פ"ט ממעשר בצה"ל אות פ"ט) שכתב שם מרן שליט"א עצה זו, ויש שמועה שהמהר"ל דיסקין יעץ עצה זו, ויסודו ע"פ הרשב"א שמותר "ספיה לקטן באיסור דרבנן לצורך הקטן", וגם כאן כשהקטן יאכל מזה נחשב ספיה לקטן באיסור דרבנן, של הפרשת תרומ' בשבת לצורך הקטן, ומותר].

#### מדיני הבציעה

##### כיצד בוצע על החלות כליל שבת שחל ביו"ט

שאלה: הנה קיי"ל (סי' רע"ד סעי' א') שבליל שבת בוצע על חלה "התחתונה", ובליל יו"ט בוצע על "העליונה", ויש להסתפק ביו"ט שחל בשבת, והוא ליל יו"ט ושבת כאחת, האם בוצע על "התחתונה" כמו שבת, או על "העליונה" כיו"ט, וצ"ע.

##### תשובה: אין לי ידיעה בזה. (שאלת רב, עמוד שכ"ג).

[א"ה: ובספר תשובות הגר"ח (עמוד קל"ט) כתב גם כן מרן שליט"א "לא שמעתי", ובספרי דולה ומשקה (עמוד קנ"ב) ענה מרן שליט"א על שאלה זו בזה"ל: ע"י חולין ק"א; ובהגדה"ה שם הבאתי שהכוונה, שמבואר בגמ' שם לענין יו"כ"ש שחל בשבת, שהגמ' דנה האם השבת עדיף או היו"כ"פ עדיף, והגמ' אומרת סברא "שבת קביעא וקיימא, יוהכ"פ בי דינא קא קבעי לה", ומכא סברא זו אומרת הגמ' שהשבת עדיף על היו"כ"פ, וכמו כן הכא נאמר מסברא זו ששבת עדיפה על יו"ט, וצריך לבצו על "התחתונה" כמו בשבת. (וכן הביאו שמועה מפורשת ממרן שליט"א, שסעודת שבת חשובה יותר מיו"ט, ודנים לפי שבת).

והרה"ג ר' יוסף שוב שליט"א הביא שם שגם מרן הגר"ש אלישיב שליט"א, ומרן הגר"ן קרליץ שליט"א, דעתם שבוצעים על "התחתונה" בשבת, ע"ש.

ואולי יש לבאר שמדוע כאן כתב מרן שליט"א, "אין לי ידיעה בזה", ולא סמך על הראיה מהגמ' בחולין, שכאן כל הענין של בציעת עליונה ביו"ט, ובציעת תחתונה בשבת, היא ע"פ "קבלה", ואולי בגדרי קבלה הגדרים שונים מגדרי ההלכה, וד"ק].

#### בציעת חלה אחת או שניים

שאלה: הנה יש מחלוקת (בשו"ע סי' רע"ד סעי' א') האם בוצעים רק "חלה אחת" או "שתי חלות", והמשנ"ב (ס"ק ד') כותב שדעת רש"ל השל"ה והגר"א לבצו "שתי החלות", והחולקים סוברים שרק חלה אחת, ומסיים המ"ב שהמנהג לבצו רק "חלה אחת" (ומביאים שהח"ח בעצמו בצע רק על "חלה אחת", מפי נכדו הגאון ר' הלל זקס שליט"א), וצ"ע איך ראוי לנהוג למעשה, האם לבצו חלה אחת או שתי חלות, וצ"ע.

##### תשובה: כדאי לבצו שניהן. (שאלת רב, עמוד שכ"ג).

[א"ה: וכן הביא עוד בכתבי תלמיד בשם מרן שליט"א, ש"ראוי לבצו שניהם", ובספר אורחות רבינו (ח"א עמוד ק"ג) כתב שכך נהג מרן הסטייפלר לבצו שני חלות.

וראיתי מביאים שטעם הגאון "שבוצע שניהם" (ע"פ הקבלה הוא), שצריך ע"פ הקבלה "שתיים עשרה" לחמים, כנגד שתיים עשרה לחם הפנים, ועוד כתוב במקובלים שצריך שש "גלויים" ושש "מכוסים", ובכל סעודה יש שני לחמים, ובשלוש סעודות זהו שש לחמים, וכשבוצע שניהם נהפכים משש לשתיים עשרה [וזהו שש גלויים מיד על השולחן, ושש נסתרים שע"י החיתוך רואים אותם]. והנה לביאור "הגר"א ע"פ קבלה, פשוט שחייב לבצו שניהם "בכל שלוש סעודות", שרק אז יוצא שהופך את ה"שש חלות" ל"שתיים עשרה".

ובספר אורחות רבינו (ח"א עמוד ק"ג) הביא שמרן הסטייפלר בצע "שתי חלות" רק בב' סעודות, ולא בסעודה שלישית (ע"ש טעמו), ולפי חשבון הגר"א לא יועיל.

וצ"ל שעשה כן מצד הרשב"א שמפרש כן בסוגיא דגמ' שצריך לבצו שניהם, ובוה מיקל בסעודה שלישית שקיל יותר, ומצאתי בספר לקראת שבת (פרק י"ח) שכתב גם כן שלפי חשבון הגר"א חייב לבצו שניהם בכל ג' סעודות, אבל הביא שם שהשל"ה הקדוש גם כן לא בצע שניהם בסעודה שלישית, וכמו מנהג מרן הסטייפלר צוק"ל. ובספר דעת החזו"א (עמוד ל"א) מביא שמרן החזו"א בצע רק על חלה אחת, דלא כהגר"א, וכן בספר אורחות רבינו (ח"ב עמוד ק"ד) הביא שמרן החזו"א בצע רק אחת, וביאר הסטייפלר שנהג בזה כמנהג אביו].

שאלה (המשך): לדעת הגר"א שבוצע "שניהם", האם בזה אחר זה או בב"א, וצ"ע.

##### תשובה: בזה אחר זה. (שאלת רב, שם).

[א"ה: וכן נהג מרן הסטייפלר צוק"ל, הובא באורחות רבינו (ח"א עמוד ק"ג). וע"י בספר לקראת שבת (פרק י"ח) אריכות גדולה בזה, בכמה וכמה שיטות].

#### האם יכולים שניים יחד לברך על לחם משנה

שאלה: בדין לחם משנה יש להסתפק, האם יכולים "שניים ביחד" לאחוז בלחם משנה ולברך, ויחשב לכל אחד כלחם משנה, או לא, וצריך אחד להוציא את חבירו בברכה.

[ויסוד הספק דשמו אין עושים מצוות חבילות חבילות, או שאין אחיזה של שניים נחשב כאחיזה לכל אחד ואחד, וצ"ע].

**תשובה:** תמיד יותר טוב שאחד יוציא חבירו, ע"י שונה הלכות סי' ח' דין ז'. (רבבות אפרים, חלק א' סי' ר"ג, תשובה ממרן שליט"א).

[א"ה: לכאורה תשובת מרן שליט"א מטעם אחר של "ברוב עם", אבל עדין נשאר הספק לענין גופו של דבר, האם יש בעיה ששניים יברכו יחד, וצ"ע.

ופ"א נסתפקתי בשניים האוחזים "לולב" ביחד, אם יוצאים, וכתב לי מרן שליט"א שגם כן נסתפק בזה].

#### האם הבוצע צריך לחלק כזית לכל אחד

שאלה: האם הבוצע צריך לחלק לכל אחד "כזית", או שסגי בפחות מכזית לכל אחד ואחד, וצ"ע.

##### תשובה: אם אפשר. (מענה ר"ח, מס' 408).

[א"ה: יש להסתפק במעלה זו לתת לכל אחד כזית "לכתחילה", האם הוא מדין "לחם משנה", שצריך שיאכל מהלחם משנה שיעור חשוב של כזית, או שזהו מדין "המוציא", שצריך שיחול ברכה על כזית מן הפת לכתחילה, וכמו שקיי"ל שלכתחילה אין לדבר עד שיאכל כזית, וצ"ע.

(ונפ"מ כשיש עוד פרוסות לפניו שלא היו בלחם משנה, האם יש ענין שהבוצע יחלק מהלחם משנה כזית, וצ"ע).

ושוב מצאתי שכבר ברמ"א (סי' קס"ז סוף סעי' א') מבואר דין זה, שצריך לחלק לכל אחד "כזית", וגם ביום חול, ובמ"ב שם (ס"ק א') כתב שני טעמים בזה, ע"ש].

#### בדין רושם על החלה בשבת קודם הבציעה

שאלה: המ"ב בס"י רע"ד (ס"ק ה') כותב שהמדקקים נוהגים "לרשום עם הסכין" על החלה קודם ברכה, ומצד שני הרמ"א (בס"י קס"ז) כותב שבשבת אין להתחיל הבציעה קודם הברכה, והמ"ב שם לא הוסיף שיש לרשום קודם הברכה על החלה, ואיך ראוי לנהוג למעשה.

##### תשובה: יש לציין קצת בסכין. (תשרי בכת"י לתלמיד).

[א"ה: המ"ב שם בס"י קס"ז מבאר, שביום חול כדי "למעט בהפסק" מתחיל לחתוך, אבל משאיר מחובר (בשיעור שאם יחזיק בחלק החתוך יאחזו כולו עמו, ואז נחשב שלם), אבל בשבת חיישנן שיחתוך יותר מדאי, ויפסיד דין "לחם משנה", ולכן בשבת לא מתחילים לחתוך כלל, אבל הוסיף המ"ב בס"י רע"ד שרושם כן עושים, שברושם אין חשש שיחתכו לגמרי בעומק, וד"ק].

#### צורת הרושם שיש לעשות בחלה

שאלה: בדין "רושם" שצריך לעשות בחלה קודם הבציעה, לכאורה צ"ע שהרי כל מטרות "התחלת הבציעה" קודם ברכה (המבואר בס"י קס"ז), הוא כדי למעט בהפסק בין הברכה לאכילה, וע"י רושם לכאורה אין ממעט השהיה, אלא אדרבה לוקח זמן עד שמוצא את הרושם, שאינו ניכר כמעט, וצ"ע.

##### תשובה: יעשה רושם ניכר. (תשרי בכת"י לתלמיד).

שאלה: לכאורה בעשיית "הרושם" נופלים קצת פירוים, ומדוע אין זה חסרון בשלם ע"י.

##### תשובה: אין לחוש. (תשרי בכת"י לתלמיד).







## מרפסן איגרי

### מדור השאלות

### הערות ותמיהות שנתעוררו בבית המדרש הדרשות ניון ותשובה

ה

**אם שרי כשקשור בקשר שאינו משונה**

כתב בשעה"צ סי' ער"ה סק"ב בשם מחה"ש, דלמתירין לקרוא כשעששית סגורה במפתח, ה"ה בקשר משונה, ומקורו מדין יין נסך דקשר משונה עדיף ממפתח. וצ"ע דהתם בקשר משונה משום שהגוי לא יטרח לקשור קשר משונה, וברשב"א בתוה"ב כתב שם דווקא כשישראל מכיר הקשר, משא"כ כאן עניינו היכר שלא רגיל לקשור כן ביום חול ויזכר באיסור שבת, כמש"כ המ"ב בשם הא"ר, וא"כ תלוי אם רגיל לקשור העששית, ומסתמא אין רגילות כן, וא"כ יש להתיר בכל קשר דכיון שאינו רגיל ביום חול לקשור בעששית הוי היכר, ולא גרע מסגירה במפתח דמהני למג"א אפי' שמפתח בידו, כיון שאין דרכו לסגור אלא משום איסור שבת.

**דוד שיפריץ - קרית ספר**

ו

**קריאה לאור נר הסמוך לו**

מרן בסי' ער"ה סעי' ה' כתב שני טעמים למה במדורה אין את ההיתר של שנים, והטעם השני לפי שזנבות האודים סמוכים להם, ויכול ברגע כמימריה להושיט ידו ולחתות בלי שירגיש בו חבירו. והנה אם נאמר שדי בטעם זה לבדו כדי לאסור, וכ"כ הב"ח, היה לנו לאסור גם קריאה לאור הנר באופן שהנר קרוב אליו ויכול בהושטת ידו להטות, וזאת לא שמענו, וצ"ע.

**אברהם ממון - בני ברק**

ז

**כששגור בפיו שרי לקרוא הכל או רק ראשי פרקים**

שו"ע סי' ער"ה ס"ט, היתר הגדה של פסח מקורו בשה"ל, דכתב דמהני עיון אשתו שלא יטה, ועוד דהוי כעין ראשי פרקים דאין ע"ה שאינה שגורה בפיו קצת, כן העתיק הב"י, ובשה"ל הוסיף בטעם זה "ובעיונו קצת בספר **קורא פעם בספר ופעם חוץ לספר**", משמע דטעם זה מהני רק כשנזהר לקרוא רק ראשי פרקים. וצ"ע מה שהשו"ע העתיק טעם זה להתיר הגדה, ולא הזכיר שלא יקרא הכל מבפנים, ובסעי' י' מתיר לקרוא פרשה שמכיר ע"פ דאית ליה היכירא, וע"כ היינו משום שנזהר לא לעיין תמיד בספר, דאל"ה מה ההיכר. ומעין זה צ"ע על מה שהתיר המ"ב להתפלל מתוך הסידור, משמע אפי' שאומר הכל מתוך הסידור, וכן הוא להדיא באור זרוע דדבר **ששגור בפיו שרי לקרוא, כגון שקורא ראש הפסוק והשאר גומר בע"פ**. וכן בשו"ת הרשב"א ח"א סי' ר"מ כתב דיו"ט שחל בשבת **אסור לקרות הגדה יחידי, אא"כ יודע לקרות בהבטת ראשי פרקים**, כמו שהתירו לסדר ראשי פרשיות, וא"כ צ"ע אמאי סתם המ"ב בזה שמותר להתפלל (דמשמע כל התפלה מתוך הסידור).

**דוד שיפריץ - קרית ספר**

ח

**בהיתר השו"ע לקרוא הגדה כליל פסח שחל בשבת**

כתב בשו"ע סי' ער"ה סעי' ט' דמותר לקרות הגדה כליל פסח שחל בשבת, משום דכיון דודאי יודע קצת בע"פ א"כ הוי כראשי פרקים דשרי, וכ"כ במשנ"ב בשם הט"ז דמותר להתפלל לאור הנר מטעם זה דע"כ יודע קצת. וצ"ע דהרי טעם ההיתר בראשי פרקים הוא משום דכיון דקורא רק קצת מתוך הספר, הוי ליה היכרא ולא אתי לאטווי, אך בקורא הגדה משמע בשו"ע דמותר לקרוא כסדר משום שיודע קצת, וכן בט"ז הנ"ל משמע שמותר להתפלל כהרגלו אע"פ שקורא הכל מתוך הסידור (גם מה שיודע על פה), וא"כ אע"פ שלא נצרך לקרוא את הכל, מ"מ כיון שקורא הכל שוב אין היכר, ואין את טעם ההיתר.

**שמעון בן גיגי - רוממה**

ט

**קריאת הגדה לאור הנר**

כתב השו"ע סי' ער"ה סעי' ט': ליל פסח שחל להיות בשבת,

א

**בדין הפסק באיסור דרבנן בין ברכת המוציא לאכילה**

כתב הרמ"א בסי' רע"א סעי' ה' דאם שכח לקדש אחר שבירך המוציא קודם שאכל, יקדש על הפת ובהבדלה יאכל תחילה, ובמשנ"ב ביאר דאם יקדש על היין הוי הפסק, ובמג"א הביא שיטת ריצב"ש דבהבדלה יבדיל ושוב יברך המוציא, דההבדלה הוי הפסק, ול"ד לגביל לתורא דאי"ז הפסק, דהתם הוא איסור דאורייתא, ומבואר דבאיסור דרבנן אינו הפסק, וזהו לכאורה טעם המשנ"ב בקידוש. [וקצ"ע שכתב זאת המג"א רק בריצב"ש, ולכאורה גם לרמ"א דאוכל ללא הבדלה ולא מבדיל ע"כ דהוא הפסק, ומטעם שכתב המג"א, ודו"ק].

וצ"ע דהרי פסקינן דאם בירך המוציא ונטל ידיים ובירך ל"ה הפסק לאכילה, משום שאסור לאכול ללא נט"י, אע"פ דהתם הוא ג"כ איסור דרבנן, וסותר לטעם המג"א שהוא לכאורה גם הרמ"א כאן והמשנ"ב, וצ"ע.

**שמעון בן גיגי - רוממה**

ב

**בענין ישיבה בקידוש**

כתב הרמ"א סי' רע"א ס"י דנוהגין לישב כשאומרים ויכולו בקידוש, וצ"ע דהמ"ב סי' רס"ח סקי"ט כתב דהמנהג לומר ויכולו מעומד. עו"ק דבס' רע"א ס"ק מ"ו כתב לישב בקידוש משום קידוש במקום סעודה, וצ"ע דהרי אח"כ קם ממקומו ליטול ידיו, ומה מהני שיושב, ומשמע קצת כהסוברים דאם יוצא וחוזר למקומו הוי קידוש במקום סעודה (עיין באה"ל ריש סי' רע"א), וצ"ע.

**דוד שיפריץ - קרית ספר**

ג

**פסול הקריבהו נא לפחתך**

בבאה"ל סי' רע"ב ס"א ד"ה אין מקדשין מצדד שיין שריחו רע רק לכתחילה אסור לנסכין ולקידוש, דהרי הוא פסול רק משום הקריבהו נא לפחתך, וכי אם שחט בהמה כחושה לקרבן נימא דיהיה פסול, עכ"ד. וצ"ע דהרי להדיא אמרו בסוכה ג. דמים מגולים דעבריה במסנתת פסולים לנסכים, משום הקריבהו נא לפחתך, וברמב"ם פ"ה מאסו"מ ה"י כ' דבהמה שנטרפה ואסורה באכילה פסולה לקרבן משום הקריבהו נא, וכ"כ רש"י חולין כג. ד"ה בהמה לענין עוף מחוסר אבר, וכ"כ הכס"מ פ"ו מאסו"מ ה"י דיון מגולה פסול לנסכים משום הקריבהו נא, הרי דשייך בזה פסול. וכן במנחות סט. דחטין שנמצאו בגללי בהמה פסולין למנחות משום הקריבהו נא לפחתך, וברמב"ם פ"ו מאסו"מ ה"י ג' כ' דהם פסולין (ורק בזרען כתב דהוא ספק), ודברי הבאה"ל צ"ע. (ועיין כתב סופר סי' פ"ח אם הקריבהו נא לפחתך לעיכובא).

**דוד שיפריץ - קרית ספר**

ד

**שכח להזכיר שבת בבהמ"ז של סעודה שניה ביום**

כתב המ"ב סי' רע"ד סק"ט דאם יש אונס ולא יכול לקיים הסעודה בלילה, ידחה למחר, וביאר בשעה"צ דדווקא במקום אונס (ולא סגי בקצת אונס כלשון המג"א) מפני דברי החמד משה דמצדד דלסוברים דסעודה שלישית לא יוצאים בשחרית, דקבעו זמן קבוע לכל סעודה, ה"נ ערבית לא יוצאים ביום. ולפ"ז לכאורה אם שכח להזכיר שבת בבהמ"ז של סעודה ב' ביום, לא חוזר לחוש לדעה זו, וצ"ע דבסי' קפ"ח ס"ק כ"ו כתב דביו"ט כה"ג שלא אכל בלילה חוזר בסעודה השניה על ההזכרה. ועוד צ"ע, דבסי' רצ"א סק"ו כתב המ"ב דאם לא אכל בלילה ומשלים ביום מצדדים האחרונים **דבסעודה שניה לא חוזר** אם שכח רצה, ודלא כמש"כ סי' קפ"ח, וטעמם שם לא כחמד משה אלא דכל אכילה שניה ביום הוי כסעודה שלישית, כיון שכבר שבע ואין חיוב פת (לפוטרים בסעודה שלישית), עיין ברכ"י שם.

**דוד שיפריץ - קרית ספר**

י

**הטעם להתיר קריאת הגדה לאור הנר**

כתב בשו"ע סי' ער"ה ס"ט דע"ה יכול לקרות הגדה כליל פסח שחל בשבת לאור הנר, דכיון דיודע קצת א"כ הוי כראשי פרקים, ובמשנ"ב סקי"ז בשם הפמ"ג כתב להתיר גם אם לא יודע כלום, דאין לבטל מצות הגדה דהוא מהתורה [ולכאורה הוא כמש"כ בשיבולי הלקט בטעם הא' שהתיר לקרוא, והשו"ע נקט כטעם הג' עי"ש]. ויל"ע דהרי מהתורה סגי בפסח מצה ומרור, ושאר ההגדה הוא מהתורה רק מצוה קיומית שכל המרבה וכו', וא"כ אם גם מצוה קיומית שרי' כדמשמע במשנ"ב דל"פ על פסק השו"ע דשרי' לקרוא כל ההגדה, א"כ אמאי ללמוד אסור, הא ג"כ הוי מצוה מהתורה [ובאמת בשיבולי הלקט לא כתב שהוא מצוה מהתורה, ויתכן דסגי בחיוב מדרבנן להרבות], ויתכן דמצוה בשעתה עדיפא, וצ"ע.

**שמעון בן גיגי - רוממה**

יא

**היתר קריאה בפני הנר בדברים השגורים בפיו**

בסי' רע"ה סעיף י' פסק המחבר דהרב יכול לראות לאור הנר מהיכן יקראו התינוקות, כיון שיודע הפרשה בע"פ. ובקצת דברים צריך לראות בספר, "שמאחר שאינו מעיין בספר תמיד, אית ליה היכרא". ולכאו' צ"ע ממה שפסק סעיף קודם (סעיף ט'), דמותר לראות כליל פסח בהגדה, "דאין עם הארץ שלא תהא שגורה בפיו קצת", וקשה מאוד, דבסעיף י' מדובר שרוב הפרשה יודע בע"פ, ואפ"ה פסק המחבר שמותר רק אם אינו מעיין בספר תמיד, וכאן מדבר שיודע קצת ההגדה בע"פ, ומתיר כל הזמן לעיין, ממש היפך ממה שפוסק בסעיף י'. וכמו"כ קשה על מה שכתב הט"ז ס"ק ד', והובא במשנ"ב ס"ק ט', דהתפילה מותר לקרוא לאור הנר כיון דשגורה בפ' כל, והוי כמו ראשי פרשיות, ע"כ. כנ"ל צ"ב, דאם דינו כראשי הפרשיות אין היתר רק אם אין מסתכל תמיד, דאז אית ליה היכרא, וצ"ב.

**משה פיליפ - בני ברק**

יב

**טעם האיסור במלאכת עכו"ם**

סי' רע"ו סעיף א', קצת צריך ביאור למה אין מוזכר בכל הסעיף טעם האיסור, שלא יהנה ממלאכת עכו"ם, וכשיטת רש"י, וכמו שמביא המשנ"ב בסי' שכ"ה ס"ק כ"ח דעכו"ם שעשה מלאכה לישראל, אסור לכל ישראל ליהנות מהמלאכה לרש"י כדי שלא יהנה וכו', ולהתוס' והרמב"ם שלא יאמר לו פעם אחרת. וטעם התוס' והרמב"ם מזכיר כאן המשנ"ב בס"ק ב', וצ"ב למה אין מזכיר טעם דרש"י.

**משה פיליפ - בני ברק**

יג

**קבלנות בהדלקת הנר**

כתב הרמ"א בסי' רע"ו סעי' א' שגוי שהדליק את הנר בשביל ישראל, אסור בהנאה גם באופן שקצץ לו שכר ועשאו בקבלנות, וביאר המשנ"ב כגון שסיכם עמו שידליק



בסי' ש"ל ס"ז מתירים לאשה להוציא חלב המצערה, וכתבו התוס' שבת קל"ה ד"ה מפני והרא"ש שם דמשאצל"ג שרינן במקום צערא, והמ"ב בסי' ש"ל פירש דהוי גם מפרק כלאחד יד, ואכתי קשה דה"נ הרי יכול לכבות כלאחר יד, וקצ"ע איך הוי כיבוי כלאחר יד, עכ"פ לתוס' ורא"ש ודאי קשה.

**דוד שיפרין - קרית ספר**

**כא**

**האם תנאי מועיל לטלטל נר אפי' מחשש גניבה**

במשנ"ב סי' רע"ט וכמו"כ בביה"ל בסעיף ו', מבאר דנר הוי כלי שמלאכתו לאיסור, ואפי' דיש היתר לטלטלו, אז מותר רק לצורך גופו ומקומו, ולא מפני חשש הפסד וכדו', ולפי"ז צ"ע במה שמביא במשנ"ב ס"ק י"ג, דהמנהג לטלטל אפי' כדי שלא יפסד או יגנב, ואח"כ בס"ק י"ד מביא דנר יארצייט דלא היה עליו תנאי, אסור לטלטלו באופן שחושש לגניבה או הפסד, דהרי א"א לומר ע"ז שהתנה. אך קשה מאוד דמה שייד לומר התנה לטלטל הנר לצורך הפסד או גניבה, הלא המשנ"ב פסק בהדיא דהוי כלי שמלאכתו לאיסור, ומה שתנאי מועיל הוא רק שלא יתקצה לכל השבת מחמת הנר הדלוק מכח מיגו דאיתקצאי, אך להוריד מעליו שם כלי שמלאכתו לאיסור אין מועיל שום תנאי, א"כ קשה מאוד מה פשר המנהג המובא ברמ"א לטלטל, וכותב המשנ"ב אפי' לצורך הפסד או גניבה, וצ"ע.

**משה פיליפ - בני ברק**

**כב**

**בדברי החזו"א לגבי תנאי בנר**

השו"ע סי' רע"ט סעי' ד' פסק שאם התנה על הנר שרי לטלטלו לאחר שכבה, וכתב ע"ז החזו"א (או"ח סימן מ"ד ס"ק י"ג): לכאורה נראה דבעינן תנאי להשתמש בו ולא תנאי לטלטל, מיהו כיון דראוי להשתמש ועומד לכך, כיון שמתנה שאין מקצהו לכל השבת שפיר מהני, ע"כ. ולכאורה יש מקום להעיר עליו מדברי הרמ"א (סי' רע"ט סעי' ד') שהגיה על השו"ע בזה"ל: וי"א דלא מהני תנאי, וכן נוהגין במדינות אלו... ונוהגין לטלטלו ע"י אינו יהודי, ואין בזה משום איסור אמירה לא", הואיל והמנהג כך הוי כאילו התנה עליו מתחילה ושרי כנ"ל.

הרי מפורש בדברי הרמ"א דרק ע"י נכרי מתירים לטלטל, והטעם ביאר במשנ"ב ס"ק י"ד דלטלטלו ע"י אינו יהודי מצרפינן לזה הדיעה ראשונה דתנאי מהני, הרי לנו דאין הישראל משתמש בו כלל רק מטלטלו ע"י א", ואולי צריך לומר שדעתו שהנכרי ישתמש בכלי עבורו, וצ"ע.

**לומדי אליבא דהלכתא - אשדוד**

**כג**

**אם מנהג טלטול ע"י גוי הוי כתנאי**

כתב הרמ"א סי' רע"ט ס"ד: נוהגין להקל לטלטל ע"י גוי, ואין בו משום אמירה הואיל והמנהג הוי כאילו התנו, וצ"ע דענין תנאי היינו באינו מקצה דעתו, וכמשי"כ המ"ב דכיון דנר עשוי ליכבות מהני תנאי שלא יהיה כלל הקצאה, אבל כשדעתו שהגוי יטלטל מהיכי תיתי שלא יחשב הקצאה.

**דוד שיפרין - קרית ספר**

**כד**

**אם ע"י ישראל הוי כתנאי**

בהא דכתב הריב"ש דפת על הנר הוי כתנאי, ומש"כ הרמ"א סי' רע"ט ס"ד דמכח המנהג הוי כתנאי, צ"ע דהרי הרמ"א סי' תרל"ח כתב דלא נהגו להתנות, ובמ"ב שם כ' דלא בקיאי בנוסח התנאי, ויש מפקפקים דהנוסח מפורש בתלמוד, משמע עכ"פ דבנוסח אחר שיאמר רק שרוצה לטלטל את הנר בשבת לא מהני, ואיך מהני מכח המנהג. ושמא לשון גרוע גרע מסתמא, ואכתי צ"ע. ויש ליישב קצת לסוברים דבנר לא אומרים איני בודל מהם כל ביהש"מ, ושמא רק בזה בעינן בקיאות בתנאי בסוכה, דאל"ה חל שם שמים על הסוכה.

**דוד שיפרין - קרית ספר**

**י"ש"כ להרה"ג יהודה לוי שליט"א מכולל אליבא דהלכתא רמב"ש על סיועו המרובה בעריכת מדור זה**

דהרי אדרבה משתמש בו להאיר לו, אלא רק מטעם בסיס לשלהבת, ורק אחר שכבה הוא מוקצה גם מטעם שעתה לא חזי למידי, דאסור להסתפק ממנו. ומעתה צ"ע מש"כ המ"ב כאן סי' רע"ז סקי"ח "דכיון שדעתו שהגוי יסלק את הנר למחר הוי כע"מ ליטלו", דהרי הגוי לא מסלק השלהבת, דהרי נכבה לפני היום, והשלחן הוא בסיס רק מחמת השלהבת, והרי כתב בבאה"ל סי' רע"ט ד"ה אפילו בשם התוס' שבת, דהנר הוי בסיס לשלהבת לכו"ע (אפי' לסה"ת), כיון דאין דעתו לסלק האיסור אלא שישאר הנר עד שיכבה, שלא חשוב כמניח ע"מ ליטלו, וה"נ הרי אין דעתו לסלק השלהבת מן השלחן רק הנר.

והיד אפרים שם ביאר דנר הוי בסיס לשלהבת משום דכל עצמה של מנורה לכך עשויה, ע"כ לא מהני מה שיכבה באמצע שבת לבטל דין בסיס, וגם סברא זו לא שייד בשלחן, ולסה"ת ראוי שלא יהיה בסיס כלל אפי' כשאין דעתו שהגוי יטלו. ושמא יש לדחות לסברת התוס' שבת, דכיון דדעתו לסלק הנר ביום, אף אם ידלק לא דמי לנר שודאי לא יסלק ממנו השלהבת עד שיכבה, ולמש"כ הבאה"ל סי' רע"ט בשם הפמ"ג דבנר לא שייד אי בעי מנער בבין השמשות, דהרי צריך לו בלילה, דנר בשבת חובה, לכאורה ה"נ בשלחן לא מהני מה שדעתו לסלקו אח"כ, ושמא מיירי דיש לו מקום אחר להניח הנרות במקום אכילה, וצ"ע.

**דוד שיפרין - קרית ספר**

**יח**

**סתירה במ"ב אם שלחן בסיס לשלהבת או גם לשמן**

מש"כ המ"ב סי' רע"ז סקי"ח דהשלחן בסיס לשלהבת, וכמש"כ המג"א דהשמן אסור רק משום שהוא בסיס לשלהבת, אבל מצד עצמו אינו מוקצה בזמן שדולק דהרי משתמש בו, ורק אחר שכבה הנר דמותר השמן לא חזי למידי, דהוקצה מחמת איסור ומחמת מצוה מלהשתמש בו, הוי מוקצה נמי לטלטול דלא חזי לשום שימוש, קשה דבסי' רע"ט סק"י כתב דבעינן שהלחם יהיה חשוב יותר מהשמן, והרי השמן בכניסת שבת לא היה מוקצה לטלטול. ושמא העתיק המ"ב בזה לשון הריב"ש אף דלא קיי"ל כוותיה בזמן שהנר דולק, משום דיש לחוש לדבריו אחר שכבה השלהבת, שאז נעשה הנר בסיס לשמן. ואף דבסי' ש"י בבאה"ל ד"ה מטה, נוטה להקל דלא נעשה כלל בסיס בשבת, כאן חשש לזה דאיכא נמי דעת ריב"ש דשמן הוא מוקצה גם כשדולק, ושמא הא דאין בסיס בשבת היינו דאין הבסיס נטפל למה שמניחין עליו, אם הניחוהו באמצע שבת רק אם מתחלת השבת הבסיס משמש את החפץ, משא"כ בשמן שמתחלת השבת השלחן משמשו, רק דהשמן היה מותר, יתכן דלשלחן יש דיני השמן, וכשהשמן נאסר גם המוקצה נאסר.

ומקור לסברא זו ראיתי במגילת ספר לבאר מש"כ הפמ"ג דאף אם היה לחם על השלחן בבהש"מ לא מהני אלא בזמן שהלחם עליו, אבל בלא"ה הוי בסיס (ודלא כהגר"ז סי' רע"ז), דאף לסוברים אין בסיס בשבת, הכא שאני דהשלחן בסיס לנרות מתחלת שבת, רק דהיה עליו גם היתר.

**דוד שיפרין - קרית ספר**

**יט**

**בענין הנחת נר על גבי הדקל**

השו"ע בסי' רע"ז סעי' ד' פסק דמותר להניח נר ע"ג הדקל קודם השבת, ואע"פ שאין משתמשין באילן בשבת, הכא לא חיישינן שיבוא להסיר הנר מע"ג האילן לאחר שיכבה, מפני שמוקצה הוא לכל השבת.

וצ"ע מלקמן (סי' רע"ט סעי' ד') שפסק השו"ע דאפשר להתנות על הנר שדעתו עליו לאחר שיכבה, ומותר לטלטלו להשתמש בו לאחר שכבתה השלהבת, וא"כ ניחוש שמא יניח על הדקל נר שהתנה עליו.

(ואולי צ"ל דהוי גזירה לגזירה - נר שלא התנה עליו אטו נר שהתנה עליו, וגם זה אטו שלא יעלה בדקל ויתלוש).

**לומדי אליבא דהלכתא - אשדוד**

**כ**

**משאצל"ג במקום צער**

בסי' רע"ח אסור לכבות בשביל חולה שאין בו סכנה, ומשמע אף שמצטער מאוד ואינו ישן מחמת זה, וצ"ע דהרי

לו את הנר בכל עת שיצטרך, וקצב לו שכר על כל הדלקה. וקשה שבסי' רנ"ב ס"ק ט"ז מבואר שגם בקצץ אסור להציב בפניו תנאים שיחייבוהו לעשות זאת בשבת, אלא צריך להשאיר לו את האפשרות לעשות בחול, ובנדו"ד הרי את ההדלקה של שבת לא שייד לעשות בחול, והוה כאילו אמר לו לעשות בשבת.

**אברהם ממזן - בני ברק**

**יד**

**בענין א"י שהדליק את הנר**

שו"ע סי' רע"ו ס"ב: ישראל ואינו יהודי שהסבו יחד והדליק א"י נר, אם רוב א"י מותר, ואם יש הוכחה שלצורך א"י מדליקה כגון שאנו רואים שהוא משתמש לאורה, אע"פ שרוב ישראל מותר. יל"ע בדין זה, דאם יש הוכחה דלצורך א"י אדלקה שריא, דהנה הא דמחצה על מחצה אסור פירש במשנ"ב (ס"ק ט"ז) ב' טעמים: א. דליכא למיקם אמילתא למאן אדלקה, והיינו דאפשר דלצורך ישראל לבד איכוון. ב. דאיכא למימר דלצורך שניהם אדלקה. וא"כ התינח לטעמא קמא ניחא, דאי יש הוכחה דלצורך א"י אדלקה שריא, הא לטעמא בתרא מאי איכא למימר, הא ה"נ עדיין איכא למימר דלצורך שניהם הוא נעשה.

ואמנם הו"מ למימר דמאחר דלצורך עצמו הדליקה, כל כי האי אינו מכוין לשם אחרים, וכדאדכר הביה"ל סברא כעין זו בשם הרשב"א, מיהו קשה ממה שהביא המשנ"ב בסמוך (ס"ק י"ז) דה"ה אי חזינן דהדליקה לצורך אחרים נמי הוי בכלל ההיתר, והכא מאי איכא למימר [ועי' בביה"ל (ד"ה ואם), ויש ליישב].

**משה לייב לוי - רמת בית שמש**

**טו**

**טלטול מוקצה ע"י עכו"ם**

במשנ"ב סי' רע"ו ס"ק ל"א מסביר הטעם על הדין שמביא הרמ"א, דמותר לומר לעכו"ם ליטול נר ולטלטל כדי להאיר לישראל, מפני שהישראל עצמו היה יכול לטלטל עם טלטול מן הצד כגון באחורי ידיו, אך כדי שלא יפסד או יגנב מביא מהמג"א בסי' רע"ט דאסור, ולכאוי לפי הטעם לפי שהישראל בעצמו היה יכול לעשותו, היה צריך להיות מותר גם כדי שלא יגנב או יפסד, כיון שהישראל בעצמו יכול לטלטלו בגופו וכמבואר בסי' שי"א סעיף ח', ואולי העמידו חז"ל סייג לדבריהם, דאל"כ אין לדבר סוף, ויהיה מותר כל מוקצה ע"י עכו"ם, וצ"ע.

**משה פיליפ - בני ברק**

**טז**

**פס"ד בכיבוי ע"י גוי**

מ"ב סי' רע"ז סקט"ז: ואפי' בנר של שמן שרי (לומר לגוי לנערו מן השלחן), דבמקום שאין מתכוין שרי ע"י א", ומקורו מסו"ס רנ"ג דשרי פס"ר ע"י גוי. ומכאן צ"ע עמש"כ הפמ"ג בסי' רנ"ד אות י"ד דלא שרינן התם אלא בלח שנצטנן, אבל שגוי ידליק תנור שפס"ר שיתבשל חי ממש לא שרינן, וצ"ע דכאן שרינן כיבוי גמור. ושמא מיירי דא"צ לפתילה והוי משאצל"ג, וכה"ג אפי' הגר"א דמחמיר בסו"ס רנ"ג בפס"ר ע"י גוי, מודה היכא דלא ניחא ליה כדמוכח מדבריו בסי' רנ"ט סק"ז דהוי שבות ע"י גוי דשרינן בפס"ר. עוד יש לדון להתיר לומר לגוי לנער נר שמן מן השלחן ע"פ מש"כ המג"א סי' רנ"ג סקי"ח להתיר לומר לגוי להוציא קדירה מן הגחלים, "דאין אנו אומרים לו לכבות ולהבעיר רק לסלק המאכל", וה"נ אמר רק לנער הנר, ובאמת צ"ע סברת האוסרים שם, הא הוי פס"ר ע"י נכרי, ועיין א"ר שם שהביא שהרבה ראשונים אוסרים, וצ"ע.

**דוד שיפרין - קרית ספר**

**יז**

**אם מהני כשדעתו לסלק את הנר אחר שכבה**

מ"ב סי' רע"ז סקי"ח: נרות שמניחים על השלחן, אם מונח על השלחן כיכרות ושאר דברים שצריך לשבת פשיטא דהם חשובים יותר מן **השלהבת**, וכתב בשעה"צ דסתם דלא כהריב"ש שצריך שיהיו חשובים גם נגד השמן, והיינו כמו שמבואר ריש סי' רע"ט במ"ב ובמג"א דשמן בעודו דולק אסור להסתפק ממנו, אבל מטעם זה לא נעשה מוקצה,



## מרפסן איגרי

ברכת יישר כח מרובה למרנן ורבנן הגאונים רבי חיים קניבסקי שליט"א ורבי נתן קופשיץ שליט"א ששמו עינם הטובה ליישב תמיהות האברכים כיד ה' הטובה עליהם.

א

אמירה לגוי לגבי הולכת כיס

שר"ע סי' רס"ו סעי' א': "מי שהיה בא בדרך... והיו עמו מעות... נותן כיסו לאינו יהודי להוליכו... ואפילו לא נתן לו שכר ע"ז". ע"כ. ובפשוטו כוונתו דאע"פ שלא קצץ לו שכר ואדעתא דישראל קעביד, מ"מ שרו רבנן משום שאדם בהול ושמא יבוא לטלטל ד' אמות ברה"ר.

וצ"ע מאי ס"ד דליבעי קציצה, הלא כיון דמייחד לו מלאכתו לשבת אין יתרון אם קוצץ לו דמים, וכן לפי"ז צ"ע מדוע הא"ר (הובא במשנ"ב כאן) כתב דטוב לקצוב לו שכר על ההולכה.

לומדי "אליבא דהלכתא" - אשדוד

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: אם נותן לו שכר עושה בשביל עצמו.

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: ודאי עדיף לקצוץ דמ"מ אדעתיה דנפשיה עביד.

על מה שכ' השו"ע סי' רס"ו סעי' א' שיכול לומר לגוי להוליך מעות ואפילו לא נתן לו שכר, ושאלו שצ"ע מאי ס"ד דליבעי קציצה, הלא כיון דמייחד לו מלאכתו לשבת אין יתרון אם קוצץ לו דמים, ועוד הק' שמה כוונת הא"ר שעדיף לקצוב לו שכר.

עיין בב"י סי' רמ"ד סעי' ו' שהביא מהמרדכי שבמקום הפסד יכול להשכיר גוי לגבות מכס בקבלנות אבל לא בשכירות, והקשה המרדכי על עצמו שאת"ל שיש לחלק בין הנך שאין הישראל קובע מלאכתו לגוי לעשות רק בשבת, ובנדון זה קובע לו לגבות דווקא בשבת, מ"מ נראה להביא ראיה מפרק מי שהחשיך שבמקום פסידא מותר, עי"ש.

ועיין במשנ"ב ס"ק ל"ה שכתב שמשמע מכל הפוסקים שרק התירו בקבלנות ולא בשכירות, הרי מבואר שיש חילוק בין קבלנות לשכירות אפילו אם קובע מלאכתו לעשות בשבת. וביאור הדבר הוא, שבקבלנות אין הגוי עושה בשביל הישראל, ולכן מותר במקום פסידא אפילו אם אומר לו בהדיא לעשות בשבת, משא"כ בשכירות אין הגוי עושה לעצמו אלא לישראל, ולכן חמיר טפי ואסור אפילו במקום הפסד. אולם בפרק מי שהחשיך התיר טפי, שאפילו אם הגוי עושה בשביל ישראל מותר משום שאדם בהול על ממונו, אבל מ"מ כתב הא"ר שאם אפשר לעשות בקבלנות דהיינו בשביל עצמו עדיף טפי.

אברהם יעקבזאן - רמת בית שמש

ב

איסור צעב"ח במקום הפסד

שר"ע סי' רס"ו סעי' ט': "ולא יניחם ע"ג הבהמה משום צער בעלי חיים", ובביאור"ל ד"ה "ולא יניחם" כתב בשם הרמב"ן והרשב"א דאפילו במקום שא"א לו לפרוק בנחת וכדו', יפרוק המשאות אע"פ שיפסיד כליו, ולא יניחם ע"ג הבהמה משום צעב"ח.

וצ"ע דלפי הידוע איסור צעב"ח הוא דווקא שמצערה בחינם מבלי תועלת, אבל במקום שיש לו תועלת לא חיישינן, וא"כ הוא הדין הכא לישתרי משום הפסד ממונו.

לומדי "אליבא דהלכתא" - אשדוד

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: בצער גדול והפסד מועט יש לזוהר.

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: צ"ע ואולי לא הותר משום הפסד רק דבר הרגיל.

ג

ביטול כלי מהיכנו במקום שיכול לנער מיד

במשנ"ב סי' רס"ו ס"ק כ"ז כתב: "ואע"ג שקודם שיספיק לשומטם כולם בנחת שלא ישברו הכלים, הרי הם מבוטלים מהיכנם באותה שעה עי"ז, אפילו הכי התירו חכמים לעשות כן שלא יהיה הפסד ע"י השבירה", ע"כ.

הרי לנו דביטול כלי מהיכנו אפילו לשעה קלה אסור, וצ"ע מלעיל סי' רס"ה סק"ה שהתיר ליתן כלי תחת הנר של שעווה במקום חשש דליקה, כיון שיכול לנער מיד, ומשמע דלא חשיב מבטל אפילו לשעה, וצ"ע במאי עסקינן, דלא מסתבר שהצריכוהו לעמוד שם כל שעה כדי שיוכל לנער מיד כשיפול. ואם נאמר כיון שאם יעמוד שם יוכל לנער מיד, תו לא חשיב מבטל אפילו לשעה, א"כ גם במשאות שע"ג בהמה נימא כן שאינו חשוב מבטל כלי מהיכנו אפילו לשעה, כיון שיכול לנערם מיד ע"י כמה בני אדם שכל אחד ינער מיד. וא"ת כיון שעכ"פ צריך לנערם בנחת ולא בבת אחת, זה מחשיבו לביטול

### מדור התשובות

כלי לשעה, הלא גם בכלי שתחת הנר צריך לנער בנחת כדי שלא יהיה פסיק רישא אצל כיבוי.

[הערת העורך: עי' מ"א שם סי' רס"ה סק"ב שכ' דשם נמי חשוב מקום הפסד, "דהא איכא למיחש ח"ו לדליקה"].

לומדי "אליבא דהלכתא" - אשדוד

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: בנר אין צריך כלל שיהיה הנר בכלי, משא"כ כאן צריך בזמן הנפילה שיהיה על כסתות לצורך המוקצה והוא תשמיש למוקצה.

ד

מדוע התירו לרוץ דווקא בנוכח בכיסו בעודו הולך

במשנ"ב סי' רס"ו ס"ק ל"ו כתב דאם נזכר שכינס עליו כשעמד לפוש, אסור לו לרוץ עמו אע"פ שלבסוף מכניסו כלאחר יד, וצ"ע למה אסרו הלא אין כאן איסור תורה.

לומדי "אליבא דהלכתא" - אשדוד

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: א"א דלא נח פורתא קודם שיכניסו כדאימא בגמ'.

ה

שתיית רביעית לצאת יד"ח קידוש במקום סעודה

בסי' רס"ט כתב המחבר דנוהגים לקדש בביהכנ"ס ונותן לקטן לשותות, וכתב המשנ"ב סק"א דאם אין קטן שהגיע לחינוך ישתה כשיעור רביעית שיהא חשוב במקום סעודה, ויצא בזה ידי קידוש כמש"כ סי' רע"ג סעי' ב'. ופלא הוא, דשם כתב הרמ"א שמוותר לתת למוהל או לסנדק לשותות כוס מילה בשחרית אם שותין כשיעור, ומבאר המשנ"ב ס"ק כ"ז ד"א רביעית, וי"א שצריך עוד רביעית מלבד קידוש, ובשער הציון שם ס"ק כ"ט כתב דכך שיטת רוב האחרונים וכשיטת הלבוש, ובקידוש לילה אין להקל ואפילו אם ישתה עוד כוס. ויל"ע אם נסמוך ע"ז דכמה ראשונים חולקים ע"ז, ומש"כ הרעק"א רק דבקידוש שחרית יש לסמוך על המקילים, והכא איירי בקידוש בלילה לפי סדר ההלכה כאן דקתני שישנים בביהכנ"ס, א"כ איירי בלילה ואיך הקיל בזה.

יעקב שפיגל - נוה יעקב

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: בדחק גדול מיקל גם בזה, וכאן יתכן דנחשב כדחק גדול.

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: כאן החשש רק לענין טעימה קודם קידוש, ואח"כ יעשה עוד פעם קידוש להוציא כ"ב.

הנה בקידוש בביהכנ"ס כתב הטור דנהגו לקדש אף שאין אורחים, ולא הוא קידוש במקום סעודה, עי"ש כמה טעמים, ורק החמיר הטור ושו"ע ליתן לקטן, ולכך כשאין קטן סומכים הכא על דעת הגאונים דע"י שתיית הרביעית של הקידוש חשיב במקום סעודה. שוב ראיתי מביאים כן מספר מנחת שבת סי' ע"ז ס"ק ל"ז.

רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן

יתכן שבכדי שלא לבטל קידוש בביהכ"נ התירו לסמוך על כוס יין, דבד"כ אין אפשרות לקדש שם על סעודה, ואה"נ שאח"כ בביתו יאכל סעודה [והמג"א כתב כן שיכיון לצאת גם בסעודה שבביתו, והיינו שיהיני מצד דעתו ש"א דמהני אף מבית לבית, והמשנ"ב לא הביא פרט זה], משא"כ בכל קידוש יש לו אפשרות לאכול סעודה, ולא מתירים לסמוך על היין, והרי ודאי שגם בבית אם יש לו רק יין יקדש על שתייתו, ולא יבטל לגמרי מצות קידוש, וה"נ לענין קידוש דביהכ"נ. וביותר, דמסתמא כשיגיע לביתו יקדש כדין כדי להוציא את בני ביתו, וא"כ להצד דלא מהני יין יצא גם הוא בקידוש זה, וא"כ דין קידוש דלילה יתקיים על סעודה, ורק בקידוש דביהכ"נ מקילים על יין.

מאיר פודרביניק - בני ברק

המשנ"ב לא נכנס כאן לפרטי ההלכה, וסתם דבריו ואמר שישתה רביעית, ולא פירט אם רביעית אחת או שתי רביעיות, ומזכיר את סי' רע"ב, דשם מבאר ביתר ביאור שיטות הפוסקים בזה.

משה פיליס - בני ברק

ו

בדין קידוש בבית הכנסת

בסי' רס"ט בדין קידוש בבהכ"נ הקשו הראשונים איך האורחים אוכלים בבהכ"נ, וכתבו התוס' דאוכלים בחדרים הסמוכים, ורק הקידוש עצמו עושים בבהכ"נ. וצ"ע למש"כ הבאה"ל ריש סי' קנ"א דאפי' שתיה אסור בבהכ"נ, איך שותים מהיין של קידוש, ובשלמא לתירוץ המנהיג דסעודת שבת הוא סעודת מצוה ניחא, אבל לתוס'

### הערות ותמיהות שנתעוררו בבית המדרש ודורשות עיון ותשובה

דלית להו הך היתר קשה. ובפרט לר' נטורנאי גאון דאינו משום מצות קידוש אלא לרפואה, וכן למש"כ האבודרהם דהוא מעין פרסומי ניסא, צ"ע אם חשיב כה"ג סעודת מצוה.

דוד שיפרין - קרית ספר

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: סגי בטעימה ורוב הכוס ישתה אח"כ.

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: ודאי שתיית כוס של קידוש אינו בכלל אין שותין, ואפילו במילה שהכוס אינו מעכב, אבל כוס של ברכה אינו בכלל שתי' שאסור בביהכנ"ס.

יש לחלק דסעודת שבת עיקרה היא עונג, אף דהוי מצוה הוי אכילה האסורה בביהכנ"ס, דמקיים את סעודתו שהיא עשיית צרכיו, ורק דיש בזה מצוה, משא"כ שתיית הכוס יין של קידוש דעיקרו אינו לעונג אלא עשיית הקידוש על יין, בזה לכו"ע שרי בביהכנ"ס. ומש"כ דהוי לרפואה, אין הפי' שאין כאן עשיית קידוש, אלא דיש טעם לקדש אף דלא הוי במקום סעודה משום רפואה, אך הרפואה נעשית רק ע"י קידוש של שבת.

רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן

התוס' הקשו איך אכלו אורחים בבה"כ, ותירצו דאכלו בחדרים הסמוכים, והנה כהתוס' תירצו גם הרשב"א ומהר"ם חלאווה והרא"ם והאור זרוע והארחות חיים והמאירי והאבודרהם, והסמ"ק ריש מצוה רפ"א והמנהיג ת"י דהוי סיבת מצוה, והזכרה סברא זו גם בארחות חיים, אלא דיותר ניחא ליה כהתוס', ולכאורה תוס' סברי דסעודת שבת לא הוי סעודת מצוה לענין אכילה בבה"כ, ויתכן דתוס' וסיעתם סברי כהסמ"ק דרק סעודה קטנה שרינן בבה"כ משום סעודת מצוה, ובמ"ב סי' קנ"א משמע דהוא משום שכרות, אבל סעודת שבת קטנה שרינן, דכל אכילה בשבת הוי מצוה, כדק"ל שבת קובעת למעשר משום מצות עונג (וצ"ע ביו"ט דכתבו הצ"ח והפנ"י בביצה דלא קובע למעשר). עוד יש לדחות דהאורחין אכלו גם בימי החול בבה"כ, ע"כ לא ניחא לתוס' לומר דההיתר משום סעודת מצוה, והרי האו"ז בהל' בהכ"נ סי' שפ"ח כתב דר' אכל סעודת שבת בבה"כ (אף אי נימא דלא עשוי על תנאי) משום דהוא סעודת מצוה, וכאן הל' ע"ש סי' כ"ג כתב כהתוס' דאכלו בחדרים הסמוכים, ולמש"כ ניחא דבא ליישב גם בימי חול. ולכאורה נראה דכל שסיבת אכילתו הוא להחשיב איהו מצוה, ולולא זה לא היה אוכל כאן כעת, גם שם סעודת מצוה עליה וכסעודת סיום שהתיר המ"ב, וה"ה סעודת שלום זכר (בגוונא דלית ביה חשש קלות ראש), וקידוש שנעשה בסעודת שבת, וגם להודות לה' על חסדיו, דלא הוי קלות ראש כשאוכל בבה"כ אלא כשאוכל לצורכו, משא"כ כשסיבת אכילתו בבה"כ הוא מחמת המצוה שרי. ואף שודאי נהנה מזה, מ"מ כיון שנגרם ע"י המצוה לא הוי זלוזל בבה"כ. ונראה דאף אי נימא דתוס' אסרו סעודת שבת בבה"כ (וכן משמע ברשב"א ע"ש), היינו דווקא סעודת שבת דעיקרו אכילה לצרכו, אלא דבשבת יש בו מצוה, אבל היכא דכל דהו ללכבוד המצוה, ולהחשיב הדבר עבדי סעודה, לא גרע מסעודת קידוש החודש וסיום דהתירו הפוסקים בסי' קנ"א, ושתיית יין של קידוש לא גרע מזה.

דוד שיפרין - קרית ספר

ז

האם בשבת היו מאחרים לבא או לא

כ' המ"ב סי' ע"ר סק"א: ובמקומות שנוהגין לאמרו אחר תפילת ערבית, כ' במנהגי מהרא"ק הטעם כדי שאם יאחר אדם מלהתפלל יהא לו שהות להתפלל בעוד שיאמרו במה מדליקין, עכ"ל. ומאותו טעם תיקנו לומר מעין ז' אחר תפילת מעריב, מפני המאחרים לבוא, כמבואר במ"ב לעיל (סי' רס"ח סק"ב) דנתקנה משום סכנת המזיקים, שלא ישארו המאחרים יחידים בביהכ"נ. וצ"ע איך כל זה יתיישב עם מש"כ השו"ע לעיל (סי' קל"ג) ולק' (סו"ס רפ"ו) דבשבת וי"ט אין אומרים "ברכו" אחר קדיש בתרא, וכ' הרמ"א דאפי' הנוהגים לאומרו בחול, בשבת אין לאמרו, דהכל באין לביהכ"נ קודם ברכו, ולכא' דינים אלו סתרי אהדי (ברם במ"ב לעיל סק"ב נראה דקאי אשחרית, וכ"נ מסדר הסימנים בשו"ע, וי"ל).

ותו צ"ע, דהלא קי"ל בשו"ע (סי' רל"ז ס"ג) מצא צבור שקראו ק"ש ורוצים לעמוד בתפילה, יתפלל עמהם, דתפילת הציבור עדיפא ממסמך גאולה לתפילה (מ"ב), וא"כ על מה ממתניים, ואם משום ק"ש הלא ממנ"פ, אם לא הגיע הזמן בלא"ה לא יקרא ק"ש עתה אלא ימתין לזמן, ואם הגיע הזמן והציבור התפללו בזמן פלג כמנהגם שהתפללו מוקדם (כמבואר בסי' רס"ג ובסי' רס"ז), אי"כ כל הציבור צריכים לחזור ולקרות ק"ש, ולא מסתבר דמשום שרצונם לקרוא ק"ש וברכותיה דוקא בביהכ"נ תיקנו כן, וכן לא מסתבר דמשום היחידים שהקיפידו לסמוך גאולה לתפילה אף בשבת משום







ומעתה יש ליישב דברי המג"א, דהכל תלוי אם שתייתם חשיבא סעודה חדשה, וסברת המג"א דכיון דאם היו מקדשים בלי לומר בואו נקדש א"צ לברך פה"ג, אמירתם בואו נקדש לא עביד טפי היסח הדעת לענין כוס של קידוש. ודעת הט"ז דכיון דבדיבור נאסר להם לשנות הוי הפסק גמור, ולא גרע מכוס שני דהגדה, וכן דעת הגר"א כהט"ז כמש"כ הבאה"ל סי' רצ"ט ס"ג ד"ה וי"א, ולשיטתו דצריך לברך על כוס שני משום דהגדה הויא הפסק. ונראה דגם החולקים בכוס שני הכא מודו, דשם האיסור רביע עליה ולא קבלו על עצמו ברצונו, דחייב הוא לומר הגדה, וממילא נאסר באכילה, משא"כ כשאמר בואו נקדש קיבלו על עצמם שבת ואיסור אכילה, ולכן כל מה שאוכל ושותה אח"כ הוי סעודה חדשה, דבאמירת בואו נקדש הסיחו דעתם והוי סעודה חדשה לגמרי.

ולרי"ף וסיעתו דמברך על כוס שני, כתב במשכנ"י סי' ק"ו דה"נ צריך לברך פה"ג בקידוש, דהוי מצוה באפי נפשה, ויש לדון דשמא אף להרי"ף בעינן ששתייהם יהיו מצות נפרדות, משא"כ הכא באכילה ראשונה אין שם מצוה עליה, ורק השניה הויא מצוה, ומה שכתב במשכנות יעקב דכן הוא להדיא במלחמות, יש לדחות דהרמב"ן שם מיירי לענין מברך על הכוס ואח"כ מקדש, וא"כ שפיר הוי שתי מצות, משא"כ כשהשתיה הראשונה שתיית הרשות. וכן משמע בבאה"ל דהוי פשיטא ליה סו"ס תע"ג דגם כרפס ומרור הוי ב' מצות לענין זה, משמע דאכילת רשות ומרור פשיטא ליה דאף להרי"ף נפטר המרור, ולהגר"א בס"י תע"ד דמדין איסור שתיה בין הכוסות קאתי עלה, למה דמשמע במ"ב בהבנת דבריו דאיסור שתיה לבד עביד הפסק, צדקו לכאורה דברי המשכנות יעקב, אכן למה שמבואר להדיא במלחמות וכדמשמע ברי"ף דתרת"י בעינן, איסור שתיה ומצוה באפי נפשה, לא קשה מידי.

ונראה דגם הסוברים דפה"ג הויא חלק מהקידוש, ולא רק כדי להתיר שתיה, אלא אדרבה הוא משום "נגאי לכוס של ברכה שלא יהנה ממנו לאלתר שתהא ברכת היין בפה"ג שלא לצורך", נראה דאין הפירוש דמדיני הברכה צריך לברך פה"ג ולא משום השתיה כלל, והרי קי"ל דפורס מפה ומקדש א"צ לברך פה"ג כיון דליכא הפסק, וכל הפלפול בפוסקים בענין זה הוא רק אם איכא היסח הדעת, ולא עלה על דעתם לברך פה"ג רק משום מצות קידוש, אלא דלרש"י וסיעתו לא הויא ברכה לבטלה אף שלא שתה, דמסדר הקידוש והברית לברך על היין ולהתירו בשתיה (ואף אם אסור מחמת יוה"כ לא איכפת לן, דאריה הוא דרביע עליה), וכל שלא הותר בהנאת היין אין מקום להחשיב את זה לשירה על היין, אבל לא שמענו שהשותה יין לפני מילה יצטרך שוב לברך פה"ג בשעת מילה, ולפ"ז שפיר ניחא הדמיון למצה, ופשוט.

**דוד שיפרין - קרית ספר**

**יב**

**כספק אם קידש אם יקדש בברכה**

כתב בביאורה"ל סי' רע"א ס"ב ד"ה דאיתקש זכור לשמור: "ואח"כ פקפק מאוד וכתב דכיון דמברכת לעצמה לא שייך לומר דיוצאת בשמיעה דשומע כעונה, א"כ ברכתה שבפיה לבטלה". וצ"ע דכיון דבדאורייתא לא סמכינן אחזקה דרבא, וממילא הוה כספק דאורייתא אם יצאה או לא, ומספק יש לה לחזור ולקדש, ומהו שכתב דהוה ברכה לבטלה. וצ"ל דכיון דמדאורייתא סגי בדברי קידוש בעלמא, ולא בעינן ברכה, ע"כ הוה הברכה לבטלה, אולם לקמן בשעה"צ אות מ"ז הביא מהפמ"ג דכשיש ספק דאורייתא חוזר ומקדש בברכה, והיינו דיש לו לקיים הדאורייתא כפי הצורה שתיקנו חכמים (כעין ספק קרא ק"ש שחוזר וקורא בברכותיה), וזה דלא כפי משמעות הרעק"א לעיל.

**זלמן לוברבום - רמת בית שמש**

*תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: כמדומה שיש דעות בזה.*

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: דברי הפמ"ג הוא בדיעבד, אבל דברי הגרעק"א דלכתחילה אין אמרינן שיאמר מספק ברכה לבטלה, ובפרט שבחזקה דרבא דעת הרבה פוסקים שמדאורייתא סמכינן, א"כ הוי רק חשש דרבנן.*

רע"א אינו אומר שהקידוש שתחזור עתה יהיה ברכה לבטלה, רק הקידוש שאומרת באופן כזה יחד עם אחד שלא הביא ב' שערות הוי ברכה לבטלה, ואומר שלא יקדשו באופן כזה, ומה שייך כאן ספיקא דאורייתא, הלא הוא אומר דינו עוד לפני הספיקא, דהיינו שלא יקדשו כך.

**משה פיליפ - בני ברק**

הא דלא סמכינן על חזקה דרבא במצוות, ביאורו דהוא מדרבנן. **דוד שיפרין - קרית ספר**

**יג**

**מצות עונג שבת בסעודה כפת חרבה**

בביאורה"ל סי' רע"א ס"ג ד"ה מוטב שיקנה יין, העיר על המ"א שכתב דיין לקידוש היום קודם לשאר צרכי סעודה, ויקיים סעודה כפת בלבד. ותמה הביאורה"ל הלא מצות עונג שבת היא עשה מדברי קבלה, ובפת חרבה אין מקיים מצות עונג, וכן במה מינכר כבוד היום.

ולכאורה למה לא נוכל לומר שכבוד יום מתקיים בזה גופא שמקדש

על היין, שבזה מייחד את סעודת היום משאר סעודות החול, וכמו שהביא השו"ע (סי' ער"ב ס"ט) בשם הרא"ש, עיי"ש. ועוד נוכל לומר שמצות עונג שבת בסעודה נמי מקיים בכוס של קידוש, שהרי מצוה לברור יין ערב.

**לומדי "אליבא דהלכתא" - אשדוד**

*תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: ביין ופת בלבד אין עונג.*

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: צריך לקיים עונג בגוף הסעודה, ופת חריבה הוא היפך עונג.*

לכאורה צ"ל דמדין עונג שבת צריך לעשות סעודה חשובה, וכמו שאמרו אפילו כסא דהרסנא, דהיינו תבשיל דבזה מחשיב הסעודה דהוא מדין עונג וכבוד שבת, וצריך להפריש הסעודה משאר ימים, משא"כ בקידש על היין דאי"ז מכבד הסעודה עצמה, ובפרט דבזמנם גם בימות החול היו שותים יין לפתוח הסעודה.

**רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן**

כבוד היום פירושו סעודה חשובה, והקידוש אינו חלק מהסעודה, ולא מהני אפי' כתוספת עונג, וכן מסתבר דאדם שיהיה לו איזה מאכל ביום שלא בזמן הסעודה, וסעודתו פת חרבה, לא נתקיים בזה גדול כבוד היום.

**דוד שיפרין - קרית ספר**

**יד**

**בענין תקנתא לרשיעי**

**בסי' רע"א סעי' ד' כתב השו"ע שנים שהיו שותים ואמרו בואו ונקדש קידוש היום, נאסר עליהם לשנות עד שיקדשו, ואם רצו לחזור ולשתות קודם שיקדשו אע"פ שאינם רשאים, צריכים לחזור ולברך תחילה בפה"ג ואח"כ ישתו. ומועדי תמהתי דאטו תנא הכא תקנתא לרשיעי. ואין לומר דנפק"מ לפיקוח נפש, דא"כ לא נופל הלשון אע"פ שאינם רשאים. וגם אין לומר דנפק"מ דמיד הוי היסח הדעת, וצריכין לברך שוב על כוס הקידוש, דבמשנ"ב מבואר דלמ"א אין צריך לחזור ולברך אלא אם שתו קודם קידוש ולא בכוס קידוש, וצעי"ג.**

**אחד מבני החבורה - רמת שלמה**

*תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: חשבו שמותר לשום צורך.*

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: גם בברהמ"ז איתא בגמ' בהב לן ונברך כן, וצריך לאשמועינן דודאי ליהנות בלא ברכה הוא איסור גדול יותר, ואפשר דבשעה"ד יתירו לפני קידוש, ולא בלא ברכה.*

נהי דהשו"ע איירי כשעוברים על הדין, מ"מ כתב כן דנפק"מ כגון בפקו"נ.

**רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן**

**טז**

**בענין היסח הדעת מחייב ברכה**

בשו"ע סי' רע"א סעי' ה' כתב: שנים שהיו שותים ואמרו בואו ונקדש קידוש היום, נאסר עליהם לשנות עד שיקדשו, ומקור הדברים הוא מהרמב"ם, ועיי"ש ברמב"ם שכתב דהוא הדין אם אמרו בואו ונברך נאסר עליהם לאכול עד שיברכו, והיינו דכיון שהסיחו דעתם ורצו להפסיק הסעודה, חל עליהם חובת ברכה, והוא כדעת רש"י ברכות מ"ב ע"א. והנה בשו"ע לעיל סי' קע"ט פסק דלא כהרמב"ם, וס"ל דאין צריך לברך ברהמ"ז, אלא אם רצה מברך ברכה על המאכל ואוכל, וא"כ יש להעיר במה דמחלק השו"ע, דהכא פסק כהרמב"ם, ונהי דיש לחלק, עכ"פ בדעת הרמב"ם נראה דזה לשיטתו.

**רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן**

*תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: לכתחלה אין לעשות כן.*

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: לדעת הרמב"ם קידוש הוי כברהמ"ז וכן הבדלה, ולדידן חמירא קודם קידוש והבדלה מברהמ"ז.*

נ"ל בפשיטות דהנה בדינא דבואו ונברך איכא ב' חידושים, א. דכשאמרו בואו ונברך חל חובת ברכה במה דהזמינו עצמם לברכה. ב. דכיון שחל חובת ברכה אסור לאכול עד שיקיים חובתו, והשו"ע דפסק לעיל דלא כהרמב"ם, היינו דאף דכשאמרו בואו ונברך חל חובת ברכה, מ"מ ליכא איסור אכילה קודם שיקיים את חיובו, וא"כ אתי שפיר דדוקא התם, משא"כ כשאמר בואו ונקדש כיון דחל חובת קידוש, א"כ איכא איסור אכילה לפני קידוש דבזה כו"ע מודו.

**רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן**

**טז**

**השותה אחר שנתחייב בקידוש אם יברך**

**בסי' רע"א סעי' ה' כתב מרן שאם אמרו בואו ונקדש ואח"כ רצו לשנות, אעפ"י שאין רשאים, צריכים לחזור ולברך בורא פרי הגפן, ובמשנ"ב שם הוסיף דהוא הדין אם חשכה אעפ"י שלא אמרו בואו ונקדש.**

ולכאורה כיון דכעת אסורים בשתיה, ואיסורא עבדי בשתייתן, איך יברכו עליה, והרי קי"ל לעיל סי' קצ"ו סעי' א' שהאוכל דבר

איסור, ואפילו דרבנן, אין מברך עליו לא תחילה ולא בסוף (וכאן הוי איסור דרבנן כמבואר במשנ"ב ס"ק י"א). ואף דיש לחלק בפשטות, שכאן האיסור הוא מצד הזמן, אך לא המאכל או המשקה עצמו דבר איסור [ועיין משנ"ב סי' ר"ד ס"ק מ"ו שכתב חילוק זה, אך דאיירי התם במקום סכנה, כיעוי"ש. ועיין תוס' שבת י"ב ע"ב ד"ה ר' נתן, שגם חילקו כן גבי אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים. אך אין זה ענין לנד"ד, ופשוט]. אך נראה להוכיח דאין לחלק כן בכאן, דהנה הרשב"א בתשובה חלק א' סי' תשצ"ד נשאל אם חולה שצריך לאכול ביוה"כ אם מברך המוציא וברהמ"ז או לא, וכתב דאף באוכל טבל לא אמרו אלא שאין מזמנין עליו, אבל לא שאין מברכין עליו. ואף שהרמב"ם כתב דבאוכל טבל אינו מברך, אבל מנין לו, והראב"ד כבר תפש עליו בזה. עכת"ד הרשב"א. ואם חילוק זה דלעיל נכון, מה ענין טבל לכאן, ומה נפק"מ אם מברך על טבל אם לאו, דאף אם נאמר כהרמב"ם דלא מברך, היינו משום דהוא אסור בעצמותו, משא"כ אוכל ביוה"כ שהזמן אסרו. ואם נאמר דאף טבל אינו חשוב אסור בעצמו, דהא אם מפריש עליו ממקום אחר מתקנו, הנה מ"מ פסק מרן השו"ע דאין מברכין על הטבל, וכדברי הרמב"ם. ואפילו טבל טבול מדרבנן, כמבואר בב"י סי' קצ"ו [ודוחק גדול לומר בדבריו דדוקא באיסור מעצמו פסק שלא יברך, אך בטבל יחלק, כנראה שם בבירור דאינו כן, דהא בטבל קמיייר]. ומה דפסק מרן בשו"ע סי' תרי"ח דהאוכל ביוה"כ מברך, הוא משום דמצוה קעביד וחי בהם כמבואר שם בב"י. ואף מכאן ראייה דאין לחלק להכא דהזמן גורם, דאל"כ למה לי האי טעמא.

**שלמה בר כוכבא - תל ציון**

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: וכן [כתב] הרמ"א שם, דבהבדלה ששכח ובירך על הפת יאכל תחילה. ועיי"ש במ"א ומשמע שאין איסור גמור, דהרי מי שאין לו יין להבדיל מותר לאכול, וכן בקידוש אם אין לו יין ולא פת מותר לאכול.*

נראה דודאי גם הרשב"א מודה, ומש"כ דאף טבל משום דהכי ס"ל אליבא דאמת, דהרי קשה לומר דיסבור דלהרמב"ם אף במקום דאיכא מצות אכילה כמו חולה ביוהכ"פ לא יברך, וע"כ דכ"כ אליבא דאמת דאף בטבל הדין כן. ומש"כ הב"י סי' תרי"ח דמשום דמצוה עביד, התם איירי לענין להזכיר מעין המאורע, ובזה ס"ל דאם כל ההיכ"ת לאכול ביוהכ"פ היה באיסורא, לא מסתברא דתיקנו להזכיר מעין המאורע כשאר יו"ט, ורק משום דבחולה איכא מצוה לאכול א"כ מסתברא דהצריכו להזכיר כמו בשאר יו"ט.

**רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן**

בדעת תורה למהרש"ם כתב לבאר שאיסור שבידו להפקיעו הוה איסור קל, ואינו מונע את הברכה, וכמו שמצאנו בברכות מ"ה. אכל דמאי מזמנין עליו, כיון דבידו להפקיר נכסיו והוה עני וחזי ליה.

**אברהם ממן - בני ברק**

**יז**

**שתיית כוס ברהמ"ז לפני קידוש**

מי שגמר סעודתו וקידש היום, לדיעה א' בשו"ע [סי' רע"א ס"ו] מברך מיד ברהמ"ז, וכתב הרמ"א שיש מחלוקת אם מותר לשנות את כוס ברהמ"ז לפני קידוש, וביאר המשנ"ב בטעם המתירים דס"ל שהכוס שייך לסעודה והוה כהמשך הסעודה. ויש להתבונן, דבשלמא אם היינו אומרים סברא זו בכוס ברהמ"ז של סעודה ג' ניחא, דשם קי"ל שיכול להמשיך בסעודתו גם בלילה, וכיון דחשבינן להכוס המשך הסעודה, ממילא מותר לשנותו לפני הבדלה. אבל בנדו"ד לגבי קידוש, מה מהני לומר שהכוס הוא חלק מהסעודה, הרי גם אם היה אוחו בתוך הסעודה ממש, כיון שקידש היום נאסר באכילה, וכל שכן בזה שגמר סעודתו.

**אברהם ממן - בני ברק**

*תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: שייך לבהמ"ז.*

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: לגבי כוס ברהמ"ז לא נאסר הטעימה קודם קידוש באמצע הסעודה, כיון שהוא חלק מהסעודה קודם שקידש היום, כמו בסעודה ג' אף שהוא כעת אחר ברהמ"ז ואסור לטעום קודם הבדלה, מ"מ הכוס נחשב כקודם ברהמ"ז, ועוד לא נתחייב בהבדלה, ה"נ.*

הנה שיטה זו המובאת ברמ"א היא שיטת הרא"ש, ובאמת הרא"ש מכח קושיא זו דהאיך שרי לשנות דגם באמצע הסעודה צריך להפסיק, דחה דברי הרי"ף וס"ל כהי"א בשו"ע דמקדש ואח"כ מברך ברהמ"ז, דאם יברך קודם האיך ישתה מכוס ברהמ"ז, עיין בב"י, אך הרמ"א שהביא זה כשיטה ס"ל דעכ"פ כך הרא"ש לומד בשיטת הרי"ף. וביישוב קושיית הרא"ש נראה דהמשנ"ב נתכוין ליישב זה במתק לשונו, שכתב משום דהכוס שייך לסעודה שהיה קודם חובת קידוש, וכוונתו במש"כ קודם חובת קידוש, דכיון דהסעודה מחייבת כוס של ברהמ"ז, וקודם שחל חובת קידוש חל דין שתיית הכוס של ברהמ"ז, א"כ גם אחרי שחל חובת קידוש ואסור לו להמשיך הסעודה, אך מה שכבר נתחייב בשתיית הכוס של ברהמ"ז לא יפקע מכח הקידוש, ועיין בהגר"א כאן, והמשנ"ב התכוין לפרש דברי הגר"א יעוי"ש.

**רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן**



נראה דמצד עצם העדות אין חסרון אף כשהוא שומע כעונה, ורק חסר בקבלת העדות בבי"ד, כיון דמי יודע אם מתכוין להיות שומע כעונה, אך הכא הרי אין דין לומר העדות לאחר אלא עצם אמירת העדות, ובזה מ"ש מכל שומע כעונה.

**רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן**

ודאי אינו עדות כפשוטו עם כל דיני עדות, דהא תיקשי דאין עדות בלילה, ואיך מעיד עם קרובים ונשים הפסולים לעדות, רק הכוונה דחז"ל החשיבו מעמד זה דהוי כעין עדות על הבריאה, ונתנו לזה קצת דיני עדות בכדי להחשיבו, אך ודאי דמלבד זאת יש בזה גם דיני "קידוש" ומוציא אחרים באמירתו.

**מאיר פודרביניק - בני ברק**

**כב**

*בענין ישיבה בקידוש*

**בשו"ע סי' רע"א סעי' י' כתב ואומר ויכולו מעומד ואח"כ בפה"ג ואח"כ קידוש, ומשמע דאף הקידוש שרי מעומד, וכן מבואר בבי"י. ויש להקשות ממש"כ השו"ע סי' רצ"ו סעי' ו' דאומר הבדלה מיושב, ומקורו מהתוס' ברכות מג"ג ע"א דכיון שמברכים בפה"ג צריך ישיבה בשביל קביעות, ואי"כ צ"ב למה בקידוש לא הצריך השו"ע ישיבה מה"ט, ובאמת הגר"א כאן כתב מה"ט להצריך ישיבה אף בקידוש, אך השו"ע צ"ע.**

**רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן**

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: צ"ע ועיין שעה"צ נ"א.*

יש קצת מקום לחלק בין קידוש להבדלה, דקידוש מעיקרא נתקן על הכוס, לא מיבעיא לסוברים דקידוש על היין דאורייתא, ואף לחולקים עכ"פ מדרבנן ברכת הקידוש עיקרו על הכוס ואסמכוהו על הפסוק זכור, דאין זכירה אלא על היין (והרי למג"א ידי הקידוש דאורייתא יוצאים בתפילה, והקידוש דרבנן עיקרו על הכוס), משא"כ הבדלה מבואר דמעיקרא תיקנוהו בתפילה והדר קבעוה על הכוס, וא"כ אי"ז מעיקר צורת ההבדלה, ולכן אפשר דלענין קידוש אף התוס' מודו דלא צריך ישיבה, דברכת בפה"ג משוייך לקידוש, משא"כ בברכת הבדלה, ואתי שפיר דהתוס' התם הקשו רק מהבדלה (אך אפשר דמנהגם היה לשבת בקידוש וכדעת הכלבו, והארכתי בזה בס"ד ב"ביני עמודי" סי' רע"א).

**רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן**

בבי" בשם הכלבו מבואר הטעם משום כבוד המלך, ובבי" משום עדות, וכנראה טעמים אלו דוחים לטעם של קביעות, משא"כ בהבדלה דלא שייכי הני טעמי ממילא הדר דינא לעשות בישיבה משום קביעות.

**מאיר פודרביניק - בני ברק**

שו"ע בקידוש לא שייך לדין עמידה, דלא נתפרש בראשונים, ובהבדלה העתיק דברי התוס'.

**דוד שיפרין - קרית ספר**

**כג**

*בענין קידוש והבדלה מעומד*

**בסי' רע"א סעי' י' כתב הרמ"א ויכול לעמוד בשעת הקידוש, ויותר טוב לישב, ובמשנ"ב ס"ק מ"ו הביא דהגר"א הסכים לזה מטעם דכשמוציא אחרים יד"ח בעינן קביעות, ובישיבה מקרי קביעות. ובשעה"צ (סקנ"א) הסתפק האם כוונת הגאון דאף בדיעבד מעכב או רק לכתחילה, דהנה הגאון כתב עיין ברכות מג"ג תוד"ה הואיל וכן עיקר, וז"ל התוס' שם: צ"ע קצת מהבדלה שאנו מבדילין ועומדים, היאך אנו פוטרין זא"ז מיין ומהבדלה [וי"ג מיין הבדלה, וכ"ה במדרכי, ועיין לקמן] אחרי שאין אנו לא יושבים ולא מסובין, ושמא י"ל מתוך שקובעין עצמן כדי לצאת ידי הבדלה קבעי נמי אכולה מילתא, ולכך נאה וטוב למבדיל וגם לשומעים שישבו בשעת הבדלה, שאו יהיה נראה קבעו ופוטר אותם.**

**ויש לעיין בלשונם שכתבו היאך אנו פוטרים זא"ז מיין ומהבדלה, דמה השאלה מיין, ומה השיבו על הבדלה, וע"כ גבי יין השאלה על המתכוונים לצאת יד"ח בברכת היין ולשתות אח"כ יין [דכדי לצאת יד"ח הבדלה אין צריך לצאת בברכת בפה"ג, כדלקמן סי' רצ"ו במשנ"ב ס"ק ל"ג].** וגבי הבדלה הנה משמע מתירוץ התוס' דודאי יש בה קביעות מעצמה ולא הוצרכו ליתן טעם לזה, רק דכתבו דכיון דקובעים עצמן לצאת יד"ח הבדלה, מהני הקביעות נמי לענין ברכת בפה"ג. והנה לפי"ז ע"כ לגרוס מיין הבדלה, דהיינו דהשאלה מיין גרידא, דבהבדלה לא קשה להו מידי.

**ובשעה"צ הנ"ל הביא דהתוס' תירצו דקביעתינו כדי לצאת הוי כמו ישיבה לדידהו, והוא פלא דבתוס' כלל לא נזכר מזה. והוא דחוק מאד לומר דזהו שכתבו התוס' דמתוך שקובעין עצמן כדי לצאת ידי הבדלה, דרצו לתרץ בזה היאך יוצאים בהבדלה, ותי' דקובעים עצמן לצאת והוי כמו ישיבה, דלא משמע הכי כלל.**

**ומש"כ הגאון לדברי התוס' הנ"ל, י"ל דכוונתו דלענין המסובין אם רוצים לטעום מיין הקידוש צריכין לישב, וכלל לא מיירי לענין האם יצאו יד"ח קידוש, אבל בשעה"צ הנ"ל ודאי ל"מ הכי.**

**ולקמן סי' רצ"ו סעי' ו' כתב השו"ע אומר הבדלה מיושב, וכתב הגאון וז"ל: מתני' שם (בברכות מ"ב ע"א) הסיבו וכו' [ר"ל הסיבו אחד מברך לכולן], וישיבה דידן כמו הסיבו, תוס' שם, וכן עיקר**

נראה דצ"ל דתוספת שבת אין הפי' שהתחיל עיצומו של יום, אלא הוי דין תוספת על היום (וכבר האריכו רבים בגדרי תוספת שבת, והוכיחו מדברי התוס' כתובות מ"ז ע"א גבי תוספת יו"ט ואכמ"ל), ומצות הקידוש הוא לקדש עיצומו של יום השבת, ומה דאפשר לקדש כבר בתוספת שבת היינו דכיון דכבר משוייך ליום, מהני כבר הקידוש על עיצומו של יום, דהרי כתב הרמב"ם פרק כ"ט הלכה י"ב שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתה בין קודם לשעה זו במעט, ואף אם לא קיי"ל כהרמב"ם, עכ"פ בזמן תוספת שבת שייך כבר לקדש היום, משא"כ בתוספת דמוצ"ש הרי עיצומו של יום כבר נגמר ועבר, ואף דהתוספת משוייכת ליום סוף סוף אין כבר מה לקדש, דמצות קידוש היא לקדש את היום שעומד לפניו, משא"כ לאחריו הוא מצות הבדלה (לדעת הר"מ) ולא מצות קידוש.

**רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן**

למרדכי (הביאו המג"א) מהני קידוש בתוספת, ויותר מזה נראה דקידוש שייך רק על עצם השבת, ובכניסת השבת הרי מקדש השבת שתבא (שזכור שעכשיו מגיע זמן מקודש), אבל במוצ"ש כבר עבר עיקר השבת.

**דוד שיפרין - קרית ספר**

**כ**

*אמירת ויכולו בינם*

**בט"ז סי' רע"א ס"ק י"א (והובא במשנ"ב ס"ק מ') כתב שבתשלומין לא יאמרו ויכולו, כיון שגמר מלאכת ה' היתה בלילה. וצ"ב, דא"כ ה"ה באחד שמקבל שבת בפלג המנחה שלא יאמר ויכולו, דמבואר בסי' רס"ו דעדיין יום הוא, אלא דהתורה נתנה רשות לקבל שבת מוקדם מפלג המנחה והלאה, אך למעשה לא אמרה תורה דיהיה לו ממש דין לילה, וכמבואר שם דהרבה פוסקים סוברים דבסעודת הלילה צריך שלפחות כזית יאכל בלילה ממש. ואפי' המקילים לאכול מבעוד יום, לא מפני דסברי דהוי לילה, אלא דסברי דכיון דנתנה התורה רשות להוסיף מחול על הקודש אפשר לאכול ג"כ אז, וכמ"כ מבואר שם בשעה"צ דק"ש ודאי לא יוצאים, דכיון דהוי עדין יום א"כ איך אפשר לצאת אז יד"ח אמירת ויכולו, ובשלמא דאין צריכים לאסור לו לומר, אך לכל הפחות לכא' ה"י צריך לחייבו לומר ג"כ בלילה ממש, דאז היתה גמר מלאכת ה', וצ"ע.**

**משה פיליפ - בני ברק**

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: כמו קידוש אפשר ביום לקדש את השבת של אח"כ, גם ויכולו יכול להעיד על אח"כ ולא בזמן שעבר.*

הנה בהא דאפשר לקבל שבת מפלג המנחה, ומהיכ"ת דהתורה נתנה רשות לקבל שבת מפלג המנחה דוקא, וע"כ משום דמפלג המנחה מתחיל להיות מקצת לילה, ואף דבדין נחשב יום יש לזה שייכות של לילה, ויסוד זה מפורש במאירי ברכות כ"ז, וכן מתבאר מדברי הר"מ פרק ד' דברכות בפ"י המשניות, וכן בר"מ בהלכות תפילה (והארכתי בזה בס"ד ב"ביני עמודי" סי' רס"א). ונהי דק"ש א"א לצאת (ובאמת דעת ר"ת דיוצאים מהפלג, אך הוא דעה יחידאה), וכן סעודה לחלק מן הפוסקים, היינו דהתם הצריכו לילה ממש, אך לענין ויכולו כיון דהוי זמן דכבר משוייך ללילה מהני, וכמו דתפילת ערבית קי"ל דאפשר להתפלל מהפלג, משא"כ במקדש ביום אין שייכות כלל לומר ויכולו, דנהי דמשלים הקידוש של לילה, אך הויכולו לא שייך לקידוש, והוי אמירה בפנ"ע, וביום לא שייך לומר זה.

**רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן**

יש לבאר כוונת הט"ז דגמר המלאכה היתה בתחילת השבת [שבד"כ הוא בלילה], וע"כ מי שאיחר לקדש ודאי שלא כעת מתחילה השבת אצלו, אלא הוא רק מאחר את הקידוש, וממילא אינו זמן הראוי לויכולו, משא"כ מי שמקדים לקבל את השבת זוהי תחילת השבת לדידו, וממילא רשאי לומר ויכולו.

**מאיר פודרביניק - בני ברק**

תוספת שבת מצטרף לליל שבת וטפל לו, משא"כ יום הוי זמן בפנ"ע.

**דוד שיפרין - קרית ספר**

**כא**

*טעם אמירת ויכולו בקידוש בבית*

**בסי' רע"א סעיף י' מבואר דאומר בקידוש ויכולו מעומד, ומבואר במשנ"ב ס"ק מ"ה דהטעם דצריך לאמרו מעומד משום דהוא עדות, ועדות בעינן מעומד, ואעפ"י שאמרו בביהכ"נ חוזר לאמרו בבית כדי להוציא בניו וב"ב, ע"כ. וקצת צ"ב, דמה שייך בעדות להוציא אחר, ועל הטור עצמו אין קשה כ"כ, דכאן אינו כותב כלום משום עדות, רק דצריך להוציא ב"ב, וממילא אפשר לומר דאין הטעם משום עדות בבית, אלא משום עצם התקנה לומר ויכולו, אך מלשון המשנ"ב מבואר, דהטעם שחוזר לומר בבית הוי משום עדות, וצ"ב איך שייך בדין עדות להוציא אחר.**

**משה פיליפ - בני ברק**

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: ודאי אמירת ויכולו הוא לא משום עדות, אלא כיון שיש בזה ענין עדות, הצריכו לומר בעמידה.*

ההסבר שכתב לגבי הבדלה שנחשב הכוס כהמשך הסעודה, קשה, דהא לגבי שא"ד אסור באכילה, וע"כ שחל עליו חיוב הבדלה, וא"כ מה בכך שזה המשך הסעודה, וע"כ ההסבר הוא שכיון ועיקר הסעודה היה בהיתר חל היתר גם על הכוס, וזה שייך גם גבי קידוש. וכ"ה לשון המשנ"ב שכתב "משום דהכוס שייך לסעודה שהיה קודם חובת קידוש".

**אברהם ממן - בני ברק**

**יח**

*אופן השלמת הקידוש בביה"ש כשלא התפלל*

**בסימן רע"א סעיף ח' מביא המחבר הדין דאחר שלא קידש בלילה יש לו תשלומין כל היום, וכותב הפמ"ג בא"א (והובא במשנ"ב ס"ק ל"ט) דאם משלים בבין השמשות יאמר בלי פתיחה וחתימה, משום ספק ברכה לבטלה. ומביא שם בשעה"צ ס"ק מ"ז דדווקא אם התפלל, דאז אולי יצא יד"ח קידוש בתפילה, והוי ליה ספיקא דרבנן, אך בלא התפלל יאמר הברכה כרגיל בפתיחה וחתימה, משום דהוי ספיקא דאורייתא. אך לכא' צ"ע, דכדי לצאת קידוש דאורייתא לכא' אין צריך דווקא ברכה, כמבואר בריש הסימן, דהעיקר שיזכיר שבח וקידוש של שבת ויציי"מ גם בלי ברכה, וכמו שכתוב בהדיא שם בביה"ל ד"ה "דאתקש", לגבי הדין להוציא אשה, ולמה מתירים לו לומר הברכה, הלא כדי לצאת הספיקא דאורייתא יספיק שיאמר שבח וקידוש של שבת ויציי"מ, ויצא בזה יד"ח קידוש דאורייתא.**

**משה פיליפ - בני ברק**

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: כמו באמת ויציב, יכול לומר עם ברכה בספק, אף דיציאת מצרים יוצא בלא ברכה.*

כיון דחז"ל תיקנו לקיים הדאורייתא ע"י ברכה, ואין זה דין דרבנן העומד בפנ"ע אלא צורת קיום הדאורייתא, אף דיכול מדאורייתא לקיים בלא זה חוזר ומקיים את הדאורייתא כתקנת חז"ל, וזה חלק מתקנת חז"ל, דכל פעם שמקיים דין קידוש מכח ודאי או ספק יאמר הקידוש ע"י ברכה, ודוגמא לדבר בספק אם בירך ברהמ"ז דחוזר ומברך ג' ברכות, ואע"ג דמדאורייתא יש ראשונים הסוברים דסגי לכלול הכל בברכה אחת, וכן יש הסוברים דעל המחיה פוטר ברהמ"ז, אפילו הכי מברך ג' ברכות מחולקות. ועיין בסי' קס"ח בשעה"צ ס"ק ע"א דהביא מהדגול מרבבה דהתקשה כעין שאלת הרב השואל, דבספק דאורייתא בברהמ"ז יברך על המחיה, דע"י כן נפטר מדאורייתא, וכלפי הדרבנן הוי ספק דרבנן לקולא, וכתב ע"ז השעה"צ די"ל כיון דעכ"פ מחוייב לברך מן התורה היכא דיש ספק, ממילא מחוייב לברך כל הברכות כתיקונם ואע"פ שאינם מדאורייתא ממש, ודומיא דספק קרא ק"ש דחוזר וקורא עם ברכתיה, ועי"ש שהביא לזה ראי' נפלאה מסוגיא דברכות ל"ז.

**רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן**

זה מוכח בכמה מקומות, דכשבא לקיים את הדאורייתא, אף אם נאמר דסגי לזה בלי ברכה, מ"מ עליו לקיים את הקידוש כדינו עם הברכות, ובדעת הפמ"ג עצמו אין הכרח לזה ובלא"ה לק"מ, דהוא צידד במש"ז בריש הסי' דמדאורייתא בעינן הזכרה בנוסח ברכה, אך מהמשנ"ב בכ"מ מוכח דא"צ ברכה מדאורייתא, ועכ"ז העתיק את הפמ"ג, וע"כ כנ"ל. וכן מוכח מדברי רבנו יונה שברא"ש ריש ערבי פסחים, דמקדשים בביהכ"נ בשביל אלו שלא יודעים לקדש, שיקימו עכ"פ את הדאורייתא, ואף שמדאורייתא א"צ ברכה [ושם הוא יותר חידוש, דאף שאינו מקיים את כל הדרבנן דהא אינו מקום סעודה, מ"מ כמה שהוא יכול לקיים מקיים גם את הדרבנן, אף שכל הצורך הוא רק בשביל הדאורייתא]. וכע"ז מבואר במשנ"ב בה'ל ברכות סי' קס"ז אות ע"א לגבי קושיית הדגמ"ר, אמאי בפהב"כ מברך ברהמ"ז משום ספיקא דאורייתא, והא מדאורייתא סגי במעין ג', וכתב השעה"צ כנ"ל דכיון שבדאורייתא עליו לברך ג' ברכות ממילא בספק הוי כודאי, ודימה זאת לדין ספק קרא ק"ש. ויל"ע בזה מענין ספק אם בירך ברכות התורה, עי' בפר"ח ובמשנ"ב ריש סי' מ"ז, ואכמ"ל.

**מאיר פודרביניק - בני ברק**

**ט**

*קידוש בבין השמשות*

**המשנ"ב בסי' רע"א ס"ק ל"ט הביא בשם הפמ"ג שמי שלא קידש בלילה וגם לא ביום ונזכר ביה"ש, יאמר את ברכת הקידוש בלי שו"מ, כיון דהוה ספיקא. וצ"ע, נהי דביה"ש ספק הוא, מ"מ מצד דינא דתוספת שבת הוה ודאי שבת, שהרי זמן התוספת הוא אחר ביה"ש, והוא ודאי שבת, וכל שכן שביה"ש הוה ודאי שבת. וכשם שבכניסת שבת אפשר לקדש בזמן התוספת, הוא הדין ביציאתו. ואם היינו אומרים שלצד שביה"ש הוא לילה אז זמן התוספת מיד אחר השקיעה, ניחא, אולם בפשוטו אינו כן, אלא זמן התוספת הוא אחר ביה"ש לכו"ע. [כ"מ בר"ן (הובא בבי" סי' רס"א ד"ה ודע) שכתב בלשון ודאי שהתוספת אחרי ביה"ש].**

**אברהם ממן - בני ברק**

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: לקדש החיוב על העיקר לא על התוספת, דלא שייך תוספת בלא עיקר, ובכניסה שאני דמקדש את העיקר בזמן תוספת.*



[והוא דברי התוס' שם ד"ה הסיבו ולא התוס' מ"ג הנ"ל]. וכתב בשע"ה צ"ח הנ"ל ע"ד הגאון דמשמע מדבריו דצריך מדינא ישיבה, וסיים דע"ש בב"י דהסכים למסקנת התוס' [דכתבו דטוב וראוי למבדיל לשבת], וע"כ דכוונתו הוא רק לכתחילה, וצ"ע בכוונת הגר"א, עכ"ד.

[ועיין בס"י קס"ז סעיף י"ד במ"א ס"ק כ"ו דמשמע מדבריו דסובר דבעינן שישבו דוקא על שולחן אחד, והגאון פליג עליה התם דלא בעי שולחן אחד, ואפשר דכוונת הגאון דכתב דישיבה דידן כמו הסיבו וכן עיקר, היינו דאין צריך שולחן אחד, ולכן השר"ע כאן לא הצריך שישבו על שולחן אחד אלא כתב דאומר מיושב. וקצת משמע כן, דהא בתוס' דף מ"ב הנ"ל לא מוזכר מידי גבי הבדלה, רק בדף מ"ג, והיה לגאון לציין לדבריהם בדף מ"ג, ולהנ"ל מבואר דהוציא מדבריהם לדלידן ישיבה כמו הסיבו, ואין צריך טפי מישיבה, וצ"ע עוד גם בדבריו בס"י קס"ז ובדברי התוס' ברכות מ"ב].

ומיהו מדברי השר"ע דכתב דאומר הבדלה מיושב, מוכח כהבנת המשנ"ב בדברי התוס', דהא בב"י מבואר דהסיבה דמבדילין מיושב דאנו אין לנו אלא דברי התוס', דכתבו דטוב למבדיל ולשומעים לישב, ובשר"ע אי אפשר לפרש דהיינו כשרוצה להוציאם בברכת הגפן, דלא מיירי בהכי, אלא התוס' הם שהזכירו היין. ומיהו עיין בטור הוצ' שירת דבורה דהביאו בשם הגהות חבר בן חיים, דכוונת התוס' דצריכים לישב אם רוצים לצאת בברכת בפה"ג.

והנה הוא סברא פשוטה לחלק בין קביעות דבפה"ג לקביעות דהבדלה, דהטעם דצריך ישיבה בברכת בפה"ג דכיון דדרך לשנות מיושב, א"כ כשעומד ויוצא יש חוסר בקביעות, משא"כ בהבדלה וקידוש דהם ברכת המצוות. ולפ"ז אי נימא דקושיית התוס' דוקא כשרוצים לצאת בברכת בפה"ג ולשנות אח"כ, א"כ לענין לצאת בברכת הקידוש אין שום ספק דיוצאין [ועיין בהגהות מרדכי על ס"י קמ"ה], וצ"ע.

אחד מבני החבורה - רמת שלמה

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: צ"ע.*

<div><span><span></span></span></div>
<b>כד</b>
<b>נטילת ידים לפני קידוש היום</b>
עיינן סימן רע"א סעיף י"ב בהג"ה, ד"א דלכתחילה יש ליטול ידיו קודם הקידוש ולקדש על היין, וכתב המשנ"ב ס"ק ס"א דהטעם דיעשה כן לכתחילה, דאם מקדש על הפת צריך ליטול ידיו קודם, ולכן כדי לנהוג תמיד באופן אחד, אף כשמקדש על יין יטול ידיו קודם, ומקורו מהא"ר. ולכאורה לפי הטעם הזה של הא"ר, בשבת בבוקר דאין מקדשים על הפת דאין היכר, לעולם יקדש קודם שיטול, דלא שייך הטעם שינהגו באופן אחד. ועיין סימן רפ"ט סעי' א' בהג"ה בסוגריים. ועיין משנ"ב שם סק"ד דכתב דלפי פסק הרמ"א בליל שבת הוא הדין בשבת בבוקר יקדש אחר הנטילה, וצ"ע. ובאמת קשה על הא"ר עצמו, דהלבוש פסק להדיא בליל שבת וביום שבת דיטול קודם קידוש, ובליל שבת כתב הא"ר טעמו שהכל יהיה באופן אחד, וביום שבת לא כתב הא"ר מידי, ושם לא שייך הטעם שכתב בליל שבת.
יאיר שלמה קרוסקל - רמת בית שמש

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: גם בזה שלא יהיה שונה קידוש של יום מקידוש של לילה, ואם לא קידש בלילה הרי ביום אומר כל הקידוש ויכול לקדש על הפת.*

אפשר דמה"ט דבקידוש הלילה תמיד נוטל ידיו קודם בשביל שינהג תמיד באופן אחד, לכך גם בסעודת היום נוטל ידיו קודם בשביל שכל הקידושים ינהגו באופן שוה. ויש להוסיף דדעת הראב"ד דגם בקידוש היום מקדשין על הפת, ואי"ז שיטה דחויה, עיין במשנ"ב ס"י רפ"ט סק"י דהביא את דעתו.

רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן

<div><span><span></span></span></div>
<b>כה</b>
<b>שיעור שהיה בשתיה כדי אכילת פרס או כדי רביעית</b>
כתב במ"ב ס"י רע"א ס"ק ס"ח: "ודע עוד דהשיעור של מלא לוגמיו צריך לשנות בלי הפסק הרבה בינתיים, דהיינו שלא ישהה מתחילת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה יותר מכדי שתיית רביעית", וצ"ע דבס"י ר"י סק"א ובשע"ה צ"א אות י"ב מבואר דמכריע להלכה שהשיעור של שתיה הוא כדי אכילת פרס כמו שיעור של אכילה [הערת הגר"נ קופשיץ שליט"א: בשע"ה צ"י"ב הביא דדעת המחבר שצריך שתיית רביעית], ועוד דע"י בס"ק ע"ג שכ' "ובדיעבד הסכימו הרבה אחרונים דאפילו שתיית כל המסובין מצטרפין למלא לוגמיו, אך שלא ישהה ע"י שתיית כולם יותר מכדי אכילת פרס", והיינו שנקט בפשטות שהשיעור הוא כדי אכילת פרס, ולא כמש"כ לעיל ס"ק ס"ח.
חיים אשכנזי - בני ברק

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: לכתחילה מצריך להחמיר, ובדיעבד כתב בעצמו דסגי בכא"פ, וכן משמע בס"י ר"י דלא מברכין ברכה אחרונה יותר משתיית רביעית, משמע סב"ל.*

המשנ"ב כאן ס"ק ס"ח המשיך וכתב ועכ"פ לא יפסיק זמן רב כדי אכילת פרס, ואם הפסיק בכדא"פ אף בדיעבד לא יצא, עכ"ל. ומבואר דמש"כ בתחילה כדי שתיית רביעית היינו לכתחילה,

דחשש לשיטה ראשונה, וכן בס"י ר"י הביא ב' הדעות, ובשע"ה צ"א כתב דהמחבר נראה דפסק כדעה ראשונה, ולקמן ס"ק ע"ג איירי המשנ"ב לענין דיעבד, ובוה סתם כדעה השניה דבדיעבד סגי בכדא"פ, וכמש"כ גם הכא דאם לא היה בכדא"פ לא יצא אף בדיעבד.

רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן

הנה אע"פ דתחילת דברי המשנ"ב מורים דלכתחילה יש לשנות בשיעור כדי שתיית רביעית, מ"מ הא סיים להדיא דעכ"פ לא יפסיק כדי אכילת פרס, והיינו דעיקר דינא הכי הוה [וכמבואר בהקדמת 'תורת חטאת' להרמ"א דכל מקום דמקילינן בשעת הדחק, ביאורא דמילתא דעיקר דינא הכי הוי, אלא דלכתחילה מעדפינן למיעבד באופן היותר מועיל, אבל אי עיקר דינא לא הוי הכי, אין עצה ואין תבונה נגד ד', ושום דוחק אין בכוחו להכריע כנגד ההלכה, יעו"ש]. והכי מבואר באמת במשנ"ב להלן (ס"י תרי"ב סק"א) דמשמעות השר"ע (שם ס"י) דהכי הוי עיקר הלכה, וכ"כ בשע"ה צ"ל לעיל (ס"י ר"י אות י"ב וי"י) דכ"נ דעת השר"ע, וכ"ה דעת הגר"א.

ואמנם אי איכא לאקשווי, איפכא איכא לאקשווי, דאמאי הכריע המשנ"ב (שם סק"א) שלא לברך ברכה אחרונה כשלא שתה בב"א, וכמש"כ דכ"ה מנהג העולם, אחר דהעיקר להלכה הוא כדעה שני' דשיעורו בכא"פ, וצ"ע [וע"ע אות כ"ו].

**משה לייב לוי - רמת בית שמש**

<div><span><span></span></span></div>
<b>כו</b>
<b>אי סמכינן לכתחילה דזמן שתי' [לקידוש ולברכה אחרונה] הוי בשיעור אכילת פרס</b>

שר"ע ס"י רע"א ס"י"ג: צריך לשנות מכוס של קידוש מלוא לוגמיו, וכתב במשנ"ב (ס"ק ס"ח) וז"ל: ודע עוד דהשיעור מלוא לוגמיו צריך לשנות בלי הפסק הרבה בינתיים, דהיינו שלא ישהה מתחילת שתי' ראשונה עד סוף שתי' אחרונה יותר מכדי שתיית רביעית, ועכ"פ לא יפסיק זמן רב כדי אכילת פרס. ובשע"ה צ" (אות ס"ט) ציין לדברי הגר"א בס"י תרי"ב דבשת"י נמי שיעור הפסק כא"פ כמו באכילה. ביאור הדברים דבשר"ע הלכות יוהכ"פ (ס"י תרי"ב ס"י) איתא: שתה מעט וחזר ושתה, אם יש מתחילת שתי' ראשונה עד סוף שתי' אחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין לכשיעור, ואם לאו אין מצטרפין. וי"א ששיעור צירוף השתיות כדי אכילת פרס, כמו צירוף אכילות, ע"כ. והיינו דנחלקו ב' הדיעות בשיעור זמן שתיית רביעית שיהי' בזה איסור מד"ת בשותה ביוהכ"פ, והן: א. שיטה קמייטא הוא דבעי שישתהו בכדי שתיית רביעית [והוא שיעור זמן מועט מאד, אולי כ"י עד ט"ו רגעים, וצ"ע]. ב. ושיטה בתרייתא הויא דשיעורו בכדי אכילת פרס [שהוא מב' עד ד' דקות]. ושורש פלוגתתם הויא האם שיעור ברכה אחרונה בשתי' הויא כשיעור הכללי דאיתא בכ"מ במידי דאכילה, והיינו בכדי אכילת פרס, או אפשר דשתי' קובע דין לעצמו, ושיעורו כדי שתיית רביעית. וכתב במשנ"ב שם (סקל"א) וז"ל: מלשון המחבר משמע דהעיקר כדעה א', אבל הפר"ח והגר"א כתבו דהעיקר כדעה השני', עכ"ל. וזהו דכתב בדוכתי' דלדברי הגר"א אפשר לשנות את הכוס בשיעור אכילת פרס, ולא בעינן דוקא בשיעור שתיית רביעית. וצ"ב דהמשנ"ב בהלכות ברכות (ס"י ר"י סק"א) הביא דנחלקו הפוסקים בדין טה"ע וקאפ"ע (תה וקפה) שהדרך לשנותו כשהוא חם, אם מברך ברכה אחרונה כששתאו בתוך שיעור אכילת פרס, דבמחצית השקל ובח"א מצדדים שלא לברך, וכ"כ בדה"ח, וסיים המשנ"ב עלה דכן הוא מנהג העולם. והנה כל פלוגתתם הויא כמובן לדעה קמא, הא לדעה בתרא ודאי סגיאל כל ששתאו בתוך כא"פ, וכמפורש שם במשנ"ב ובשע"ה צ" (אות י"ד), וצ"ב איפא מ"ט סתם המשנ"ב התם הלכה שלא לברך, ואילו בדוכתי' מבואר בדבריו דיש לסמוך אף להקל [והיינו דמד' השר"ע בהל' יוהכ"פ הו"מ למימר דמה דפסק כהפר"ח והגר"א, היינו משום דלחומרא הוא, אבל בדוכתי' הא סמך על הדברים אף לענין קולא], וביותר יש לתמוה דלענין ברכה אחרונה הא לדעה קמא נמי איכא פלוגתא, וא"כ כ"ש דהר"ל להקל בדבר מאחר דאיכא תרתי למעליותא, א. דלדעה בתרא בודאי אפשר לברוכי, ב. ועוד דאף לדעה קמא י"א דאפשר לברך, ומ"מ הכרעת המשנ"ב שלא לברך [ואפשר דמה"ט באמת מנהג גדולי הדורות הי' לברך, כמרנן הגרא"ז מלצר החזו"א הגרשז"א ועוד], וד' יאיר עינינו.

**משה לייב לוי - רמת בית שמש**

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: כמדומני שהספק על תה חם הוא גם אם שהה יותר מכא"פ, דמ"מ לדעה א' כיון שתלוי בשתיית רביעית אולי בתה חם שיעור שתיית רביעית הוא הרבה זמן, ומה שזממה דמ"מ לענין ספק ברכה מקילין, ומטו משמיה דחזו"א דלא היה מברך כיון דמשמע בגמ' דברכת ב"ג הוא רשות.*

לכאורה צריך לומר דהתם הוי משום חומר ברכה לבטלה, דלהפוטרין מה שמברך ברכה אחרונה הוי לבטלה, משא"כ הכא כששותה שלא בכדי שתיית רביעית סוף סוף ברכת בפה"ג אינה לבטלה, ורק דחסר בקידוש על היין, ולכן בזה ליכא למנהג העולם, ונטה להקל שכתב ועכ"פ לא יפסיק זמן רב, ואף דלמג"א דס"ל דיצא יד"ח קידוש דאורייתא בתפילה, וא"כ כל הקידוש על היין הוא רק בשביל היין, וכשלא חשבי על היין לכאורה הוי ברכה לבטלה, וכמש"כ בד"מ ס"י רצ"ו אות ג' לענין הבדלה, ודלא

כמהר"ם שם, כנראה סמך על שיטתו דס"ל לעיקר דלא כהמג"א דאינו יוצא יד"ח קידוש דאורייתא בתפילה.

**רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן**

הנה שו"ר לשון המשנ"ב שכתב דפלוגתתם היא לשיטה קמייטא דשיעורו בכדי שתיית רביעית, בזה הוא דמספק"ל לענין טה"א או קאפ"א, והיינו דאיכא למיסבר דאף לפום האי שיטתא דשיעורו בכדי שתיית רביעית, אפ"ה מאחר דדברים אלו דרכן מפני חמימותם לשנותם מעט מעט, ראוי לברך ברכה אחרונה עליהם אף ביותר מכדי שתיית רביעית, אבל אה"נ לפי שיטה בתרייתא לא כתב מידי, ואי הכרעת ההלכה כשיטה בתרייתא, ראוי באמת לברך ברכה אחרונה אף בשיעור שתייה של כא"פ. אבל סיום דברי המשנ"ב לפ"ז אינו עולה יפה, דכתב דמנהג העולם הוא כן שלא לברך בשתה בשיעור כא"פ, הרי מבואר דלמעשה הכרעתו הוא כן שלא לברך, והדק"ל.

ואפשר דמשום ספק ברכות הוא דעבדינן כן, דאף לאחר כל הדברים מכלל ספק לא נפקא, וכלל גדול קי"ל בדין דספק ברכות להקל. מיהו עדיין דחוק הוא למאד, מאחר דעיקר הדין הוא כן כשיטה דשיעורו בכא"פ [מדסמכינן ע"ז לענין קידוש, וכמש"כ בסמוך (תשו' כ"ה) מד' התו"ח], תו אמאי אמרי' בזה ספק ברכות להקל, וצ"ע.

מיהו בכל אופן איכא למישמע מהדברים, דראוי מאד שלא לזקק לשאלה זו, והיינו דיעשה באופן דיוכל לברך ברכה אחרונה לכו"ע, וכמש"כ כן במשנ"ב מנהגן של אנשי מעשה [דמלבד נידון הנ"ל, הא י"א נמי דמברכין ברכה אחרונה על שתי' בשיעור כזית, וכאשר ידקדק לשנות כראוי ולברך ברכה אחרונה כדין, פטר עצמו אף מספק זה], וכבר ארז"ל (תענית ה' ב') הה"ד ושם דרך אראנו בישע אלוקים, כל השם אורחותיו בעוה"ז זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה, כן יעזרנו השי"ת אמן.

**משה לייב לוי - רמת בית שמש**

<div><span><span></span></span></div>
<b>כז</b>
<b>בשיטת הרמב"ם דשאר דבש פסולים</b>
יל"ע לשי' הרמב"ם דיין שיש בו מעט דבש או שאור פסול לקידוש, דא"כ כל יין יפסל לקידוש דהא טמא הוא, ויין טמא פסול לגבי המזבח, אלא דאין קידוש ניסוך ע"ג המזבח, ואין פסולי מזבח פוסלים בקידוש, ורק מה שנפסל גוף היין לנסך אף הוא אינו ראוי לקידוש, וא"כ גם כשמעורב בו דבש אף דגם היין עצמו נפסל למזבח (עי' חי' הגרי"ז), מ"מ הא פסולו הוא דאין מקריבין לגבי המזבח שאור ודבש ואינו מפסולי היין. וכן הק' הרמב"ן ב"ב צ"ז ד"ה ויש, וכ' דאין להשיב ע"ז, ולכאורה הוא ראיא גדולה לדבריו, וצ"ע.

**יהודה לוי - רמת בית שמש**

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: בטמא הא חזינן דהותרה בציבור, א"כ אין החפצא לפסול.*

בלא"ה תיקשי להרמב"ם מיין מזוג ויין קוסס, דמבואר להדיא בגמ' בב"ב צ"ז דכשרים לקידוש אע"ג דפסולים למזבח, ובאמת מעצם הגמ' מוכח דלא כל יין שפסול לנסכים פסול לקידוש, דהקשו בתחילת הסוגיא למעוטי מאי, והיינו דהיה פשיטא דלא באנו לתת כלל מוחלט ולמעט הכל [וכן הוכיח בשו"ת הרשב"א ח"א ס"י כ"ד, ועיי"ש בריטב"א שכתב על דברי הגמ' דאין אומרים קידה"י אלא על יין וכו', דאין למדין מן הכללות ואפי' במקום שנאמר בהן חוץ], ועי"כ [שמעתין] דגם להרמב"ם לא כל פסול למזבח פוסל לקידוש, אלא פסול שהוא משום שמוריד את חשיבות היין, וסובר הרמב"ם שגם יין שיש בו דבש מה שפסלה אותו התורה לניסוך הוא משום חסרון בחשיבות היין, ושלשיות השם יין שלו בזה שיש בו דבש ומתיקות חיצונית, משא"כ מזוג וקוסס הוא דין מיוחד בנסכים דבעינן נסך שכר, ולא משום חשיבות ושם יין, ועכ"פ בטמא ודאי דהוא כן, דאין איזה חסרון בשם יין שלו, וחסרון כזה אינו פוסל בקידוש.

**מאיר פודרביניק - בני ברק**

<div><span><span></span></span></div>
<b>כח</b>
<b>האם ברכת בפה"ג דקידוש היא חלק מהקידוש</b>
ידוע שיטת רש"י עירובין מ' ע"ב, וכן מוכח מהריטב"א שם, וכן מתבאר בדברי הראב"ן הובא במג"א ס"י תרכ"א בענין מילה ביוהכ"פ, דברכת בפה"ג דקידוש הוא חלק מהקידוש, ודין השתיה הוא רק משום גנאי, ועיין. וצ"ע מדברי הגמ' ר"ה כ"ט ע"ב דמסתפקת בברכת בפה"ג דקידוש וברכת המוציא דמצה אם יצא ומוציא, ופושטת מדין קידוש דאם יצא מוציא, והרי ברכת המוציא דמצה ודאי אי"ז חלק מהמצוה אלא ברכת הנהנין, וא"כ נראה דאף ברכת בפה"ג דקידוש לא הוה חלק מהקידוש, דאל"ה איך פושטים מקידוש לברכת המוציא דמצה, וצ"ע.
<b>רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן</b>

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: אולי לפשוט להיפך דאם לא בירך המוציא לא יצא יד"ח מצה.*

כבר ידוע ליישב [עי' בס' אשר לשלמה תנינא ס"י א'] דדברי רש"י בעירובין הם דוקא בשאר כוס של ברכה, משא"כ קידוש יש בו



דין מיוחד של שתיה, ובו הברכת בפה"ג היא רק ברה"נ, והסוגיא דר"ה איירי בקידוש. וגם אם לא נימא כן בכל קידוש, הרי עכ"פ בקידוש דיום שהוא רק בפה"ג יותר יש מקום לומר כן. והדברים ארוכים ואכ"מ.

**מאיר פודרביניק - בני ברק**

**כט**

*מפני מה אין מקדשין על יין מבושל ועל יין שיש בו דבש*
**סי' רע"ב ס"ח** "מקדשין על יין מבושל ועל יין שיש בו דבש, וי"א שאין מקדשין עליהן", הנה בראשונים נאמרו שני שיטות מפני מה אין מקדשין עליהן, דעת הגאונים שהובאו בטור דבכה"ג לא הוה יין וברכתו שהכל, ודעת הרמב"ם דהוא מהדין דכל שאין ראוי לנסכים אין מקדשין עליו. ובשו"ע לא נתפרש לאיזה שיטה נתכוון, ובפשוטו כיון דבהלכות ברכות פסק ללא חולק דיין מבושל ויין שיש בו דבש ברכתו הגפן, א"כ ברור דמה דכאן הביא שיטה דאין מקדשין עליו הוא מטעמו של הרמב"ם דהוא הלכה מסויימת בקידוש, אולם במשנ"ב ס"ק י"ט ביאר דכוונת השו"ע היא לשיטת הגאונים דברכתו שהכל (ועיין ס"ק כ"ג וז"ל י"ש לחוש לדעת היש אומרים שמחמירים בזה שלא לקדש, ולענין ברכה כבר נפסק בפשיטות בס"י ר"ב דמברכין עליו בפה"ג, ונראה הביאור דהטעם דמברכין שהכל הוא מפני שנשתנה כדין כל פרי הראוי חי ובישלו דמברך עליו שהכל, ובוזה כתב המשנ"ב בס"י ר"ו סק"ג בשם הפנים מאירות דבדיעבד אם בירך עליו העץ יצא, וממילא לענין ברכות לא חש השו"ע להזכיר השיטה החולקת כיון דגם לשיטה זו יצא בדיעבד במה שבירך בפה"ג, ורק לענין קידוש דהוא נוגע לגבי דיעבד, בזה הביא לשיטה דאין מקדשין עליו), ומאידך בס"ק כ"א כתב "אפילו אם נתן בו דבש כל שהוא - רמב"ם", ובודאי דלפי הגאונים רק בעירב הרבה דבש עד שנשתנה טעמו אזי תהיה ברכתו שהכל, וא"כ המשנ"ב מוכה שטרא לבי תרי בביאור שיטת הי"א דאין מקדשין עליהן. ועיין בבאר הגולה שציינן על שיטה זו "הר"ר שמעיה בשם רבינו שלמה ורי"ץ גיאות ורב האי והרמב"ם", הרי דאף הוא פירש דברי השו"ע ע"פ שני השיטות.

והנה הרי נפק"מ טובא בין הני שיטות, לבד החילוק שכבר נתבאר לענין עירב בו טיפת דבש, הרי די"ל עוד חילוק לענין מה דמבואר בסוף הסימן בדמקום שיש יין אין מקדשין על שכר, ומעתה במקום שיש רק יין מבושל או יין שיש בו דבש, ל"א שאין מקדשין עליהן האם יכול לקדש על שכר, וזה תלוי, דלדעת הרמב"ם אין מקדשין על שכר כיון דסוף סוף איכא יין, ומה לי בכך שיש בו חסרון דאין לקדש עליו מחמת דאינו ראוי לנסכים, אולם לדעת הגאונים דברכתו שהכל ואין זה יין, שפיר יכול לקדש על שכר גם בדאיכא באותו מקום יין מבושל או יין שיש בו דבש, וצ"ע.

**שלמה שפירא - רמת בית שמש**

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: כיון דלמעשה פסקינן דכשר לקידוש, ורק לענין לכתחילה חשש לשני השיטות.*

**ל**

**ביאור דברי הי"א שאין מקדשין על יין מבושל או קונדיטון**
בשו"ע סי' רע"ב סעי' ח' כ' מקדשין על יין מבושל ועל יין שיש בו דבש, וי"א שאין מקדשין עליהן, וכ' המ"ב בשם התו"ש דהיי"א ס"ל דאישתני לגריעותא, ומוסיף המ"ב ואפי' בפה"ג אין מברכים עליהם אלא שהכל. ומקור הדברים בטור בשם כמה ראשונים, אכן בטור הביא גם שיטת הרמב"ם דהטעם דאין מקדשין משום דאין ראוי לנסך ע"ג המזבח.

ויל"ע אמאי לא נקטו התו"ש והמ"ב טעמיה דהרמב"ם בביאור הי"א שהביא השו"ע, דהא השו"ע בס"י ר"ב כ' דעל יין מבושל או קונדיטון וכו' מברכין בפה"ג, ולא הזכיר הדעה שמברכים שהכל, וחזינון דלא חש להאי דעה אפי' לענין סב"ל, וא"כ מה דכ' כאן י"א שאין מקדשין, ע"כ דכוונתו להרמב"ם, וס"ל להשו"ע דאע"ג דלא אישתני לגריעותא ומברכין עליו בפה"ג, מ"מ אין מקדשין עליו כיון דאין ראוי לנסך ע"ג המזבח, וכן משמע מד' הבי" בס"י ר"ב ע"ד רבינו ירוחם, יעוי"ש.

**ישראל ששון - אשדוד**

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: עיין לעיל כ"ט דת"י זה בטוטר"ד.*

**לא**

**בדין קידוש על הפת בבוקר**
בשו"ע סי' רע"ב סעי' ט' כתב: "ולהרא"ש בלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת, ובבוקר יותר טוב לקדש על השכר וכו'", משמע דמהני קידוש על הפת רק שיותר טוב לקדש על השכר. וצ"ע דבס"י רפ"ט סעי' ב' כתב ואם אין לו שכר ושאר משקים אוכל בלא קידוש, משמע דלא מהני פת וחשיב כאוכל בלא קידוש.

**יאיר בן סלומון - נתיבות**

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: במשנ"ב סק"י מבאר דאם יש לו פת הוי קידוש לדעת קצת פוסקים, וזה גם כוונת השו"ע בס"י רע"ד.*

ראשית יש לחלק בין קידוש דלילה לקידוש דיום, דבלילה כיון שאומר על כך את ברכת הקידוש חשיב קידוש, משא"כ ביום שאין בזה שום היכר, וכמבואר בפוסקים. אולם באמת גם לגבי

דברי השו"ע סי' רפ"ט שהביא השואל בקידוש דיום, דאוכל בלי קידוש, הרי כתבו המג"א והמשנ"ב שם וז"ל: "פי' כשיש לו פת אומר המוציא על הפת, ואסור לאכול דבר אחר קודם לכן, ואם אין לו פת אוכל דבר אחר בלי קידוש", ומבואר דבפת באמת יש קיום של קידוש. [אלא שמהב"י בשם תשו' הרא"ש נראה שאין בזה קיום של קידוש כלל, ולדבריו יש לחלק כנ"ל].

**מאיר פודרביניק - בני ברק**

הלא שם בס"י רפ"ט במשנ"ב ס"ק י' מביא דמה שכתב המחבר שם "ואכל בלא קידוש", כוונתו אם אין לו פת, דביש לו פת מקדש על הפת ואינו אוכל כלום קודם, דאיכא פוסקים הסוברים דיוצאים בפת גם בבוקר בדיעבד, וממילא לדידהו ודאי לא קשה מיד.

**משה פילץ - בני ברק**

**לב**

**להוציא אחרים יד"ח קידוש כשהם בקיאין**
כתב הרמ"א סי' רע"ב ס"ט: "ומי שאינו שותה יין משום נדר, יכול לקדש עליו וישתו אחרים המסובין עמו", וכ' במ"ב ס"ק ל"ג "ובמג"א הכריע דאסור בזה לקדש על מנת שישתו אחרים, כיון שהם יודעים לברך בעצמן בפה"ג וכדמוכח לקמן סי' רע"ג ס"ד, אלא הם יקדשו בעצמן והוא יקדש על הפת". וקשה דכל מה שמבואר לקמן בס"י רע"ג ס"ד של"מ להוציא אחרים יד"ח אם הם בקיאין, והו דוקא אם הוא לא יוצא יד"ח, כגון שיצא כבר ידי קידוש או מפני שאינו אוכל עמהם, וכמש"כ במ"ב ס"ק כ' "דאם יודעים לקדש בעצמם אינו יכול להוציאם בקידוש שלו אם אינו יוצא אז בעצמו בהקידוש", והרי המג"א מיירי באופן שהוא יוצא יד"ח בקידוש זה. ועוד צ"ע דהלא בביה"ל שם פסק להדיא שיכול להוציא יד"ח אם קידש, אע"ג דהם בקיאים, וצ"ע.

**חיים אשכנזי - בני ברק**

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: כאן הנדון משום בפה"ג ולא משום קידוש, ומשום דכיון דאסור ביין הוי קצת כאין מחוייב בדבר כעת לגבי יין, והראיה מס"י רע"ג הוא מכ"ש, ובשאלת יעב"ץ כתב משום דלא יושיט כוס יין לגזיר.*

נהי דהכא יוצא יד"ח בקידוש, סוף סוף ברכת בפה"ג הוא רק להוציא יד"ח את השומעים כיון דאינו שותה מהיין, והרי ברכת בפה"ג היא ברכת הנהנין ואי"ז חלק מהקידוש, והברכה היא רק בשביל שיוכל לשתות, וכמו שפסק המג"א והובא במשנ"ב סי' רצ"ו ס"ק ל"ג לענין הבדלה, דאף בלא נתכוונו לשמוע ברכת בפה"ג יצאו, וא"כ אף דקי"ל גם בהא יצא מוציא היינו באינם יודעים. והנה עיין בביאוה"ל סי' ק"ץ דהביא דברי החכ"צ שכתב כהמג"א, וחלק עליו הביאוה"ל מטעמא דהכא בא לצאת יד"ח הקידוש, ע"ש. ובאמת החילוק אינו מבורר, אך עיין בגר"ז כאן בקו"א שכתב דהכא אפשר אף שיודעים, דכיון דמחוייב בקידוש, ובשביל שיהיה כוס של ברכה צריך שישתו לפחות אחד מן השומעים, וא"כ יש לו צורך בשתיית השומעים, ובכה"ג שרי להוציא אף ביודעים כיון שיש לו צורך בזה בפני"ע, עי"ש. ומה דהקשה דהביאוה"ל לקמן פסק דאף ביודעים, הרי הסכים דלכתחילה לא יוצא ביודעים, וא"כ הוא הדין הכא לכתחילה אחרים יקדשו והוא ישמע.

**רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן**

גם המשנ"ב כתב לחוש לכתחילה שאין ערבות בבקי, אלא דלענין עיקר ההלכה ס"ל דיש ערבות, וי"ל [שמעתין] דבקידוש הרי יש לו אפשרות לקדש על הפת, וממילא עדיף לעשות כן ולא להזדקק לערבות בבקי, משא"כ בברהמ"ז שאין אפשרות על פת, ע"כ לא חיישינן לחומרא זו ומוציא אחרים אף בבקי. ושמא גם סברתו דביוצא בעצמו א"צ להגיע לערבות, והיינו דלדעתו כאן חשיב שהוא צריך גם את ברכת בפה"ג אף שאינו שותה מהיין, גם זה הוא רק בדיעבד, אך מעיקר הדין יש לחוש שכיון שאינו שותה מהיין לא חשיב שהוא זקוק לברכת בפה"ג, ובעינן לערבות ואין ערבות בבקי, ושוב כנ"ל דכיון שיש לו אפשרות לקדש בעצמו על הפת עדיף טפי, משא"כ שם שאין אפשרות על הפת.

**מאיר פודרביניק - בני ברק**

**לג**

**בדין ערבות ושומע כעונה בקידוש כשהשומעים בקיאים**
כתב הרמ"א בס"י רע"ב סעי' ט': ומי שאינו שותה יין משום נדר, יכול לקדש עליו וישתו המסובין עמו, ובמשנ"ב ס"ק ל"ג הביא דברי המ"א דאסור בזה לקדש ע"מ שישתו אחרים, כיון שהם יודעים לברך בעצמם בפה"ג, וכדמוכח לקמן סימן רע"ג סעי' ד', אלא הם יקדשו בעצמן והוא יקדש על הפת, עכ"ד. וצע"ג, דבס"י רע"ג סעי' ד' אכן כך פסק השו"ע, אך המשנ"ב שם בס"ק כ' הביא דעת הפר"ח וארצה"ח דנחלקו על השו"ע, וס"ל דיכולים לקדש בכה"ג, וכן הסכים בביאוה"ל שם ד"ה והוא, והניח דברי הבי" בזה בצע"ג עי"ש, א"כ היאך פסק כאן בסתמא כהשו"ע, ונמצאו דבריו סותרים אלו לאלו.

וביותר צע"ג, דבסימן ק"צ בביאוה"ל ד"ה מהמסובין, אחר שגם שם חלק בתוקף על השו"ע וכתב ד"דבריו דחויים מהלכה", כתב לחלק בין דברי השו"ע לנידון שהביא שם מהחכ"צ, דהשו"ע מיירי בדין

ערבות דיצא מוציא, ועל כן הצריך שיהיו השומעים בקיאין, אך בדין שומע כעונה כשהמברך עצמו צריך לצאת יד"ח, אף השו"ע מודה דשפיר מוציא את הבקיאין עי"ש. וא"כ צ"ע טובא, דבנידון הרמ"א דהכא הא חפץ המברך לקדש בכדי לצאת בעצמו יד"ח קידוש כמבואר לכל מעיין, ולדבריו בביאוה"ל שם דברי השו"ע בס"י רע"ג סעי' ד' לא שייכים לנידון זה כלל ועיקר, דהשו"ע מיירי בדין "ערבות", והרמ"א מיירי בדין "שומע כעונה", ונמצא דמתרי טעמי סתר המשנ"ב שיטתו בדין זה, ומצוה ליישב.

**מורכי ברגר - אלעד**

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: כנ"ל.*

עיין בתשובה לשאלה הקודמת מש"כ, וגם הכא לענין ברכת בפה"ג חשיב מדין ערבות ולא שומע כעונה כיון דאינו שותה, ולא צריך ברכת בפה"ג אלא בשביל השומעים.

**רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן**

כנ"ל שאלה ל"ב.

**מאיר פודרביניק - בני ברק**

**לד**

**בדין ברכה אחרונה על יין הקידוש הסמוך לסעודה**
שו"ע סי' רע"ב ס"י: ברכת יין של קידוש פוטרת יין שבתוך הסעודה, ואינו טעון ברכה לאחריו דבהמ"ז פוטרתו, בין שהוא על הכוס בין שאינו על הכוס. מקור הדברים הוא בתוס' ר"פ ערבי פסחים (ק' ב' סוד"ה ידי יין) שכתבו וז"ל: הלכך אם בירך על היין לפני המזון ודעתו לשתות בתוך המזון, א"צ לברך אחריו על הגפן ולא תוך המזון בפה"ג, אבל אם נמלך אינו פוטר, וגם צריך לברך אחריו ברכה מעין שלש, עכ"ל. וכדבריו כתב נמי הרא"ש בפסקיו (שם סו"ס ד') כדברי התוס' [ועי"ש בתפארת שמואל (אות א') ובקרובן נתנאל (אות ס') ובהגהות מהרש"ל ע"ד הש"ס (שם) ובמהרש"א ואכמ"ל]. וכה"ג כתב הרא"ש להלן בדבריו שם (סי' כ"ד), דתמה על הרי"ף דכתב דב' כוסות ראשונות טעונים ברכה אחרונה קודם הסעודה, והקשה הרא"ש עלי' וז"ל: ודברי רב אלפס תמוהים, שכתב שמברך בתר תרי דמקמי סעודתא, דעל כוס שני למה יברך, והלא הוא פוטר את היין שבתוך המזון, דקי"ל יין שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון. ומבואר עכ"פ בדבריהם דכל דכיון לפטור את היין שבתוך הסעודה, א"צ לברך קודם הסעודה ברכה אחרונה, וטעם הדבר הוא דמאחר דכוונתו לפטור את היין שבתוך הסעודה, הרי לא גמר שתייתו, ולהכי לא בעי ברוכי ברכה אחרונה על מה ששתה קודם הסעודה, וברהמ"ז פוטר הכל. ושוב הוסיף הרמ"א בהג"ה, וציין לדברי השו"ע לעיל (סי' קע"ד ס"ו) דמבואר התם דאפי' אי לא הואי לי' יין בתוה"ס, מ"מ יין של קידוש שייך לסעודה, ומיהו על יסוד זה פליגי התוס' (שם) וס"ל דאי לא שתה יין בתוך הסעודה אינו נפטר בברכת המזון, וכן פליגי ע"ז הרמב"ן במלחמות (שם) ובר"ן (שם), יעו"ש. ולמדנו איפא דאי לא שתה יין בתוה"ס הואי מילתא דתליא בפלוגתא, הא אי דעתו לשתות יין בתוך הסעודה, והיתה דעתו בברכתו לפטור את היין שבתוה"ס, מילתא ברירא היא דמהני אז ברהמ"ז ידידי לפטור את היין שקודם הסעודה.

ומעתה יש לתמוה ע"ד הביה"ל (סי' קע"ד ס"ו ד"ה וכן) דכתב תקנה לענין המקדש קודם סעודתו - שייכוין בברהמ"ז לפטור את היין של קודם הסעודה, ולכאור תקנה זו לא תיקן לגמרי ומכמה אנפין: א. דאיכא לדעת כמה ראשונים [ה"ה הרמב"ן והר"ן, הו"ד בביה"ל להלן (סי' ר"ח ס"יז ד"ה אבל) יעו"ש] דס"ל דברהמ"ז אינו פוטר את היין אפי' בדיעבד. ב. ועוד, דהא אפי' לשאר ראשונים דפליגי [והכי פסק בשו"ע שם] הא לא הואי אלא בדיעבד, ואמנם תקנה דלעיל עדיפא דמהניא לדברי הכל, ועוד דהואי אפי' לכתחילה, וצ"ע. ג. ועוד איכא לעיוני, דהנה איתא בשו"ע (סי' ר"ו ס"ב) דאם בירך בפה"א על פה"א, וכיון נמי לפטור את פה"ע יצא יד"ח, דבדיעבד ברכת בפה"א פוטרת פה"ע, מיהו בשע"ת (סק"א) הו"ד במשנ"ב שם (סק"י) הביא חולקים דלא מהני, כיון דיש לברכה על מה לחול. וכה"ג נמי מצינו בהא דאיתא בפ"ו דברכות (מ"ב א') בירך על הפרפרת לא פטר את הפת, וכתב בשיטמ"ק (מ"ב א' ד"ה בירך) שאף אם כיון בפירוש לפטור לא יועיל, והיינו הטעם דיש לברכה על מה לחול, והו"ד במשנ"ב (סי' קע"ו סק"א) יעו"ש. הרי חזינון עכ"פ בזה דאף ברכה הפוטרת בדיעבד, לאו מילתא ברירא היא דמהניא כשבידך על דבר א' כראוי, וכיון להועיל על דבר שאי"ז ברכתו הראוי, דבכה"ג אפשר דתו לא יועיל אפי' דיעבד. ויל"ע לפ"ז דא"כ לא הועיל תקנת הביה"ל לכיון לפטור ברהמ"ז, מאחר דה"נ יש לברכה על מה לחול, וצ"ע איפא מ"ט הכא נקט הביה"ל דמהניא כוונתו ליפטר מברכה אחרונה על היין, אע"פ דיש כבר לברכה על מה לחול, ואפשר דברכה אחרונה שאני, ועכ"פ ל"ה מילתא דברירא, וצ"ע טובא מ"ט לא נקט מילתא דשוה בפי כל, וצע"ג [ועי' במדור 'ביני עמודי' מש"כ בזה בס"ד].

**משה לייב לוי - רמת בית שמש**

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: ודאי לענין ברכה אחרונה עדיף, ועיין ביאוה"ל סוף סי' ר"ח לגבי על העץ שיפטור יין, אבל עכ"פ ברהמ"ז כשמכוין פוטר. ועיין סי' ר"ח ס"יז ד"ה אבל ד' דינים, וכבר כתבנו בזה שם.*



הנה עיקר השאלה היתה תקנה זו לכוין בברהמ"ז אינה שוה בפי כל, לפי דהרמב"ן והר"ן חלקו ע"ז, וא"כ לכא"ו טפי הו"ל למימר דיכוין לשתות בתוך המזון, דמועיל לדברי הכל. הנה שו"מ עתה בשעה"צ (ס" קע"ו אות ח') דכתב דלדעת הרמב"ן והר"ן בפסחים (כ"ד א' מדפי הרי"ף) אף כשמכוין לפטור את היין שבתוך המזון, לא מהניא למיפטר בברהמ"ז את היין שקודם הסעודה, וא"כ אין רווח טפי בתקנה זו מתקנת הביה"ל [והמעין בביה"ל לעיל (סי' ר"ח סי"ז ד"ה אבל) יראה במש"כ (סוף אות ג' וד') "דטוב לכוין לפטור בברהמ"ז את היין שקודם הסעודה דאז יוצא לרוב הפוסקים", אע"פ דכאמור דעת הרמב"ן והר"ן דלא מהניא אפי' בכונה להדיא, מבואר מד' הביה"ל שם דלהא לא חשש, מאחר דלא נמצא בדברי הפוסקים דנקטו דעה זו, וזהו נמי כוונת הביה"ל בדוכתין דע"י כוונה לפטור מהניא, אחר דכ"ה פסק השו"ע דבכוונה לפטור מהניא], ונכון הוא בס"ד.

וקושיא בתרא כבר נת' בס"ד דמסתברא דלא שייכא האי מילתא לענין ברכה אחרונה, דיש לברכה על מה לחול מצינו רק לענין ברכה ראשונה.

ורק קושיא מצינעא עדיין ק"ק, דתקנה זו שיכוון לפטור את היין שבתוך הסעודה הוי מילתא דלכתחילה, משא"כ לכוין לפטור אינו אלא סברא דיעבד, וצ"ע.

וי"ל דתקנה זו אינה קיימת בכ"מ, דימצא לפרקים הרבה שאין לו יין בתוך סעודתו [וכמש"כ הרמב"ן במלחמות בפסחים (שם) ע"ד הבעה"מ]. ועוד, דהא לדברי השו"ע (סי' רע"ב סי') מהניא בכל אופן לפטור כיון דקידוש שייך לסעודה, ואלא לצאת שאר ראשונים דפליגי, לזו הויא סגיא לי' מילתא דעכ"פ בדיעבד פטר לה, ולא חש לאטרוחי למישתי אף בתוך הסעודה.

ובדרך אפשר י"ל עוד דס"ל להמשנ"ב דהאי סברא דבעה"מ - דאי בעי למישתי עוד בתוך הסעודה לא בעי ברכה אחרונה על מה ששתה קודם הסעודה - שייכת באופן דבאמת חפץ למישתי בתוך הסעודה, אבל אי מצידו אין לו סיבה למישתי יין בתוך הסעודה, ורק משום דבעי דברהמ"ז יפטור את היין שקודם הסעודה, טועם מעט יין בתוך הסעודה, אין בזה סברא למיגרר אבתרי' את היין שקודם הסעודה למיפטר בברהמ"ז, ולזה לא ה"י מקום לכתוב הא תקנתא, דממ"נ אי בעי למישתי יין בתוך הסעודה, הא יהי' לו באמת האי רווח, ואי מצד עצמו לא הוי שתי, לזה לא יתווסף מידי מה דישתה קצת משום הברכה, ודו"ק.

[ונפק"מ בסברות אלו האם יש מקום להדר למינהג כן לכוין לפטור את היין בתוך הסעודה ולשתות מעט בתוה"ס, דלפי ב' סברות קמייא דהביה"ל רק לא קפיד למימרי', יש מקום לומר דהמסלסל בדרכיו עכ"פ למיעבד כן, הא לפום סברא בתרא דלא מהניא, י"ל דאינו מוסיף מידי בזה, ויל"ע בכ"ז].

**משה לייב לוי - רמת בית שמש**

**לה**

**המקדש ע"מ שישתו אחרים**

**כתב הרמ"א בסי' ער"ב סעי' י"ט: "ומי שאינו שותה יין משום נדר, יכול לקדש עליו וישתו אחרים המסובין עמו, ואם אין אחרים עמו יקדש על הפת ולא על היין", ובמשנ"ב ס"ק ל"ג מביא מהמג"א שחולק ע"ז, וס"ל דאסור לקדש ע"מ שישתו אחרים כיון שהם יודעים לברך בעצמן בפה"ג וכדמוכח בסי' רע"ג סעי' ב', אלא הם יקדשו בעצמן והוא יקדש על הפת, עיי"ש.**

**ויל"ע דהא יש לחלק בין הכא לסי' רע"ג סעי' ד', דהתם מיירי במי שמקדש רק לאחרים ולא לעצמו, שהוא אינו רוצה לצאת בקידוש הזה, וע"ז כתב השו"ע שם דזה דוקא אם הם אינם יודעים, דאם הם יודעים אז עדיף שהם יקדשו בעצמם, אבל היכא שגם האחרים יודעים, דהא שתיית המקדש אינו מעכב, כדמצינו כבר בסי' רע"א סעי' י"ד בדעיבד מהני בשאחר שותה מלא לוגמיו, והמחבר מביא שם דעת הגאונים שצריך דוקא המקדש לשתות, וכתב ע"ז השו"ע שראוי להחמיר כדבריהם, וא"כ צ"ע איך כתב המג"א שאסור לעשות כן משום סי' רע"ג, וצ"ע.**

**ועוד יל"ע דהא הדין הזה של סי' רע"ג שממנו נובע דברי המג"א הוא דלא כהלכתא אליבא דהמשנ"ב, דהא המשנ"ב בס"ק כ' מביא מהפר"ח שחולק וס"ל דככל גזוני יכול להוציאם, וגם בארצות החיים מסיק דמדינא יכול להוציא בכל גזוני, אך לכתחילה המצוה שיקדש בעצמו כיון שהוא בקי, וגם חבירו המוציא אינו יוצא עתה בקידוש, ועיי"ש עוד בביאור"ל ד"ה והוא, שכל הדין הוא לכתחילה, עיי"ש, א"כ צ"ע על המשנ"ב שהביא דברי המג"א בלי חולק, והא המשנ"ב ס"ל דהדין דבסי' רע"ג הוא דלא כהלכתא, וצ"ע.**

**ושוב ראיתי דהמשנ"ב בעצמו בסי' ק"צ בביאור"ל ד"ה מהמסובין, ממש הק' הקושיות הנ"ל, ולא על המג"א אלא על החכ"צ, דהדין שם הוא שאם המברך ברהמ"ז אינו רוצה לטעום מכוס של קידוש, יכול אחד מהמסובין לטעום כשיעור, וכתב החכ"צ שזה דוקא אם המסובין אינם יודעים בעצמם לברך, אבל אם יודעים אז אסור לברך ע"מ שיטעמו אחרים. והמשנ"ב חולק ע"ז וכתב דאין להביא ראיה מסי' רע"ג, "חזא דדברי המחבר שם דחויים מהלכה כמו שהבאתי שם בביאור"ל בשם האחרונים", ועוד דלא דמי כלל, דשאני התם שהוא כבר יצא וא"כ ל"ל לקדש ולברך וכו', משא"כ כשמברך גם לעצמו, עיי"ש שהוכיח כנ"ל, וא"כ דברי המשנ"ב כאן שסתם כהמג"א הוא צ"ע.**

**וביותר יש לתמוה, דבסי' רצ"ט סעי' ו' כתב הרמ"א "ומי שמתענה ג' ימים וג' לילות ישמע הבדלה מאחרים וכו'", וכתב שם המג"א**

**לענין בסי' ער"ב סעי' ט' שיכול להבדיל ומישהו אחר ישתה. וצ"ע דהא המג"א כאן חולק על דין זה, וא"כ איך כתב עצה זו להבדלה, וכתב הגר"ז בסי' ער"ב שהמג"א חזר מדינו, והסכים להרמ"א שיכול לעשות כן, ולכן בהבדלה נתן עצה זו, וא"כ לפי"ז כל הדין של המג"א כאן הוא דלא כהלכתא, דהא המג"א עצמו חזר מזה. אולם באמת זה ל"ק על המשנ"ב דהא מוכח דלא ס"ל כהגר"ז, דהתם בסי' רצ"ט ס"ק כ"א כתב דאין לעשות עצה זו כיון שהמג"א בסי' ער"ב שדי בה נרגא (וצ"ע דהא המג"א בעצמו כתב כן שם וכנ"ל, וצ"ע). יעקב הכהן זלצר - רמת בית שמש**

**תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: עיין מש"כ לעיל ל"ב.**

דברי פי חכם חן הוצק בשפתותיו, וכמה מאירים הדברים כספירים מזהירים, מתוקים מדבש ונופת צופים, בתמיהה הגדולה דהביא המשנ"ב את דברי המג"א בלא חולק נגד דברי השו"ע, וסתם הלכה כוותי', אחר דיסוד דברי המג"א לא קי"ל, וגם לא דמיא לגמרי כמבואר, וביותר דהכהן הגדול מאחיו בעל המשנה ברורה כתב כדברים האלו ממש, והקושיית מרפסן איגרא, ועל כגון דא אמרו בגמ' מאן דמתרגם שמעתתא דא מובילנא מאני וכו'.

ולמשכוני נפשין לבאר דברי חכמים וחידותם נראה בס"ד ליישב בדרך אפשר, דסבר המשנ"ב דהכא שאני, דהנה כבר נת' בגליון הקודם (מדור 'ביני עמודי' עמ' ק"ז סק"ד) דאע"ג דמבואר בשו"ע (סי' רע"ג ס"ד) דאפשר להוציא את חבירו בברכת פפה"ג גם כשאני שותה, והיינו דהוי כעין ברכת המצות, מ"מ עיקרו הוא ברכת הנהנין, עיי"ש מילתא בהוכחה ובטעמא, נמצא דכלל ברכת פפה"ג דקידוש תרתי איתנהו בה: א. ברכת הנהנין. ב. מה שיוצא בה יד"ח קידוש. ומעתה נראה בס"ד ד"ל דהא דמצינו דכשיצא לעצמו יד"ח מצי להוציא אחרים אע"ג דאינו שותה, היינו דוקא בדחזי עכ"פ לשתות, נמצא דהוי ברכת הנהנין אף לדידי', ואלא למיטעם סגיא מה דא' המסובים שותה, אבל אם הוא נדר עצמו מן היין דאינו 'ראוי' לטעום, א"נ כששרי בתענית ולא 'חזיא' למיטעם, בזה ל"ש למיחשב לגבי' כלל ברכת הנהנין, ונמצא דברכת הנהנין עתה אינו אלא להוציא את חבירו יד"ח, וזו א"א בשחבירו בקי, ולזה לא מהני מה דבעי לצאת יד"ח קידוש לעצמו, מאחר דברכת הנהנין לגבי' לא שייכא כלל.

ומיושב נמי קושיא בתרא, דכל מה דפסק המשנ"ב כדברי הפר"ח וארה"ח, היינו לענין ברכת המצות דאיכא דין ערבות, בזו ס"ל להפר"ח וארה"ח דאיכא דין ערבות אע"ג דהשומע בקי, מיהו ברכת פפה"ג דיסודו ברכת הנהנין, אי לא שייטא לגבי' כלל, ליכא למייתי עלה מדין ערבות, אחר דחבירו בקי לברך לעצמו, והוא אינו שייך בברכה זו כלל.

ובאמת יסוד הדברים מבואר בשו"ת חכם צבי (סי' קס"ח) דכתב כהאי מילתא ממש, דדבריו קאי לענין מעשה עובדא דהויא בסעודת שמחה דהשתתף בה הח"צ בשנת תט"ל, והי' שם אורח מעיר חברון תוב"ב שהי' נזיר שמשון, ולהיותו אורח כיבדוהו לנזיר בברהמ"ז, והוא לא קיבל הכוס בידו אלא אחר קיבלו, והנזיר בירך וזימן בשם, ולאחר גמר ברהמ"ז בירך האחר שהכוס בידו ברכת היין ושתו המסובים, ואמר להם הח"צ דלא נכון לעשות כן, והאריך בביאור הדברים, ובהמשך דבריו כתב (כד"ה ואף) דמאחר שהוא נזיר אף אם יתפוס הכוס בידו לאו שפיר עביד, דהוא חשוב כאינו מחוייב לברך על הכוס, והוסיף דאף לדברי התוס' (ברכות מ"ח א' ד"ה עד שיאכל) דגדול אפי' לא אכל כלל חשיב מחוייב בדבר, היינו דוקא משום דבידו להביא עצמו לידי חיוב, אבל נזיר שאין בידו להביא עצמו לידי חיוב, דאפי' אי בעי למיתשיל על נדרו לא מצי, דקי"ל (רמב"ם פ"ג מהל' נזירות הי"ד) נזיר שמשון אין לו התרה, עכ"ל. הרי מבואר בדבריו כהאי סברא דזה שאין בידו להתחייב גרע מכל אדם. [איכרא דהביה"ל (סי' ק"צ ד"ה מהמסובים) אייתי לדברי הח"צ ושרי בי' נרגא, מיהו המעיין בדבריו יראה דהשיג על עיקר יסודו דמי שאינו שותה אינו יכול לברך לאחרים, ולזה הוא דהשיג עלי', הא לענין נזיר אפשר דהסכים לדבריו]. ואמנם הדברים מחודשים, ואשמח אם יהי' לא' תירוץ מרווח יותר לבאר שמעתתא חמירתא דא, וד' יאיר עיננו בתורתו.

**משה לייב לוי - רמת בית שמש**

כנ"ל שאלה ל"ב.

**מאיר פודרביניק - בני ברק**

**לו**

**בענין שינוי מקום מחדר לחדר**

**כתב בביה"ל סי' רע"ג ס"א ד"ה וכן עיקר: "מ"מ לענין מחדר לחדר בודאי נכון לחוש לכתחילה לדעת הר"ן שמחמיר בזה, מיהו אם גם רואה מקומו נראה דיש להקל אפילו לכתחילה אם דעתו לזה בעת הקידוש".**

**מבואר בביה"ל דס"ל דיש להחמיר כדעת הר"ן כשמשנה מחדר לחדר, דלא סגי בדעתו לזה, אלא בעינן גם שיראה את מקומו ואז מהני, וכ"כ בשעה"צ לעיל אות ד', ויל"ע אי לענין מחדר לחדר סגי שיראה את מקומו, דהא ראיית מקום עדיף מדעתו, דהא חזינן דראיית מקום מהני אפי' מבית לבית, משא"כ דעתו מהני רק למחדר לחדר, והביה"ל החמיר שלא סגי דעתו לזה במחדר לחדר**

**וכמש"כ הר"ן, ויל"ע אי ס"ל להביה"ל להחמיר שלא סגי בראיית מקום גרידא מחדר לחדר, או דבזה סגי לחודיה בלא דעתו לזה, ורק כשדעתו לזה לחודי' לא סגי, ובעי' ראיית מקום עמו. והנה מלשון הביה"ל משמע דס"ל דראיית מקום לחודיה נמי לא סגי, שכ' "מיהו אם גם רואה מקומו נראה דיש להקל אפילו לכתחילה אם דעתו לזה", הרי מפורש דגם ברואה את מקומו הצריך שיהיה דעתו לזה. וצ"ע דהיכן מצא שיטה כזאת דמחמירה מחדר לחדר כשרואה את החדר השני, דע"כ לא החמיר הר"ן מחדר לחדר אלא כשדעתו לזה בלא ראיית מקום, דהא הר"ן גופיה כתב שמהני ראיית מקום אפי' מבית לבית, וגם הפוסקים שהביא בשעה"צ אות ח' של"מ ראיית מקום לא מיירי אלא מבית לבית, ולא מיירי כלל מחדר לחדר.**

**חיים אשכנזי - בני ברק**

**תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: ראיית מקום הוא לא אליבא דכו"ע, ועיין ביאור"ל רס"י קע"ח ובעוד מקומות, והמשנ"ב מקיל רק במחדר לחדר בצירוף רואה מקומו.**

**לו**

**בענין דעת השו"ע אי מוציא בקידוש לבקי**

**פסק השו"ע בסימן רע"ג סעי' ד' דאין ערבות לבקי, והיכא שאינו יוצא יד"ח בקידוש שעושה עתה לא מצי להוציא אחר שהוא בקי, והרמ"א הסכים לזה. וצ"ע דבסימן תקפ"ה סעי' ב' לענין ברכת תקיעת שופר, כתב הב"י והובא ברמ"א שם דאף חבירו יכול לברך בשבילו הברכות, ומשמע דאף בבקי מיירי. כמו"כ צ"ב דבסי' תקצ"ד סעי' א' מבואר דעצם התקיעה יכול להוציא אף לבקי, וצ"ע דהא אין ערבות לבקי. ועיין בחיי"א דמוכח דס"ל דאין ערבות כלל לבקי. כמו"כ צ"ע מברכות דקריאת מגילה, דמבואר בסי' תרצ"ב סעי' ג' דאף שיצא מוציא, ואין חילוק בין בקי לשאינו בקי, ורק המשנ"ב בב' המקומות ציין לזה, הגם שאיהו הכא חולק על השו"ע, מ"מ ס"ל דלכתחילה עדיף שהיוצא במצוה הוא יברך, ואילו השו"ע שס"ל דאף לענין דיעבד לא יוצא לא זכר כלום.**

**יהושע גלעדי - אלעד**

**תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: עצם התקיעה לאו משום ערבות, דהא איתא בסי' תקפ"ט ס"ו דהא איתא התם דכשתוקע לנשים לא יברך רק הנשים, ומ"מ מוציאם את התקיעה, אף דלכו"ע אין ערבות כיון דנשים פטורות מתקיעת שופר.**

**הנה התם מיירי בתוקע לאחרים, וכתב בתרוה"ד (סי' ק"מ) דמן הדין באמת הי' ראוי שהשומע יברך [ומשום האי סברא דכל שיכול לברך לעצמו אין לו לשמוע מפי אחרים], אבל אין נוהגין כן, וטעם המנהג הוא, מאחר דהתוקע הוא עושה ומקיים המצוה, הוא נמי יש לו לברך את הברכות. והיינו טעמא נמי דמגילה כמבואר בשו"ע להלן (סי' תרצ"ב ס"ג) דאע"פ שיצא כבר מברך להוציא את אחרים יד"ח, לפי דהוא קורא את המגילה, ולזה נמי מברך הוא את הברכות [ובמשנ"ב (שם סק"י) הביא את דברי התרוה"ד דאם השומע בקי לברך יברך בעצמו, ומיהו המנהג להוציא בכל אופן, והוא כאמור דהמנהג הוא דמאחר דהוא מוציא את האחרים בעיקר המצוה, מוציא נמי אותם יד"ח בברכות המצוה.**

**והא דמוציא את האחרים בעיקר התקיעות, היינו טעמא משום דבזה אין רוב הציבור בקיאים, וכה"ג במגילה אין הכל בקיאים לקרות את המגילה בדקדוק תיבותי' וטעמי' [וכדחזינן בגמ' דלהכי אין תוקעים בשבת ואין קורים את המגילה בשבת, שמא ילך אצל חכם וילמדנו, הרי מבואר דב' דברים אלו אין מסורים ביד כל אדם]. ובאמת הביא בשעה"צ (סי' תרצ"ב אות י"ג) לענין עצם הקריאה נידון האם יוכל להוציא בקריאה את הבקי אשר יכול לקרות בעצמו, וצידד להקל, והיינו כדעת הפר"ח (סי' תקפ"ה) והארצות החיים (סי' ח') דהביא המשנ"ב (סי' רע"ג סק"כ) דיצא מוציא אינו דוקא באינו בקי, אלא אפי' בבקי נמי.**

**ואמנם נפיק לפ"ז דאחד שאינו תוקע, לא יוכל להוציא את האחרים בברכות אם יצא כבר [דאם לא יצא ויוצא עתה יד"ח, אף המחבר מודה דמוציא את האחרים אף בבקי, דרק בדין ערבות ס"ל דכל שידוע בעצמו ל"ש דינא דערבות, אבל שומע כעונה גרידא שהוא עצמו יוצא עתה יד"ח, אף לשיטת השו"ע מהניא, וכמבואר במשנ"ב בכל אלו המקומות יעו"ש], וה"ה בקריאת המגילה לא יוכל להוציא את האחרים בברכות אלא דוקא הקורא את המגילה, או אחד שלא יצא עדיין יד"ח, אבל אם כבר יצא יד"ח לא יוכל להוציא את השומעים יד"ח, מיהו לדעת הפר"ח וארה"ח וכן דעת המשנ"ב נוטה להלכה, מהניא בכל אופן להוציא את האחרים יד"ח, אע"פ שכבר יצא בעצמו, ודו"ק.**

**משה לייב לוי - רמת בית שמש**

**לח**

**קידוש של שבת שחרית על כוס של מילה**

**ברמ"א סי' רע"ג סעי' ה' כתב: ולפי"ז היה מותר למוהל ולסנדק לשתות מכוס של מילה בשבת בשחרית אם שותין כשיעור. ויל"ע מהא דקי"ל דאין עושין מצוות חבילות חבילות, ואיך יצא יד"ח קידוש של שבת שחרית בכוס של מילה. עוד יש להעיר לפי מש"כ הר"ן בפרק ערבי פסחים, בהא דבקידוש של יום אומר הנוסח בפה"ג, דבמה ניכר שזה קידוש, וכתב דבזה שמיוחד היום במה**



המשנ"ב שכתב שנשים חייבות בלחם משנה משום שאף הן היו באותו הנס, והקשה שהשעה"צ הביא מהט"ז שסובר שלחם משנה דאורייתא, ומתוס' בפסחים ק"ח ע"ב מבואר דבדאורייתא לא אמרינן אף הן היו באותו הנס.

אולם מצינו שיש הרבה ראשונים שסוברים שאפילו בדאורייתא אמרינן אף הן היו באותו הנס, שהרי עיין תוס' מגילה ד' ע"א ד"ה שאף ותוס' פסחים מ"ג ע"ב ד"ה סלקא, שמבואר שאף הן היו באותו הנס שייך במצות דאורייתא, שהרי הק' תוס' למה צריך דרשא מיוחדת לחייב נשים באכילת מצה, הרי אף הן היו באותו הנס [ותי' תוס' שאף הן היו באותו הנס הוא סברא רק מדרבנן, והביא ג"כ תי' ר' יוסף איש ירושלים שס"ד למיפטרא מגזירה שוה דט"ו ט"ו דחג הסוכות], הרי מבואר מתוס' שבאמת שייך אף הן היו באותו הנס אפילו במצות דאורייתא, וממילא הקשו תוס' שגם במצה נאמר אף הן היו באותו הנס.

וכן מוכח מרש"י בברכות כ' ע"ב שנחלקו רש"י ותוס' שם, האם גורסים מהו דתימא תפילה הוא מצות עשה שהזמן גרמא, שרש"י לא גרס כן משא"כ תוס' כן גרסו, ותוס' מסבירים שרש"י לא גרס כן משום שתפילה הוא דרבנן, ותוס' מוכיחים שגם דרבנן שייך הכלל של מצות עשה שהזמן גרמא, שהרי בסוכה דף ל"ח ע"א מבואר שנשים פטורות מהלל אע"פ שהוא מדרבנן [עיין כפות תמרים סוכה דף ל"ח ע"א שמיישב שי' רש"י שסובר רש"י שהלל הוא דאורייתא], הרי מבואר בדברי רש"י שבדרבנן לא שייך הכלל של מצות עשה שהזמן גרמא. וראיתי שסברת רש"י הוא על פי מה שכתב ר' שמעון בשערי יושר, שמצות דרבנן אינן הרבה מצות פרטיות, אלא הכל מצוה א', שצריך לשמוע לדברי חז"ל אלא שהם אמרו איך לעשותו, וכגון בקריאת המגילה או בהדלקת נרות, וממילא אין זה מצות עשה שהזמן גרמא שהרי הכל הוא מצוה א' שנוהג כל הזמן.

אלא לפי רש"י באמת ק' קו' תוס' בפסחים, שהרי אמאי צריך הכלל של אף הן היו באותו הנס לחייבם במצות ד' כוסות, הרי הוא רק מצות דרבנן ונשים אינן פטורות, וכן יש להקשות שהרי בשבת כ"ג ע"א מבואר שנשים חייבות בהדלקת נרות משום אף הן היו באותו הנס, וכעין זה מצינו במגילה דף ד' ע"א, ולפי שי' רש"י צ"ע שהרי למה צריך טעם לחייבם, הרי בין כך חייבות משום שהוא מצות עשה דרבנן שאין בו כלל של מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות, וכן הק' תוס' ר"י שירליאון בברכות. ועיין שאגת אריה ס"י א' שהק' כן, ובקונטרס אחרון תי' שבוודאי סובר רש"י שנשים פטורות גם במצות עשה דרבנן אלא אי"כ יש סיבה לחייבם, וממילא בג' דברים הנ"ל תיקנו חז"ל שחייבים משום שהם היו באותו הנס, ובתפילה יש סברא לומר שכיון שעיקר זמנו כל היום והלואי שיתפללו כל היום, ממילא סובר רש"י שאין כאן הפטור של מצות עשה שהזמן גרמא, וממילא לא ק' קו' תוס' מהלל.

אולם ראיתי עוד מהלך ליישב שי' רש"י, על פי מה שכתב הגרי"פ פערלא בספר המצות לרס"ג עשה נ"ט עמוד רנ"ח ד"ה וראיתי, שהביא שם שי' ר' דניאל הבבלי שסובר שמצות פרסומי ניסא הוא דאורייתא, ורק תיקנו חז"ל איך לקיימו, כגון הדלקת נרות בחנוכה, מקרא מגילה בפורים וד' כוסות בפסח, וממילא אולי גם רש"י סובר כן, וסובר שד' כוסות הוא משום פרסומי ניסא (וכמו שמבואר ברמב"ם פרק ז' מהלכות חמץ ומצה הלכה ו' זו), וממילא שייך בו הדין של מצות עשה שהזמן גרמא ופטורים, ורק משום אף הן היו באותו הנס חייבים. ולפי"ז מבואר ברש"י שגם על מצות עשה דאורייתא שייך הכלל של אף הן היו באותו הנס.
**אברהם יעקבזאן - רמת בית שמש**

על המשנ"ב עצמו ודאי לא קשה מידי, דהלא אין המשנ"ב סובר כלל כשיטת הט"ז, וכמבואר שם בס"י רע"א שציין וכן בס"י רנ"ד סעיף ה', והט"ז עצמו יכול לומר הטעם שמביא המשנ"ב בסוף סי' רצ"א דלכלל מילי דשבת איש ואשה שוין.

**משה פיליפ - בני ברק**

<div><span><span></span></span></div>	<div><b>מה</b></div>
<div><b>אם אפשר לצאת בקידוש הלילה</b></div>	
<div><b>בקידוש במקום סעודה ע"י רביעית</b></div>	
<div><b>כתב המ"ב סי' רע"ד סק"ט: "אם יש לו אונס שאינו יכול לקיים סעודת ערבית, ידחה הסעודה עד למחר שיאכל ג"ס ביום, ובלבד שיקדש בלילה ויאכל מיד אחר הקידוש כזית מחמשת המינים, או שישתה רביעית יין כמ"ש בס"י רע"ג." וצ"ע דעי' בס"י רע"ג בשעה"צ אות כ"ט שכ' שם שבקידוש של לילה אין להקל לצאת יד"ח בקידוש במקום סעודה ע"י רביעית יין, ואפי' אם ישתה עוד רביעית יין יש לעיין אם יש לסמוך ע"ז, וכאן הלא מיירי בלילה ואפ"ה התיר ע"י רביעית יין אחת.</b></div>	
<div><b>חיים אשכנזי - בני ברק</b></div>	

*תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: כאן הקיל כשאין ברירה.*

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: בשעה"ד שאני.*

הלא בשעה"צ בס"י רע"ג כותב "אין להקל בזה", אך ודאי דבדיעבד אפשר לצאת, וכאן הלא מיירי מאונס, כמו שכותב המשנ"ב דאין יכול לקיים הסעודה, וממילא כמו"כ א"א לו לאכול יותר מסתמא ולכן הקילו לו.

**משה פיליפ - בני ברק**

וממילא בה פוגע תחילה, מבואר בזה דס"ל שלפני ברכת המוציא לא חל עדיין דינא דאין מעבירין, דאם היה חל ודאי לא שרי לקרב אליו את הרחוק, והטעם שלא חל, כיון ועדיין אינו ראוי לאכילה עד אחרי הברכה לא חשיב כמונחים לפניו המצוות, ודלא כהמ"א שנקט שכבר בשעת ויכולו חל דינא דאין מעבירין.

וצ"ע דבגמ' הנ"ל מבואר שחל דין אין מעבירין כלפי הקרן המזרחית, למרות שעדיין אינו ראוי לקיים בה את המצוה, וצ"ל הטעם דכיון שבידו לעשות שתהא ראויה למצוה חשיב ראוי כבר כעת. ולפי"ז הוא הדין בנדר"ד שראויה החלה לכרך עליה ולאכלה, חשיב ראויה למצוה גם קודם הברכה, ואמאי ס"ל להט"ז שלא חל עליה דינא דאין מעבירין.

**אברהם ממן - בני ברק**

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: הש"א והאחרונים נחלקו בדין אם חל אין מעבירין על קרוב ונתרחק.*

<div><span><span></span></span></div>
<div><b>מב</b></div>
<div><b>אין מעבירין בכביעת הפת</b></div>
<div><b>כתב השו"ע סי' רע"ד ס"א שיש לבצוע על הפת התחתונה, והקשו האחרונים הא קי"ל אין מעבירין על המצוות, וצריך א"כ לבצוע על העליונה. ולא זכיתי להבין קושייתם, דלכאורה הדבר תלוי היכן נמצאת ידו בשעת ברכה, דאם ידו הימנית אוחות בשעת ברכה בעליונה, אה"נ דהיא קרובה אליו, ועליה חל הדין של אין מעבירין, אבל אם אוחות בתחתונה עליה חל הדין, ואם באמצע כלל לא חל הדין.</b></div>
<div><b>אברהם ממן - בני ברק</b></div>

<div><span><span></span></span></div>
<div><b>אפי' אי ידו קאי על התחתון עדיין הדין נקבע לפי העליון, וכדחזינו הכי בכמה דוכתי דהעליון חשיב קודם, וע"ע להלן (תשו מ"ג).</b></div>
<div><b>משה לייב לוי - רמת בית שמש</b></div>

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: בסתמא העליונה קרוב להושטת ידו.*

<div><span><span></span></span></div>
<div><b>מג</b></div>
<div><b>אין מעבירין על המצוות בכביעת הפת</b></div>
<div><b>בסי' רע"ד הקשה הב"ח על דין השו"ע שבליל שבת בוצע על התחתונה, דהרי אין מעבירין על המצוות, וכל האחרונים טרחו לישבו באופנים שאין חשש איסור זה.</b></div>
<div><b>ולא זכיתי להבין למה נחשב שמעביר על המצוות במה שנוטל התחתונה, דמהיכ"ת שנחשב שפוגע ראשונה בעליונה, דילמא בתחתונה, דאף אם העליונה קרובה יותר לראשו מדוע שהראש יקבע, הלא אדרבה מסתבר שהיד הפוגעת בלחם היא הקובעת, והרבה פעמים היא קרובה טפי לתחתונה [או דנבא ונחלק שצריך לבצוע את מה שידו אוחות או פוגעת בו], וצ"ע.</b></div>
<div><b>משה אהרן ארלנגר - מודיעין עילית</b></div>

*תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: התחתונה צריך להוציא.*

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: כנ"ל.*

<div><span><span></span></span></div>
<div><b>נראה פשוט בס"ד דכ"מ העליון חשיב שהוא הסמוך, וכדמצינו כן בכמה דוכתי, וכגון בדין הקדימה של טלית ותפילין דכתב בשו"ע (סי' כ"ה ס"א): "דהמניחין כיס התפילין והטלית לתוך כיס אחת, צריכין ליוזרר שלא יניחו כיס התפילין למעלה כדי שלא יפגע בהם תחילה ויצטרך להניחם קודם הטלית כדי שלא יעבור על המצוה", ויהי' בזה משום מעבירין על המצוות, הרי לן בזה דמה דלמעלה חשיב סמוך. וכן בהל' פסח כתב הרמ"א (סי' תע"ג ס"ד): "ויסדר הקערה לפניו בענין שא"צ לעבור על המצוות, דהיינו הכרפס יהא למעלה מן הכל, והחומץ סמוך לו יותר מן המצה וכו'", הרי מבואר בזה נמי דלמעלה חשיב הסמוך מן הכל [מיהו יעויין במשנ"ב שם (ס"ק כ"ה) דכתב וז"ל: למעלה - פירוש בסמוך לו, עכ"ל. ויל"ע], וה"נ הוי דינא דכוותא, ואלא אם יקרבנו יותר אליו בזה הוא דאיכא למיסבר דחשיב סמוך יותר מן העליון, וזוהי עצת הט"ז לענין ליל שבת למיעבד בזה האופן, ודו"ק.</b></div>
<div><b>משה לייב לוי - רמת בית שמש</b></div>

<div><span><span></span></span></div>
<div><b>מד</b></div>
<div><b>חיוב נשים בלחם משנה</b></div>
<div><b>מ"ב סי' רע"ד סק"א "וגם הנשים מחוייבות בלחם משנה, שהיו ג"כ באותו הנס". והנה יעויין לעיל סי' רע"א בשעה"צ אות י"א שהביא מהט"ז דלחם משנה דאורייתא, ובתוס' פסחים ק"ח ע"ב מבואר דבדאורייתא לא אמרינן אף הן היו וכו', וצ"ע.</b></div>
<div><b>לומדי בית המדרש - רמת בית שמש</b></div>

*תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: אין מוכח דקי"ל כן.*

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: המשנ"ב כתב טעם דהיו באותו הנס לכל הפוסקים דלא הוי דאורייתא, דאם זה דאורייתא הוי בכלל היקש זכור לשמור.*

בקשר לשאלה ששאלו לומדי בית המדרש רמת בית שמש, על

שלוקח יין ומברך עליו כפה"ג, ניכר שיום זה נבדל משאר ימים, וא"כ במקום שמביא היין מדין המילה לא ניכר שהוא לקדושתו של יום, וצ"ע.

**רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן**

*תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: באמת נכון לומר את הפסוקים ושמרו חזור וגו' כדי שיהא ניכר, ואין עושין מצוות חבילות ליכא כיון דברכת המילה אין מעכב כוס רק מעלה בעלמא, והיכא דלא אפשר עבדינן, וכיון דלא אמרינן ברכה מיוחדת.*

כבר הקשו כן, ויש שאמרו שזהו גופא טעמו של הרמ"א דנהגו ליתן לתינוק, אך כמובן שלא נראה כן. ועי' בשו"ת ציץ אליעזר חי"ג סי' נ"ב שכתב לבאר ע"פ המג"א סי' קמ"ז, דדוקא בב' מצוות של חובה אמרינן כן, וי"ל דכיון שחיוב כוס במילה אינו ברור כ"כ, לא חשיב כחובה לענין חבילות, עיי"ש. ועי"ע בשבט הלוי ח"ט סי' נ"ט, ובמה שציינו במשנ"ב הוצ' דרשו כאן. ועוד שמעתי ליישב, דבמילה קיום המצוה הוא ע"י אמירת הברכה, ואילו השתיה היא רק משום גנאי, כמבואר ברש"י עירובין מ:; משא"כ בקידוש - ובפרט קידוש דיום - יתכן דהקיום הוא ע"י השתיה, והדבר תלוי בטעמי הראשונים במצות קידוש דיום, ואכמ"ל [וכבר ידוע לבאר בזה הסתירה מרש"י בעירובין הנ"ל לרש"י ברה"כ ט:; וכמ"ש לעיל בשאלה כ"ח], ונמצא לפי"ז דלא שייך כאן חבילות, כיון דזה מצותו באמירה וזה בשתיה, והוו ב' דברים נפרדים. וצ"ע בזה בכללי מצוות חבילות. ומה שהעיר מהר"ן, הנה ודאי שאיננו דנים בכל קידוש אם יש עוד סיבה ששותה כגון שצמא וכדו', והר"ן דיבר על עיקר הטעם שתקנו, ושוב אין לנו לדקדק בכך בכל פעם, ופשוט.

**מאיר פודרביניק - בני ברק**

<div><span><span></span></span></div>
<div><b>מ</b></div>
<div><b>בשומע כעונה לקביעות סעודה</b></div>
<div><b>סי' רע"ג ס"ו בביאור"ל ד"ה ואם קידש, כתב "אם לא שנדחוק עצמנו דכיון שמכוין השומע לצאת מקרי קביעות אפילו אם הוא בבית אחר", אינו מובן לי כלל מה תירץ בזה, הרי גם בס"י רצ"ו וסי' קס"ז מכוונים לצאת ואעפ"כ בעינן קביעות, ולא נחשב ע"י כוונתן לקביעות.</b></div>

**יאיר בן סלומון - נתיבות**

*תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: שם מיירי אחר האוכל ובתחלה לא כוונו.*

יש חסרון קביעות במה שהוא עומד, וכלפי זה לא יהני כוונה לצאת, דמ"מ הוי צורת עראי, אך יש עוד סוג חסרון קביעות בזה שהוא אינו שייך לקידוש שנאמר במקום אחר, וכלפי זה כיון שמתכוין לצאת יחד הרי הם מצטרפים ונקבעים יחד.

**מאיר פודרביניק - בני ברק**

הביה"ל אינו מתרץ לפי הגר"א דשם הסובר דצריך לישב, אלא לפי שיטת הרמ"א דאפשר לעמוד, ע"ז מתרץ בדוחק דאולי הכוונה עושה הקביעות, וכלל אין רואים סתירה לזה מס"י רצ"ו או קס"ז.

**משה פיליפ - בני ברק**

מש"כ הבאה"ל דכל שמכוין השומע לצאת מקרי קביעות וכו', יתכן כוונתו כשכל אחד קבוע במקומו רק חסר להם צירוף, הכוונה לצאת מצרפם, משא"כ בעומדים וכדומה שאינם קבועים כלל.

**דוד שיפרין - קרית ספר**

<div><span><span></span></span></div>
<div><b>מא</b></div>
<div><b>אין מעבירין בכביעת הפת - מחלוקת הט"ז והמ"א</b></div>
<div><b>כתב השו"ע סי' רע"ד ס"א דיש לבצוע על החלה התחתונה, והקשו האחרונים הא קי"ל דאין מעבירין עה"מ, וא"כ צריך לבצוע על העליונה. וכתב המ"א שכדי לצאת את שתי הדעות יקח את החלה שהיתה עליונה בויכולו, וחל כלפיה הדין של אין מעבירין, וכשמברך המוציא יניחנה למטה ויבצע עליה, ונמצא מקיים שניהם, גם בוצע על התחתונה, וגם בוצע על מה שחל עליו דין קדימה, עכד"ק. וצ"ע נהי דבשעת ויכולו היתה חלה זו עליונה, מ"מ כעת שהפך הסדר והשניה היא העליונה, ודאי עליה חל הדין של אין מעבירין.</b></div>

והנה ביומא נ"ח ע"ב מבואר שהכה"ג ביוה"כ אחר שהזה את המתנות שעל הפרוכת, ובא להזות ע"ג מזבח הזהב, לא היה מתחיל מקרן מערבית דרומית, ואע"פ שבה פוגע תחילה לשיטת ר"ע, אלא מתחיל מקרן מזרחית דרומית, משום שיש גזה"כ ויצא אל המזבח - שצריך לצאת תחילה למזרחו של מזבח ואח"כ להתחיל במתנות. ואחרי שיצא לשם, נמצאת קרן מזרחית דרומית קרובה אליו, ולכן בה מתחיל. ואח"כ היה עובר למערבית דרומית מדין תשלומין דאין מעבירין, כלומר היות ומתחילה היה סמוך לקרן זו, והיה ראוי שיתחיל בה, ורק מפני הגזה"כ הנ"ל נתרחק ממנה, לכן יש לקרן זו דין קדימה. מבואר מכ"ז דאע"פ שיש דין קדימה מסויים לדבר שהיה קרוב ונתרחק, מ"מ לא אלימא לאקדומי למה שבפועל קרוב כעת, וקשיא להמ"א.

והט"ז כתב שמנהגו לקרב אליו לפני המוציא את החלה התחתונה,



## מקור הלכה

**סימן ערה**

**דיני קריאה והשתמשות לאור הנר**

א'. אסור להשתמש לאור הנר בשבת בדברים הצריכים עיון, שגזרו חז"ל שמו יטה ויתחייב משום מבעיר<sup>1</sup>. וביום טוב מותר לאור הנר, אבל ביו"ט שחל בשבת אסור<sup>2</sup>.

ואין חילוק בין נרות העשויות למצות הדלקת נרות שבת לבין סתם נרות<sup>3</sup>. וכמו"כ אין חילוק בין אם ההשתמשות והקריאה הוא לדבר מצוה או לדבר הרשות<sup>4</sup>.

ואיסור זה הוא בין בלילה, ובין ביום אם הוא נמצא במקום אפל שצריך נר<sup>5</sup>. אכן אם נכנס קצת אור מבוחוץ ויכול להסתדר גם ללא הנר, יש להקל<sup>6</sup>.

ב'. נחלקו הפוסקים אם איסור ההשתמשות לאור הנר הוא רק בדברים הצריכים עיון רב, או אפילו בצריך עיון קצת אסור, ולהלכה ראוי להחמיר<sup>7</sup>. [ולהלן יבואר באיזה סוגי נרות יש חששות של הטיה, ויבואר דבנרות שלנו המוצקים אפשר להקל. וכל שכן שיש להקל בזה בדבר שא"צ עיון רב]<sup>8</sup>. אמנם דברים גדולים וניכרים מיד בלא התאמצות כלל אינם נחשבים לעיון כלל, ומותר לאור הנר<sup>9</sup>. ודע, שאין חילוק בין אם הנר קטן או גדול, וכן אין חילוק אם יש נר אחד או כמה נרות, ובכל אופן אסור<sup>10</sup>.

ג'. אסור לקרוא לאור הנר, בין אם הוא קורא בפיו ובין אם הוא מהרהר בלבב<sup>11</sup> [ולהלן יבוארו כמה פרטים בזה], וכן אסור לעשות שאר תשמישים לאור הנר. ונזכיר כמה דוגמאות:

אסור להבחין בסוגי בגדים הדומים זה לזה, כדי שלא יתחלפו שלו חברו וכדומה<sup>12</sup>. וכן אסור לבדוק את בגדיו אם הם מלוכלכים באופן שצריך עיון<sup>13</sup>, וכן אין לבדוק הראש מכינים<sup>14</sup>, וכן כל כה"ג.

ולבדוק ציציותיו, אסור<sup>15</sup>. ולהפריד הציציות, אם הוא מסתכל כל הזמן על הציציות אסור, אבל אם יכול להפריד חלקו במשמוש היד בלא להסתכל, ורק מידי פעם הוא מסתכל, ה"ז מותר<sup>16</sup>.

ולהסתכל בשעון לראות את השעה, אסור, בין אם המחוגים עבים ובין אם המחוגים דקים, וגם אם הוא רגיל בסגנון השעון יש להחמיר<sup>17</sup>. ואם יודע בערך את השעה אלא שרוצה לדעת בדיוק את הרגעים, אפשר שמוותר<sup>18</sup>. ואשה שקמה בלילה להאכיל את בנה, יכולה להסתכל בשעון אם אינו צריך עיון רב<sup>19</sup>.

ובכל האמור, יש להתיר בנרות שעוה ושאר נרות שלנו שדולקים היטב, משום שבדבר שא"צ עיון רב יש להקל בזה<sup>20</sup>.

ד'. אפילו אם הנר גבוה מאד בגובה עשר קומות או שהוא רחוק ממנו הרבה, גם כן אסור להשתמש לאורו, וכן אם הנר במתקן מזכוכית ג"כ אסור<sup>21</sup>. אבל אם הוא סגר את המתקן במפתח או קשרו בקשר משונה, יש מתירים ויש אוסרים, ואם מסר את המפתח לאדם אחר, מותר לכל הדעות<sup>22</sup>. וכן יש להקל בקשר משונה<sup>23</sup>.

ה'. מנורת נפט שאפשר להגביה ולהנמיך את האור, אין לקרוא לאורה, אא"כ בשעת הדחק או לצורך לימוד תורה, ומ"מ ראוי מאד שיקח פתק שכתוב עליו "שהיום שבת ואסור להדליק", וידביקנו על מקום הכפתורים שבהם מגדילים או ממעטים את האור. וכן יש להקל אם ינעלנו במפתח וימסור המפתח לאחרים<sup>24</sup>.

שקמה להאכיל בנה בכל אופן, ולא מצאתי להם סמך [ורק בנרות שלנו המוצקים אפשר להקל].

20. וכמשנ"ל לעיל בהלכה הקודמת [היינו בנרות מוצקים, ולא כשנעשו נזוליים, כפי המצוי בנריות שבפח אלומיניום ונר נשמה].

21. שו"ע שם. והוספנו פרטים הנראים בסברא. ובירור חבירו הרי היהודי יזכיר לו, אמנם כע"ז להלן סימן ש"ב סי"ג ובמשנ"ב שם ומש"כ שם).

ויעוין בכה"ח אות ח' משם הבי"מ שאם יש נר בבית חבירו, והוא מאיר לו דרך חלון או חור שבכתול ביניהם, מותר לו לקרוא לאור הנר, ולא חיישינן שמא ילך לבית חבירו ויטה, ע"כ. ולכאן הלא הוי היכר בעלמא, ומנא לן להתיר, הרי מבואר להלן בסמוך שאם קשר בקשר או שסגר במפתח, דעת הרבה פוסקים לאסור, מחשש דשמא יטה, וא"כ מנא לן להקל בזה, וי"ל דשאני התם שללכת לבית חבירו אין אדם הולך כלל, וה"ו עדיף ממש"כ הפוסקים שבאדם חשוב אין חשש דשמא יטה, וה"נ לא ילך לבית חבירו. ואף אם ילך לבית חבירו הרי היהודי יזכיר לו, אמנם אף אם בית חבירו זה הוא גוי, ג"כ יש להתיר מעצם הדבר שלא ילך לשם להטות, ואכן בכה"ח אח"כ באות ט' נתב שבשכינו גוי שהדליק נר לעשות מלאכתו, והנר מאיר דרך בית ישראל, מותר להשתמש לאורו, עיי"ש. וכאמור שהטעם הוא מפני שבנודא לא ילך.

ועל כל פנים לכי"ע אם זה בביתו מחדר לחדר, אסור לקרוא לאור הנר, מחשש שמא ילך לחדר השני ויטה, וכ"כ הכה"ח הג"ל באות ח' מהבי"מ, ובאמת שגם בב' בתים יש לאסור בכה"ג, שהוא בכלל מש"כ השו"ע שאפי' גבוה עשר קומות וכו', ורק בבית של אדם רו לא חיישינן.

22. פלוגתא זו הובאה במג"א, וסיים בשם הב"ח לאסור, וכן נראה מט"ז סק"ג. ובמשנ"ב (סק"ב) הביא פלוגתא זו [ועי' בשע"ז אות ב' שהוסיף ממחה"ש דקשר משונה הוא כמו מפתח, וכ"כ כה"ח אות ז', ועי' בביה"ל ד"ה לאור הנר]. וסיים בהחכמת דאם מטר המפתח לאדם אחר, דמי לההיא דסעיף ג' באומר לחבירו תן דעתך עלי שלא אטה, ע"כ. ועי' בשע"ז צ'. ובכה"ח אות ו' קיבץ השיטות בזה, ונראה דחושש להחמיר, ועי' בדבריו אות י"ג.

ויעוין בשו"ת תורה לשמה (סימן ק"ו) שהביא שאלה כיוצ"ב בסגר בקשר משונה, וכתב דאע"פ דהוי היכר, מ"מ באדם אחד לא סמכינן, וצריך שימסרנו לאחרים, וראייתו מהא דיו"ד (סימן פ"ח) דלא מועיל לאכול על שולחן אחד בשר כשלידו גבינה, שמא יטעה ויאכל ממנה, ואף היכר לא מועיל עד דאיכא היכר ודעות, יעי"ש [ואכן כן דעת הפוסקים כיעוין בכה"ח שם דבאדם אחד לא מהני היכר, ודלא כהחכמת דאם (בכלל מ') שהיקל בזה, וזה דלא ככל ראוותא, ועי' בשדי חמד באסיפת דינים של מערכת בשר וחלב סי' י"ג, עיין שם, וכן דעת כל הפוסקים]. אולם יש להעיר עי' דהלא סברת המתירים משום היכר, דכיון שאין דרך לסגור וכעת בשבת הוא סוגר ה"ו היכר, ודמי לראשי פרקים דלהלן ס"י, א"נ לקורא פרק במה מדליקין וענין המשנ"ב [איברא שחכמי טעמם לאסור הוא שפרק זה אדם מוכיר לו את האיסור, ואילו הסגירה של העששית אינו אלא היכר שמחמת המציאות], ומ"מ אם אין דרכו בכך י"ל דהוי היכר, ואכן כ"כ הגרש"ק בשו"ת האהלף לך שלמה סי' קל"ו, ובבני ציון ליכטמן כאן בביאור הראשונים שהקילו בזה, וכ"כ עוד באחרונים. וא"כ ה"ו דמועיל, וא"כ כמאן הרי חזינן דלמאני יש לחלק דאסור הוא שפרק זה אדם מוכיר (כמובא בכה"ח בשם הפוסקים וכן במשנ"ב), ומבואר דבלא"ה אין לחוש דשפיר איכא היכרא, ועל כרחינו לומר דלא דמי להתם דבעודו עוסק באכילה חיישינן, ובמידא דאכילה נמי, ובזה הוא דהצריכו שינוי דעות. ועי"ל דהחשש שיוציא את הפסק והוא ענין אחר, אבל כאן הרי חזינן דלמאני היכר. [ובאופן שאין לו אדם אחר לשומר, אפשר דשרי כד' המתירים, ובפרט לצורך מצוה]. ובנרות של שעוה וכיוצא שאין בהם חשש כ"כ, נראה להתיר בזה. ובלא"ה כבר כתבנו שבנרות של שעוה שלנו מן הדין שרי, ועכ"פ בסגר המפתח לאדם אחר נראה ודאי דשרי בכל סוגי הנרות. שהרי שוב אין חשש כלל, ודלא כהחממרים.

ולסיכום: בסגר במפתח לכתחילה יש להחמיר, ואם אין דרכו בחול לסגור במפתח, ה"ו היכר ומועיל במקום צורך, ואם הצניע את המפתח, וכל שכן אם מסרנו לאחרים, בודאי מותר, ובנרות שעוה יש להקל לכתחילה בכל זה.

23. הנה בקשרו בקשר משונה, מהביה"ל משמע שדניו כמפתח, ועיין בכה"ח אות ז' מהמחה"ש שמותר בכה"ג כמו ע"י מפתח לדעת המתירים (שהרי קשר עדיף ממפתח, וכדחזינן ביו"ד סי' קי"ח וסי' ק"ל), וה"ד בפתח הדביר, יעי"ש. לכא"ו משמע שמי שאסור במפתח אוסר גם בזה, ובכה"ג הרי לא שייך למסור לאחרים, אלא הפסק והוא ענין אחר, כתב שעדיף ממפתח. ונוסף עי' [ומדברי הכה"ח להלן (סוף אות י"א) בשם הבא"ח מוכח שקשר משונה עדיף ממפתח בעלמא, וה"ז שווה כמו שסגר במפתח ומסרו לאחרים, עיין שם. וצ"ל שקשר משונה הוי היכר מעלייתא, ובשו"ת תורה לשמה (סימן ק"ו) מבואר שמועיל לקושרו בקשר שאינו יכול לפתוח. [וגם מצד איסור שבת אין לחוש שיעבור על איסור "מתיר"]. והיינו כשאינו רגיל לקשור כן בחול.

24. הדברים מבוארים באחרונים, עיין בביאור הלכה בד"ה לאור הנר מש"כ בזה באורך, שמן הדין אפשר להקל בכל גווגי לצורך ת"ת, ורק בשעת הדחק, וסיים דאם אפשר בא"א אין להתיר, ולכן יש לעשות העיצה הג"ל שהזכיר לעיל, והיינו שידיבק מבעו"י נייר על הבורג שעיומו מגביהין ומנמיכין את האש, עיין שם שבוה בוראי יש להתיר, ועי' בכה"ח (אות ג") שהביא תשו מקור חיים שהתיר ללמוד לאור מנורות הנפט שאורם זך וצלול וכו', ושכן פשט המנהג וכו', ע"כ. וסיים בכה"ח דלדעתנו נראה להתחמיר, כיון שאנו רואים שלפעמים מעלים או מורידים הפתילה, ולכן אין להתיר כ"א כשזה בזוכיות, ויסגור הפתח במנועול וימסרנו לאחרים (והוא כנ"ל בהערה הקודמת), ועפ"יז כתבנו ב' העיצות של הביה"ל ושל הכה"ח. ויש עוד באחרונים שהחמירו בזה, ואכמ"ל.

לזה דהוי כראשי פרשיות, ואין זו "סיבת" ההיתר וכדאמרו, והדברים ברורים]. ויש לעיין לידון שאפילו עיון מועט אסור (ועיין להלן בהלכה הבאה שגם לראות בשעון וכדו אסור), א"כ איך הוי אוכלים לאור הנר, הרי הם מבחינים בין סוגי המאכלים וכדו, ובודאי יש בה עיון, וכבר כתבנו ליישב ולבאר זאת להלן בס"כ, עיי"ש.

8. הנה שם כתבנו שמן הדין יש להתיר בשעוה וכדו לכתחילה, ועכ"פ בצריך עיון קצת בודאי אין להחמיר, וכן מבואר דעת המשנ"ב בכ"מ בסיומן זה, וכן בכה"ח אות ל"ג, שבכה"ג יש להקל בזה, וכ"מ בדבריו אות ג', ועוד.

9. שכל זה אינו בכלל "עיון", אף לא מועט, ומצאנו מעין זה בהל' בורר שבדברים הניכרים אין לזה שם ברייה, עי' בדברינו להלן סי' ש"ט, וכ"כ כיוצ"ב בנידו"ד בספר חוט שני פ' פ"ד ס"ח, ותלוי לפי הענין, ובד"כ בדברים גדולים אין חשש.

10. שאין בזה סברא להתיר, וכ"כ בבית ארזים כאן אות י"ח כיוצ"ב.

11. שו"ע הראשונים (ר"ם ע"ה ס"א). עיין שם ובכ"י.

ויש לציין שבהנהגות אשר"י מבואר שיש חילוק בין הרהור לדיבור (והובא בב"י להלן ס"י), אולם בנידון דידן וכן בכל אופן של איסור דשמא יטה, לכי"ע אין לחלק ואסור בכל אופן [ובעיקר דברי ההג"א שם לכאן הוא תימה מה המקום לחלק בזה, ואכן ר"ש הראשונים לא חילקו בזה ולא מירי, ויש ליישב] שההג"א שהתיר בהרהור הוא מצד היכר, שכיון שאסרו עליו להוציא בפיו ה"ז מוכיר לו את איסור ההטיה, ע"כ. ואכן כע"ז מצאנו להלן בס"י שכיון שלא התירו לו בכל גווגי הו"ל היכר, וכן מצאנו כהנה בהיתר הפשר כנגד המדורה, ולא מיחיז כמבשל כמו שאסרו בכירה, דעצם זה שאור התירו רק בהידוק ה"ו היכר. ויע' בשלפ"ו יצא שאם הוא אדם שרגיל לקרוא בהרהור, יהיה אסור אף בהרהור, וההג"א דלא חש לזה הוא משום שאין דרך ללמוד בהרהור, וכמש"כ בעריבוין (דף נד.), וברמב"ם פ"ג מהל' ת"ת, וכן נה' במק"א מדברי הש"ס וכן הוזה"ק ועוד הרבה מהסה"ק שיש ענין גדול בהוצאה בפיו, וזניע בנפש החיים שער ד'.

12. שו"ע (שם ס"א), ושם כתב שלא לבדוק לאור הנר בין בגדי אשתו לבגדיו [ונראה פשוט דכ"ז דווקא בומנם שהיו כולם לובשים שמלות, משא"כ בזמנינו דבמימוש היד אפשר להכיר אין חשש, אא"כ הם מקופלים ואינו רוצה שיתפרק הקיפול ויש אחרים במג"א להלן סק"ג, ועי' לפתול הראש (כה"ח אות ב'), ופשוט, ועיין הבחורים שהולכים לישון שלא יבדקו בגדיהם לאור הנר וכו', עיין שם.

13. שם. אסור לפתול בגדיו, והיינו שאסור לבדוקם מכינים [ועי' בכה"ח דה"ה שלא לבדוק את הראש מכינים], אולם שינתי הלשון כפי המציאות כיום שאינו מצי כונים בגגדים, דכיום קפדינן טפי אמנקיותא, כידוע. ועי' להלן בשו"ע (סעיף י"א), ואמנם ראינו להלן (סעיף י"ב) שהקילו משום נקיות, יש לחלק בכמה אופנים כיעוין שם, ובפרט אם נאמר התם שזה רק בצירוף שיש חשש סכנה מחמת הכלכלים שבכלי סעודה, וכמבואר שם בהערה.

14. כמו שאסור לפתול בגדים כך אסור לפתול הראש (כה"ח אות ב'), ופשוט, ועיין בהערה הקודמת. ולעצם דין בדיקת הראש מכינים יתבאר בס' ש"ט, ודין הריגת כינים בשבת בסיומן שט"ו.

15. במג"א סק"א הביא מהמטה משה לאסור. וכן משמע ג"כ מדברי הב"ח בשם מהרש"ל שהובא במג"א להלן סק"ג, דלא התירו לבדוק ציציות אלא בנרות של שעוה וכו', אלא דהוה קשיא לי דהלא בפשטות א"צ עיון כ"כ, ובמשמוש היד אפשר לדעת זאת (ובפרט שעיקר הבדיקה במקום הקשר הראשון בחיבורו לבגד, כמש"כ הפוסקים), ואכן מצאנו במשנ"ב סימן י"ז סק"א שסומא שאין יכול לבדוק ציציות לבדוק אותם במישוש היד, וזה מלבד שמן הדין הגמור אין חיוב בדיקה בכל יום דסומכין על החזקה, כמש"כ האחרונים, אולם הא ל"ק דמ"מ כעת יש לו צורך בבדיקה, וכיון שנתבאר לעיל שאף בעיון מועט אסור, יש לאסור, וכן מבואר בכה"ח אות ג'.

ואמנם בבן איש חי ס"פ נח כתב לחלק בזה בין אם הציציות מסוכסכים ומעוררבים הרבה וצריך עיון רב או לא, עיי"ש. אולם לידון בהלכה הקודמת שגם בעיון מועט אסור, אין לחלק בזה ובכל אופן אסור. וכן ראתי בכה"ח אות ג' שיש לאסור, ולא חילק ולא מיד (והיא לשיטתו שאסור אפילו עיון מועט). ולכן יש להחמיר, אמנם בנרות שעוה י"ל דקיל טפי, ונזכר בהלכה הקודמת, ודו"ק, ומ"מ כאשר מסתכל רק מידי פעם, י"ל דהוי כראשי פרקים דלהלן שמותר.

16. כן נראה לומר דכל כה"ג הוי כעין ראשי פרקים דשרי, וכדלהלן ס"י"ב. ושם מבואר שרוב הפעמים יהיה בלא להסתכל, וה"נ כאן [ובכלל יש לדעת שהפרדה במשמוש היד מהני לכתחילה לחזוקי הציציות ככשרות לכי"ע, וכמש"כ הפוסקים בהל' ציצית גבי סומא, ובלא"ה מן הדין אין חיוב לבדוק, ואכמ"ל].

17. הנה הבן איש חי (ס"פ נח) נתב להתיר להסתכל בשעון אם המחווגים עבים, וא"צ עיון רב, ורק אם המחווגים דקים או הרישום של המספרים דקים או אסור, וכ"כ עוד באחרונים עפ"י. אולם כל זה לשיטתו שמתיר בא"צ עיון רב, אבל לידון שאסור אפילו בעיון מועט אין לחלק בכל זה, וכמו"כ יש לציין המבואר להלן (ס"י"ב) שאפילו הסתכלות זמן מועט ג"כ אסור, ואין לחוש בזה, ולכאן יש לדון עוד, א], אם יש להתיר בזה וכעין ראשי פרקים, אולם בפשטות כיון שכל ענינו הוא לראות את השעה הוז, ה"ז כל הראיה ואסור. ב]. אם הוא רגיל בזה, האם יש להתיר, כעין המבואר להלן ס"י"ב שמקילים בשמש קבוע.

18. ויתכן שבהג"ה הוי כעין ראשי פרקים המבואר להלן ס"ט"ו-י' להיתר, אלא שאפשר שכיון שכל כוונתו רק לראות הדקוה, ולא איכפ"ל מהשעות כלל, א"כ הוי מסתכל לאור הנר את הנהגת לו.

19. שבאופן זה יש להקל טפי מלבד שהוא צורך הקטן, דהוי כצורכי אכילה שהקילו בעיון מועט, וכמשנ"ל להלן בסעיף י"ב, כיעו"ש, ודו"ק. ולפ"ז מותר רק כשהמחווגים עבים שבוה הוא עיון מועט. ויש מן האחרונים בזמנינו שהקילו לאשה

1. גמ' ופוסקים. ושו"ע (סימן ערה"ה ס"א). ולהלן נזכיר דין נר שעוה, ובוה האיסור בא"א שמא ימחות, כמש"כ הבי", אכן י"א דאיכא חשש של הטיה גם בנר זה. ועוד יעוין להלן ביטור סוה"ס ובפוסקים שיש ג"כ מקום לחשש דשמא יסתפק ממנו. 2. ובשאר יו"ט אין איסור הבערה [וגם בנרות שעוה, שלפ"י הבי" שחש שמא ימחות, וגם אם נאמר שיש כזה ריבוי מ"מ לא גזרו אטו זה], ורק אם חל בשבת אסור (וכעין המבואר להלן בשו"ע ס"ט), ולענין יום הכיפורים ור"ה יבואר להלן בסעיף ח'.

3. הסברא ברורה דאין לחלק, וכ"כ הברכ"י בשו"ב אות א' דלא כמי שחילק בזה, וכ"ה בכה"ח. [וכל זה הוא אף בשמנים הכשרים להדלקה, אבל באסורים להדלקה המבוארים בס' רס"ד אסור אפילו בדבר שא"צ עיון כלל, וכמו שציין הפמ"ג כאן]. 4. כן מוכח להלן מכר"כ דינים שלאף בדבר מצוה אסור (אמנם לפעמים כתבנו להקל מטעם שיש כמה סיבות בלא"ה להתיר, ולכן בדבר מצוה סמכו להקל), ולאיך גיסא כשמותא, מותר אף לדבר רשות, וא"כ כה"ה אות ט"ו.

5. משנ"ב סוף סק"ב בשם האחרונים. וגם בזה הוא פשוט דהא החשש קיים, ועי' בסמוך.

6. כן נראה מסברא, ואכן מצאנו שדנו הראשונים, ועיין בשו"ת הלכות קטנות ח"ב (סימן כ"ז) עיין שם, וה"ד בכה"ח אות ה', ומ"מ אין לדייק מזה כלום, ועי' בכה"ח (אות ד') שהביא מהתו"ש שאם הוא עדיין יום שיוכל לקרות אף בלא נר, שרי לקרות, ע"כ. ובפשטות מיירי שקורא עי' הדחק ואפ"ה שרי, דאם רואה היטב פשיטא.

ועי' בכה"ח (אות י') משם החסדי דוד שכתב שמותר לקרות בכתבי הקודש בע"ש עד חשיכה, ולא חיישינן דילמא מיימשך ליה תלמודא ואתי למיקרי שתחשך לאור הנר יעי"ש, ומשמע עכ"פ דעד חשיכה שרי אע"פ שקורא בדוחק, ואולי מיירי עד ביהש"מ, וי"ל. ועכ"פ יש לדון בזה לאיסור, לפמ"ש להלן בהלכה ד' גבי ב' נרות הסמוכים ול"ו שדלות השו"ע אסור, וכמש"ש, וא"כ ה"ה כאן, וי"ל. וגם אפשר שיה' תלוי בנידון דלהלן בסמוך, שהבאנו פלוגתא אם בעיון מועט לאור הנר מותר או אסור, ולפ"ז אחרי מה שכתבנו שנכון להחמיר בזה, א"כ ה"נ אין להקל אא"כ רואה בלא דוחק, והכל כפי הענין.

7. עיין בביאור הלכה (ר"ם ע"ה) שהביא בזה פלוגתא דקמאי ובתראי, ועי' במשנ"ב (סק"א) שכתב סתמא בדבר הצריך עיון, ומשמע עיון כל דהוא, ויש לדחות דיעוין היינו התבוננות רבה, ואין ראייה מזה לא לכאן ולא לכאן, והוא לשון הפוסקים. וי"ל"ד עוד מהמשנ"ב שאסר לבדוק הציצית, דמשמע שאפילו עיון מועט אסור, אולם גם י"ז יש לדחות דשמא מיירי במסוככים, וכדלהלן בהלכה הבאה, ועי' בכה"ח אות ג' שכתב שאין בודקין הציצית לאור הנר, ובסמיכות לזה הביא דברי הפמ"ג שכל דבר הצריך עיון קצת אין עושין לאור נר של שמן, ועי' גם בכה"ח להלן אות ל"ג, ודו"ק, ומ"מ נראה עפ"ד הביה"ל שיש להחמיר בדבר אחר שכן דעת כמה ראשונים, אלא שיש להעיר בזה מדברי המשנ"ב (בסימן ר"ה סק"ו) שסתם בשם האי"ר והתו"ש שדווקא בצריך עיון רב אסור. ומ"מ נראה דהפוסקים נקטו להחמיר בכל גווגי, ועי' בביאור הלכה הג"ל ועוד להלן בסוה"ס, וכן משמע מדברי הכה"ח (אות י"ב) בשם התו"ש, ודו"ק, וכן בהדיא בכה"ח (אות ג') בשם הפמ"ג עיי"ש. וא"כ נראה שדעת המשנ"ב בסתם נרות שמן, אמנם בבן איש חי (ס"פ נח) נראה שמיקל בזה כשא"צ עיון רב, אולם י"ל דשא"ה בנידונו דיש ציורפים אחרים, א"ו דעיקר הקולא שלו הוא בזמנינו שהם נרות שעוה וכו' שאין שייך בהם שמה יטה. (וכן משמע דעת המשנ"ב כ"כ"ד דבשעוה יש להקל). ואמנם באמת דעתו של הבא"ח להקל בעיון מועט. וכן מוכח בדבריו בשו"ת תורה לשמה (סימן פ"ג) שהתיד לעיין בשעון כשזה אינו עיון רב, והביא דוגמא לזה עיי"ש. וקושטא קאי שעיקר היתרו הוא עפ"י הרמב"ם (פ"ה מהל' שבת) שרק כשצריך עיון רב אסור, אבל בעיון מועט מותר (וכ"כ עוד הרמב"ם בהט"ו), וכיעוין שם. אולם אחר שידוע שהיה המנהג כמותו, וכן פסקי השו"ע בנויים על דבריו, כידוע, ומ"מ הלא כל הראשונים ס"ל להחמיר, ואין ראייה לפסוק היפך מזה, ודו"ק, ועי' להלן בהלכה ראשונה על סעיף י"ב מש"כ בזה עוד בהאי דינא עיי"ש, ועכ"פ בביה"ל נוטה לאיסור, וכן בכה"ח פסק לאיסור גם בעיון קצת, והנה אע"פ שבשל סופרים הלך אחר העינים, מ"מ נראה למעשה דראוי להחמיר שכן דעת רוב הראשונים ורוב האחרונים, ומ"מ בנרות של שעוה שלנו יש להקל בלא"ה כדלהלן.

ודין זה מבואר מדברי השו"ע להלן בסעיף י"ב שהתירו לשמש בדבר שא"צ עיון הרבה, וביארו הר"ן והרמב"ן והריטב"א הטעם שמשום נקיות התירו, וכמש"כ המשנ"ב שם סק"כ"ד, ומוכח שאם אינו ענין נקיות אסור, וכן הוכיח מזה הביה"ל שם ד"ה אבל, וכן בביה"ל ריש הסימן ד"ה ואין קורין [אמנם הגר"ז בדין של נקיות התיר אפילו בצריך עיון הרבה, וכמש"כ בביה"ל סוה"ה אבל, ומאידך פסק לגבי כל ראייה לאור הנרות, שאם א"צ עיון הרבה ג"כ מותר, וכמש"כ בשמו בביה"ל רוס"ס, כיעו"ש]. והביה"ל בב' המבואר הלא לא הכריע להדיא, אולם מ"מ נטה יותר לדברי הראשונים שאסור אפילו בעיון מועט (וכ"פ בכף החיים אות ג'), שכל דבר הצריך עיון קצת אסור לאור הנר, עיי"ש, אבל בנקיות מותר בעיון קצת.

[ויש לציין עוד לדברי המשנ"ב (בסק"ט) שכתב בהיתר קריאה בסידור, וי"ל: והטעם שתפלה מצויה בפ"י הכל, ואין צריך עיון רב, והוי כמו ראשי פרקים, ע"כ. והיה מי שחשב שטעם ההיתר הוא בגלל שא"צ עיון רב, אולם זו טעות, דודאי המשנ"ב לא יסתור עצמו משאר מקומות שכתב להחמיר בעיון מועט. ועוד, שהרי כתב טעם ההיתר משום ראשי פרקין. ועל כרחק מה שכתב וא"צ עיון רב, היינו "סימן" בעלמא







שיתן דעתו עליו לשמור שלא יטה, יש להקל במקום צורך אפילו בעוסקים בב' ענינים כשזה בספר אחד, או בעוסקים בענין אחד בב' ספרים<sup>42</sup>. וכל ההיתר הנ"ל שהתירו בקריאת שניים ביחד, הוא גם לקריאת דברים של רשות<sup>43</sup>. ט'. כל ההיתר הנ"ל בקריאת שניים הוא דווקא בנר, אבל לאור המדורה אסור, אפילו בעשרה הקוראים בענין אחד<sup>44</sup>, ואפילו אם הם קרובים וסמוכים זה לזה אסור<sup>44</sup>, ואם ביקש מאחד לשומרו שלא יטה, מותר<sup>45</sup>. ולהתחמם לאור המדורה מותר, ואין חשש שמא יטה<sup>46</sup>, ואפילו כשהוא קרוב למדורה יש מתירים<sup>47</sup>. ומותר להתחמם ליד תנור חשמלי המצוי כיום, או ליד רדיאטור וכדו', ואפילו שיש לו כפתורים שאפשר עימם להוסיף או למעט מהחום, ואין לחוש שמא יעשה כן בשבת<sup>48</sup>.

י'. אם הוא ממנה אדם שישמור עליו שלא יטה, מותר לקרוא ולהשתמש לאור הנר<sup>49</sup>. וה"ה אם אומר כן לאשתו<sup>50</sup>. וגם קטן בר הבנה שידוע לשמור, מועיל שיהיה שומר<sup>51</sup>. ואם כמה בני אדם מבקשים מאדם אחד שישמור עליהם, אם הוא באופן שרואה אותם תדיר ה"ז מועיל, אבל אם לא כן אינו מועיל<sup>52</sup>. במה דברים אמורים כשנמצא נר ליד כל אחד ואחד, אולם אם הנרות נמצאים במקום אחד, והוא משיגה על הנרות שלא יטו, ה"ז מועיל בכל אופן<sup>53</sup>.

פתק שכתוב עליו "שבת" וכדומה, אף על פי שהניחו ליד הנר, אסור להשתמש לאורו<sup>54</sup>. י"א. גם אדם חשוב שאין דרכו להטות הנר, אסור לו לקרוא לאור הנר, אא"כ ברור לו מאד שלעולם אינו מטה, ומ"מ מן הסתם אין להקל בזה, ובפרט לת"ח בעת לימודו יש לחשוש שיטה<sup>55</sup>. וכמו כן בני אדם בזמנינו אע"פ שאין דרכם להטות, אין הם חשובים כאדם חשוב לענין זה<sup>56</sup>.

י"ב. אסור לקרוא לאור הנר בין אם הנר שלו ובין אם הנר של חבירו<sup>57</sup>, ועיין בהערה<sup>58</sup>, אמנם אם הנר נמצא בבית חבירו והוא מאיר לתוך ביתו מותר<sup>59</sup>.

י"ג. באופן שברור שלא יטה, כגון שיש פחד אם יעשה כן, מותר, ויש בזה ב' דוגמאות:

א]. תינוקות של בית רבן יכולין לקרוא לאור הנר, מפני שאימת רבן עליהם ומפחדים להושיט ידם, אבל אם אינם מפחדים אסור<sup>60</sup>. אמנם כשעושים שיעורי תורה לילדים וכדומה, בדרך כלל אין הילדים מפחדים מרבן ואסורים לקרוא לאור הנר<sup>61</sup>, ותלוי לפי הענין.

ב]. מותר לקרוא במחזור ביום כיפור לאור הנר, מפני שאימת יום כיפור עליהם<sup>62</sup>. ודווקא תפילות מותר, אבל ללמוד לאור הנר אסור אפילו ביום הכיפורים, חוץ ממשניות "יומא" שאפשר להקל (ועיין בהערה כמה פרטים)<sup>63</sup>. ויש שנהוג להקל גם בראש השנה אע"פ שחל בשבת<sup>64</sup>.

י"ד. מותר לקרוא בדברים העוסקים בעניני איסורי הדלקת הנר, כמו פרק "במה מדליקין" במסכת שבת<sup>65</sup>, ואפילו ללמוד בהם בעיין לאור הנר, מותר<sup>66</sup>. וכן מותר ללמוד הלכות איסורי הדלקת הנר<sup>67</sup>, אבל שאר לימודים והלכות שבת אסורים<sup>68</sup>.

ט"ו. דבר השגור קצת בפי בני אדם מותר לקרוא לאור הנר, כיון שאינו קורא מן הספר תדיר אלא רק ראשי פרקים ה"ז היכר בשבילו שלא יטה ומותר, ולכן יכול הרב המלמד לראות ראשי פרקים ולקוראם בפיו מתוך הספר,

ויוצא ע"פ הכה"ח: א) תפילות מותר [וזה בין ביחיד ובין בציבור (דלא מצאנו חילוק בזה)], ובין ש"צ ובין כל אדם (עיין כה"ח שם)], והיינו תפילות נוסח התפילה שבמחזור, אבל תפילות אחרות אם רוצה להוסיף אפשר שאסור אם אינו מיוחד ליום הכיפורים (וכדרך שאסור תהלים כדלקמן). ב). תהלים מותר אם רגיל בהם, וכמש"כ בכה"ח שם. ג). לימוד תורה, יש להזהר חוץ ממשניות יום הכיפורים שמותר [ובכה"ח הביא ב' טעמים, א'. שהוא רגיל בזה. ב'. שאימת יוה"כ עליו. ונראה שיש להתיר כטעם שני וכמו שסיים שם, והכי מסתברא, וקצת דמי לבמה מדליקין כדלהלן סי"ו]. ואף ששם הוא תזכורת לנר, א"כ כאן הוא תזכורת ליום הכיפורים, שפיר דמי]. ונראה שגם הלכות יום הכיפורים מותר [כן נראה ע"פ הג"ל שמותר במשניות יומא, וה"ה בזה]. וי"ל שאף בעיין מותר, שלא מצאנו חילוק בזה, וקצת משמע כה"ח בביה"ל סי"ו ד"ה כל, וי"ל. [ועיין עוד בהלכה הבאה ובהערות מש"כ בזה עוד].

64. כן הבאנו בהערה הקודמת בשם החזו"א. שר"י הלום בערך לחם למהריק"ש כאן שכתב שנוהגים להקל בזה גם ברה"ש שחל בשבת, עיי"ש. וכן כתבו בשו"ת פרי השדה ח"ג סי' ק"ס, וכן הגר"ח פלאגי ברו"ח סי' תקצ"ח אות ב'.

ואולם לעני"ד לא בריירא מילתא להקל, אחר שפשטות השו"ע שלא הותר אלא ביום הכיפורים, ואי איתא הול"ל גם ברה"ש שמותר (וכבר מצאנו שהגר"ח פלאגי הוסיף להתיר שאר הל' שבת, הגם שסתימת השו"ע להתיר רק פ' במה מדליקין, וכדלהלן בהלכה הבאה ובהערות שם בסופו. וכבר העירו ע"ז האחרונים. ואפשר ודס"ל שהוא איסור קל. ובכל מיד שמוכיר לו יש להקל, וה"ה בנידו"ד שאף באימה מועטת שרי). ושור"ד שבשם הלוי ח"ו סי' ס"ו אות ג' שכתב ברור להשוות בין ר"ה ליוה"כ, עיי"ש, וכ"כ עוד באחרונים. ונלענ"ד שאין להקל אלא במקום שנהוג (וכדברי המהריק"ש). ודווקא אם באמת ניכר שאימת ר"ה עליהם.

65. שו"ע סעיף ז'. ומטעם שזה מוכיר לו איסור שבת, ולא יבא להטות, ע"כ. ואם זה שגור בפ"ק (כמו שמצוי היום שאמורים זאת בנוסח התפילה בין מנחה לערבית, וכדלהלן בס"י ע"ר, א"כ בלא"ה מותר, וכדלהלן סי"ו).

ונראה שכל הפרק מותר, וכסתימת השו"ע וכ"מ במשנ"ב סקט"ו. ולא הוציאו אלא שאר הלכות. וא"ת הרי המשניות האחרונות אינן עוסקות באיסור הדלקה, י"ל דמכ"א כיון שבא בסמיכות למשניות העוסקות באיסור הדלקה, והו"ל הריכיא. ואפשר שאף אם יתחיל בהם נמי שרי, כיון שהפרק כולו עוסק בכך (וגם אפשר שיש לצרף דעת המתירים בכל הלכות שבת, וכדלהלן בהערה על סוף הלכה זו).

ולענין לימוד הגמרא של פרק במה מדליקין, נראה שמותר רק הדברים העוסקים בענין איסור הדלקה, שזה עשוי להזכיר לו.

ובכל אלו מותר גם עם המפרשים שלהם, וכמש"כ המאמ"ד סק"ו והתורת שבת ועוד באחרונים, וה"ט דמ"מ עוסק בעניני איסור הדלקת הנר.

66. כן יש ללמוד מסתימת השו"ע והפוסקים שלא חילקו בזה, אלא שהשו"ע כתב "לקרוא", אולם מצאנו לשון כזו לגבי לימוד. ונוסף ע"ז נתעוררת לדקדק, כן דלכא' קשה מאי רבותא שמותר לקרוא פ' במה מדליקין לאור הנר, הלא הוא רגיל בזה, וכמש"כ בשו"ע סי' ע"ר, כיעי"ש. ובפשטות י"ל שמדובר באלה שאין שגור בפהם, שאינם רגילים בזה לאיזו סיבה, אולם לפיה"א יש ליישב באופן אחר שבא לחדש שמותר אפילו כשלומד ולא רק כשקורא.

אלא שלכאורה יש לחוש שמא ישקע בענינו וישכח ויבא להטות, ונוסף ע"ז שהרי מצאנו באדם חשוב שמותר לו לקרוא לאור הנר, וכמש"כ השו"ע ס"ד. ואעפ"כ כתב המשנ"ב סק"ב שמן הסתם אין להתיר בזה, שכן מצאנו בגמרא (בשבת יב.) ברי"י שאלישע שהיה משים עצמו כהדיט על ד"ת, עיי"ש. אולם שאני התם שבעת שלומד נאשר כהדיט, משא"כ כאן שכל הזמן זוכר ענין איסור ההדלקה, ולא ידך גיסא אפשר להוכיח מעיקר הדין שהתירו לאדם חשוב בעלמא אפילו כשהוא לומד בעיין, ולא חיישינן לשמא ישכח, אולם י"ל דשאני התם שלא שייך אצלו הטיה, כיון שידו סולדת מזה תמיד (וה"ז כדבר מאוס שיש מתירין להלן סי"ב), והרי הוא כמנוע מזה, משא"כ כאן שיש לחוש שישכח, וי"ל.

ועכ"פ הנה מסתימת הפוסקים נראה שמותר גם ללמוד, וכה"ג הבאנו בהלכה הקודמת מהכה"ח שמותר ללמוד משניות יומא ביוה"כ, ולא אמרינן שמא מתוך לימודו ישכח, ואין לחלק בין אימת יוה"כ לתזכורת על איסור הדלקה, וכ"מ גם בביה"ל בסעיף י' ד"ה כל שידוע גבי היתר של ראשי פרקים, שזה אפילו בעיין סוגיא.

67. דומיא דהיתר קריאת במה מדליקין הג"ל, ונראה דהיתר זה אמור רק לגבי סימנים רס"ד-רס"ה בשו"ע המדברים באיסורי הדלקה [אולם סימן רס"ג שהוא רק ענין ההדלקה וברכת ההדלקה וכדן אין היתר, שהרי ענין מו"ק יזיר לו, והרי הוא ענין בפני עצמו, ויש לחוש בכך], וכן סימן רע"ו שעוסק בדיני הטיה ג"כ מותר.

68. כ"מ בדברי הטור ומרן השו"ע שלא התירו רק פ' במה מדליקין, וכ"כ במשנ"ב ועוד באחרונים.

ואמנם מצאנו שיש מקילים גם בכל הל' שבת, וכיעיין בספר בית מנוחה שנסתפק בזה, אם ההיתר הוא גם בכל הל' שבת, ומסיק להתיר גם שאר הל' שבת, וכי מה שהפוסקים נקטו פרק במה מדליקין הוא מפני שפרק זה הוקבע בתפילת ערבית וכו'. והגר"ח פלאגי בכה"ח סימן ל' אות י"ח כתב שלדעתו אין להסתפק בזה כלל ופשטו דשרי, ושכ"מ בכמה מחברים, וזו אינה צריכה לפנים, עיי"ש. אולם הוא תשובה, אחר שפשטות הטושי"ע וכל הפוסקים שלא להתיר רק פ' במה מדליקין, וכבר תמה ע"ז בפתה"ד (דף ק"ב סוע"א), ואף שבאורחות חיים הביא סברא כזו בשם י"א, אולם לדינא סתם להחמיר, וכ"מ מדברי שאר הראשונים, וכ"פ באחרונים טובא.

ובבן איש חי (ש"ש פ' נח) כתב להעיר ע"ד היעב"ץ שהתיר לקרוא ח"י פרקי משנה להרגיל בהם, עיי"ש (וה"ד בכה"ח כאן אות ל"ב), ומ"מ כתב הבא"ח גופיה להתיר בד' פרקי משנה הראשונים שרגילים לאומרם על השולחן בכל ליל שבת, דהוי כראשי פרקים, עיי"ש. [ואין לומר שאף היעב"ץ מיייר ברגיל כ"כ בכל ה"ח פרקים, והוא אדם כזה שהם אצלו בגדר ראשי פרקים, שז"א מצוי כלל], ודרך אגב,

תורה, כמו שאמרו בגמרא (שבת יב:) על ר' ישמעאל בן אלישע, עיי"ש. וכן מצאנו בכ"ד בש"ס וספרים שהיו גדולי ישראל משימים עצמם כהדיט על דברי תורה, וכההיא מעשה דרבי ובר קפרא בגמ' דנדרים (נא), עיי"ש (אמנם רבנו הקדוש היה סמל הענוה, כמש"כ במשנה בסוף מסכת סוטה משמת רבי בטלה ענוה וכו' עיי"ש, וע"ע בכתובות דף קב., אולם י"ל דמ"מ נהג כנשיא בעצמו, ולגבי תורה שם עצמו כהדיט, וי"ל.ב). וע"ע בגמרא דמועד קטן (טז): על דוד המלך בעת לימודו (וע"ע בברכות דף ג.), ועוד טובא כה"ג [אמנם כ"ז לענין ת"ח בלימוד התורה, אבל בשאר קריאות של מילי דעלמא יש להתיר לו, אם לא מצד החששות הג"ל שאין אנו בקיאין וכו'].

ודרך אגב אציין ביאור נפלא, שהנה בגמרא דשבת (שם) איתא שישמעאל בן אלישע כתב על פנקסו "אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת, לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה", ע"כ. והעירוני למה האריך כ"כ בפנקסו, הלא יכל לרשום "הטיתי נר בשבת". והשבתי בס"ד הדנה הקשו המפ' למה נתחייב בחטאת "שמינה", הא סגי בחטאת כל דהוא, ותרצו שה"שמינה" הוא על זה שעבר ע"ד חכמים, וא"כ גם ע"ז צריך כפרה, ולפי"ז את"ש שבפנקסו הוא רשם גם את החטא וגם את התיקון (והיינו כדי שידע גם את העבירה שמחמתה הוא מביא את הכפרה ויוכל להתוודות עליה), ולכן רשם באריכות כ"כ, א'. שקרא והטיה - ולזה צריך חטאת. ב'. שעבר ע"ד חכמים (וזה רמזו במש"כ "אני ישמעאל בן אלישע", שר"ל אני היחיד עברתי ע"ד הרבים), ולזה יביא שמינה, ונפלא.

56. שהיה מה שאן מטי' הוא ממוש שאן מצוי כיום משתמשים בנרות כלל, ואף בשבת שיש נרות הלא השתמל דולק, ושרגא בטיירא לא איכפת להו לאינשי, וא"כ אין לנו ראיה שנחשבים כאדם חשוב. ועוד, ד"ל שאדם חשוב אינו אלא באופן שאינו מתעסק כלל עם דברים בזיים, משא"כ אנו שמתעסקים גם עם דברים בזיים, ואם ציטרך להטות בודאי שיש לחוש, וד"ק. [ועיין לעיל בהלכה שכתבנו בפשיטות שגם בזמנינו אין דרך לגלות שגור, עיין שם, ועי' אחר כה"ח אות י"ד]. 57. הנה ראיתי בשם הבית הלוי עה"ת (חנוכה ד"ה בגמרא ואסור) שכתב שמותר להשתמש לאור נר חבירו, ואין לחוש שמא יטה, שהרי בהטית הנר יכשל בגול השמן שמתכלה מהר יותר מדאי, ע"כ. ולענ"ד נראה שאין להקל בזה, חזא שנראה שאין בזה איסור גול דבבר כזה שלא מקפידים, ואף שגם בפחות משור' אסור, מ"מ כיון שאינו ניכר אין בזה קפיда כלל, והז"ז כמו שעולה לרכב הסעות ללא תשלום, שאין בזה גול אלא מצד מה שהוא עבידא למיגר, וכמש"כ הפוסקים, ולא מצד מן שמחמתו נגרם שהרכב שורף יותר הרבה דלק, (אמנם זה חזי לאצטרופי בגול בגמרא דף כא, שהפטור אינו רק בגלל שזה נהנה וזה לא נזק, אלא גם בגלל שהועיל כרב יוסף וכו', עיין ברשב"א שם ושא"ד). וכן אדם שנכנס למקום ממוג, אע"פ שנושם ופולט חום וגורם למזגן לעבוד יותר, אין בזה חשש כלל מן הסתם. ותו י"ל דנראי כיוצ"ב בביה"ל בסימן רע"ו ס"א ד"ה לצורכו, שכתב שאסור לקרוא ליד נר שלי, עיי"ש. אע"פ שיש שם גנאי (והזקק לתרץ דמיירי שנתן לו רשות על כל תשמישו וצורכו, שגם בישראל נאמר כן, ועכ"פ מן הסתם ל"מ כן). והיא ראיא ברורה. ודו"ק.

58. הנה עפ"ד ומתיריים הג"ל חשבתי עיצה להתיר לשניים לקרוא לאור הנר, שכל אחד קריא בנר של חבירו, ואימר אחדו לשני שהוא אסור עליו כל תוספת שמן, וגם אסור עליה הטיה, שבאופן זה לא יבואו להטות שלא יעברו באיסור גזל, ועיצה זו תועיל גם לדידן, דמאחר שכאן אומר לו בפירוש שהוא מקפיד ה"ז גזל גמור, ושמא אפשר דגם בכה"ג יש לחוש מאחר שידוע שכשלעצמו לא היו מקפידים זע"ז, ורק בגלל איסור שבת אומר לו כן לטובתו.

59. כן הבאנו בהערה לעיל ד"ה יעיון בכה"ח, עפ"ד הבי"מ שהביא בכה"ח אות ח' שאין לחוש שילך לבית חבירו, ואפילו כששכיניו גוי מותר, וכמש"כ בכה"ח אות ל'. וע"ע מה שביארנו שם, ומ"מ מחדר לחדר בביתו, או אפילו מקומה לקומה שלו אסור, וכנ"ל.

60. שו"ע (סימן ערה"ה סי"ו) שאימת רבן עליהם, והיינו שמפחדים לפשוט יד אפילו בחול, ויעיין בבי"ב באופן שאין הרב עמהם אם מותר, ובשו"ע סתם להתיר בכל אופן, כיון שמ"מ הם מפחדים. וכ"כ האחרונים, ועי' במשנ"ב שיש אסורים, עיי"ש. ונראה דליכא פלוגתא בזה למעשה, וממוש שהכל כפי הענין, וכיום עם הסתם כשאין רבן עמהם אינם מפחדים, ואסור, וכן כל כה"ה.

61. כידוע ע"פ המציאות שבשיעורי תורה עראיים שלא במסגרת הת"ת אין מפחדים, וא"כ אסור, ובכלל כיום השתנו ההנהגות מימי קדם וגם בת"ת עצמם, ותלוי לפי הענין.

62. שו"ע (סעיף ח'). ועיין כה"ח אות כ"ח דסתמא משמע שאין חילוק בין יחיד לש"צ, אלא לכו"ע שרי.

63. ולכא' היה נראה ללאו דווקא לקרוא במחזור, דה"ה בכל אופן שהרי אימת היום עליו, אלא לדלשון השו"ע והפוסקים הוא לקרוא במחזור, שור"ד בכה"ח (אות כ"ח) שהביא ד' האחרונים בזה, דהא"נ שיש לחוש בעת לימודו שמא יטה, שאו אין אימת היום עליו כ"ז, ואי חלקל בזה, אמנם הוסיף שם הכה"ח דלקרוא תהילים יש להתיר בתנאי שהוא רגיל בקריאתם [ויש לציון לדברי הבא"ח פרשת נח, וה"ז בכה"ח אות ל"ב, שכתב לענין אמירת תהילים בעלמא שצריך שיהיה רגיל בזה ארבה], ועוד כתב דיש להתיר לקרוא משניות יומא, כעין מש"כ השו"ע בסעיף ז' [אמנם י"לע דלאל אינו קשור כ"כ לעניני הטיה או הדלקת הנרות כבסעיף ז', ומהכיא תיתי להתיר (וע"ע להלן בסמוך), ואולי זה בצירוף תנאי שרגיל בה, אבל בפ"ע אסור כנ"ל. ויותר נראה דכיון שמ"מ עוסק בעניני יום הכיפורים אימת יוה"כ עליו, ולכן מותר אפילו שאינו רגיל]. ושמעתי שבחוט שני כתב בשם החזון איש שיש להתיר ביום כיפור כל דבר לאור הנר, כלומר אפילו ללמוד ולא רק תפלה, והוסיף שאף בראש השנה מותר, אולם בשבט הלוי ח"ה סימן ס"ו אות ג' כתב דשמא יש לחלק בין תפלה ללימוד, וכן שמא יש לחלק בין אימת יוה"כ לרה"ה, עיי"ש. ואכן סתמות השו"ע משמע שרק תפלה מותר ורק ביום הכיפורים, ואכן כן מובאר בכה"ח הג"ל שרק תפילות מותר, ודקדק כן מהשו"ע.

ויש לעיין בעיקר דין זה שכתבו הרמ"א האם השו"ע חולק ע"ז, שהרי בבי" הביא פלוגתא בזה (וגם סיים בדברי המהירין). וגם בשוה"ט כאן השמיט ענין זה. ומשמע לכא' דלא ס"ל, וגם מלשון הרמ"א שכתב וי"א, משמע דפליג (וע"ע ג"כ בלשון הביה"ל ד"ה בשני ענינים). אולם ז"א מוכרח, דלעולם י"ל שאף השו"ע ס"ל כן, ולא חש לכתבו כיון שהוא נלמד מדינים אחרים וכמש"כ הבי" (וגם יש באחרונים שדקדקו בלשון השו"ע שכתב ששניים קורין "ביחד" ומשמע שהוא בספר אחד, ואינו מוכרח), ומלשון הרמ"א אין ראיא כ"כ, כידוע, ועוד ג"ל שסמך עמש"כ להלן (סעיף ח') שנוהגים לקרוא במחזורים ביום כיפור מפני שאימת יו"כ עליהם, ומשמע דהא לא"ה אסור, ובשלמא אם זה היה בתפלת העמידה שכל אחד עסוק בשלו שפיר דמי, אבל בשאר התפילה הלא בפשטות קורין יחד (ומסעיף ו' אין ראיא, דשאני תינוקות שלא יזהרו בזה), וי"ל. ועוד אפ"ל דפשיט"ל מסברא, וכמבואר בבי" שלמך כן במשמעות מדין הג"ל דענין אחד, ועכ"פ כיון שרוב הראשונים דעתם לאסור, בודאי דהכי נקטינן. ולכן בשני ספרים אסור אפילו בענין אחד, ודו"ק.

40. ביה"ל ד"ה בשני. וכן מתאר בהערה הקודמת כמבואר שם. 41. "ועי' להלן בביה"ל סו"ה ס"א (אפילו). ובפרט יש לצרף דעת המתירים תמיד בב' ספרים, וכנ"ל בהערה שלפני הקודמת, ושאפשר שכ"ה דעת השו"ע. ודו"ק. ועכ"פ משמע דבתרתי לגריעותא בודאי אין להקל, דהיינו בבי' ספרים וב' עניינים דבכה"ג ה"ז אסור.

42. הנה המג"א (סק"ה) בקושי'ת המהר"ל מאי שנא שאסרו לרכוב על בהמה אפילו שנים יחד, דלמה לא נאמר שאחד זוכיר לשני, עיי"ש, ותירץ המג"א דלפי דבריו דלעיל (ובפשטות כוונתו לד' הבי"ח שהביא בסק"ג) את"ש, דלא התירו אלא לדבר מצוה, עכ"ד. אולם כבר עמדו על דברי המג"א האחרונים, ששם החשש שיתלוש קודם שירכב, ועוד. ועכ"פ בפוסקים פשיטא להתיר אפילו בדבר הרשות, וכדמכרח טכ"ז המובא במשנ"ב סק"ה, עיין שם. וכן נראה לי פשטות דברי השו"ע, וע"ע בברכ"י, ובכה"ח אות ט"ו שהביאו, עיי"שה ודו"ק.

43. שו"ע (סימן ערה"ה ס"ה), עיין שם ב' טעמים, ועיין בביה"ל (ד"ה דהואיל) בטעם שצריך ב' טעמים.

44. כן משמע מהטעם השני שכתב השו"ע, וכ"כ בביה"ל הג"ל.

45. משנ"ב (סק"ג) בשם האחרונים. אמנם עיין כה"ח אות כ"ה שסיים בשם התו"ש שאפשר שלא מהני היתר זה במדורה.

46. כמבואר בשו"ע (סו"ר רע"ו). וכ"כ הרבה ראשונים כמבואר בבי" שם, וע"ע בשו"ע (סימן רנה"ה ס"א), עיין שם.

47. נחלקו בזה האחרונים, ועי' משנ"ב וכה"ח. וע"ע בבי" (סוף סימן רע"ו) בשם הראשונים. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"ב סי' נ"ב. ואף לדעת האוסרים, מ"מ בשומר מהני, שיאמר לחבירו תן דעתך עלי.

48. כן הביאנו לעיל בהל' "שהיה", שלא גזר בזה חז"ל. וכ"ה דעת הגרשו"א ויבדל"א הגרי"ש. ונראה שאפילו האוסרים במדורה כנ"ל, יודו בכאן שהוא דבר חדש ולא גזר בו, ועוד דשאני מדורה שעשוי האש להשתנות ממצבה, משא"כ בתנורים אלו שאין נעשה שום שינוי.

49. שו"ע (סימן ערה"ה ס"ג), ודווקא כשאומר לחבירו תן דעתך עלי שלא אטה, וכמש"כ בשו"ע, וע"ע כה"ח (אות כ'), הלא"ה אין להתיר אפילו כשיש הרבה בני אדם.

ועיין בשו"ע שכתב בלשון אפילו האחר אינו קורא, ומשמע דבקורא קיל טפי, ולכא' צ"ב דאדרבה יותר עדיף שלא יקרא, אלא יתבונן עליו תמיד, וכבר נחלקו בזה בטור ובבי", שדעת התרומה דבקורא עדיף, והאחרונים חלקו עליו, עיין בב"י שכן הסברא הפשוטה, ועי' בביאור הלכה (ד"ה אפילו) מה שביאר לפי דרכו, ועכ"פ צ"ב סברת בעה"ת. וי"ל דכשקורא עדיף מצד שיהיה מקושר עם מה שחבירו עושה, וגם י"ל דכשאינו עושה כלום חיישינן שהוא ימנע או יסיח דעת משמירתו, וערביך ערבה צריך, ועי"ל. [ב' ויש לזון בזה הירבה מדיני שומר דאשכחן ביוד"י סימן פ"ח לענין בשר וחלב (ובסימן קצ"ה), ואכמ"ל].

50. שו"ע שם. ועיין בה"ח אות ס"ט. וע"ע שם באות כ"א.

51. שהרי יש לו דעת לשמור. ואמנם יש דברים שלא סמכו על קטן, ומ"מ בנידו"ד יש להקל, דהא חזינן שהוא מונח בטיה בכל אופן שיש דבר שיוכיר לו כהביה"ל ד"ה לאור הנר, וכן כו"כ קולות שיש בסימן זה שאינם בכל איסורי דרבנן שהם בחשש גזירה, ודו"ק. וכן דעת הגרז"ק שליט"א שאפשר בקטן, ומטי' לה בשם החזו"א שמותר בקטן.

52. כן נראה בסברא שהרי יש חשש שיסתכל במקום אחר ובנתיים מישוה יטה. אך אפשר שכל שאינו שהות גדולה מהני, ותלוי לפי המרחק ולפי הענין.

53. פשוט דבכה"ג ששומר על הנרות שבפתח החדר אין שום חשש.

54. כן נראה שלא התירו אלא שומר שנותן דעתו עליו תמיד ולא פתק בעלמא, שיש לחוש שמא ישכח ויטור ממנו, ועוד שהרי חשש הטיה הוא ממוש שהנר אינו מאיר טוב, וא"כ יש לחוש שלא יראה את הכותוב בפתק כראוי (וסתם בתור סימן לא מהני, כמו שלא מהני איזה חפץ להניחו שם), ודו"ק. ואמנם מצאנו בביה"ל רה"ס ד"ה לאור הנר, שמועיל אם ישים פתק על הבורג שעיצמו מגביהים ומקטינים את האש, עיי"ש לצד אחד. אולם שאני התם שמניחו על מקום חשש הטיה ממש, משא"כ כאן שהוא מונח בצד הנר [אברא שאף כשמניחו על מקום חשש הטיה עדיין תיקשי מה מהני שכותב "שבת", הרי ההיכר הוא בעצם שיש משוה על הכפתור, וי"ל דלרווחא דמילתא יכתוב "שבת", ויועיל טפ"ן]. וכבר כתבנו בזה לעיל בהלכה ה'.

55. עיין שו"ע (ס"ד) שהתיר בחשוב. וכל האחרונים כתבו דווקא בברור לו, ולמעשה יש להחמיר כמש"כ האחרונים, עיין במשנ"ב ובכה"ח אות כ"ב כמה סברות בענין, חזא דלא בקיאין בדרגת חשיבותו, ועוד שמצוי בכל אופן שמטים. והגם שיש באחרונים שמתירים גם בזה"ז, מ"מ ראוי להחמיר מן הסתם.

ומה שכתבנו בפרט לת"ח, היינו ממוש שדרך ת"ח לעשות עצמו כהדיט על דברי





והשאר יאמרו בעל פה, וה"ה אם יודע שאר חלקים בעל פה ומקצתם הוא צריך להסתכל בספר, ה"ז מותר, שכיון שאינו קורא בספר תמיד הרי זה היכר בשבילו שלא להטות"<sup>69</sup>. ועיין בהערה שיש אומרים שבאופן ששגור בפיו מותר לקרוא הכל<sup>70</sup>.

ולכן מותר לומר נוסח התפילות לאור הנר. וכן מזמורי תהילים אם הוא רגיל בזה הרבה, וכן מותר לומר את הקידוש לאור הנר, וכן זמירות שבת השגורים בפיו, או לברך ברכת המזון לאור הנר, וכן כל כה"ג<sup>71</sup>.

**ט"ז**. ליל פסח שחל בשבת והוא צריך לקרוא את ההגדה, מותר לקראה לאור הנר, כיון שהוא שגור קצת בפי ההמונ<sup>72</sup>, ובאופן זה לא יקרא הכל מתוך הספר אלא רק חלקים מן הספר וחלקים בעל פה, ועיין בהערה שיש מתיירים גם לקרוא את כולה, כיון שהיא שגורה בפיו<sup>73</sup>. ואם אינו יודע את ההגדה כלל, יש מתיירים. והנראה שלא יקרא אותו אדם לאור הנר, אלא יזכיר קצת עניני יציאת מצרים וענין היום כפי שידוע לו, ודיו<sup>74</sup>.

ואם אפשר לבקש מאיזה אדם, ואפילו מאשתו או מבני ביתו, שיתנו דעתם עליו להשגיח שלא יטה, ה"ז עדיף, וכך יוכל לקרוא הכל<sup>75</sup>.

**י"ז**. באופן שאסור לקרוא או לעשות שאר דברים לאור הנר, יש להחמיר אפילו בדברים שאינם צריכים עיון רב אלא מועט, שבכל אופן יש לחוש שמא יטה<sup>76</sup>, ואיסור זה הוא אפילו אם הוא צריך להתבונן זמן מועט בלבד שגם בזה יש לחוש להטיה<sup>77</sup>, ועיין לעיל בה"א-ב' והלכה ו'.

ומותר להסתכל בכוס או בקערה לפני שאוכל או שותה, כדי לראות שאין שם דבר לכלוך וכדומה<sup>78</sup>, ודווקא באופן שאין נצרך לו עיון הרבה התירו לו מפני הנקיות, אבל אם צריך עיון רב אסור<sup>79</sup>.

**י"ח**. וכן אפשר לאכול לאור הנרות, ומצוה לאכול לאורן, ואין בזה חשש הטיה, מאחר וא"צ עיון מרובה. אבל בעיון מרובה, כגון לברור עצמות הדגים הקטנים, אסור, וכן לבדוק פירות שיש בהם חשש תולעים, אסור<sup>80</sup>.

**י"ט**. שימוש המסדר לשמש בסעודה ובודק איזה כלים לשים על השולחן, ובודק לראות אם הכלים נקיים או לא<sup>81</sup>, איז אם הם משמש קבוע ורגיל ומכיר את הכלים מותר לו לבדוק אותם לאור הנר, ודווקא לאור של נפט שהוא ואם התירו חז"ל, אבל שור שאר שמנים אין מורין לו שהדבר מותר, אולם אם הוא עושה מעצמו בלא לשאול אין מוחלים בידו<sup>82</sup>.

ואם הוא שמש הבא לשמש דרך ארעה, לדעת השו"ע אסור לו לראות לאור הנר בין בנרות של נפט, ובין בנרות של נפט, אבל דעת הרמ"א שיש להתיר בנר של נפט כיון שהוא מאוס ואורו רב<sup>83</sup>.

**כ'**. אשה הטובלת בליל שבת, וצריך שתעמוד עליה אשה כשרה שתשגיח עליה, שתכנס כולה במים עם כל שערותיה<sup>84</sup>, נראה שאסור לעשות כן לאור הנר<sup>85</sup> אלא אם כן באופנים הבאים:

א. אם הוא בנר שעוה וכדומה, מותר<sup>86</sup> [וכשיש אור חשמל מותר לכתחילה, וכנ"ל בהלכה ז']<sup>87</sup>.

ב. אם יש עוד אשה אחרת שתשגיח שלא תטה הנר<sup>88</sup>.

ג. אם היא מהנהוגות לטבול בבין השמשות, אין חשש זה כלל, ומותר בכל אופן לאור הנר<sup>89</sup>.

ואם אי אפשר לנהוג ככל הנ"ל, תשים על ראשה רשת וכדו' באופן שיהיו כל שערותיה במים<sup>90</sup> [ומצד חשש סכנה בעומד בפני הנר ערום לא חששן]<sup>91</sup>.

#### דברים שיש להזהר בהם מחשש שיבוא לידי איסור

**כ"א**. כמו שאסרו חז"ל לקרוא לאור הנר שמא יטה, כך יש להזהר בדברים שיש לחוש בהם שמא יבא לידי איסור<sup>92</sup>. ונזכיר דוגמאות:

א. תלמיד חכם שלומד בחול ומכשירי כתיבה לפניו, ודרכו לכתוב בשעת לימודו מה שנתחדש לו, יזהר לסלקם בערב שבת, שמא תוך כדי לימודו בשבת ישכח ויכתוב<sup>93</sup>.

ב. מותר לקרוא בכתבים כדי לבדוק אותם מטעויות הדפוס וכדומה, כדי להגיה אותם למחר, ואין לחוש שמא ישכח ויכתוב<sup>94</sup>. ובתנאי שכלי הכתיבה אינם לפניו<sup>95</sup>.

82. כ"ז בשו"ע (סעיף י"ב) בסופו, ובמשנ"ב שם. ויעוין בביאור הלכה (ד"ה לאור) שאין להתיר אלא בנר של נפט גרידא. ולא בשאר שמנים [ומה שכתב השו"ע "שמן זית", צ"ל דלא דווקא, וכונתו לאפוקי של נפט, דאיירי בהו בתחלת הסעיף, ומה שהזכיר שמן זית הוא כפי הרגילות שיש להדר בשמן זית, כמבואר בשו"ע (סימן רס"ד ס"ו), וה"ה לשאר סוגים, א"נ נקט שמן זית לרבותא, ודו"ק].

והנה טעם ההיתר הוא משום נקיות (כמש"כ הרבה מהראשונים, וה"ד במשנ"ב סקכ"ז). ולכאז צ"ב, הלא המשנ"ב (סק"כ) כתב שהמדובר בסעיף זה הוא בב' אופנים, או לבדוק את הנקיות שלהם או לסדר סוגי הכלים עיי"ש, וא"כ מה שכתב כאן אינו מתאים לב' האופנים. וי"ל דס"ל שהעיקר כדעת הר"ן שלא להתיר אלא משום נקיות, אבל בעלמא אפילו אם אינו צריך עיון רב ג"כ אסור, אולם עדיין קשה מדבריו בסק"כ דפירש את השו"ע דלא כהר"ן (איברא דבמקור הדברים שבמג"א אין הכרח בזה, דיש לפרש שאחרי שהביא את ד' הר"ן כך הוא מפרש שפיר את השו"ע ג"כ), וצ"ע.

83. שו"ע והגה"ה שם בתחילת הסעיף.

84. וכפי המבואר בשו"ע יו"ד סימן קצ"ח ס"מ, וככל המבואר בספר יוסף טוהר שם.

85. שהרי הוא דבר המצריך עיון שלא יצוץ אפילו אחת משערותיה, ואז לא עלתה לה טבילה, ואף שהוא לרגע קטן, הרי מבואר בפוסקים שאין חילוק בזה, ואפילו לרגע קל אסור. ואין מועיל בזה שמירת הטובלת, שהרי כשהיא בעודה במים יש חשש הטיה. אלא שהוא פלא שלא ראיתי בפוסקים שעוררו בזה, והנה בשלמא אם זה היה עיון מועט שפיר דמי, דלא גרע מהמבואר לעיל בהלכות הקודמות, והתירו במקרים מסוימים יש דבר שהתיר בעיון מועט, אולם הרי בשביל להבחין שלא יצוץ השערות צריך עיון רב, וממילא נראה שאסור.

86. עיין לעיל בהלכה ב' ובהלכה ו' שכל הקפידא הוא בנרות שמן וכיוצא, וכן נרות שעוה הנוטלית (כגון נר נשמה, או נר הנמצא בפח אלומיניום וכדו'), אבל בנר שעוה וכדומה המוצקים קיל טפי.

87. וכ"ה בר"כ במקואות שלנו, אלא שנהגים להכין נרות לפני שבת מחשש שמא יארע הפסקת חשמל.

88. כדון שומר המבואר לעיל בהלכה י'.

89. הנה כידוע שמנהג הספרדים בכ"מ היה לטבול בבין השמשות, וכמש"כ בספר בני בתשנ"ב בסוף העידו נאנוי ירושלים שהיה המנהג לטבול, וכה"ג גם דעת החכם צבי בתשנ" סי' י"א ועוד באחרונים. וע"ע ביוסף טוהר הל' נדה סימן קצ"ו. וכן נהגו עוד קהילות, ע"י בשרידי אש סי' מ"ד וכיוצא. ומעתה נראה שהנהגים כן מותרים לאור הנר, שהרי אינו אלא שבות (הגם שהוא מחמת גזירה אטו הטיה, ובפרט בראינו שהוא איסור קל, שהתירו בו כ"כ דברים), וקו"ל שלא גזרו על שבות ביהש"מ, וכדלעיל בס' רס"א ולהלן בס' שמ"ב.

90. כפי העיצה המובאת בשו"ע יו"ד סימן קצ"ח ס"מ. וע"ע ביוסף טוהר מש"כ בזה.

91. הנה כל האמור לעיל הוא מצד הדין, אולם עדיין יש לדון מצד חשש סכנה, שהרי אסור לעמוד ערום בפני הנר (וכמש"כ בפסחים קיב. ונזכר להלן בהלכה אחרונה). ואכן לפי"ד המשנ"ב סוה"ס יוצא לאיסור, אולם לחד תירוצא שהביא הכה"ח שם שנשתנו הטבעים, ניחא, אלא שהוא מחודש מאד, דדילמא אחסור דרי, ובמקאי' נח, עיין בר"ס רס"ג גבי אור בבית הכסא וכו', ואפשר לומר עוד שבמקום מצאו אין חשש, ואכן ע"י בשיעורי טהרה בהל' טבילה שכ"כ, ואם הוא מכוסה בעששית קיל טפי, וכמש"כ הפוסקים.

92. כן יש ללמוד מדברי הפוסקים דלהלן גבי חשש שמא יבא לכתוב וכו'. ואף אמנם שמצאנו לעיל הלכה ט' שלא גזרו במדורה שמא יטה, שא"ה דלא דמי, אולם דבר ששכיח לטעות בו בודאי שיש להזהר, גם יש לציון שזו סברה גמורה, וכדרך שמצאנו בב"י יו"ד סימן קפ"ג בדפוח"ר רע"ד וז"ל: שאדם מזהר ועומד שלא יביא עצמו למקום שיבא לעבור על איסור וכו', עיי"ש. ואיברא ששם הוא נקט דהוי איסור דאורייתא שמוחהר בזה, וכאן בודאי אינו אלא מדרבנן, וכמו"כ הלא בכ"כ מילי לא חיישינן כולי האי, ואף באופן שחוששים פ"ה אלא גזירה דרבנן לחוש לאיסור, וי"ל איפוא דשאני נידון הב"י שהוא נכנס לדבר שאפשר שיהיה האיסור ממילא, וכנידון דהתם, וא"נ שה"ז כעושה מעשה שהוא בספק שמא הוא מעשה איסור ושמא לא, וכגון שמרים ירק מן הארץ, וספק אם הוא תלוש או מחובר, והו"י איסור דאורייתא (ומש"כ שאדם מזהר בו מן התורה, יתייבה לפי האומרים שספק דאורייתא מן התורה לחומרא). גם ראיתי דבר חידוש באלו"צ פט"ז בביאורים לתשובה, שכתב גבי הפעלת מכונות מער"ש וכדו', דאפשר שיש בזה איסור מדין ושמירתם את משמרתו, שדבר שאדם עשוי להיכשל בו צריך למנוע עצמו מדברים שיכולים להביאו לידי כך, ושכ"מ בשבת (דף יח:) עיין שם. וע"ע ביבמות (דף כא.) ויל"ב.

ואע"פ שאין לנו לגזור גזירות מדעתינו לאחר חתימת התלמוד, וכמש"כ בראשונים [ובתע"ש ברא"ש פ"ב דשבת סימן ט"ו שתמה על הגאונים היאך חידשו לאסור, וע"ע גם בתנשי הריב"ש שם ש"צ שהביא שם ש"צ גידונו שאין לגזור שמה יכתוב, אחר שחז"ל לא גזרו בזה. וכה"א כתב במ"מ בהל' חמץ ומצה פ"ה ה"כ, ועוד בראשונים ובאחרונים טובא. ואף לדמות גזירה לגזירה לא מדמינן בפשיטות, וכמש"כ הרמב"ן בשבת (דף סג. ועוד)]. אולם מאידך הלא מצאנו במקומות טובא שגזרו הפוסקים לאיסור בכ"כ מילי שראו לגדור גדר, וא"צ לאוספם. וה"ט שבדבר הקרוב לאיסור יש לחוש כראות עיני העדה, ויש בזה באחרונים עוד כללים ופרטים טובא, ואכמ"ל. ומ"מ נזכיר להלן.

93. מקור חיים כאן ועוד באחרונים. וע"ע להלן מדברי האחרונים.

94. בתשי' הרדב"ז ח"ב סימן תר"צ כתב שדווקא בקורא לאור הנר שהוא דבר קל

בחק יעקב שם כתב להשיב ע"ד מהרי"ו, ואכמ"ל. ונוסף על כל זה נראה לדקדק כן גם בלשון השו"ע והפוסקים, שמפורש בדבריהם שההיתר הוא בגלל שאין לך עם הארץ שלא תהא שגורה בפיו, ומשמע דבלא"ה אסור, ודו"ק.

ולכן נראה שלא יקרא בהגדה, אלא יאמר איזה משפטים הידועים לו בסיפור יציאת מצרים [או לכל הפחות יקרא קצת משפטים מתוך ההגדה, ויסמוך על המתירים (ובפרט שאינו קורא אפילו בצריך עיון קצת, וכן יש לכאז להוכיח עוד מהא דהתירו כולה]. כנלענ"ד.

75. דלכתחילה יש לבקש מאדם שיתן דעתו עליו, ואז יוכל לקרוא הכל כראוי, וע"ע כה"ח אות ל'.

76. כמבואר בביאור הלכה (ר"ס ערה"ה) בשם הרבה פוסקים, וכן נראה דס"ל כן, שכן דעת הרבה ראשונים, ודלא כהגר"ז (וע"ע בבה"ל להלן בסעיף י"ב ד"ה אבל בסופו), וכן נראה סתימת הפוסקים לאסור בכל אופן שנצרך לו עיון. אמנם ז"א מוכרח, די"ל שבלשון "עיון" כלול עיון גדול וכלול עיון קטן, וע"ע בכה"ח (אות ג') בשם הפמ"ג לאסור אפילו בצריך עיון קצת, וכן יש לכאז להוכיח עוד מהא דהתירו (בשו"ע ס"ט) לקרוא ראשי פרקים, ואמרו הטעם משום היכר, אע"פ שאינו צריך עיון גדול, ואפשר לדחות דמ"מ באותם דברים שהוא קורא נחשב עיון רב, שהרי אסור קריאה. ויש לציון לדברי הכה"ח (באותות ד' ה' י') לענין קריאה כשיש קצת אור יום, ומאידך מדברי הבה א"ש ח"ו (ס"פ נח) מבואר שלדעתו אם צריך עיון רב אסור, ובעיון מועט מותר, וכתב לענין שעון שאם זה מחוגים עבים אי"צ עיון רב ומותר, ובמחוגים קטנים אסור. וכיוצ"ב בספרו שו"ת תורה לשמה (סימן פ"ג) התיר לעיין בשעון כשהו אינו עיון רב, ושם כתב דוגמא אחרת לכך כגון אם הוא רגיל לישא אותו או לא, עיין שם. והנה יסור ההיתר שלו הוא כפי שביאר בתורה לשמה הנ"ל עפ"ד הרמב"ם (בפרק ו' מהל' שבת), שכתב שם בה"ב שרק אם צריך עיון רב אסור לקרוא לאור הנר (וע"ע בל' הטור כאן), וכן ברמב"ם שם הט"ז כתב כן, עכ"ד. אמנם יש להעיר ע"ז, דהא דמהויא דהלכה ט"ז לכאז אין ראיה לגידונו, דשאני התם שהתירו משום נקיות כמבואר כאן בכל האחרונים [והרי השו"ע ג"כ פסק כן (בסעיף י"ב) שבאופן שא"צ עיון רב מותר, וכבר הביא שם המשנ"ב (סקכ"ד) דשאני התם דמשום נקיות התירו, עיי"ש (וע"ע מה שהעירו בזה להלן בהלכה שבסמוך ובהערות שם), ואדרבה מבואר דבעלמא אפילו עיון מועט אסור]. ותו אפילו אם שיטת הרמב"ם להתיר כן בכל גווני, כדמשמע מהלכה ב' שכתב ג"כ בסתם, וכן מבואר בטור (וכ"כ הביה"ל בכ"מ בסימן זה) וכיעוין, מ"מ הרי הרבה ראשונים כתבו לאסור בכל אופן, כמש"כ הביה"ל ריש הסימן וכנ"ל בהערות קמייתא [וגם השו"ע אע"פ שהדגיש כן בסעיף ט"ז שהוא מתיר בא"צ עיון רב, לא כתב כן בכלליות לכל האופנים, אלא רק שם שיש לפרשו משום נקיות וכנ"ל], ואולי ס"ל דיש לסמוך על הרמב"ם טפי. ומ"מ לדינא ראוי להחמיר אחרי דהכי חזוין להרבה ראשונים, וכן פסקו רוב האחרונים. אלא שיש לעיין אם בשעון יש להקל טפי כיון שרגיל בו, ואע"פ שאינו רגיל בשעה זו בדווקא, מ"מ הוא רגיל לראות בו ומנהי לכל פעם שהוא, כמשמ קבוע שבשו"ע ס"י"ב, וכבר נתבאר נידון זה לעיל בריש הסימן, עיין שם ואכמ"ל.

77. הנה עיין בירושלמי בהא דהתירו להסתכל מה שיש בכוס (והובאו הדברים במגיא' סק"י), וכתבו פירוש א' מטעם שהוא לזמן מועט, ועוד כתבו משום הנקיות והסכנה, ע"כ. וא"כ ה"ז תלוי בב' הפירושים, אכן ע"י בביה"ל סעיף י"ב (ד"ה אבל) שאין הלכה כתירוף א' של הירושלמי, שהרי הבה"ל אסר אפילו להבחין בין הבגדים,

עכ"ד (ולכאז דילמא התם מיידי לזמן מרובה, וי"ל).

78. כ"כ בירושלמי, ה"ד במגיא' (סק"י) והרבה אחרונים. והיה נ"ל שפירוש הירושלמי שכתב מפני הנקיות ומפני הסכנה, דאו או קאמר, או מפני נקיות או מפני הסכנה, אלא שהעירו דדילמא תרוייהו צריכי, ובאמת מסתבר דלא משום שאר נקיות תתיר, שהרי לא גרע מבגדים הדומין וכל כ"ה"ג שאסור, וכן כל כיצ"ב, ומאידך קשה דבסתם חסרון נקיות (כההיא דהר"ן שמא יש סדק בכוס ונצטבר שם כלוך) אין חשש סכנה, וי"ל דכל לכלוך בכלים חוזהמא יש לחוש קצת לסכנה.

79. כ"כ בביאור הלכה (ד"ה אבל), אלא שסיים שהגר"ז מיקל אפילו בצריך עיון רב (ונראה להחמיר אחרי דלעיל חזוין דבעלמא אסור בעיון מועט ג"כ, א"כ כשהתירו כאן רק בעיון מועט התירו), ומ"מ האחרונים החמירו, וכן נראה מדברי השו"ע, ודו"ק.

80. הנה נשאלתי לפי דברי הפוסקים שאוסרים אפילו עיון מועט, א"כ איך אוכלים לאור הנרות (ואדרבה כתבו הפוסקים שמצוה לאכול לאורן, וכנ"ל סו"ס רע"ג ובסי' רס"ג, וכמש"ש), ובודאי שצריך עיון מועט. ומדלא אסרינן בזה, נוכל להוכיח שעיון מועט מותר. אולם נראה דלק"מ, שבוה התירו חז"ל אע"פ שצריך עיון קצת, דלא גרע ממה שהתירו לעיל בסמוך מפני הנקיות, וכ"ש בזה שיש נקיות, וחשש מאיסורא, ולפעמים סכנה וכו', ועי"ז דכל כה"ג אין לאסור, וכל עיקר תקנת נר שבת משום עונג שבת ולאכול לאורן, וכמו שהבאנו בר"ס רע"ג בהערה.

אמנם מ"מ בעיון מרובה כעניני המאכלים נראה שאסור, ולפ"ז לברור עצמות הדג (באופן המותר המבואר בסי' שש"ט), יהיה אסור אם הוא עיון מרובה, וכן עזרי"ה, שבודאי לא נוכל להתיר מחשש מכשול דאורייתא. [והנה מצאנו בחיי אדם שהזהיר תמיד להסתכל בכל מאכל לפני שאוכלו, מחשש שמא ימצא בו איזה שרץ, וכתב שהרבה פעמים ניצל ממכשול, וכ"כ עז"א, אולם כל כה"ג ודאי שסני בהבטה בעלמא, ואין בו חשש כלל לאור הנר].

81. במשנ"ב (סק"כ) הובאו ב' אופנים בביאור ד' השו"ע, ושיטות אלו תלויות בשיטות הראשונים שהוכרזו לעיל באיזה אופן התירו, אכן לפמשנ"ת דיש לחוש לשיטת הר"ן, א"כ נראה שאין להתיר בשמש אלא רק לבדוק את הכלים לענין הנקיות, ולא לענין סוג הכלים, שהרי נתבאר שיש לחוש לדעת הר"ן, ומלשון השו"ע כאן אין ראיה, וע"ע בלשון המג"א כאן, ואכמ"ל.

מבואר מדבריהם שסוברים ג"כ לאסור בשאר הל' שבת, ולא התירו אלא פרק במה מל"קין בלבד.

69. שו"ע סעיף י'. ועיין בב"י ובהערה הבאה.

70. והנה כתבנו בפנים על פי לשון השו"ע, שמבואר שבדבר השגור בפי בני אדם, מותר לקרוא רק ראשי פרקים ולא הכל, שכתב שהוא מסדר ראשי הפרשיות בפיו והגה"ע ו"אח"כ כתב שכל שידע הפרשה על פה, ובקצת צריך לראות בספר וכו', שמאחר "שאינו מעיין בספר תמיד" אית ליה היכירא, ולא אתי להטיי, ע"כ. ומבואר שאינו קורא הכל בפיו, אלא שראיתי בשו"ע הגר"ז ס"י שאחר שהביא דין השו"ע בזה, הביא עוד דין ההגדה בליל פסח שמותר כיון ששגורה קצת, וא"צ לעיין בספר אלא לפרקים, ובסוגריים כתב שאף כשקורא כולה בספר מותר, כיון שאינו צריך לזה, ע"כ. ומבואר שמותר לקרוא כולה (אלא שכתבו בסוגריים), ולכאז זה צ"ע דהלא לפי מה שהביא מהשו"ע אין להתיר לקרוא כולה. ובקו"א שם סק"ג הביא דברי הפוסקים בזה, וציין שכ"מ משהב"ל וכן המנהג, ושוב סיים ובספר התרומה וההגדה"ע ומרדכי מבואר שיגמור בחוץ, ולא יקרא כולה, וסיים בצ"ע, ע"כ. ובכה"ח אות ל"א גבי ההגדה, הביא דברי הגר"ז שמותר אפילו לקרוא כולה, וכתב שאף שהגר"ז דקדק בזה ונשאר בצ"ע, מ"מ המנהג כן, ע"כ. ויל"ד דשמה כל המנהג הוא רק לגבי הגדה דאורייתא שבוה הקילו. ועיין להלן בהלכה הבאה, ובהערה שם מה שהעירו עוד בזה.

ומ"מ בזה הכה"ח ס"ל להיתירא, וקצת משמע כן מסתמות דברי המשנ"ב בסק"ט וסקי"ה. אמנם ז"א מוכרח, דדילמא כוונתו כפי דרכי ההיתר, ולעולם אין להתיר לקרוא כולה. ואפשר איפוא דכיון שהוא שגור בפיו וא"צ לקרוא הכל, הו"ל כראשי פרקים, כיון שאינו צריך לכל קריאות המספר, אלא שעדיין צ"ע הא בעינן היכירא וכמש"כ השו"ע. ואף הגר"ז עצמו לא התיר למעשה, וגם מצד המנהג כבר כתבנו שאולי הגדה שאנ'.

71. עיין משנ"ב סק"ט וסקי"ח. והזכרנו עוד דוגמאות מצויות, וע"ע בבא"ח פ' נח, וכן בכה"ח כאן אות ט"ז גבי תפילות, ובאות טו"ב לענין זמירות [ולענין קידוש היה אפשר להקל בלא"ה למד' שהוא דאורייתא, וכדרך שהתירו הפוסקים לומר הגדה, וכדלהלן בהלכה הבאה. אמנם הא נתבאר בר"ס רע"א שדעת הרבה פוסקים שיוצא י"ח דאורייתא בתפילה, ואף שיש חשש שהוא מדאורייתא, מ"מ הא נח' להלן בהלכה הבאה להחמיר דאורייתא, ודי שיאמר שבת שקילוסו מאשר ידוע לו].

72. שו"ע סעיף ט'. ומאחר שההיתר הוא מפני ששגור בפיו, אי"צ שיהיה לו שומר שיתן דעתו עליו. וכ"כ כה"ח אות כ"ט, ופשוט.

ולענין הפיטטים שבסוף ההגדה ושיר השיירים וכדו', הדבר תלוי אם שגור בפיו מותר, ואם לא כן אסור, וכדרך שנתבאר בהלכה הקודמת.

73. הנה בשו"ע מוכרח שההיתר הוא משום ששגורה בפי ההמון, והוי כעין ראשי פרקים, ולפ"ז יוצא שהדין בזה ככל האמור בסעיף י'. ונתבאר בהלכה הקודמת שלפי פשטות השו"ע אינו יכול לקרוא הכל אלא חלק יהיה על פה, ולפ"ז הגר"ז יש מקום לומר שמותר הכל, וכמו שהוכרזו שם, וכ"פ הכה"ח להתיר לכתחילה, עיי"ש. אלא שהעירו ע"ז שלחנאן א"ז שהתיר בזה לקרוא כולה, שהרי השו"ע לא התיר לקרוא כולה, וכן מבואר בדברי כמה ראשונים, וכמו שהביא הגר"ז בעצמו. ועיין עוד בגר"ז שציין לצד ההיתר שהמקור לזה הוא מהב"י בשם שבלי הלקט, שמותר הקל כמו שומר, עיי"ש. אולם ז"א מוכרח דקאי לפי הדרך השניה, ועכ"פ בסברא שכל להקל בזה.

74. עיין במשנ"ב סק"ז שעם הארץ שאינו יודע כלל, ואינו שגור בפיו, ואין שום אדם שיהיה שומר עליו, אפשר שיש להקל כדי שלא לבטל מצות הגדה שהוא מן התורה, אפילו אין לו רק נר של שמן, ע"כ. וכיוצ"ב בכה"ח אות ל'. וכן יש ללמוד מדברי השבה"ל שהביא הב"י. וכן, בסברא, שהרי קריאת ההגדה מדאורייתא, וקריאה לאור הנר הוא איסור ודברי, הגם שהוא מחשש שיבא לדאורייתא, מ"מ אין זה גדר ספק דאורייתא, אלא גדר של גזירה דרבנן, ובודאי שדאורייתא דוחה לדרבנן [ולא שמענו כהנה לומר שרבנן העמידו דבריהם אפילו במקום מצוה דאורייתא בשאט"ח, כההיא דיבמות (דף צ. וכדו'), ומנא לן לומר הכי. ושיר' שנחלקו בזה האחרונים אם הוא כלל בכל דוכתא שחז"ל העמידו דבריהם, שלדעת החקרי לב סימן ט"ז לא אומרים כן בכל דוכתא, וכמו שכתבנו, אולם בשד"ח מערכת היי"ד כלל י"ד הביא מהאחרונים שחלקו ע"ז, ויל"ב].

אלא שיש לדון בכל זה, דהנה סתמית המשנ"ב והכה"ח משמע שיכול לומר כל ההגדה כולה באופן זה, ולכאז מנא לן להתיר, הלא כיון שכל ההיתר הוא כדי שיוכל לצאת המצוה דאורייתא, א"כ די לו בכמה משפטים שיוכל לצאת את חיובו מן התורה [וכמו שביארו בתנשי בענין השניה בליל הסדר]. והשאר אינו אלא מצוה קיומית ואין חובה, ומנא לן להתיר. גם תעוררתי בדבר ממה שמצאנו בשערי תשובה להלן סי' תע"ג, שהביא מגזירות הרמ"ז שכתב על ענין העסק והסיפור יציאת מצרים, דפשיטא שאסור אם האדם בלא שמירה, וכתב ע"ז השע"ת דהוא תמוה שהוא נגד השו"ע בסי' עז"ה. וכתב דאפשר שלא קאי על סיפור ההגדה, רק שהוא רוצה לספר, וצ"ע. ונראה כוונתו לומר דרק מה שכתבו בהגדה מותר, ולא סיפורים נוספים מספריים אחריים וכיוצא, וה"ט שהרי הם תוספת בעלמא ואינו בחיוב, ולפ"ז ה"י נימא אנן שכיון שמן התורה סגי בהוצרת יצ"מ וכו', ואין חייב לומר כל ההגדה, א"כ אין להתיר קריאת כל ההגדה כולה.

וזה מלבד שאין היתר זה מוסכם להתיר לעם הארץ לקרוא את ההגדה, שמצאתי הלום שיש אומרים שחז"ל העמידו דבריהם אפילו נגד מצוה דאורייתא, אן. בראשונים נחלקו בזה, שהרבה סתמו לאיסור קריאת ההגדה בליל הסדר, כיועין בספר התרומה סי' רי"ט ובמרדכי פ"ב דשבת סי' רל"ה, וע"ע בריטב"א ומאירי שם, וע"ע גם ברישב"א בתנשי סי' ר"מ. ב]. באחרונים ג"כ מצאנו רבים האוסרים, וכמש"כ בבית יוסף סימן תע"ג אות ג' עפ"ד מהרי"ו בסימן קצ"ג שכתב לאסור בזה, אמנם



אמנם מאחר שכונתו כדי לתקן אותם בחול, הרי זה אסור משום "ממצוא חפצין", שלא יתעסק האדם בעסקי החול בשבת, ומכל מקום אם כונתו גם ללמוד בהם, מותר<sup>96</sup>. וכמו כן אם אין ניכר הדבר שהוא רוצה להגיה אותם, אלא נראה שהוא קורא לתומו, אין בזה איסור מן הדין אפילו כשכל כונתו להגיה<sup>97</sup>. ולכן מותר לקרוא בספר תורה או כל ספר שהוא, אפילו כשכונתו למצוא טעויות תוך כדי קריאתו<sup>98</sup>.

ונראה עוד שאם כונתו בהגהה לצורך מצוה, וכגון שיהיה לציבור ס"ת כשר לקרוא בו בחול, או שיוכלו ללמוד בספר מוגה, מותר, כיון שהוא צרכי שמים, ולא צורך עצמו<sup>99</sup>.

ויש אומרים שכל האמור הוא בהגהת ספרים וכיוצא, אבל דפי הגהה הבאים מבית הדפוס, יש להזהר בהם ביותר מאחר שהם מוחזקים בטעויות ומיועדים רק להגהה, ואין לקרוא בהם כלל אפילו אם כונתו גם ללמוד בהם, ועיין בהערה<sup>100</sup>.

ג]. הלומד ורואה בלימודו איזו טעות או הערה בספר, יכול לסמן הדבר, כדי שלמחר יוכל לתקנו<sup>101</sup>, ועיין בהערה באיזה אופנים מותר לסמן בשבת<sup>102</sup>.

**כ"ב.** כמו כן יש להזהר לסלק מבעוד יום כל דבר שעלול להכשל בו באיסור, וכגון:

א]. ראוי לכסות בערב שבת את מתג החשמל שבחדר, וכן המתג שבבית הכסא וכדו', משום שמצוי שבאמצע הלילה קמים ליפנות, ועלולים להדליק האור בטעות<sup>103</sup>. וכיוצא בשאר אורות שבבית, או מכשירי חשמל, כגון מאוורר ושמיכה חשמלית, וכדומה.

ב]. אם מוכין שעון ממעורר להעירו בבוקר, ומניחו ליד המטה, ראוי לכסות את הכפתור כדי שלא יטעה לכבות את השעון כשיצלצל<sup>104</sup>, אלא אם כן הוא שעון מכני הפועל ללא בטריה. וכן יש להזהר בכל כיוצ"ב כל אחד לפי ענינו<sup>105</sup>.

#### זהירות בכבוד נרות שבת

**כ"ג.** יש להזהר בכבוד נרות שבת שלא לעשות בפניהם דברי בזיון<sup>106</sup>, ובפרט בנרות המצוה שבירך עליהם<sup>107</sup>, וכגון:

א]. שלא יהיו הקטנים ערומים בפני הנר<sup>108</sup> [מלבד שיש בזה חשש סכנה לעמוד ערום בפני הנר]<sup>109</sup>.

ב]. ולכן אין להחליף חיתול או בגדים לתינוק בפני הנר<sup>110</sup>, אלא אם כן יפסיק בגופו בין התינוק ובין האור<sup>111</sup>.

ג]. אין לעשות צרכיו בפני הנר, וכן אין להניח דבר מטונף בפני הנרות<sup>112</sup>.

ודע, שבכל זה יש להזהר גם בכל נר של מצוה, ולאא דווקא בנרות שבת<sup>113</sup>.

#### סימן רע"א

#### הנאה ממלאכה שעשה הגוי ליהודי

**א'.** גוי שעשה בשביל יהודי מלאכה, שהיה אסור ליהודי לעשותה בשבת, אסור ליהנות מאותה מלאכה, בין לאותו היהודי שעשו את המלאכה בשבילו, ובין ליהודי אחר<sup>115</sup>, ורק במוצאי שבת מותר לאחר המתנת זמן בכדי שיעשו<sup>116</sup>. [להלן יבואר הדין באופן שהגוי עשה מלאכה לעצמו או ליהודי בהיתר].

ודווקא במלאכה האסורה מן התורה כגון הדלקת נר או בישול וכדומה, אבל באיסור דרבנן יש להקל, והיינו לאחרים שלא נעשה בשבילם מותר, אבל אותו אדם שנעשה בשבילו אסור ליהנות ממנה<sup>117</sup>. וכן בני ביתו אסורים ליהנות ממנה<sup>118</sup>.

יותר. ב). שהרי כאן הוא ענין סגולי ולא טבעי, אמנם מצאנו שגם דברים סגוליים נשתנו ואין להאריך. ומ"מ יש ליישב גם זה, שמאחר שאנו רואים במציאות שלא קורה כלום, שפיר י"ל ע"פ המציאות שנשתנו הדברים, איברא דז"א פשוט, שכבר מצאנו בכמה עניינים כד"ג שפירשו הקדמונים שעשוי להתחלף העונש בדבר אחר ח"ו, כידוע. ג]. בתירוץ של הכה"ח שרק אם עומד ערום לגמרי יש חשש סכנה, וכן כתבנו בפשטות בסי' רס"ג. (וגם הגרח"ק אמר שכיון שברדף כלל בבהכ"ס אינם ערומים אין חשש, וכנראה כונתו ג"כ עד"ו). אי"נ אפשר שהוא על דרך מש"כ בש"ע סי' ג' ס"ב שלא יגלה עצמו עד שישב, וע"ע שם). יש להעיר טובא שכפי פשטות הפוסקים לא משמע הכי, שהרי לכן לא תירצו כך הא"ד והת"ש והמשנ"ב ושא"א, אלא נדחקו בחילוקים אחרים למרות שדברי הכה"ח פשוטים, ודו"ק. וכמו"כ מה שיש באחרונים שמחלקים בין עששית וכל כה"ג, עי' בספר שהגוה"ג, הם דברים מחודשים ואין להם כ"כ ע"מ לסמוך, וכל כה"ג היה לנו לומר דלא עבדינן פירוקא לסכנתא. ומ"מ כיון שדשו בה רבים, שומר פתאים ה'.

110. שכל זה בכלל האיסור שלא יהיו ערומים בפני הנרות, וכל שכן לנקותו מוצאות שאסור.

111. כן שמעתני מן האחרונים בזמנינו עיצה זו, שכל שאינו בפני הנר ממש מותר.
112. כה"ח אות מ"ב, שכל זה אסור בק"ו מנידון דהרמ"א.
113. תו"ש סקט"ו, וה"ד בכה"ח אות מ"א. ועי"ע שם שלדעת המהרש"ל גם בנר של הבדלה קודם שהבדיל מקרי נר של מצוה, וכן הובא בכה"ח שם, אולם יעיון במקור הדברים בתו"ש שהביא עי"ז מהמג"א סי' קנ"ד סקצ"א שכתב דלא ידע מה קדושה יש בנר הבדלה, דהא מבדילין אפילו באור של כבשן, ע"כ. ויל"ד דכמו"כ בנר של שבת אע"פ שמדליק במיוחד לשבת, מ"מ לא העיקר זה אור, וכמו שהעירו לעיל, אולם כבר ביארנו דשא"ה שיש בו תקנת חכמים והוי מצוה, ומ"מ ה"נ י"ל כיון שמבכר עליי יש בו חשיבות מצוה [וכה"ג הבאנו בסי' רס"ד שיש חשיבות בדבר שביכר עליי, כמו שיייר שמן, או בשמים של הבדלה], ויל"ב.

נ"ב. ובכל הנ"ל יש להעיר דלכא' איך בכלל יהיה מותר להחליף חיתול וכו' כשמשתמש לאור הנר, הלא יש חשש שמא יטה. וכבר נתבאר שאף בעיון מועט אסור, וז"ל כדרך שנתבאר בהערה שלפני הקודמת שמשום מאיסותא התירו, וה"ה כשעשה צרכיו בבודק הנקיון, וכדומה.

114. בסימן זה יבוארו דיני "הנאה" ממלאכת הגוי בשבת, ולהלן בסימן ש"ו חלק ג' יבואר כל דיני אמירה לגוי באיזה אופנים מותר ובאיזה אסור, וכן יבואר לפנינו

דיני "מחאה" בגוי העושה מלאכה בשביל יהודי.

115. שרי"ע (סימן רע"ו ס"א). וטעם האיסור שמא יאמר לו להדליק, או שמא ירגילנו לשבת אחרת, והיינו הך. (פמ"ג במש"ו, כה"ח אות ה'). אמנם ז"א פשוט, ועי"ע בטור וב"י ובאחרונים בסימן תקט"ו, ואכמ"ל. והנה יעיון לעיל (בסימן רנ"ב ס"ד) שאם הגוי עשה לישראל מלאכה, מותר ליהנות בשבת. אכן כבר עמד עי"ז המשנ"ב (שם סקכ"ז) וכתב דלא תיקשי מהכא, דשאני התם שהגוי לא עשה כן להנאת היהודי אלא להשלמת פעולתו, ואדעתא דנפשיה קעביד כיון שהוא בקציצה, משא"כ כאן שכונתו שהיהודי יהנה כעת מהאור, ומאחר שהיהודי נהנה כעת אסור [ומה שהחמירו מאד בהנאה ממעשה הגוי, וכיבואר להלן, הוא משום שהוא איסור קל בעיני הבריות, עיין משנ"ב סק"ב ובסי' ש"ח סק"ה].

116. כן אשכחן להלן (סי' שכ"ה), והשריע סמך עמש"כ שם, כ"כ כה"ח אות ג'. וכה"ג כתב עוד בש"ע (סימן תקט"ו ס"א) ובהנה (בסימן רנ"ב ס"ד). ועי"ע גם בש"ע (סימן ש"ז ס"כ) שאפילו אם צויה להגוי להדאי, מותר במוצ"ש בכדי שיעשו. [אמנם במלאכה שנעשית בפרהסיא, וידעו רבים שנעשתה עבור ישראל, כתב המשנ"ב (שם סקע"ב) שאסור לעולם ליהנות מזה. אמנם כדבריו (בסימן שכ"ה סקע"ג) מבואר שבמקום צורך אין להחמיר, רק בדבר שנעשה בפרהסיא בשביל ישראל, ועי"ע בדבריו לעיל בה"ל עשית מלאכה ע"י גוי לצורך ישראל.

117. הנה להלן (סימן שכ"ה ס"ח) מצאנו שהתירו באיסור תחומין, והביא עי"ז ב"י מהראשונים, וכ"ה במג"א והפ"י, חדא דאיסור של זה אינו שייך לזה, ועוד דתחומין דרבנן, ע"כ. והמשנ"ב (סק"ג) תפס לעיקר שכל איסור דרבנן מותר (ועי"ע בביאור הלכה ד"ה אפילו). ואמנם הרבה אחרונים אסרו, עי' בא"א מבוטשאטש בדעת המג"א. ועי"ע בלבושי שרד שג"כ חילק עד"ז בין איסור תחומין לכל איסור דרבנן, וכ"ה הרי דעת ה"ר המובא ב"י, אולם עי' בא"י משם רבנו ירוחם שדחה סברא זו, וכתב שהר"ן יחידאה בזה, עיי"ש. וכ"כ הרבה אחרונים (ואפשר שכן דעת השריע דנקט לדוגמא בכגון שהדליק נר או מדורה, ויש לדחות דזה אנב מקור הדין, עי' בת"י), ועי' כה"ח אות א' בשם הערך השולחן שפסק כן שכל איסור דרבנן ע"י גוי מותר (ועי"ע לעיל בהלכה הראשונה ד"ה ודע), אכן ז"א פשוט כ"כ, עיין בחי' הרשב"א (שבת קכב). ובהנה"מ שם.

ואעיקרא דמילתא אמרתי להעיר דבעיקר דין הוצאה מצאנו בראשונים שנחלקו אם עשיית מלאכה כשאינה בגוף הדבר כבישול וכדו', אלא פעולה חיצונית כגון הוצאה, אם גם זו נאסרה או לא, עיין בעה"ש (סימן ש"ט אות ג') שהרשב"א והריטב"א מתירים בזה וכו' עיי"ש, אכן מאידך רבים אסורים, וגם הע"ש גופיה פסק להחמיר, וכ"כ הביאור הלכה (ר"ס ש"ח) בשם החי" אדם, ועוד. ועמש"ש. ואולי י"ל עוד שהוא מגירה שמא יאמר לו לעשות מלאכה זו (ע"י ברש"י ותוס' בביצה כ"ז, ועוד), ויש לדחות.

ויעיון בביאור הלכה (ד"ה אפילו) שגם בדברים האסורים מן התורה, פעמים שמותר לאחר ליהנות ממנה, כגון באופן שאינו מפורש בתורה, עיי"ש. (ויל"ע הא בלא"ה אפילו דברבנן יש מחמירים, ואמנם דלמתירים אפשר דמותר בכל גווי,

הכתב אורחים שזימן שמא יבא למחוק, וכ"ש בזה שמצוי שיש טעויות, עיי"ש. אולם יל"ד שלפי הטעם של הרדב"ז דל"ח שמא יכתוב כיון שלא גזרו חז"ל, והתירו מאחר שאין כלי הכתיבה לפניו, אי"כ ה"נ נימא הכי, ומההיא דאורחים אפשר דשאני התם שבעה"ב מקפיד בסעודתו, ויל"ב. ועיין בשש"כ פ"כ הערה מ"ד משם הגרש"א שהעיר בעלי ההגה, שמאחר שהעולם מקפידין י"ל דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס, עיי"ש. אמנם ז"א פשוט, דתלוי אם כבר התחיל בהגהות שאו מקפיד, וקודם לכן אינו מקפיד כ"כ, ויל"ל, ותלוי לפי הענין. ועכ"פ בכל גווני הוי ככלי שמלאכתו לאיסור.

101. כן מבואר בפוסקים בסימן ש"מ. ועי"ע גם להלן בהערה הבאה, ואין בזה חשש ממצוא חפצין.

102. הנה הדרך שהיו רגילים בה החכמים הקדמונים הוא לשים איזה נייר לסימן (נייר שאינו מוקצה), והבן איש חי כתב שהיו שמים עלי הדס לסימן.

אבל לסמן ע"י נקב בנייר אסור, וכן אסור לעשות רושם בדף ע"י חייטה בברזל, ויש בזה חשש איסור תורה אפילו שאינו עם צבע כלל (עיין בלבוש ובגר"ז בסימן ש"מ ובביה"ל ד"ה כמו).

ולקבל את הדף בקצהו, הנה מצד איסור כותב י"ל דשרי, ואין זה כמו שחורט בדף שאסור משום שכאן אין רצונו כלל בסימן שנוצר מחמת הקיפול, אלא רצונו בסימן מעצם הקיפול. ובספר נשמת שבת ח"ב סימן ק"ל הביא משם התולדות שמואל להחיר בזה מה"ט. אלא שמ"מ כ"ז כשאינו עושהו במדה, שבוה דן בשש"כ שמא יש

בזה איסור משום שטרט, עיי"ש. ומה שלא נהגו כן, י"ל משום שהוא ביזוי כתבי קודש, שמקלקל את חזרי הדפים, וא"י שהוא כמשתמש בדבר קודש במקום סימן, ואפשר שזה תלוי במחלוקת הפוסקים גבי הגבחת ספר על ידי ספר אחר ששם תחתיו, וה"ה בלוקח ספר ומכניסו בספר אחר לסימן, ודו"ק.

103. זו אזהרה נחוזה בדבר המצוי. [ולענין אם טעה והדליק החשמל מתוך טרדת השינה, יש לדון אם צריך כפרה על שגגתו אשר שגג או דלמא הוי כמתעסק, ויש

בזה כמה אופנים, ויבואר בעוה"י להלן במקומו בדיני מתעסק].

104. גם זו הערה נחוזה, והזכרונה לעיל סו"ס רנ"ב לענין שצריך להרחיק את השעון מן המטה מחשש זה. [ואם טעה וכיבה מתוך טרדת השינה, עיין בהערה הקודמת].

105. כגון מה שמצאנו במשנ"ב להלן (בסימן ש"ט ס"א) בשם שה"ג שהיה נוהג להכנין מאכל מסויים מעד"ש, משום שקשה להזהר בעניני הברירה, עיי"ש. ועי"ע גם בש"ע סימן רנ"ב ס"ז-ז ועוד כיוצ"ב. ובעת שמזכיר הני ג' דברים עשרתן ערבתן וכו', וכמש"כ בפ"ד דשבת וועיל סו"ס ר"ס, יסתכל גם על שאר ענינים הנצרכים. ועי"ע לעיל בדינים הנוהגים בער"ש במשנ"ב סי' ר"נ רנ"ב ובמש"ש.

106. רמ"א סו"ס עד"ה, וכו"ה בפוסקים.

107. נראה שיתיר יש קפידא בנרות של המצוה שבידך עליהם, שהרי נתבאר בסימן רס"ג בכ"מ שנרות של שבת יש בהם תרת, א'. כדי שלא יכשל בעץ ואבן. ב'. חיוב הדלקה מיוחדת לשם מצוה כתקנת חכמים. וכמבואר כ"ז בביה"ל שם ס"ה ד"ה בחורים, ובדבריו שם ברה"ס בהערה. וא"כ י"ל שבנרות שעליהם מברך יש לחוש טפי שהם נרות של מצוה, ולא רק משום שלום בית כמו הנרות של שאר חדרים. ואמנם י"ל שיש לחוש גם לשאר הנרות, שהרי מ"מ גם על נרות שמשום שלום בית שייך ברה"א אקב"ו וכו', וכמשנ"ב בס"ג, אלא שהסדר הוא לכרך בעיקר על נרות מיוחדים, וכמשנ"ת בסי' רס"ג. ומ"מ נראה להקל שהרי לכך הם עשויים, ואין ניכר כ"כ ביזוי מצוה אלא באותם שביכרו עליהם.

אלא שאם יש לחוש בזה גם בפני שאר הנרות, אי"כ לפי מה שכתבנו בסי' רס"ג שיש לכוון בהדלקת החשמל שיהיה לכבוד שבת, אי"כ יהיה הדין שגם בפני אור החשמל יש להזהר, ולא שמענו כהנה, ואולי מפני שאינו ניכר, אולם מאי הא, אחר שמ"מ הוא לשם מצוה, ובכל אופן בפני הנר שבבית הכסא (עיין בדבריו בסי' רס"ג ס"א ובהעירו שיש לשים אור גם בבית הכסא וכו'), בודא מותר כיון שעשוי לשם כך, וכן העירו מן האחרונים בזמנינו, וכ"ש באור החשמל. וגם בשאר חדרים מסתבר שאפשר להקל במקום צורך, שלכך הם עשויים לתשמיש הבית בכללותו, ורק על הנרות שעליהם בירכו יש להקפיד טפי, כנלע"ד.

108. רמ"א סו"ס ערה"ה.

109. מהמשנ"ב סו"ס ה"ב מהא"ר שהקשה דהלא בלא"ה אסור משום סכנה שלא יהיה נכפה (וכמש"כ בפסחים קיב), והביא מהא"ר שיש לחלק בין קטן לגדול. ובכה"ח אות מ"א הביא עוד מהת"ש שיש לומר שנשתנו הטבעים, עיי"ש. ועוד הביא תירוץ חדש מדנפשיה שיש לומר שדווקא בערום לגמרי יש סכנה, מה שאין כן באינו ערום לגמרי, ע"כ. (סימן ע"ה דלא הוי בר שתא, אבל הוי בר בבית הכסא ובאמבטיה, ומתוך הדברים יתיישב עוד בהיתר זה, ודו"ק.

והנה כעת התבוננתי שאין זה כ"כ פשוט להקל בזה, וכמו שיבואר, א]. בחילוק שבין קטן לגדול, אין לזה הכרח, שאף שמצאנו דברים שהקילו בקטן, מ"מ מצאנו דברים שהחמירו בקטן, וכגון מה שמצאנו (בפסחים שם) שהמשמש מיטתו על מטה שתינוק ישן עליה, אותו תינוק נכפה, וה"מ דלא הוי בר שתא, אבל הוי בר שתא לית לן בה, ע"כ. ומבואר כל בתר איפכא שבקטן יש לחוש יותר, וי"ל דשאני הכא שהקפידיא הוא בזה שהערה מגולה כנגד הנר, ולכן יש לנו להקל בקטן כיון שאין זה ערוה אדאם גדול, שכדרך שמצאנו שיש מקילים לקרוא כנגד ערות קטן, כיעוין ביוד" (סימן רס"ה), וכן באו"ח (סימן ע"ה סעיף ד'), מחלוקת השו"ע והרמ"א שם, ודו"ק. ב]. בתירוץ שבוה"ז נשתנו הטבעים, הנה העירו לעיל במקומו שקשה לומר כן, א). שהרי הדורות הולכים הלוך וחסור, ואדרבה ככל שמאוחר יש לחוש

שיבא להטות גזרו חז"ל, אבל לחוש שמא יביא קולמוס ודיו לכתוב לא חיישינן, דאדחכי והכי מידכר, ע"כ. וה"ד ביד אהרן סימן ש"ו בהגה"ט אות ב' ובברכ"י סימן ש"ז אות ב' ובשע"ת שם ועוד באחרונים טובא. ואף אמנם שלכא' יש להעיר אמאי לא חיישינן שמא ילך ויביא קולמוס לכתוב, הרי מצאנו בקריאה לאור הנר שאסרו אפילו בגבוה עשר קומות ומאה אמה, ולא אמרינן שאדחכי והכי מידכר, וי"ל דהתם גזרו חז"ל שמא יטה, ואמרינן דלא פלוג ואסור אפילו ברחוק, משא"כ בזה שלא אשכחן שגזרו בו בהדיא, ואין לנו להוסיף מדעתינו דלא פלוג. ושור' כיוצ"ב בטל אורות דף צ"ד בביאור הענין. עיין שם. ועל דרך חילוק זה מבואר גם בברכ"י סימן שלי"ט בשם מהר"ם פרוכניצאל, וכ"כ בשו"ת ישמח לב גאגין סימן י"ז, וה"ד בצ"ץ אליעזר ח"י סימן כ"א, שדבר הלמד משטחיות דברי הראשונים ז"ל שבמקום שלא גזרו חז"ל אין לנו להתלמד מהם ולגזור כפי טעמם ונימוקם, כי לא כל המקומות שוים, ואין איתנו וידע עד מה ועל מה, עיי"ש. וכה"ג כתבו בשו"ת התעוררות תשובה ח"ב סימן קס"ה ועוד באחרונים. וזה דלא כמש"כ במג"א סופ"י בהלכה ל"ה לאסור בזה אפילו כשכונתו ללמוד, ואח"כ בהלכה ל"ט הביא ד' הרדב"ז גבי ס"ת, עיי"ש. ודעתו לאסור משום שבדאי יש בהם טעויות וכו', עיי"ש. אולם האחרונים לא חילקו בזה, ויל"ב. [ועד כה נתבאר הדין מצד החשש שמא יכתוב, ולהלן יבואר מצד הדין של ממצוא חפצין וכו'].

95. כן מבואר באחרונים הנ"ל שבכל גווני אין היתר אלא כשאין כלי הכתיבה לפניו, שבוה אין לחוש שמא יכתוב.

96. כן מבואר ברדב"ז שם שמ"מ יש לאסור משום ממצוא חפצין (עיין להלן בסי' ש"ו-ש"ו גם שנתבאר מדינים אלו), עיי"ש. אמנם יל"ד בזה דהלא לדבר מצוה שרי, וכמו שהתירו לפקח על עסקי רבים דהוי צורך מצוה, וכיוצא. (ועי"ע בדבריו שם, ובמש"כ הפוסקים באומר שלמחר יכתוב ס"ת). ואולי אה"נ שכל האיסור הוא כשאינו מכוון לדבר מצוה, ולפ"ז אם הוא לדבר מצוה כדי שיוכלו ללמוד בספר מוגה שפיר דמי, וצ"ע מסתימת הפוסקים, ועי"ע להלן.

ועל כל פנים מבואר שאם כונתו גם ללמוד בזה מותר (ועי"ע בשו"ת צ"ץ אליעזר שם שביאר שלא רק כשכל כונתו ללמוד, אלא גם אם כונתו ללמוד וגם להגיה מותר, ודלא כמ"ש ביסודי ישרון). וכמבואר כ"ז ברדב"ז ושא"א, ומסתבר שמותר לעשות כן לכתחילה ללמוד בהם, אף שללא צורך ההגהה לא היה לומד בהם, מ"מ כעת הוא גם לומד בהם ושרי.

97. שהרי מבואר שם בסימן ש"ו שמותר לפקח על שדותיו ועסקיו בריחוק מקום שאינו ניכר שכונתו לפקח עליהם, וממילא י"ל כן גם בנידוד"ד. וכן מצאתי להגרשז"א במכתב שהובא בספר מראה השבת ח"א מכתב 2 אות ו', שכל האיסור של הרדב"ז הנ"ל הוא רק כשניכר שכונתו להגיה.

[ואמנם שהיה ראוי להחמיר גם בזה, וכמש"כ השו"ע בסימן ש"ו ס"ח שאע"פ שהרהור בעסקיו מותר, מ"מ משום עונג שבת מצוה שלא ייהרהר בזה כלל, ויהא כאילו לא מלאכתו עשויה, עיין שם, אולם מעיקר הדין מותר]. ועיין בהערה הבאה באיזה דוגמאות הוא ניכר, ואסור.

98. כן נראה ע"פ הנ"ל.

ולכא' יל"ד שהרי כל קורא בספר אין ניכר הנהתו, וא"כ אמאי אסר הרדב"ז הנ"ל (הרי נידונו שם הוא על קורא בספר להגיה). ואולי מייירי כשניכר על הספר שהוא עשוי להגיה, אי"נ כגון שלוקח דפים ספרים ומשהו זה לזה, אי"נ כגון שהוא קורא בפיו גם את החסרות ויתירות [כמו שראיתי אצל המגיהים הזקנים שהיו מגיהים את הס"ת, והיו מזכירים בלשונם גם את האותיות שאינם נשמעות וכדון], הלא"ה אין איסור.

ויש לבאר שאין הקפידא במה שהוא ניכר לענין שלא ידאוהו בני אדם, אלא היינו שאם הוא ניכר ה"ז שמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, ונחשב כעוסק בחפצי חול, ולכן אסור, והלא"ה הוי כהרהור, ולכן בכל גווני שאסור, ה"ז אסור אפילו בחדרי חדרים וכו'.

99. הנה נתבאר שכל האיסור הוא משום ממצוא חפצין, ולפ"ז נתעוררתי שאם עושה כן בספרי קודש לצורך מצוה שיוכלו ללמוד בו מותר, שהרי קי"ל חפצין אסורים וחפצי שמים מותרים, וכמש"כ הפוסקים להלן בסימן ש"ו-ש"ז. וק"ק שהפוסקים טתמו דבריהם, ועי"ע במג"א סופ"י, ולהנ"ל מותר לבדוק ס"ת לצורך הציבור, ורק אם הוא מגיז ועושה כן לפרנסתו אסור.

ויש לבאר שכל ההיתר בזה הוא דווקא כשבאמת כונתו רק לצורך מצוה, אולם אם עושה כן לפרנסתו לא שרי, דאף אמנם שמצאנו בכ"מ שפרנסה נחשב צורך מצוה (כדלעיל סו"ס רמ"ח, ולהלן ר"ס ש"א), אולם כאן היא גופא האיסור להתעסק בחפצי שבת, ואם כונתו גם לזה וגם לזה, לכא' תלוי מה עיקר כונתו, וכעין המבואר במשנ"ב סימן ל"ח סקכ"ד, עיין שם. ועי"ע בביה"ל שם ד"ה הם ותגיהו, שבמכוון גם לזה וגם לזה י"ל דהוי כדבר מצוה (וכה"ג נתבאר ביוסף טוהר סימן קפ"ד ס"י גבי חיוב פקידה ביוצא לדרך).

100. הנה בלשון הרדב"ז וכל הני שהביאوهו מבואר שהנידון הוא בהגהת ספר, ויל"ע אם הדין גם בהגהת דפים להגהה שמביאים מהדפוס לקראת עריכתו לספר, או שמא בזה יש להחמיר טפי שמא יכתוב, וממילא אסור אפילו אם יהיה כונתו ללמוד. וראיתי הרבה אחרונים שהבינו להתיר בכל דפי הגהה, וכו"ה בצ"א שם, ועפ"ז השיג על היסודי ישרון. אולם לכא' הגם שהערתו נכונה ע"פ המקור של הדין מהרדב"ז וכמש"ש, מ"מ י"ל שלעצם הדין יש לומר שבעלי הגהה לכו"ע אסור. ואכן במנחת אהבה סופ"י כתב לחלק בזה, וס"ל שבדפי הגהה הבאים מן הדפוס חמור טפי, שיש לחוש בזה שמא יכתוב, והוי כמו שאסרו חז"ל לקרוא מן



ב'. ומן האמור יוצא שאם גוי הדליק את אור החשמל בבית, אסור לכל ישראל ליהנות מהאור הזה, עיין בהערה<sup>119</sup>.

ודע, שכל איסור הנאה ממלאכת הגוי הוא דווקא במעשה חיובי, וכגון בהדלקת האור שהוא נהנה מגוף המלאכה, אבל במעשה שלילי, וכגון שכיבה את האור, אע"פ שהיהודי נהנה יותר בכיבוי האור, וכגון שהיה האור מפריע לו לישן, אין בזה איסור הנאה<sup>120</sup>, וכן אם הגוי עשה מלאכה בהסרת מונע, מותר ליהודי ליהנות מזה, וכגון שפתח את הדלת באיסור וכיוצא<sup>121</sup>.

וכמו כן אין איסור הנאה אם מלאכת הגוי היתה רק תוספת הנאה, וכדלהלן<sup>122</sup>, וכן אם מעשה הגוי היה רק לשמר את המצב הקיים, אין בזה איסור הנאה<sup>123</sup>.

ג'. ומ"מ אע"פ שאסור ליהנות ממלאכת הגוי כגון אם הדליק אור, מכל מקום אין צריך לצאת מביתו בגלל זה, ואפילו אם זה לא הבית שלו אלא רק ייחוד לו לדירה כמו מלון, אין מחוייב לעזוב את דירתו<sup>124</sup>, וכן אין צריך להפוך את פניו מן הנר אם לא משום מידת חסידות<sup>125</sup>. ומכל מקום יזהר לא ליהנות מן המלאכה, ולכן לא ישתמש לאור הנר באופן שלא היה יכול להשתמש שם בלא הנר<sup>126</sup>. ודע, שכל האמור הוא כשהגוי עשה לצורך היהודי, והיהודי לא אמר לו לעשות, אבל אם היהודי אמר לו לעשות צריך גם לצאת מביתו<sup>127</sup>.

ד'. ככל האמור לגבי גוי, כך הדין לגבי אדם שאינו שומר תורה ומצוות, וכגון שהדליק את האור בחדר מדרגות, שאם לא היה יכול לעלות ללא האור לא יעלה כעת, שנמצא שנהנה ממעשה איסור שנעשה בשבת, אבל אם היה יכול לעלות בדוחק גם ללא האור, מותר לו לעלות, ומ"מ לא ינהה מן האור, אלא ילך שם כאילו שלא נדלק האור<sup>128</sup>. וכן אם הוא צריך לחפש איזה חפץ, וקודם לכן לא היה יכול לחפשו מחמת החושך שהיה שם, אין לו להשתמש באור לחפש את החפץ, וכן כל כיוצ"ב. אמנם אם כיבה את האור, אין בזה איסור הנאה, אע"פ שנוח לו יותר בלא האור, וכנ"ל.

ה'. אסור ליהנות ממעשה הגוי, בכל אופן שנעשה הדבר לצורך יהודי, בין אם הגוי עשאו בגלל שהיהודי ביקש ממנו שיעשה בשבילו, ובין אם עשאו בלא שביקשו ממנו, ובין אם הוא יודע שאסור לו לעשות מלאכה בשביל היהודי, ובין אם אינו יודע, ובין אם עשה כן בשוגג או במזיד, ובין אם נתן לו שכר בקבלנות או שנותן לו לפי השכירות, בכל אופן אסור ליהנות ממעשיו, כיון שנעשה בשביל יהוד<sup>129</sup>. וגם אם נעשה בבית הגוי ובכליו, אסור ליהודי ליהנות אם נעשה בשביל<sup>130</sup>, ורק במקומות מסוימים כשאין הנאה ישירה הקילו ע"י גוי בשכר<sup>131</sup>.

ו'. כל האיסור ליהנות ממעשה הגוי, הוא רק אם נעשה לצורך יהודי, אבל אם הגוי עשה את המלאכה לצורך עצמו, מותר ליהנות ממעשיו<sup>132</sup>, בין בביתו של הגוי ובין בבית הישראל<sup>133</sup>, ובלבד שלא יערים<sup>134</sup>, ואם הדליק לצורך מומר, ה"ז כמו מדליק ליהודי, ואסור<sup>135</sup>.

וכן אם הגוי עשה מלאכה לאיזה יהודי בהיתר, כגון לצורך חולה אפילו כשאין בו סכנה, או ילדים קטנים הצריכים לאותה מלאכה, כגון ילדים קטנים בארצות קרות הזקוקים לחימום וכדו', שדינם בזה כחולה שאין בו סכנה, וכל כיוצ"ב, אזי מותר לכל העולם ליהנות מאותה מלאכה<sup>136</sup>.

ואם נעשית המלאכה לצורך חולה שיש בו סכנה, אפילו אם יהודי עשאה מותר ליהנות מזה<sup>137</sup>.

ז'. מותר מן הדין לשבת ליד המדורה שהכין הגוי לעצמו להתחמם בה, ואין חוששים שמא הגוי ירבה באש לצורך היהוד<sup>138</sup>, ואפילו אם היהודי מכיר את הגוי אין חוששים שמא ירבה בשבילו<sup>139</sup>, ואם היהודי יראה שהגוי רוצה להרבות באש בשבילו, יצטרך למחות בו שלא יעשה כן<sup>140</sup>.

ח'. ומן האמור, אם הגוי הדליק לעצמו מזגן חימום, או תנור חימום, מותר ליהודי ליהנות מזה, ואפילו אם יש במזגן או בתנור דרגות שונות של חום, ואין לחשוש שמא יוסיף<sup>141</sup>, אבל אם הגוי הדליק מזגן קירור וכדו', יש לדון שאסור ליהודי ליהנות מזה שמא הגוי יוסיף בקירור<sup>142</sup> [ורק אם הוא על הדרגת קור הגדולה ביותר מותר, שבאופן זה אין שייך החשש]<sup>143</sup>. אמנם למעשה מותר בכל אופן ואפילו כשיש דרגות שונות<sup>144</sup>. ועיין בהערה עוד בכללי הדינים<sup>145</sup>.

#### דין מחאה

ט'. אם יהודי רואה שהגוי רוצה לעשות בשבילו איזו מלאכה, צריך למחות בו שלא יעשה, ואפילו אם בדעתו לעזוב את החדר. וכ"ז דווקא כשהמלאכה נעשית בבית היהודי, או אפילו באופן שנעשית בבית הגוי אם הנר שהגוי רוצה להדליק הוא של היהודי וכדו', אסור, אבל בבית הגוי וגם החפצים של הגוי א"צ למחות בו, אבל מ"מ אסור ליהנות מן המלאכה הזו.

ואם הגוי רוצה לעשות מלאכה לצורך יהודי, ואינו שומע לדברי היהודי שמוחה בו שלא לעשותה, אזי אם זה בבית היהודי, צריך לגרשו משם מפני חילול ה'<sup>146</sup>.

ובכל אופן, אם היהודי מחה בגוי שלא לעשות לו המלאכה בשבת, והגוי לא שמע לו ועשה, מותר ליהודי ליהנות מזה בשבת, אפילו אם הגוי עשאו בשביל היהודי<sup>147</sup>, ובלבד שלא יערים<sup>148</sup>.

ודע, שכל חיוב מחאה הוא רק במעשה חיובי, וכגון שהגוי מדליק לו האור, אבל במעשה שלילי כגון בכיבוי האור וכדו', אינו חייב למחות בו, וכן בכל דבר שהוא סילוק המונע, וכגון פתיחת קופסאות שימורים וכו'<sup>149</sup>.

#### עוד מדיני הנאה ממלאכת הגוי

י'. נתבאר לעיל שגוי שעשה מלאכה בשבת, אם עשאו לצורך איזה גוי מותר ליהנות ממנה בשבת, ואם לצורך איזה יהודי אסור לכולם ליהנות ממנה, ואם זה ספק גם כן יש להחמיר<sup>150</sup>.

וכמו כן באופן שהיו גויים ויהודים במקום אחד, ובא גוי והדליק לפניהם נר, אזי הרבה תלוי כפי מחשבתו בעת ההדלקה לצורך מי הדליק, שאם הרוב גויים מותר להשתמש לאורו, אבל ברובם יהודים אסור, וכן אם היו מחצה יהודים ומחצה גויים אסור<sup>151</sup>, וכן בכל ספק אם לצורך גוי או לצורך יהודי, אסור, וכנזכר<sup>152</sup>.

ולפעמים הדין משתנה כפי הענין, שאם יש בין רוב הגויים יהודי חשוב מאד, או להיפך אם יש גוי חשוב אפילו בין רוב יהודים, אנו אומרים שמן הסתם הגוי הדליק לצורך אותו האדם החשוב, וכן כל כיוצא בזה בשאר סיבות<sup>153</sup>. ומה שמצוי בבתי מלון וכיוצא שיש בהם גם יהודים וגם גויים, והפעולים הגויים המשרתים מדליקים האורות ומכשירי החשמל בלא לשים לב אם השווהים שם יהודים או גויים, אלא כפי הנוהל של האחראים הגויים, מותר ליהודים ליהנות מזה<sup>154</sup>, ובתנאי שלא נעשית שום פעולה נוספת ומיוחדת בשביל היהודים<sup>155</sup>.

י"א. אם ניכר שהגוי הדליק לצורך עצמו, כגון שהוא מיד משתמש לאור הנר שהדליק, אזי אפילו שהיה שם רוב יהודים מותר, וכן אם ניכר שהדליק לצורך גוי חבירו, וכן כל כיוצ"ב<sup>156</sup>. ואם אנו יודעים שכוונתו גם לצורך הישראל וגם לצורך עצמו, אסור<sup>157</sup>. ויש מקילים בזה כשהגוי עושה גם לצורך עצמו<sup>158</sup>, ולכן אין למחות ביד הנוהגים להקל בזה, וכגון שכבה האור בביתם, ומביאים גוי ואומרים לו שרוצים ליתן לו איזה דבר מאכל או משקה, אלא שאינם

אולם עדיין צ"ע לדינא דמאי האי, הלא מ"מ הוא דאורייתא, ובפרט שכאמור יש מממירים אפילו בדרבנן). וע"ע שם לענין איסור שמחמת הלכה למשה מסיני דהוי כמפורש, וכן במילי דסברא דאורייתא (וכן מבואר בב"ק דף קמ: דף קכ"ד). עיי"ש (ויל"ד

מה ע"ד הש"ר"ח בכללי הענין לענין עשה דוחה לא תעשה כשזה הל"מ וכו').

118. עיין משנ"ב סימן שכ"ה סקל"ח. וכה"ג ביו"ד בביטל איסור, ועוד כהנה.

119. הנה במנורות להט (הצהובות) הדלקתם הוא הבערה דאורייתא. וכן מנורת

פלורוסנט ג"כ אסור מן התורה (כיון שיש בהם חוטי אש בצדדים), וכמו שהבאנו

לעיל בסו"ס רס"ח בהערה, עיין שם. אבל בשאר מנורות חשמל שאין בהם אש

כלל, אי"כ אינו איסור דאורייתא ומותר לאחרים ליהנות מזה. ויש שהחמירו בחשמל להחשיבו כאיסור תורה, ולחזו"א הוי בונה, וכמו שהבאנו שם, ולדידהו יהיה אסור ככה"ג.

120. עיין בא"א מבוטשאטש כאן ובתהל"ד סק"ד ובשו"ע הגר"ז סי' ש"ה בקו"א אות א' ועוד אחרונים.

121. כ"כ הגרשז"א במאור השבת ח"א סי"ח סקנ"ח (וחרז בו ממש"כ במנח"ש ח"א

סימן ה'). וע"ע במלכים אומניג מהדה"ת סימן מ"ח בשם יבל"א הגריש"א, שאפילו אם מוח הדלת באיסור כגון ע"י כרטיס מגנטי, ג"כ מותר להכנס, עיי"ש. וכז"י הוא דלא כהאגר"מ ח"ב סימן ע"ז.

122. עיין להלן בסעיף ד'.

123. עיין להלן בסימן ש"ז מה שכתבנו בזה, וע"ע שו"ת הר צבי ח"א סי' קפ"א ועוד אחרונים.

124. הגה (סוף ס"א), ובמשנ"ב (סקי"ב) הוסיף דה"ה שבת במלון (ובפשטות אין נפ"מ בין שכר את המקום לקיבלו במתנה לזמן או בהשאלה וכו'). וכ"ה בכה"ח אות כ"ב.

125. כ"כ הב"י, וכ"ה במג"א, ואמנם במשנ"ב (סקי"ד) כתב שבחידושי הרשב"א מבואר להחמיר. ומ"מ הרבה אחרונים, ובכה"ח הביאם, לא כתבו כן, וי"ל.

126. ענין ההנאה הוא פשוט בדברים שלא היה עושה לולי הנר (וכמש"כ במשנ"ב סקי"ג ובביה"ל).

127. משנ"ב סקי"ג וכה"ח אות י"ט.

ויש לעיין דלכאורה בפמ"ג (בא"א סק"ד) משמע שבכל אופן צריך לצאת אע"פ שלא ציווהו, כל שהיה לו למחות בו ולא מיחה, וכלשונו "דמאי הוה ליה למעבד", וצ"ע.

128. ה"ה בגי לצורך ישראל, אבל כתבנו כפי המצוי בעי"ה. (וחדר מדרגות בודאי נחשב רשותו לענין שיוכל לעלות ולירד מביתו). ולכן יעלה לאינו באופן שלא יחשב שנהנה מן האור, וכ"מ בכה"ח (אות כ"ג), וע"ע באול"צ וש"א.

129. עיין בהגה (ר"ס רע"ו). וביאורו במשנ"ב שם סק"ד וסק"ה, וע"ע בכה"ח אות ז', עיי"ש. והכלל הוא שבכל אופן שנעשה בשביל יהודי ה"ז אסור, ומה שקציעה לא מועיל כמש"כ בסי' רמ"ד רמ"ז ורנ"ב, ה"ט מפני שכאן הוא נהנה בעצמו מעצם הדבר.

130. מג"א וש"א ומשנ"ב סקי"א.

131. עיין לעיל סימן רמ"ז רנ"ב בכל הפרטים, וע"ע להלן סי' שכ"ה סי"ג ובמשנ"ב סקע"א בהנאה שאינה ישירה, וא"נ כדברי המפ' שם שבמניעת הפסד שרי וכו'.

132. שו"ע (שם). ועיין בביאור הלכה להלן (סעיף ב' ד"ה מחצה) דכל זה רק ביש הוכחה שלצורכו הדליק, אבל מספק אסור, כיעוי"ש. ואמנם עיין במשנ"ב שם שיש בזה ב' טעמים, מ"מ למעשה אסור, וכמו שסתם השו"ע, וכמש"כ בביה"ל שם.

ועיין בביה"ל (ד"ה לצורכו) דמ"מ אסור ליהנות מנרות שיש בהם חששות, כמבואר בסימן רס"ד לסוגיהם.

וע"ע בביה"ל עוד פרט מה נחשב לצורכו, עיי"ש (וע"ע בכה"ח אות ח'), ומבואר בביה"ל שאם הגוי כיבה את האור ונזכר בטעותו ושוב הדליק, ה"ז נחשב לצורכו ומותר.

133. משנ"ב סק"ח. אלא שלכאז צריך למחות בו כיון שהוא עשה בבית ישראל, וכמש"כ המשנ"ב סק"ח, ואע"פ שהוא לצורך הגוי, וע"ע במשנ"ב סי' רנ"ב סקי"ז ושעה"צ שם.

134. ועיין כה"ח אות י"ב שאם רגיל להערים אסור, וכיוצ"ב אשכחן במג"א (סקי"ג). וע"ע במשנ"ב להלן סקל"ו.

135. כה"ח אות ב' כיון שישראל אע"פ שחטא ישראל הוא, ועיין שם לענין כותי.

136. יסוד הדברים בשו"ע ובהג"ה (ס"א), וטעם הדבר שהרי מותר לכתחילה לומר לגוי לעשות מלאכה לצורך חולה שאין בו סכנה, כמבואר בשו"ע סימן שכ"ח סי"ז, עיין שם. וכן בענינינו לענין הדלקת חימום לילדים קטנים בארצות הקרות, הוא דה"ה שמותר לומר לו בפירוש. ומה שכתבנו שדווקא בקטנים הצריכים לכך, כ"כ המשנ"ב בשם האחרונים, וע"ע בכה"ח אות י"ד שהעתיק לשון המטה יהודה בזה, עיי"ש. והכלל הוא שהכל לפי גודל הצורך לפי כל מלאכה ומלאכה בפני עצמה. ומבואר כל פרטי הענין בזה בשו"ע להלן (סוף הסימן), וכפי מה שמותר שם הוא מותר גם כאן. (ומבואר שם בשו"ע שלענין חימום מותר גם לגדולים כשיש קור גדול, שהכל חולים אצל הקור). וע"ע בדברינו בסימן שכ"ח כל כללי ופרטי דיני חולה וקטן וכו'.

137. ביאור הלכה (ד"ה אין).

138. הנה עי' בבית יוסף שהביא פלוגתא בזה אם יש חילוק בין נר שאומרים בו נר לאחד נר למאה, לבין מדורה, אם חוששים במדורה שמא ירבה הגוי בשבילו, או שגם במדורה נאמר חימום לאחד חימום למאה, ואכן יש הרבה להאריך בסברא לב' הדעות, ושייד בזה ב' אופנים, חדא שכולם יושבים סביבות המדורה בשווה, שבאופן זה קשה סברת האומרים שבמדורה לא אומרים חימום לאחד חימום למאה, דמאי שנא מנר, אא"כ נאמר שהם יושבים בצד אחד של המדורה, וממילא היהודי שבא לאחר שהגוי כבר ישב שם הרי הוא יושב קצת רחוק, וצריך להרבות בשבילו, אולם גם זה אינו פשוט, כי מאידך א"א להרבות שלא יהיה לגוי חם יותר מדאי, וי"ל. ועדיין יל"ע באופן הענין לב' הצדדים, ונפ"מ בזה לדינא.

ובעיקר הדין הנה השו"ע (סעיף א') סתם הליתר גם במדורה, אלא שכתב שיש אומרים שאסור, וקי"ל בכל דוכתא להלכה כסתם, ובפרט דלהלן (סוף הסימן) התיך השו"ע בסתמא עיי"ש. ובכה"ח (אות י"ח) אע"פ שנטה לדעת השו"ע, מ"מ לא התיך אא"כ לעת הצורך, וכ"כ בביאור הלכה (ד"ה ויש), עיין שם. וכ"כ ג"כ במשנ"ב להלן (סקל"ג) דמותר לעת הצורך. וכ"כ הבה"ח שם. אכן מיד האחרונים שם משמע דשרי בכל אופן, ויש לדחות דאה"נ הם מיירי לדעת המתירים.

ולדעת האוסרים, עיין בבי" שזה אפילו אם נעשה בשביל חולה שיש בו סכנה, שהרי מ"מ יש לחוש שמא ירבה בשבילו. (וכן הביא בבה"ל ד"ה ויש). [ואולם מהשו"ע כאן אין ראיה, אע"פ ששינה את הלשון וכתב "לצורך חולה" סתמא, ולא התיך כדלעיל דמיירי בחולה שבי"ס, ועי' בבי" שגרשג בזה בלשון הטור עיי"ש, דמ"מ כאן קאי על דעת המתירים, ולדידהו ודאי מיירי רק בחולה שאין בו סכנה, וגם אין לומר שכתב כן עכ"פ בשביל דעת הי"א]. עוד כתבו האחרונים, עיין במשנ"ב, שאף לדעת האוסרים יש להתיך באינו מכירו (עיין שעה"צ אות י'). וכן יש להתיך בהסיק את התנור בבית החורף שלא חוששים שירבה בשבילו [ובאשר לענין שיבה ליד מדורה, עי' לעיל בסימן ער"ה סי"ה, וע"ע גם בסימן רנ"ה].

139. משנ"ב (סק"ח), ועי' בבי" ב' תירוצים בעיקר הנידון, ועי' משנ"ב סקי" ובשעה"צ.

140. כ"כ האחרונים, וכדלהלן בסמוך.

141. שהרי קי"ל מעיקר הדין כסתימת השו"ע כע"א שמותר במדורה כדין נר לאחד נר למאה, ולא חיישינן שמא ירבה בשבילו. ואף לדעת הי"א, מ"מ בנידו"ד אין מצוי שמוספים חום בגלל יריבי האנשים, אלא אדרבה מפתחים מהחום. ותו, שהרי כתב המשנ"ב בסוסק"ג שבהסיק הגוי את התנור לצורכו, לכר"ע מותר לישראל להכנס לשם, שחימום לאחד חימום למאה, והוי כמו נר.

142. שבאופן זה א"א לומר "נר לאחד נר למאה", שהרי המציאות היא שכלל שיש יותר אנשים צריך להוסיף בדרגות הקור, וזה תלוי איפוא בדעות השו"ע והפוסקים.

143. שבהג"א אין חשש שיוסיף, שהרי הוא דלוק על הדרגה הגדולה, ואף אמנם שבשהיית תבשילים על גז בערב שבת בדרגה הגבוהה לא התירו, משום לא פלוג, מ"מ בנידו"ד נראה להקל שאינו אלא חשש שע"י הגוי ולא על ידי עצמו, כנלענ"ד











**ב'. אסור** לגרום ולעשות דברים שמחמתם יכבו הנרות, ובאופנים דלהלן<sup>219</sup>:

נר שמונח מאחורי הדלת או קרוב אליה באיזה אופן שהוא, אסור לפתוח את הדלת בשבת, שמא יכבנו הרוח<sup>220</sup>, וכן אסור לפתוח בשבת חלון ליד הנרות, שמא יכבו מחמת הרוח<sup>221</sup> [אבל דלת או חלון פתוח מותר לסוגרו אם ירצה<sup>222</sup>].

והיינו באופן שיש רוח המונשבת מבחוץ, ובזה אסור לפתוח את הדלת בין בפתיחה כדרכו ובין אם יפתח בנחת, שהרי תבא הרוח מבחוץ ותכבה הנרות<sup>223</sup>, אבל אם אין רוח מבחוץ, אפשר לפתוח את הדלת, ובלבד שלא יגרום כיבוי על ידי תנועת הפתיחה עצמה, ולכן אם הוא רוצה לפתוח יפתחנו בנחת, כדי שלא תהיה רוח ע"י פתיחתו ויכבו הנרות<sup>224</sup>.

אם יש חשש שתבא רוח מבחוץ בעת שיפתח הדלת, אבל באותו רגע אין הרוח מנשבת, יש אוסרים ויש מתירים, ובשעת הדחק אפשר להקל<sup>225</sup> (ומכל מקום יזהר לפתוח בנחת, שלא יכבה מחמת תנועת הפתיחה של הדלת). ובאופן שעבר ופתח דלת או חלון באיסור, יזהר לסוגרו מיד, קודם שיכבו הנרות בגלגל<sup>226</sup>.

ודע, שדלת או חלון שלא היה אפשר לפותחה, מחשש גרם כיבוי לנרות שבסמוך להם, אין בזה איסור מוקצה, ויש אומרים שלכתחילה אסור להזיזה משום מוקצה, אלא אם כן היה שום אפשרות לפותחה ולהזיזה בלא שיכבה הנר<sup>227</sup>, ומ"מ לכו"ע אפשר להזיזה ברגלו או במרפק<sup>228</sup>.

ג'. נר הקבוע בכותל שבו הדלת נוקשת בעת סגירתה, יש לזיהר שלא לסגור את הדלת כדרכו בחוזקה אם יש חשש שעל ידי הסגירה יזוז היכבה, כמו כן אסור לפתוח בחזקה אם יוכל להגרם כיבוי לנר. אבל אם הפתיחה או הסגירה אינם גורמים כיבוי לנר, אין שום חשש בזה<sup>229</sup>. אמנם גם שמן שיש בו איסור שלא יזוז השמן מן הפתילה, למרות שאינו נכבה לגמרי משום מכבה או מבעיר, יש לזיהר שלא יגרום להזיז את הכותל בשום אופן, אם על ידי זה יזוז השמן מן הפתילה<sup>230</sup>.

וכמו כן המדליקים נרות על השולחן וזיהרו שלא להזיז את השולחן ולא לדפוק עליו, באופן שהנזול שבנר עשוי לזוז<sup>231</sup>, ועיין בס"י רס"ה מה שכתבנו בענין הנחת הנרות על השולחן בכלל<sup>232</sup>. וכמו כן, בני אשכנז המדליקים נרות בבית הכנסת על העמוד שהחזן מתפלל בו, וזיהרו שיהיה העמוד קבוע היטב ולא יזוז הנוזל שבנר<sup>233</sup>.

ד'. נר או פמוטים התלויים על הדלת, הנה מצד איסור מוקצה אין כאן, ולכן מותר לפותחה ולסוגרה משום שהדלת חשובה בעצמה ומשמשת לצורך הבית<sup>234</sup>, אבל יש לזיהר בענין איסור כיבוי, ולכן בנר של שעוה אין שום חשש לפתוח ולסגור את הדלת, ובלבד שיהיה בנחת שלא יגרום לו כיבוי<sup>235</sup>, אבל בנר של שמן יש חשש, שהרי אסור להזיזו בשבת מפני שכשהשמן מתקרב או מתרחק מן הפתילה יש בזה איסור מכבה או מבעיר, ולכן אין לו לפתוח את הדלת ואפילו בנחת אם יש חשש שהוא יזוז (וכגון אם הם תלויים ומתנדנדים בדלת). אבל אם הוא קבוע היטב בדלת ואינו פסיק רישא שיזוז הנר, אזי יש להתיר במקום הצורך אם הוא פותח וסוגר בנחת מאד<sup>236</sup>. והכלל הוא שלא יהיה פסיק רישא, אבל אם יש פסיק רישא ה"ז אסור אע"פ שאינו מתכוון<sup>237</sup>.

ה'. מכל האמור יש להזהר בערב שבת בעת שמדליקין נרות שבת, לקבוע אותם במקום שלא יהיו בו חששות של איסור, ולכן לא יקבענו בדלת, או בכותל הדלת באופן שיכולים לזוז<sup>238</sup>, או במקום שע"י פתיחת הדלתות יכול להגיע רוח ולכבות הנרות<sup>239</sup>. ואפשר לשים את הנרות בתוך מתקן זכוכית שלא יכבו מהרוח, וכל כיוצ"ב. והחכם עיניו בראשו.

ו'. מותר לפתוח את הדלת או החלון בחדר שיש בו נרות, אם אין חשש שיכבו הנרות, ואע"פ שיש רוח קלה והשלהבת זזה מעט מצד לצד אין בזה חשש<sup>240</sup>. ואם זה באופן שהנר מתאמץ הרבה, יש אוסרים, משום שהוא גורם להבערה יתירה, ועיין בהערה<sup>241</sup>. וכן אסור להשפיל את אור הנר, והוא בכלל איסור מכבה<sup>242</sup>.

- סעיף ג') , ולכן יעשה כן בנחת.
236. הנה בשו"ע (שם) כתב לאסור בנר של שמן בכל אופן שיש חשש שיזוז השמן מן הפתילה (וה"ה בנרות נשמה שהשעוה נחליה, וכן כל כה"ג), ועיין בשו"ע (סימן תר"פ ס"ב) שהביא בזה ב' שיטות, וצ"ע, ומ"מ סתם שם לאסור, וע"ע בפמ"ג שם מש"כ בזה, ובמשנ"ב שם. ומ"מ לדינא בבי המקומות ס"ל לאיסור. והנה הוספנו תוספת ביאור בדיון זה שכל האיסור הוא רק אם זה יכול לזוז באופן שהוא פסיק רישא, ואע"פ שהשו"ע מיייר בנר ה"קבוע" בדלת, מכל מקום יש לחלק בין פתיחה בנחת לפתיחה בחוק (ובלא"ה הרי השו"ע סתם לאסור בכל גווניו, דלא כמו שחילק בדיון השני, ועיין בב"י שעמד ע"ז, וצ"ל דמיייר באופן שהוא פסיק רישא, אבל באופן שפותח לאט מאד גם הוא יודה דשרי), אבל באופן שהנרות תלויים הא ודאי שאסור בכל אופן שהוא, וכן הדבר מוכח בדברי הרמ"א (בסימן רס"ה ס"ג) שאסר בפשיטות ליגע בנר דולק כשהוא דולק, עיין שם היטב. וכן מתבאר החילוק בזה בין נר תלוי לנר קבוע באחרונים להלן (סעיף ג') בדברי הרמ"א שם, כיעוין היטב בביה"ל שם ד"ה הואיל וביד"ה והנרות, וכן הוא מבואר כאמור בהנה (בסימן רס"ה ס"ג), ובמשנ"ב וביה"ל שם. ומ"מ הדגישו שהגם שמותר יזהר שיפתחנו לאט.
237. ולענין דבר החוצץ בין הנרות בנחת, הדבר צ"ע כי לכאזי הוי פסיק רישא, ועיין לבא"ח (סימן תר"פ אות ח') שיש להחמיר אפילו בפותח ונועל בנחת, ע"כ. אכן ציין לדבריו דלעיל, והיינו כאן (בסימן רע"ז אות ט') שאכן הביא שהרבה פוסקים מתירים, עיין שם. ואמור גם דעת המשנ"ב כאן להתיר בנחת בנחת, ולכאזי יל"ע בזה שהרי כמעט בכל תזוזה השמן זז, ואפשר שבמעט מאד לא חיישינן. וכבר עמדנו בזה לעיל ובסי' רס"ה גבי נרות על השולחן ועוד בכ"מ, ועדיין יש להזהר בזה גם בנרות מחמת שעשוי בקל לבא לידו איסור. (ובט"ז סק"ב אסר בכל אופן, וע"ע בערוה"ש ס"ו). ומ"מ כתבנו לזיהר לפתוח לאט, וגם כתבנו שבתלוי בדלת ולא קבוע בה הוי חשש נוסף, דבזה י"ל שלא התירו כלל [וא"כ בבי אופנים הוספנו זהירות בעני"ז].
237. ואפילו כשלא ניחא ליה נמי, ועיין בביאור הלכה להלן (סעיף ג') ד"ה אי אפשר.
238. ולכתחילה יש לחוש אף אם יפתחנו בנחת, וכמו שהבאנו לעיל.
239. פשוט שיש לזיהר בזה, ועיין בשו"ע (סימן תר"פ ס"א) לגבי שבת חנוכה שישם דבר החוצץ בין הנרות לפתח כדי שהרוח, וכן יכבה אותם, וה"ה לנרות שבת, וכל נרות הדלוקות בשבת.
240. כן יש להוכיח מדבריו כל הפוסקים בסימן רע"ז גבי פתיחת חלון או דלת כנגד הנרות, ועיקר הקפידא הוא אם יהיה חשש כיבוי או הבערה, אבל מה שהשלהבת זזה משמע שאין בזה חשש כלל, וכן לענין טלטול הנרות בנחת עיקר הקפידא בהטיה, ולא כשהשלהבת זזה כפי שמצוי, ולא אשתמיט שום פוסק לומר שכל ההיתר הוא באופן שלא תזוז השלהבת, שהרי לא בבייתא דאשישא עסקינן, ודו"ק. ואכן יעוין בערוה"ש ס"ו שנתעורר בזה במה שרואים בחוש שכשהחלון פתוח בוערים פתוח יותר בחוק, ובנעילה חוזרים למתכונתם, וכתב דמ"מ אין זה מבעיר ומכבה כיון שזו אש אחת. עיי"ש. וגם בגר"ז ס"ג דקדק וכתב שהאיסור הוא בענין שיש לחוש שיכבה "לגמרי", ע"כ. וכן דקדק מזה בספר נשמת שבת ח"ו ס"ח-ג', וע"ע בקצוה"ש סי' ק"ו הערה י"א. אלא שיל"ד דמלשון זה משמע שאם יכבה קצת שרי, וז"ל, שהרי גם השפלת האור במוט הוא בכלל מכבה, וכמש"כ בביה"ל ס"וס רע"ז. ועכ"פ באופן תזוזת השלהבת אין בזה חשש, וכ"כ בשש"כ פ"ג סל"ח בשם הגרש"א ובחוש"ש ח"ב סל"ה ב' ועוד.
241. אלא שטעמא בעיני, שהרי אנו רואים בחוש שבאופן זה השעוה ניתכת מהר יותר, ונמצא גרם ריבוי, ויינו שאינו כיבוי מייד אלא גרמא, והרי דעת כמה ראשונים שגרמא מותר לכתחילה (וכפשוטות הגמ' בשבת דף קכ:), ואף לשרא ראשונים והכי קי"ל שגרמא אסור אא"כ במקום הפסד, מ"מ ככה"ג שלא ניח"ל ואינו מכוון י"ל דשרי, ובפרט שהוא כלאח"י, וישרי"כ כיוצ"ב בנשמת שבת שם. ואכן זה מוכרח, שהרי גם כל אדם שנכנס או יוצא מחדר שיש בו מזגן קירור או חימום, ה"ז משפיע על המזגן לפעול יותר או פחות, וכן בספר אשמרה שבת גבי עמידה מול מאוורר וכיוצא, שרי, אמנם שם קיל טפי דהוי רק הגברת הורם שרבים אומרים שאינו דאורייתא. ועי"ל דגדר גרמא זה קיל, וגם דלא חיישינן לשינוי חרוק כזה, דאפשר דהוי רביתיה, כמו שבכל העולם יש השפעות ע"י האדם, ויל"ב. ואין להאריך, וע"ע בספר נחלת לוי שכמדומה עמד בזה, וכן בספר אשמרה שבת גבי עמידה מול מאוורר וכיוצא, ויבואר להלן. [וע"ע בדברינו רס"י רס"ה מה שהערנו גבי המשמים נרות שמן על השולחן שהוא זו לפעמים].
242. הנה מדבריו כל הפוסקים שהבאנו לעיל בסי' רע"ז משמע בסתמא שגם באופן זה הנה מתאמץ הרבה מותר, דלא אשתמיט שום פוסק לחלק בזה, וכנ"ל. אלא שבספר מנחת שבת סי' פ' סק"ד כתב שאסור לעבור בשבת סמוך לנרות הדולקות, ובפרט במרוצה, אפילו באופן שאין חשש שיכבה, משום שדרך השלהבת להתנועע ולהתגדל ע"י רוח העובר אצלם, והוי בכלל מבעיר (וציין להאשל אברהם מבוסטוולש, ופ"ח בחוסן ישועות סימן ע"ה, אולם מבעיר שבת שם כן-ה"ד העיר דל"מ כן מדברי הפוסקים, והביא גם מספר זכרון יוסף שהעיר עליו שמעולם לא שמענו חשש כזה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות שרוב העם נעים וגדים לפני הנרות, ונסתייע מהמג"א בהליכה עם הנר, אף שבזדאי מתגדנ השלהבת הרבה וכו'. וכן בקצוה"ש שם השיג עליה מהמבואר אצלינו בפותח חלון או דלת כנגד הנרות.
- ובטעם ההיתר כתב שם בזכר"י שאין זה הבערה יותר, אלא שהאיר מתערב בו ע"י התנועה וגודל יותר, עיי"ש. ועדיין צ"ע בסברא. וראיתי מן האחרונים שאסרו בזה, ונכלענ"ד אחר שלא ראינו סברא ברורה להיתר, וא"כ עכ"פ כשהנר מתאמץ הרבה יש להזהר, הן מפני שעשוי להשפיל אורו, והוא בכלל מכבה, וכנ"ל בהקדמה, והן מפני שרואים בחוש שהאש גודל ונימסת שעוה וכו', אך מפני שסתמות הפוסקים להיתר, וכן היה מנהג ישראל להקל בזה, לכן א"א לאסור בהחלט, וגם שיש סברות להקל, ובפרט אם אינו פסיק רישא מותר, ולהלן בסי' ט"ז יבואר שיש מתירים
- הקודמת הרי המשנ"ב הבין את דברי האוסרים מצד אופן אחר, שלדעתם זה מצד חשש שתבא רוח בכל רגע, ואילו למחצית השקל זה לא קשור כלל לחששות שתבא הרוח, אלא מעצם הדבר גופא שגורו על רוח מצויה בעצמה, וצ"ע. וע"ע בשו"ת הר צבי סימן קל"ג]. וע"ע בזה בספר נשמת שבת שם סימן נ"ח-ב' שכאשר אין רוח עתה, יש להקל אם יפתחנו בנחת, עיי"ש.
226. הנה יש להסתפק בזה אם צריך לסגור, או שמא האיסור הוא בעצם הדבר שפותח הדלת, ומאחר שכבר פתח כבר עשה איסור, והנה מצאנו בריש שבת שהתירו לרדות הפת קודם שיעברו הפתח, איסור. ואמור, עיי"ש. ואע"פ שאיסור ביטול הוא רק בעת ההנחה על האש, מ"מ ה"נ כל שלא נעשתה התוצאה יש להזהר בזה, ולכן חייב לסגור החלון שלא יהיה הכיבוי [ואף אם היה הנר זו מצד לצד, והוא קטן וכעת בסגירתו הוא גדול, ג"כ משמע בפוסקים להיתר, וכ"כ בנשמת שבת סימן נ"ח-ה, ויבואר להלן].
227. הנה יש לדון בדבר אם יש בזה מוקצה, מאחר שבבין השמשות לא היה ראוי להזיזה משום גרם כיבוי, ומינו דאתקצאי בביהש"מ איתקצאי לכולי יומא. אולם לדינא יש להקל, א'. שהרי מצאנו בשו"ע סימן תקי"ח ס"ט שבית שהוא מלא פירות מוכנים ונפחת נוטל פירות הפתח, איסור. ומבואר שאע"פ שכלאזי ראינים מחמת סיבה אחרת צדדיית אין חל ע"ז שם מוקצה, אמנם עי' ביה"ל שם ד"ה בית שכתב שאין זה מוסכם, וכי לדינא אין להקל אלא בשעת הדחק, עיי"ש. אמנם להשו"ע מיהא מותר. ב'. שהרי אפשר לפותחה בהיכי תימצאי שלא יכבה, וכגון שיעמוד בפניה לא יכנס רוח, או יסתיר המקום הפתוח ע"י בגד וכל כיוצ"ב, וכל שיש אפשרות אפילו בשעה"ד לפותחה אין בזה מוקצה. ג'. בגין בשש"כ פכ"ב הערה ט"ו מהגרש"א בספר זכרון שכתב טעם ב' הנ"ל, והוסיף ועוד שהרי אפשר לטלטל את הנר למקום אחר ע"י עכו"ם או מן הצד, עיי"ש. ואמנם לדינא כתב שם להחמיר, וכמו שהאכנו בפנים בשם י"א, אולם מן הדיון מותר, ובפרט לדין כהשו"ע הנ"ל בסי' תקנ"ה, ולכן סתמנו להיתר. ומ"מ כשיש אפשרות כל דהוא לפתוח בהיתר, לכי"ע אין בזה מוקצה, ומן הסתם בד"כ מותר.
228. ככל טלטול בגופו דלהלן ס"וס שיי"א. ולכן אם פתח באיסור יראה לסגורו כלאחרי ד', וכיוצא.
229. הנה דברי השו"ע (שם) בדינו השני שאסור לפתוח ולנעול כדרכו. והאחרונים הקשו הלא בפתיחה אין חשש, ועיין בט"ז שיישב זאת, וע"ע בפמ"ג מה שהוסיף ביאור בעני"ז (והמשנ"ב סק"ו העתיק את ד' הפמ"ג), והם הם עיקרי הדברים שבט"ז, וכבר אמרנו לעיל שהכל תלוי לפי הענין אם יש חשש כיבוי או לא, ואם כן אם יארע לאדם שבפתיחה לא יזוז הכותל כלום שוב אין חשש, ואם גם בסגירה לא יזוז הכותל ג"כ אין חשש, ופשוט. (ולכן דקדקנו לכתוב שהאיסור הוא אם זה באופן שיש חשש שיזוז הנר ויכבה).
230. וכן נלמד מדיון השו"ע שבסמוך, דבנר שמן יש איסור הטיה, ואע"פ שאין איסור כיבוי לגמרי.
231. שאם יזוז ה"ז אסור משום מכבה ומבעיר, וכנ"ל בהקדמה. ועיקר האיסור הוא כשהו פסיק רישיה, וכן פעמים שעשוי להשפך לחץ, והוא אסור כהסתפק מהנר דלעיל בסי' רס"ה. ומ"מ אף בהזות השמן מהפתילה או לפתילה, ג"כ אסור מדאורייתא.
232. עיין בדברינו שם שלכתחילה עדיף שלא להניח הנרות על השולחן מכמה סיבות, וגם ע"פ הקבלה, ומ"מ מן הדיון מותר (וכן יש שנהגו כדי שיוכלו לראות המאכל היטב ובנקל), אלא שיהיו בכל הנ"ל שלא להזיזו וכו'. והגם הלום ראיתי שאכן היו שנהגו שלא להניח נרות על השולחן מהאי טעמא דאמרן, עי' בשרית שבת הקהות"ח ג' סימן ק"ג.
233. כ"כ האחרונים, והוא חשש מצוי אצל בני אשכנז, אולם אצל בני ספרד לא נפוץ כ"כ הדלקת נרות במקום החזן, רק בזמן קדום היה נהוג כדי שיוכל לראות טוב, וכמו"כ בד"כ החזן מתפלל בתיבה במקום הספר תורה שהוא מקום קבוע, ולא בעמוד תפילה [וכמו"כ יהיוהו הנוהגים כן לקבוע במקום שלא יצטרכו לטלטלו משום מוקצה, או מחשש הטיה, וכפרטים דלהלן].
234. כ"כ המשנ"ב (סק"ז) דאנה נעשית בסיס להנרות עיי"ש, וכן פשוט בפוסקים לפי כללא דמילתא, ועי' בביאור הלכה ד"ה אף על פי. והנה יסוד ההיתר שלא נעשה בסיס כלל, וע"ע המבואר שם במשנ"ב כיון שהדלת חשובה שמשמשת לבית, ובטלה אצלו ולא להנר, עיי"ש. ואין להקשות מהא דאשכחן להלן בביה"ל (סעיף ג') ד"ה על הטבלא, דנחלקו האחרונים לענין שולחן שעליו נרות אם השולחן הוא בסיס או לא, וכי רוב האחרונים ס"ל דהוי בסיס, ושם אה"נ דהוא חמור טפי מדלת, שהרי הדלת משמשת בעצמותה להזיז אותה לפתוח ולנעול כל השבת, וגם היא חשובה מאד, וגם אפשר דקבוע לבית המחובר לקרקע עדיף טפי (ולפי"ז יש ליישב קצת ד' בביה"ל ד"ה אע"פ שנתקשה בזה ונשאר בצ"ע למעשה).
- ומן האמור יש לדון במה שמצוי שיש ארונות שבתולת שם דברי מוקצה, והוא רוצה לפתחם בשביל דברי היתר שבתוך הארון. וכן מצוי במקור, שבמדיפת שבתולת המקרר מצויים דברי מאכל שאינם ראינים למאכל והם מוקצה, האם מותר לפתוח הדלת. ולפי האמור שכיון שהדלת עשויה בעיקרה לדברי היתר שבפנים, אין בזה מוקצה, אי"כ ה"נ מותר, וכ"ה בשרית משנה הלכות ח"א סי' רס"ה ובשש"כ פ"כ סעיף ע"ו. [אמנם בעו"ש אין נדבריו ח"ח סי' ל"ה כתב שראוי להחמיר בזה לחוש לדברי הירושלמי, וע"ע גם בביה"ל כאן ד"ה אע"פ שנסתפק בזה בסו"ד, עיי"ש. ומ"מ כשיש דברי היתר החשובים, אין בזה דין בסיס לכי"ע, ואין בזה חשש מוקצה כלל].
- ועיין בכה"ח (אות ו') לענין הדלת של העששית שאסור לפותחה בשבת משום מוקצה (וע"ע שם באת כ"ה).
235. בשו"ע שם בדיון השלישי כתב שכל האיסור הוא רק בשל שמן וכדלהלן. וכתב הרמ"א דבשל שעוה מותר, ומ"מ פשוט הוא שכל זה אם לא יגרם כיבוי (ועי' בכה"ח שאם הנר יכול ליפול ג"כ יש להתיר אם זה באופן שלא יכבה, ועי' בזה להלן

פעמים שאסרו גם בדבר שקרוב לודא, וכעין המבואר כאן בביה"ל ד"ה פסיק.

אולם י"ל דשאני היכא שגילו לנו חז"ל לאסור גם בדברים הקרובים לודא, משא"כ בעלמא. (ע"ע בגר"ז בקי"א סק"א שתידין באו"א מה שגורו שם אע"פ שאינו פסיק, שהוא משום שאין צד היתר). [ועיין בשש"כ שאצל"ג חמיר טפי משאר איסור דרבנן, ואכמ"ל].

ויש להוסיף עוד בכל הענין, דאע"פ שכבידי אינו איסור דאורייתא אלא דרבנן, דהא הוי מלאכה שאצל"ג, וכמבואר בשו"ע בכ"מ בסי' רע"ח ויבואר במקומו, מ"מ אסור בפסיק רישא, שמלבד שרבים אוסרים בפסיק רישא דרבנן, וכמשנ"ת בארוכה להלן בסי' שיי"ד. ועוד בזה דמלאכה שאצל"ג חמיר טפי משאר איסור דרבנן, ואכמ"ל. 219. כ"ז מתבאר בשו"ע (סימן רע"ז ס"א). ופשוט שאין חילוק בכל זה בין נר שמן לנר של שעוה, שבכל אופן יש לזיהר שלא יכבו הנרות, והאיסור שווה. והמשנ"ב (סק"א) לא היה צריך ללמדנו זאת אלא כדי שלא נטעה מהדיון האחרון שבשו"ע (שם) לענין הטיה שהוא רק בנר שמן, ולזה ציין המשנ"ב בדבינים הקודמים אין חילוק בזה כלל.

220. שו"ע (שם). ומה שאמרו "נר המונח מאחורי הדלת", פשוט הוא דלא דווקא, והעיקר הוא שלא יגרם כיבוי באיזה אופן שהוא, ועי' בב"י ובלשון המשנ"ב (סק"ב).

221. פשוט והיינו הך, וי"מ "ולת" ליד, וכ"כ בהנה שם.

222. הגה. והה"א לאסור הוא שלא נדמה זאת לכעין מלאכת מבעיר, ולכאזי צ"ב מאי קמ"ל. והשו"ע השמיט זאת או משום שהוא פשיטא, שהרי אין בזה שום חשש, או משום שזה נלמד ממילא ממה שכתב שאסור לפתוח, ומשמע דלנעול מותר, שאם לא כן היה לו להוכיח איסור נעילה ג"כ כמו שהוכיח אה"כ בסמוך לגבי הדברים האחרים, ועיין לעיל בסימן הקודם (רע"ז ס"ד) בהערה ד"ה הרמ"א מה שביארנו בדברי הרמ"א דילן.

223. כל דברינו בהלכות אלו הם לפי המציאות, ואע"פ שהאחרונים התחבטו בכאן הרבה, מכל כתבנו את הדינים העולים כפי המציאות אם יש חשש או לא, וכן הכלל בכל זה שחלמי לפי הענין, וכמש"כ בערוה"ש ועי"א.

ומ"מ נוכיח בקצרה את הצדדים בדברי האחרונים, הנה בד"ז שאסור בכל גווני הוא פשוט כמו שביארנו דהא מ"מ תיכנס רוח, ואע"פ שהרמ"א (שם) כתב שאסור לפתוח את הדלת ("כדכרך", ומשמע שאם פותח בנחת שפיר דמי, אולם זה צ"ע בסברא נדמיא, שם, הלא מ"מ תבא רוח בנחת"ה המפי' (ואולי מיייר באופן כזה שישנה רוח קלה שרק בסיוע הפתיחה שגורמת לקצת רוח מצד עצמה, ואז ע"י זה גורם שתבא הרוח הזו, ודוחק), ועיין בב"י כאן שהביא ג' הפירושים של הראשונים בדברי הגמ' (בשבת קכ.), וכתב דלפירוש ר"ח (והוא האופן השני בששו"ע) אסור רק בפתיחה כדרכו אבל בנחת מותר, ואכן כך הדגיש ב"א בשו"ע בהדיא, ומבואר דגם להר"ח יש חילוק זה, אבל לפירוש רש"י (והוא הפירוש הראשון שבשו"ע) אין חילוק, ועל כרחק הסברא כנ"ל בפשוטו, אבל דברי הרמ"א צ"ע. ועיין במשנ"ב (סק"ב) שהביא דברי המג"א שזו טעות סופר, שהרי אפילו אם יפתח בנחת כן תבא הרוח, ואע"פ שיש אחרונים שיישבו את דברי הרמ"א (כמו שהביא בביה"ל רס"ס), מ"מ הרבה אחרונים סתמו לאיסור, וכמו שכתב המשנ"ב (ועיין בכה"ח אות ג' שהביא פלוגתא האחרונים, וכתב דיש להחמיר בזה, ורק בשעת הדחק שרי עיי"ש, ולכאזי צ"ע דמה שייך לומר איסור או היתר, הלא ודאי שהכל תלוי באיזה נדמה רוח, ואם רוח כשיש מלאכה לפנינו וספק אם הוא לא תבא תלוי כה"ח דשרי בכל גווני. וגם על הביה"ל יקשה כה"ג, כיעוין, ויל"ב. ועיין עוד כה"ח אות ב-ג' ועוד מן האחרונים).

224. גם זה פשוט בסברא שכיון שהנר קרוב לדלת, וע"י פתיחת הדלת יכול לבא רוח מעצם תנועת הפתיחה (כעין מניפה העשויה לרוח), א"כ ודאי אסור, וכן הזכירו האחרונים, במשנ"ב (סק"ב) ושי"א.

אמנם לענין היתר פתיחת דלת כשאין רוח בכלל יל"ע, דאמנם מד' המשנ"ב נראה דשרי (עיין להלן בהערה הבאה מה שכתבנו בזה דלדעתו רק אם יש חשש שתבא הרוח באותו רגע אז יש איסור, אבל מצד אחר אין חשש), אבל לפי דברי המחצית השקל (ק"ח) מבואר דיסוד האיסור בנר הוא גם באין רוח כלל, מגזירה אטו רוח מצויה שגורמת לכיבוי הנר, ודמי למבואר (בסעיף ב') לענין מדורה, ואדרבה כאן יותר יש חשש לגורר עייש"ה, ולפי"ז היה צריך לאסור, והמשנ"ב לא הלך בדרך זו (ואולי נחלקו ביסוד הדבר, דאע"פ שגזירה זו דומה ממש לגזירה של מדורה, מ"מ לא גזירה גזירות מדותינו לדמות לה זו, ואדרבה יש גם מקום לחלל, שאינו נעשה ריעותא לפנינו כלל, וא"נ שבמציאות יש חילוק ביניהם), ועכ"פ אם אין רוח כלל, וכ"ש אם לא גרילה להגיע למקום כזה, כגון שמסביבו יש קירות וכדו', בודאי שרי, דהרי ככה"ג לא שייכת הגזירה כלל.

225. פלוגתא זו הובאה במשנ"ב (סק"ב), וסברת האוסרים היא דכיון שבכל רגע ורגע הרוח מנשבת. וראיתי בספר נשמת שבת ח"ו סימן נ"ח שהביא מחלוקת גדולה בזה מהאחרונים כאשר עכשיו אין רוח, וכתב להקל בזה בשעה"ד, וכמו"כ צריך שבנר שעוה וחלב מותר לכתחילה, אי"כ ודאי שיש לחוש, וכתב להקל בזה בשעת הדחק עיי"ש. וע"ע בביאור הלכה (ד"ה הרוח) שסברת המתירים היא דכיון שכעת רואין שאין רוח, אין לחוש שינשב באותו רגע רוח מבחוץ, עיי"ש. והנה יש לבאר בנידון דידן שכל האיסור הוא רק באופן שיש חשש שבאותו עת שיפתח את הדלת יהיה רוח, ולכן חיישינן שמא באותו עת שיפתח תבא רוח, ודווקא באופן זה אסור שבוה יש חשש שיהיה מעשה איסור באותו עת מחמתו, אולם אם מצד שמא תבא הרוח בעוד רגע לא אסור (וה"ט דכבה"ג הוי גרמא כיון שאינו נעשה באותו עת), ודו"ק, וא"ת אי"כ היאך כתבו כמה פוסקים להתיר, הלא זה כמו שעושה מעשה, והוא בספק שמא זו מלאכה ושמא אינה מלאכה, והוי ספק דאורייתא, וי"ל דכיון שכעת אין לפנינו שום צד של מלאכה, והחשש שמא תתחדש חשש המלאכה, לכן לא חיישינן, ויש חילוק בזה בין כשיש מלאכה לפנינו וספק אם הוא עשה אותה במעשהו או לא, לבין ספק אם תתהוו בכלל החשש של המלאכה, וכ"ה שיטת הגר"ח בכ"מ, כידוע, ועיין עוד בדברינו בזה להלן סי' של"ז, ודו"ק. [ועיין בכה"ח אות ב' שאסר בפשיטות, ולכאזי כן מוכח, שהרי כאמור לעיל בהערה





ולכן יש להזהר שלא לכוון בשבת את התריס של המזגן העשוי לכוון את רוח המזגן כנגד הנרות, אלא אם כן הוא בריחוק מעט באופן שלא יגרום להשפיל אור הנר, וכיוצא<sup>243</sup>.

וכמו כן מותר לעבור ליד הנרות אף אם השלהבת זזה מעט, אבל אם עוברים ליד הנרות במרוצה יש מחמירים, וכנוכר<sup>244</sup>.

ובכל אופן יש להתבונן אם הוא פסיק רישא שיגרום כיבוי או הבערה אסור, ואם לא כן מותר, וכך יש לדון בכל הנידונים הנ"ל<sup>245</sup>.

ודע, שכאשר הנר עומד ליכבות בסופו, יש להזהר מאד שלא לעבור לידו אלא בנחת מאד, וכיוצא, משום שבקל הוא עשוי ליכבות<sup>246</sup>.

ז'. כיריים של גז, מותר להניח עליהם כיסוי או קדירה (באופן שאין בזה איסורי בישול שהייה וחזרה), וכן מותר להוציא מהם את הכיסוי או הקדירה, ואף על פי שהלהבות משתנות בצורתן, אין בזה איסור מכבה ומבעיר<sup>247</sup>, אבל בגחלים או בפתיליה של נפט וכדו' יש חשש איסור בנטילת הכלי ממנו או בהנחתו<sup>248</sup>.

ומכל מקום אסור לעשות רוח על הלהבות של הגז, משום שמכבה מן האש במקצת, אע"פ ששאר האש דלוקה, וגם אם בלהבה זו שכבתה חוזרת האש מיד, אסור. וכמו כן יש להזהר שלא לפתוח חלון כשיש בקירבת מקום להבת גז ועשויה להיכבות מעט, אע"פ שחוזרת ודולקת מצד אחר<sup>249</sup>.

וכן תנור חימום העשוי ע"י גז, ויש בו להבות להבות קטנות, יש להזהר שלא לעבור לידן בשבת, מפני שבקל עשויים ליכבות כמה מהלהבות<sup>250</sup>.

ח'. יש לזהר שלא לפתוח את הדלת בשבת כשבקירבת הדלת יש מדורה, מפני שהרוח גורמת להבעיר את המדורה יותר, ואיסור זה בין אם זו רוח מצויה ובין ברוח שאינה מצויה<sup>251</sup>, אבל אם אין רוח כלל מותר<sup>252</sup>, אך יזהר שלא יהיה רוח על ידי פתיחת הדלת עצמה, אלא יפתחנה בנחת<sup>253</sup>.

אבל מותר לסגור את הדלת בכל אופן, ואין בזה חשש<sup>254</sup>.

#### קצת דינים במכשירי חשמל המצויים

ט'. דיני חשמל בשבת רבים וארוכים הם, הן בהגדרת האיסור וחומרתו בהדלקה ובכיבוי, עיין בהערה<sup>255</sup>, והן לענין הגברת הזרם או החלשת הזרם בשבת [ועיין בהערה לענין "מאוורר" (להגביר או למעט בחוזקו, וללחוץ על הכפתור שיסתובב או שיעצור, ולעמוד בפניו), לדבר ב"טלפון" וכדו' (אף כשהוא פתוח), וכן מכשירי קשר למיניהם, "מיקרופון" (רמקול), מכשיר שמיעה, מכשירי חמצן, מוניטור, וכיוצא, ודין "מעלית שבת"]<sup>256</sup>.

ויש לציין, שהדבר פשוט שאין חילוק בין חשמל הבא מתחנת או ממוצבר או מבטריה, וכל כיוצ"ב<sup>257</sup>.

ולהלן נזכיר כמה פרטים מצויים<sup>258</sup>, א[. דיני מכשירים שיש להם "טרמוסטט", וכיוצא, וכגון מקרר שכאשר הטמפרטורה עולה, מתחיל המנוע לפעול. ב]. דיני מכשירים שפועלים על ידי "עין אוטומטית" או חיישנים למיניהם, שכאשר האדם מתקרב אליהם הם פועלים.

הערה: ויש להקדים בכל דינים אלו של מכשירי חשמל שאנו כתבנו עיקרי הדינים ובקצרה, אולם מאד יש להזהר לשקול ולהתבונן בכל מקרה לגופו, מאחר שהדין עשוי להשתנות לפי הענין והצורך. וכמו"כ פעמים שיש להחמיר משום מגדר מילתא. ובפרט בדברים הנעשים בפרהסיא, ובפני עמי הארץ ונשים וקטנים, שיש להזהר שלא יבואו לפרוץ בחומות השבת ח"ו. והטוב ביותר אם אפשר לשאול חכם קודם שיבא מעשה לידו<sup>259</sup>, והחכם יראה לפי הענין איך להורותו הדרך אשר ילך בה<sup>260</sup>.

י'. מכשירים שיש בהם טרמוסטט שכאשר מורגש שיש צורך בזרם החשמל, המנוע מתחיל לפעול, יש להזהר כפי האפשר שלא לגרום להפעלתו, ובפרט אם יש חשש שהוא יפעל מיידית, והרי זה כאילו שמדליק מכונה חשמלית<sup>261</sup>. ונזכיר דוגמאות.

ה[. טייפ-רדיו שהתחיל לפעול בשבת (כגון באופן אוטומטי, או בטעות, או ע"י קטן), והוא מתבייש משכנים שלא ישמעו שהודלק בשבת, או שיש בזה דיבורים שאינם ראויים וכדו', כתב בספר נשמת שבת ח"ו סימן פ"ו להתיר להנמיכו בשינוי (והוא עפ"ד הפוסקים שאין איסור בהגברת זרם, ורק מפני שנראה לאינשי כאיסור יעשה בשינוי), אלא שיש להזהר בזה בתנאי שלא תדלק מנורה, או שלא יכתבו מספרים וסימנים על צג המכשיר שבוה אסור בכל אופן, ע"כ. אמנם אין דין זה פשוט, וע"ע גם בדבריו בסיומן נ"ו והלאה בכיוצ"ב, עיי"ש. וכמו כן נראה שאם אפשר לסגור הדלת של החדר בודאי יש לעשות כן, וכמו"כ אם אפשר לזרוק עליו שמיות שקולו לא ישמע, יש לעשות כן, ולא להתעסק עם כפתורי המכשיר. (אא"כ ע"י גוי, ואפשר בקטן ובמתעסק וכו', לפי הענין).

ו[. מעלית שבת, יש לדון מצד שעי' הכבדת האדם ה"ו מוסיף ומגביר הזרם, ואילו בהם שינוי בזרם ע"י תוזוזות האדם, אין בזה חשש, ובכל אופן יש לדון לפי הענין בכל מקרה לגופו לענין חולה אם להתיר ביותר מזה, גם כשעשוי לזוז המספרים, או להוציא המוניטור מהשקע, עיין בספר מאור השבת, ובדברינו בס"י שכ"ח.

ז[. מעלית לאסור, וכמשי"כ בשש"כ פכ"ג סמ"ט מ"ט הגרש"א להתיר זהו, והיינו אף אם המעלית ערוכה ופתוחה כבר, וכגון שגוי פתח אותה לצורך עצמו, או שהיא נפתחת אוטומטית בכל קומה, ולכא"ז זה תלוי בנידון הנ"ל באיסור הגברת הזרם, והנה הרבה פוסקים אסרו להשתמש בזה לגמרי, אלא שיש מהם שהמציאו טעמים חדשים שאינם מוכרחים, וכגון משי"כ המהרש"ג ח"ב סי' פ"ב שמא יבואו ליסוע במסילת הברזל וכו', ויותר נראה שעיקר הקפיידא הוא שלא תהיה פירצה בחומת השבת (ומצד איסור נסיעה במסילת הברזל, עיין בדברינו לעיל בסיומן רמ"ח כעשרה טעמים לאיסור, עיי"ש). ועכ"פ מעיקר הדין מצד הגברת זרם אין זה פשוט לאסור. וכמשי"כ בשש"כ פכ"ג סמ"ט מ"ט הגרש"א להתיר זהו, ואילו שלא במקום מצוה או חול. והאריך טובא שאפילו אם יתברר שמשנתה כח הזרם, מ"מ אין לאסור כיון שרק מלאכת מחשבת אסרה תורה, ועם או בלי ריבוי המשקל ע"י האנשים נעשה הכל בדיוק בלא שינוי, והז"י כאילו לא אהני מעשיו, והביא כמה ראיות לזה, כיעוי"ש. ועי"ע במש"כ פכ"ג סמ"ט מ"ט הגרש"א להתיר המעלית שבת הזו ומסיים שדרוכ להחמיר בהוראה זאת, עיי"ש. ולענ"ד שכוונתו לאיסור מצד זילולא דרשבת שנראה כפרצה. ועי"ע גם בחוט שני בסוה"ס בקונטרס החשמל שהובא שם גם מדברי השבה"ל שליט"א שאף בבית חולים לא רצו להתקין מעלית שבת, ואם יצטרכו לצורך פיקוח נפש ישתמשו במעלית רגילה, עיין שם (ומהיו צל"ע טובא אחר שהרבה מאד מהפעמים אין יודעים מה פיקוח נפש נמה לא, וממילא מעלית שבת הזו להכשל, הן אם יחשבו שהוא פיקוח נפש, ויבואו לידי איסור דאורייתא שידליקו החשמל, ובכל מעלית הרי יש מנורות שהם איסור הבערה דאורייתא, ולאריך גופה עלולים להחמיר יותר אם באמת הוא פיקוח נפש, ויבואו לידי סכנה או להכביד החולי, עיין להלן סי' שכ"ח-שכ"ט. ואי"כ לכאזי פיקוח נפש נמה לא, ובמעלית שבת הזו שאין בה לכל היותר אלא חשש דרבנן בהגברת הזרם, מאשר שיבואו לידי איסור דאורייתא בהדלקת המעלית וכל הכיווך בה, או שיבואו להחמיר בפיקוח נפש שלא כדן, ואולי ראו בדע"ת שאין הצר שווה בנוק המלך, ואין להאריך). ועי"ע בשש"כ שם, עי"פ מומחים במעלית משנתה כח הידידה ע"י ריבוי נוסעים, אבל בעליה אינו משנה כלל, וכי"כ ג"כ בספר מעליות שבת שה"ד במנ"א פכ"ד ע' תקע"ח בהערה, עיין שם ביאור הדברים. גם עי' בנשמת שבת שם אם בכלל במציאות יש הגברת זרם, כי ברוב המעליות כיום אין תוספת צריכת חשמל בתוספת בני אדם, עיי"ש (וכן כתבנו שאת"ל כן א"כ יהיה אסור להשתמש במגל מוטי"ר ששני כניסה ויציאה ועמידה בפניהם גורם איזה שינוי וכו'). ומ"מ למעשה אין להקל בזה גם משום זילולא דרשבת, ולכן להלכה יש לכל אדם להזהר שלא להשתמש במעלית שבת בין בעליה ובין בירידה, אולם במקום חול' (אף שאיב"ס) כשהה לעלות, או לצורך גדול, יש להקל. ויש גדולים המתירים גם לאנשים חלופשי"כ זה, וכגון נשים וקטנים וזקנים, אם הם גרים בבנינים רבי קומות. ובייחזר יש להקל בכל זה בעליה מאשר בירידה, והכל לפי הענין לפי הצורך והאדם. וכמו כן נראה שאשה הצריכה ללדת ובעלה מלווה אותה, מותר לו לעלות עמה במעלית שבת, מאחר דאיכא היכירא, וכל כיוצ"ב. והיה בכל זה לענין מדרגות נעות וכיוצא (וכן ראיתי במנ"א ע' תקע"ט שכתב שמדרגות אלו שווה מהם למעלית, ורק במקום צורך גדול מותר. ולדעתו רק בעליה מותר ולא בירידה, עיי"ש, ועמש"כ לעיל). ובכל אופן יזהרו המקילים בזה שלא לטעות ללחוץ על איזה כפתור, וכמו"כ יזהרו להכנס למעלית מיד ולא לשהות ולהתעכב מחשש שמא מחמתו יפתח המעלית שנית, כמו שמצוי. 257. פשוט. וזע"ע בנשמת שבת ח"ו סי"ז-י"ח.

258. והזכרנו פרטים אלו שהם קשורים לנידונינו בסיומן רע"ז.

259. ובפרט שיש שיטות בזה בין הגדולים, הן בהגדרת איסור החשמל בכלל, והן במקרים פרטיים.

260. ופרטים שצריך להמציא איזה טעם, ולגלות טפח ולכסות טפחיים, וכיוצא, כדי שלא ליתן מקום לטעות, וכאשר ראינו אצל גדולים, ואכמ"ל.

261. הנה עצם הפעלת מכונה בשבת, כבר נת' דלדוה"פ כל שאין בו הבערת מנורת לידא אינו אסור מה"ת אלא מדרבנן. ומ"מ מאד החמירו בזה כעין דאורייתא. ועכ"פ מדיד איסור לא נפקא. והנה בהפעלת מכונה ע"י טרמוסטט אם הוא פועל מיידית מחמתו, ה"ז אסור כמו מעשה שלו בידיים, והז"י כעין המבואר כאן (בסיומן רע"ז) בפתיחת דלת כנגד המדורה שאסור מפני שהרוח המנשב גורם להבערה

כחילול שבת גמור, ואין להקל בזה כלל, וגם לא על ידי קטן, ורק ע"י גוי יש לדון לפי ענינו. (וביותר יש להקל בכיבוי מאשר בהדלקה, הן שבכיבוי אין איסור ברור כלל, כל שאינו כיבוי דבר הבורע, וזלת לחזו"א שמנתק מעגל חשמלי, והן שבוה אין איסור הנאה וכו', וכנ"ל בס"י רע"ז).

256. הנה בזה יש נידון נוסף בהגברת הזרם, שיש שהתירו בזה, ויש הרבה שאסרוהו ככל מוליד זרם בעלמא, עיין בזה בשו"ת מנח"י ח"ג סי' ל"ח ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ג סי' ט"ז, ועוד. ומצאנו הרבה שהתירו בזה מדינא, וכמו שדן הגרש"א, ועיין בשש"כ פכ"ג סמ"ט. ועי"ע במה שהביא בשו"ת נחלת לוי ס"ב, כיעוי"ש"ב. וכן בשו"ת נשמת שבת ח"ו סימן נ"א האריך שאין איסור ברור בתוספות זרם גרידא, כל שאינו נדלק חוט חדש, וכן כשאינו גורם בכך הבערה יתירה אצל חברת מייצרי החשמל (אלא שבמציאות יש להזהר מחמת שמצוי שנדלקים חוטים חדשים שלא היה בהם זרם כלל מקודם לכן, וגם נ"ל שיש להזהר בזה משום זילולא דרשבת החמור טובא). ועי"ע גם בדבריו בסיומן ד' מש"כ בזה, עיין שם.

ולמעשה נקטינן שיש להזהר בהגברת הזרם ככל הפעלת חשמל, ומ"מ ה"ז קיל טפי, ותלוי לפי אופן המכשיר ולפי הענין. ונזכיר כמה נידונים:

א[. אסרו הפוסקים להוסיף את כח המכשירים החשמליים, זה מלבד שבמציאות כיום יש הרבה מכשירים חשמליים שכשמשנים אותם לפעול בדרגה גבוהה יותר או שמנמיכים אותם, משנתנה כל הפעלת המכונה, ונעשה כיבוי והדלקה חדשים, כגון "מאוורר" שיש לו כפתור עם דרגות, והדבר ידוע שבכל סיבוב נעשה כיבוי והדלקה חדשים, ולכן אסור לעשות כן, ואין להקל בדבר, וכן בשאר מכשירים כיצא בזה יש להזהר מאד בדבר. אמנם לענין "מאוורר" שעומד, ורוצים שיסתובב לכאן ולכאן, או שהוא מסתובב ורוצים שיעמוד בלא סיבוב, הנה בקצוה"ה ה"ד בנחלת לוי שם כתב לאסור מכשירי הזרם, עיי"ש. אולם מן הדין אין נראה שמותר, דמלבד שאין ברור איסור הגברת זרם, עוד בה שאינו מוכרח שמשפיע כ"כ, וגם הרי כל אדם שעומד כנגד המאוורר או שזז ממנו הלא עשוי להיות השפעה, ולא חיישינן להא. וכי"כ בנח"ל שם. ועי"ע בנשמת שבת סימן כ"ג. אך מאד יש להזהר בזה, וכמשי"כ פכ"ג סמ"ט מ"ט הגרש"א להתיר המעלית שבת הזו, ויש לחוש שכפתור זה מכבה או מדליק איזה חוט חשמל חדש במכשיר. ועי"ע בספר מאור השבת מש"כ בזה באורך.

ב[. כמו כן מטעם זה כתבו כמה פוסקים לאסור הדיבור בטלפון בשבת, אפילו אם הטלפון פתוח ומחובר כבר מער"ש. (שאם וגם פותח הטלפון או סוגר, הרי הוא מפעיל מעגלים שכלולים במחוה, ובין בטלפון לחצנים). וכיעוי"ן בשו"ת משנה שכיר ח"ב סימן ס"ו מצד שמוליד זרם חדש. וכה"ג כתב בחלקת יעקב ח"ג סימן צ"ו ובשו"ת באר משה ח"ו קונטרס עלקטריק סט"ו, והז"ד בנשמת שבת ח"ו סימן ס'. וז"מ ביב"א ח"א סימן י"ט-כ, עיי"ש"ב. ועי"ע גם בשש"כ פ"א סמ"א. [ואנחנו במציאות כיום נתברר שאין הדיבור משנה כלום בזה, והיה בכל וכי כל הקולות נשמעים בצורה תדירית בשווה, וכמשי"כ בנשמת שבת שם. והביא מהש"ש שכתב שלכן אם הוצרך להרים השפופרת ולהתקשר לצורך חולה שיב"ס, א"צ לצמצם במילים, ויכול לומר כל שיש לו צורך בדברים, ע"כ. ומ"מ לא צורך מיוחד אסור משום זילולא דרשבת, ועי' לעיל בס' יר"ב מש"כ בזה]. והיה בכל זה לענין מכשיר קשר, כגון אוקי-טוקי, ביב-סיטר, שמנחים ליד מיטת התינוק לשמוע אם נתעורר, וכיוצא (אמנם ראיתי בנשמת שבת סימן ס"ה שמיקל בזה לצורך קטן שדינו כחולה, שיכול להפעיל מער"ש את האינטרקום שבביתו, כדי לשמוע מה מתרחש באחד התינוקות, אך שיהיה שגדול לא ידבר לתוכו בכוונה, עיי"ש. אולם אין זה פשוט, דאיכא זילולא דרשבתא, ויל"ב).

ג[. מיקרופון (רמקול), שהוא פתוח וערוך מבעוד יום, יש שאסרו לדבר בו, מטעם שעיי' הדיבור בו מתווסף בו זרם, וכיעוי"ן בשו"ת אגרות משה ח"ד סימן פ"ד-פ"ה, ושם כתב לחוש בזה משום זילולא דרשבת, אמנם אין זה ברור ענין האיסור שרצה לומר שם. ועיין מש"כ בזה בנשמת שבת סכ"א. ועי"ע בספר שבות יצחק בעניני החשמל מש"כ בזה. ועי"ע בדברינו בסיומן רנ"ב שהזכרנו דין זה מדברי הפוסקים לאסור הדיבור ברמקול מה"ט. ועכ"פ אסור גם מצד דאושא מילתא וזילולא דרשבת, וכמשי"כ הגרש"א במנח"ש סימן ט'. ויותר מזה צאנו שיש האוסרים להשתמש אפילו ברמקול מכוין (שאינו מחובר לחשמל כלל) מהאי טעמא, וגם יש בזה משום השמעת קול בכלי המיוחד לכך, המבואר להלן סי' שלי"ט, וכמשי"כ טעם זה בשו"ת מנח"י ח"ב סי' י"ז ובציץ אליעזר ח"ו סי' ו'. ועיין עוד בשו"ת שבט הלוי ח"א סימן ס"ו ובתשובות והנהגות ח"א סי' ט"ז ובנשמת שבת ח"ו סימן ס"ב, עיין שם. וטעם זה שייך בכל גווני לבאור ברמקול. אמנם הגרש"א במנח"ש חולק על טעם זה. ומ"מ לדינא לכי"ע אסור מאיזה טעם שיהיה [ומטעם זה של הגברת הזרם כתבו גם האחרונים שאסור לדבר ב"רשמקול", אפילו שהוא מוכן להקלטה מבעוד יום, מפני הגברת הזרם שבוה, וכה"ג כתבנו בסיומן רנ"ב, עיין שם. ויש אוסרים גם מצד בונה ומתקן שמקליט הדררים במכשיר וכו'].

ד[. ולענין מכונת שמיעה ידוע שהחזו"א החמיר לא לדבר עם מה שהיה לו מכשיר שמיעה. אולם רבים הם הפוסקים המתירים, כיעוי"ן במנח"י ח"ב סי"ז-י"ח ובח"ג סי' מא, וכן במנח"ש סימן ט' ויב"א שם וצא"י ח"ו סי' ו' ועוד, וכן נקטינן להלכה. ולא מבעיא לדבר בקרבתם שלא סימן' ולא איכפ"ל, אלא אף לדבר אליו ממש רבים המתירים. ובכה"ג אין לחוש לזילולא דרשבת וכו', שהדברים ידועים וברורים, ויש שאף התירו לסבב את לגלגל השמיעה (אולם אין זה פשוט, ובמקום צורך גדול אפשר להקל), ועיין בנשמת שבת סימן ס"ב-ס"ג מש"כ בזה מד' הפוסקים, ולכו"ע מ"מ אסור לנתק את המכשיר ומטעם זה יש מהאחרונים שנתבשר שראוי לשים דבק נייר על הכפתור המפעיל ומנתק את המכשיר שלא יבוא לטעות ולעשות כן בשבת.

אם בכל פעולה ופעולה אינו פסי"ר, אע"פ שבכללות הפעולות יהיה איסור, והרבה פעמים אינו כולל פסי"ר בכל פעולה ופעולה, ומצטרף להיתר, ודו"ק. ולכן אין לנו להורות איסור בדבר זה שיש בו צדדים להיתר, ותלוי לפי הענין.

242. ביה"ל סו"ס רע"ח, וכנ"ל בהקדמה, וזה יכול להתפרש בכל אופן שמשפיל

אורו, וכביכול מכבה קצת, ולא רק בשינוי הלהבה המדובר לעיל, שהוא ענין אחר. 243. ככל הפרטים הנ"ל, שאם רק זוה השלהבת אין איסור, ובמתאמץ הרבה יש מחמירים, ובמשפיל אורה אסור. [ומצד מוקצה בהזזת התריס אין חשש, וכ"כ בבאר משה ח"ו ס"ט, ועי"ע בדברינו בר"ס רע"ח בהערה].

244. דין זה ככל האמור לעיל לענין פתיחת חלון או דלת כנגד הנר, וה"ה בנידו"ד.

ועיין להלן בהלכה ח' בסופה ובהערה שם, לענין סגירת חלון או דלת שע"ז השלהבת דולקת יותר.

245. הוא כללא דמילתא שיש לדון בכל מקום לפי ענינו בזה, וכמו שהערנו כמה פעמים בזה. ונפ"מ בזה בנידו"ד לכל הנ"ל, שכאשר פסי"ר חמור טפי, ובלא"ה קיל טפי. ועי"ע להלן בס"י שט"ו עוד בכללי פסי"ר.

246. כן נראה שנשאלתי בדבר זה המצינו מאד, וכבר מצאנו בגמ' דרשבת (דף קנא.) משל לנר שכבה והולכת, אדם מניח אצבעו עליה מיד כבתה.

247. שש"כ פ"א הערה י"ט משם הגרש"א, מאחר שנתבאר ע"פ מומחים שאין הדבר גורם שינוי בעצם הבעירה, וכ"כ עוד מן האחרונים.

248. עיין משנ"כ לעיל סימן רנ"ז המבי"ט ועוד מן האחרונים.

249. שבוה הוא מכבה במקצת ואסור כמו כל "מכבה", וכנ"ל בריש הסימן. ולכן יש להזהר בזה שלא יכבה שום להבה וגם שלא יתמעט הלהבה כלל, וכמש"כ הביה"ל סו"ס רע"ח, שכל שנתמעט הוא בכלל כיבוי.

250. הנה נשאלתי בדבר זה בתנור גז שבכל תזוזה עשויים הלהבות ליכבות ושוב חוזרים ודולקים, ואמינא בעניינתי שיש להזהר בזה שלא להשתמש בו בשבת בקירבת מקום לכני אדם, מאחר הדיו פסיק רישא של מכבה [ואף אם בכל תזוזה בפני עצמה אין חשש, אבל אם בכללות התזוזות והפעולות יהיה כיבוי, יש אוסרים ככל פסקי רישא, כמשנ"ת להלן בס"י שט"ז].

251. שרי"ע סעיף ב'. ועי"ע במזה"ש כאן.

והנה בטעמא דמילתא הוא משום שגורו רוח מצויה אטו רוח שאינה מצויה, והזה קשאי לי הרי רוח שאינה מצויה הוי מילתא דלא שכיחא, דשמה עליה "שאינה מצויה", וקי"ל שכלמילא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן (גיטין ג.). ומצאתי בערוה"ש ס"ז שמע"ת בזה, וכתב שאולי משך שדרך לעשות מדורה בימות הגשמים להתחמם כנגדה, ובאותו הזמן שכיחי שיהיו רוחות חזקות, עיי"ש. ועוד אפשר להחשש הוא שיבואו לטעות בהבחנה בין רוח מצויה לשאינה מצויה, ויש חשש שתהיה רוח שאינה מצויה, ויחשבו שעלנין מדורה אינה נחשבת, וזו גופא הגזירה.

252. כ"כ הפוסקים. [ועי"ע בסוה"ת קט"ד לענין נר, ומ"מ במדורה שרי, ועי' במזה"ש]. ויתירה מזו נראה להתיר בגווני שאינו פסיק רישיה, וכ"מ במשנ"ב סק"ט, וכיוצ"ב נתבאר לעיל לענין נר.

253. משנ"ב סק"י.

254. ולעיל בסיומן רע"ז בדברי הרמ"א ס"ג, וכן לעיל בסיומן זה נתבאר שאין בזה חידוש כלל, רק שלא נאמר שנראה דמתעסק בהבערה, וה"ה כאן.

אך יש להוסיף דבר חדש מנידונינו, שהנה לעיל בהלכה ו' כתבנו לדון באיסור "כיבוי" כשהנר נחלש קצת, ורק יש לדון באופן זה לענין איסור "מבעיר", אם היה החלון או הדלת פתוחה, והיה משב רוח מבחוץ, ועי"ז שלהבת הנר נעשית קטנה, ובעת שסוגר חוזרת ודולקת בחוזק יותר, ומסתמות הפוסקים כאן משמע דשרי, ואינו בכלל מבעיר, ועדיף מגרמא, וכ"כ בספר נשמת שבת ח"ו סימן נ"ז-ח' שעדיף מהסתר מנוע וכו'.

255. כאן יבואו דיני מכשירים אלקטרוניים הקשורים לסימן זה, ולאחר מכן ס"ג.

ג[. הנה בהגדרת החשמל האריכו טובא בספרי האחרונים שבדורות האחרונים, ואי אפשר להביא כל דבריהם לעשות ומאות, כי קצר המצע מהשתרע. וכבר הזכרנו בזה בקצרה בסו"ס רס"ח ועוד בכ"מ, שבתחילת יצור החשמל חשובו שהאש הולכת בתוך חלל החשמל, ולכן החשיבו כל הדלקה כהדלקת האש לכל דבר וכן כיבוי, אלא לאחר מכן נודע שאינו כן אלא הוא רוח הגורם להפעיל את המכונות, ונתחבטו מה האיסור בזה, ובשילמא אם גורם להוציא ניצוצות אש, כמו נסיעה ברכב, או שמדליק גוף חימום לוהט כמו תנור חימום ופלטה חשמלית וכדו', או שמדליק מנורה צהובה הנקראת מנורת להט, ה"ז אש גמור (ופעמים שיש בו משום בישול מחמת שמרפא, וזה קשה רבות' לענין נר, ומשקשה את הרפה, וכדלהלן בס"י ש"יח), הגם שאף בזה י"א שאינו אסור משום מבעיר בגחלת ברזל, אולם שאר המנורות שאין בהם אש כלל, וכן הדלקת מכונות למיניהם שאינו אלא זרם גרידא, יש לדון סימן ביסוד האיסור. והחזו"א סימן נ' סק"ט כתב שיש בזה משום מתקן מנא, וקורבו הדבר דאז בונה מן התורה, כיעי"ש. אולם רבים ועצומים שדינו בדיון החשמל לא הזכירו נידון זה. ועיין במנחת שלמה ח"א מש"כ בזה, וכן בשו"ת אבן ישראל ח"ט סימן כ"ב ועוד, ודוה"פ נקטו שאיסורו מדבריהם משום מוליד, וכמשי"כ בשו"ת בית יצחק והאחיעזר ועוד רבים, ועי"ע במש"כ בזה בשו"ת ציץ אליעזר בכ"מ וכן בנשמת שבת ח"ו סימן כ"ה הצדדים כ"ה, וכן ביתר ביאור במנחת אהבה ח"א פכ"ד ס"ב, עיי"ש"ב. ובנחלת לוי ס"ב. ועוד רבים. ועי"ע בספר החשמל לאור ההלכה והחשמל בהלכה וכן באצו"ת חשמל ועוד, ויש עימי עוד בעני", ואכמ"ל. ומ"מ אף שדוה"פ הוא מדרבנן, מ"מ חזינן לרבותינו שהחמירו טובא בענין החשמל, והרבה לנו אותו דאזר תורה, מן השנים שאינו אלא מדרבנן, וטעמם ונימוקם עימם, להחמיר בו טובא שלא יפרצו בו וכו' (ומאד יש להזהר בדבר ולא לפרסמו, שלא יבואו להקל יותר). ואין להאריך. וכן מקובל בעיני העולם לראות הדלקת וכיבוי מכונות בשבת



מקרה או מקפיא, יש אומרים שאסור לפותחו אלא רק כאשר המנוע עובד (ואפשר לדעת זאת ע"י שנשמע זמזום המנוע), ובזה הוא מאריך את המצב הקיים, אבל אם אינו פועל יש לחוש שכאשר יפתח הדלת יתחיל המנוע לפעול, ויש מתייים לפותחו בכל אופן . ולמעשה, הנה מן הדין יש כמה צדדים להתיר, והמחמיר לעצמו תע"ב<sup>262</sup>. וביותר יש להתיר אם פותחו בשינוי כלאחר יד, וכיוצא<sup>263</sup>. וכן מותר לכתחילה לפותחו על ידי קטן<sup>264</sup> [ובי"ט מותר בכל זה]<sup>265</sup>. ולסגור את הדלת מותר לכתחילה<sup>266</sup>.

אמנם יש לדעת שכיום מצוי מקררים חדשים שבכל פתיחה של דלת נדלקים מייד גופי חימום (להפשרת קרח) או מאווררים, או שמיד מתחיל המנוע לפעול, וכדו'. ואין להקל להשתמש בהם בשבת, מפני שבפתיחתו הוא כמדליק החשמל, ובסגירתו הרי הוא כמנתק את ההפעלה, או להיפך, ולכן אין ברירה אלא אם כן יש בו כפתור "מצב שבת" שתפקידו לבטל לגמרי את הפעלת החשמל ע"י טרמוסטט וכדו', או להזמין טכנאי שיבטל את זה, או לכסות את הכפתורים שבמקרר הגורמים לכך. ואם אין אפשרות כזו, אין להשתמש בו אלא על ידי שעון שבת שיחובר מערב שבת לתקע המקרר, ולכוונו שבשעת הסעודות וכדו' יהיה זרם החשמל מנותק<sup>267</sup>, וכמו כן יש להזהר שלא יהיה במקרר צג, אשר עם פתיחת הדלת נרשמים בו ספרות, אלא ינתק אותו מערב שבת או יתקין בו שעון שבת, וכאמור<sup>268</sup>. [ויש עוד פרטים לענין המקרר כששכחו בו מנורה שנדלקת בעת פתיחת הדלת, באיזה אופנים אפשר לפותחו<sup>269</sup>, או לסגורו<sup>270</sup>, ועיצה טובה, שלא להשתמש כלל עם המנורה במקרר אפילו בימות החול, משום שמצוי ששוכחים לנתקה מערב שבת<sup>271</sup>].

תנור אפיה שיש בו טרמוסטט, דינו ככל הנ"ל לענין מקרר, ומי"מ בזה ראוי להחמיר יותר שלא לפותחו אלא כאשר המנוע עובד. (ואפשר לדעת מזה בדרך כלל על ידי נורת בקרה הנדלקת כאשר הטרמוסטט פועל)<sup>272</sup>. ואם הוא מסופק אם המנוע עובד, אפשר להקל במקום צורך<sup>273</sup>. וכן אפשר להקל ע"י קטן<sup>274</sup>. ובדיעבד יש להקל גם ע"י גדול אם פותח בשינוי<sup>275</sup>. [ובי"ט מותר בכל זה]<sup>276</sup>. ולסגור את דלת התנור, מותר<sup>277</sup>. והרבה מהיראים נמנעים לגמרי

אמנם בשש"כ פ"י סי"ד לא כתב להתיר אלא בתקע שרגילים להוציא ולהחזירו גם בחול, ועיין בזה בשש"כ פל"א הערה א' ובהוספות ומילואים מהגרשז"א, וד"ק. ולמעשה אין להקל בזה אלא: א]. אם יוציאנו בשינוי כלאחר יד או בשינוי וכדו', מלבד דבזה קיל טפי ולחוש למי"ד דהוי כסותר. ועוד, דיש לחוש שמא יטעה בהבחנה שהמקרר אינו פועל (ועי' להלן מש"כ בזה), ועוד דיש לחוש בזה משום מוקצה, ובפרט אם דלק בבין השמשות באופן שלא היה יכול להוצאו, ומינו דאתקצאי בבין השמשות אתקצאי לכולי יומא. וראיתי שיש מאחרוני זמנינו שכתבו להתיר להוציאו כדרכו, ואין לחוש למוקצה מאחר שהוא מחובר. אולם כבר נת' בסמ"ן ש"יב שאין זו פשוט כלל להתיר מוקצה מחובר, וכמש"כ הפוסקים, ועוד, דאי איתא שוב הוי כסותר, ולי"כ. וכן ראוי שכתב בשו"ת באר משה ח"ו סימן ט' להקל בשינוי לצורך גדול. [ואופן השינוי כבר ביארנו לעיל, שלא מועיל להוציא ביד שמאל, אם כך הדרך לפעמים גם בחול, ואין ניכר בזה השינוי, אלא במרפקו וכלאחר יד או בשינוי וכדו'. וכן אפשר להכניס דבר חד מעץ למקרר, אלא כשהמנוע אינו פועל י"כ. ועוד פעולות פנימיות, ומהאחר שאינו מכוון שרי'). ובפרט יש להזהר במה שמצוי היום במקררים החדשים שאף כשהמנוע אינו פועל יש נורות בקרה דלקים וכדו', ועוד פעולות חשמיות, ומאד יש לוודא שלא יבוא לידי מכשול, מאחר שבמקררים החדשים כיום מצוי שאע"פ שאין קול המנוע נשמע, מ"מ יש פעולות אחרות שמתרחשות בפנים המקרר, כגון גופי חימום להפשרת הקרח או צג דיג'טלי וכדו', ולכן יש לברר הדבר היטב (ולאחר שסיים הדבר פשוט שאסור לו להחזיר את התקע לשקע). ולצאת מידי כל מכשול טוב יותר אם יאמר כן לגוי לעשות כן [וע"ע בדברינו ס"ו ס"ה] שבכל אופן אם יהודי עושה כן, יש להזהר שלא יהיה בפני קטנים ונשים ועמי הארץ, שלא יבואו לנמנעו מהקל ביותר מזה].

270. מי שפלה אומר ללמדו לישש בו מנורה, אסור לו לחזור ולסגור את המקרר, שהרי בסגירתו יכבה, וה"ו מעשה כיבוי בידיים, ואפילו כשהוא אינו מכוין לכך ג"כ אסור, ופשוט.

ונזכיר אופנים שיוכל לסגור:

א'. ע"י גוי מותר לסגורו דהוי דבר שאינו מתכוון, ומאחר שעיקר כוונתו לסגירת הדלת מותר (וכמשנ"ת לעיל בהערה הקודמת אות א' לענין פתיחה ע"י גוי, ה"ה בזה), שדבר שאי"מ בגוי שרי. (זה מלבד שיש לדון זה כדין שבות דשבות במקום הפסד שלא יתקלקלו המאכלים וכו', ואף שזו מלאכה שאצל"ג דחמיא, מ"מ רבים הקילו בזה כדין שבות דשבות. עיין להלן סי' ש"ז בהקדמה לדיני אמירה לגוי ועוד).

ואם רוצים לומר לגוי שיוציא את המנורה לגמרי, כדי שיוכלו במשך השבת לחזור ולפתוח את המקרר, הנה מצד הכיבוי עצמו ה"ו דהוי כשבות דשבות, אלא שזה שנוי בפלוגתא אם במלאכה שאצל"ג אמרינן דהוי כשבות, ובכך נקל כדין שבות דשבות, וכמו שנת' בס"י ש"ז בהקדמה לדיני אמירה לעיל ועוד, ובהכ"נ י"ל שבמקום הפסד שרי, ומ"מ אין זה פשוט, ומ"מ לצורך קטנים שבבית בודאי מותר (וכדלהלן בס"י שכי"ח סי"ז בהגה). איברא שאף לזה י"ל שבד"כ המאכלים שלהם לא ינזקו, ותלוי ולפי הענין. ושור' בנשמת שבת סימן מ"ג שכתב להקל בזה, אלא שמחשב איסור סותר דאורייתא תכב שם רצואי שלא יוציא את המנורה לגמרי, אלא ירפה אותה בסיבוב ממקום חיבורה. ואינו פשוט. ועי' להלן אות ג'.

ב'. ע"י קטן אין ראוי לסגור, שאסור לספות לו איסור, אמנם ראיתי בנשמת שבת סי' מ"ז שכתב להקל בזה לסמוך על הרשב"א שמתיר ספיה דרבנן לקטן אפילו לצורך גדול, ומאחר שהוא באקראי שרי, ובפרט כשהו בד"כ גם לצורך הקטן שיהיה לו במשך היום אוכל טרי, עיי"ש. ועי"ע במנז"א פכ"ד שם שכתב להקל בזה, עיי"ש. ולמעשה נראה שאפשר להקל בזה אם יאמר לו בשינוי, הלא"ה קשה להקל לכתחילה, וגם י"ל באופן אחר טפי שיוכל להעמידו ליד המקרר שישחק שם, ובכך

אם יסגור מעצמו שפיר דמי, ועיין להלן.

ג. העיצה הטובה והנכונה ביותר, להניח מגבת עבה ע"ג הדלת באופן שלא יסגר הדלת לגמרי, ובכך לא יכבה המנורה וגם המאכלים לא יתקלקלו, וכן ראוי לעשות. 271. כן נראה דרך עיצה טובה, וכן שמעתי שנוהגים הרבה מהיראים, כדי לצאת מכל מכשול בדבר זה שצמניו הרבה, וכבר מבואר בכ"מ בפוסקים ובסה"ק שיש להזהר שלא יבוא האדם לידי מכשול.

וכתב בשו"ת באר משה ח"ו סימן ל' שאם הוציא את המנורה מותר לפתוח ולסגור כהרגלו, ואין נפ"מ במה שהכפתור נלחץ לכאן ולכאן. (ודלא כמש"כ בחז"ו סי' כ"ט. נשמת שבת ס"ו ס"א). וכי"כ בחלקת תיעב ח"ב סי' מ"ז וברבכ"א ח"ה סי' רע"ו. 272. הנה להגרשז"א במנז"א שם מוכח שגם בזה יש להקל. וכן ראיתי באגר"מ ח"ד סימן ע"ד אותיות כ"ו כ"ח שמתיר בזה. וכן נלענ"ד מעיקר הדין שע"פ צדדי ההיתר האמורים לעיל, ה"נ יש להקל, ועיין היטב. אמנם הרבה מהאחרונים הסכימו לאסור בזה כיון שגורם להפעלת גופי חימום להוטים, ויש בזה חשש איסור הבערה דאורייתא. ואמנם שנפלה שד"ן זה תלוי במחלוקת הפוסקים שהובאה בסמ"ן שט"ז ס"ג גבי ספק פסיק רישא, שבביה"ל כתב להתיר כהט"ז, והגרע"א ועוד כתבו לאסור. ועמש"ש שמעיקר הדין הוי דבר שאי"מ, עיי"ש. ומ"מ ראוי לכתחילה להחמיר, וכי"כ בשו"ת באר משה ח"ד סימן ל"ב ושש"כ פ"א סי"ז בהערה, ועוד.

273. הנה אם אינו יודע אם המנוע עובד או לא, משמע שהוא ג"כ בכלל החשש, ומאחר שהוא ספק דאורייתא אסור. ואמנם ראיתי בנשמת שבת סימן נ' שכתב ששמע ממוחמים שבפתיחת דלת התנור לעולם א"א שיתחיל לפעול מיד, עיין שם מה שביאר, ונמצא שבפתיחתו אין אלא גרם כיבוי, וגם בדיקו ומצאו שלוקח איזה זמן עד שמתחיל, ומ"מ למרות כ"ו אף גרם הבערה אסור ג"כ, וזלת במקום הפסד וכו', וכדקיי"ל בס"י שלי"ד, וה"נ ל"ש. ולכן לכתחילה יש להזהר בזה. ועי"ע בנשמת שבת שם שכשאי אפשר לו לברר אם פועל המנוע או לא, קיל טפי. ונראה שבהכ"נ יש להקל במקום צורך. ומי"מ אם יש צה שמנוע עובד, נ"ל דחוי לאצטרופי לקולא במקום צורך. ועי"ע במנז"א פכ"ד סכ"ה, וכן בס"כ.

274. שבוה חזי לאצטרופי לקולא, ואצ"ל שאם זה גם לצורך הקטן דשרי.

275. כי"כ בספר מנז"א ח"א פכ"ד סכ"ה להתיר בדיעבד לפותחו ע"י שינוי או ע"י שני בני אדם (לפי מה דקיי"ל ששינים ששעאה פטורים בזה יכולו היה כולו, וכדלהלן בס"י שט"ז). ובספר נשמת שבת ס"ו ס"א כתב שאין נראה לו להקל בכל ע"כ. אולם נראה דשפיר חזי לאצטרופי לדעת המקילים בכל גוונא. וכיון דבכה"ג הוי מדרבנן שפיר אפשר להקל. ומן הדין נ"ל להקל בזה אפילו לכתחילה בצירוף האמור, ומ"מ בדיעבד בודאי שיש להתיר בזה אם יעשה כן בשינוי, ודק"ק.

276. שהרי גרם הבערה מותר, ע"י בס"י תק"ב. וכי"כ האחרונים. 277. כדרך שכתבנו לעיל לענין מקרר דשרי, דדמי לסגור דלת או חלון בפני המדורה. (ועי' בנשמת שבת סי' ג"א. וכפיה"א יש להקל בפשיטות).

בדרכים שונות, לפי סוג המקרר. ב). יש מקררים, לדוגמא מקררי נו-פרוסט, שבהם גוף-חימום מפשיר את הקרח במקפיא. ג). יש מקררים בהם גוף חימום צמוד למאוורר וגורם להפעלתו. פעולת גוף החימום מושפעת בד"כ מפעולת המנוע, בצורות שונות. הפעלת גוף חימום חמורה יותר מהפעלת מנוע. כי יש בה חשש איסור דאורייתא של הבערה ובישול, לעומת הפעלת מנוע שיש בה איסור דרבנן לפי הרבה דעות. ד). יש מקררים בימינו, שבהם לחצן מגנטי מפעיל את המנוע כשנפתחת דלת המקרר. במקררים אלו ודאי אסור לפתוח בשבת את הדלת. כי האדם עצמו עושה את הפעלת המנוע, שאסורה בשבת. ה). יש נגמים בהם קיים גוש דלת, שבפתיחתה הדלת מפעיל מיד מעגל חשמלי, ובחלקם אף נדלקת מיד לפי הרבה דעות. ו). יש מקררים גם גוש טמפרטורה, ובהם נדלקת נורה עם עליית הטמפרטורה. ו). במקרר הפועל ע"י מחשב, המחשב מופעל ומושפע מפתיחה וסגירה של הדלת. ז). במקררים דיג'טלים יש בעיות רבות עקב החיישנים העדינים המותקנים בהם, שכתוצאה מכך כל פתיחת או סגירת דלת גורמת להדלקה או כיבוי נורה, ולפעולות ודאיות ושיטיות של הפעלת ההפסקת פעולת המנוע או המאוורר. ויש עוד כהנה שאין סתם אדם מן השורה יכול לדעת. ועי"ע בספר מאוה"ש, ושאר ספרים שעמדו בזה.

ולכן כל אדם שיש לו מקרר חשמלי מהחדשים כהנה, יש לו לבדוק את הדברים ע"י טכנאי וכדו', ואין להקל אצ"כ שינטרל את הגורמים להפעלת המכשיר, או ע"י שיעון שבת שכיבה החשמל לגמרי במינים מרובים, ומאד יש להזהר בזה שהיא מכשלה המצויה בדור הזה. אלא אם כן הוא מתוכנן "מקרר שבת", ע"פ ת"ח מוסמכים, שבוה יוצא מידי חשש.

ועל ידי קטן ג"כ יש להזהר בזה ככל פעולה חשמלית דלא שרינן ליה, ומיהו כשילוקח מאלל לצורכו מן הדין א"צ למחות בו, מאחר שהוא איסור דרבנן. ועי' בביה"ל סימן שמ"ג שמותר אף לספות לו איסור דרבנן לצורכו, עיי"ש. וה"נ י"ל בנידוד. ושור' שכי"כ בנשמת שבת סוס"מ, ומ"מ לכתחילה יש להזהר בזה שלא לבא ליה כן. [ועי"י גוי פשיטא שמותר].

268. הנה מצוי מקררים שרושם בהם דרגות הקור בכתב דיג'טלי, וכשלעצמו אנו חוששים שזה איסור תורה משום רושם, וממילא אסור. ומצד גרמא אין בזה שהרי הוא נעשה מידיי איצ"כ אינו מידיי. וכמו"כ י"ל דהוי כתב שאינו מתקיים, ואצ"פ שנת' במקומו שכתב כשלעצמו הוא יכול להתקיים, אלא שאין בודעת האדם לקיימו, ואין חשש כדבר מתקיים, שהרי הוא יכול להתקיים (ורק אם דבר שכן הדרך תמיד שלא לקיימו י"ל שנחשב שאינו מתקיים, עיין תוס' שבת צג: וכו'). ומי"מ כאן שהוא משתנה גם מעצמו, א"כ שפיר הוי כדבר שאינו מתקיים, ומ"מ לכתחילה יש להזהר לנתקו מערב שבת.

וראיתי וגם שמעתי שם במחבר זמנינו שכתבו שמקרר שיש בו צג, יכסו את הצג, ע"כ. ולא הבנתי, שמאחר שגם בלא"ה לא ניח"ל ולא איכפ"ל בצג זה, מה יתן לך ומה יוסיף לך כיסוי הצג, ולכן צריך לנתקו.

269. הנה מקרר שיש בו נורה ודלקת ששכחו לנתקה מערב שבת, אסור לפתוח את המקרר הזה בשבת, ואף שאינו מתכוון להדלקת האור, מ"מ הוא פסיק רישא ואסור. [ואף שהמנורה הזו שעויה כדי להאיר, ואם הוא לא יכוון לכך ולא ישתמש באור כלל, וישתמש כאילו אין שם מנורה או בעיניים סגורות, הלא הוי דבר שלא ניח"ל ולא איכפת ליה, מ"מ הא קיי"ל לאיסור ככל פסיק רישא דלא ניח"ל שאסור ג"כ, עיין בדברינו להלן בסמ"ן שט"ז ולהלן בס"י ש"כ. וכי"כ הגרשז"א במנחת שלמה ח"א סימן צ"א אות ט' ובמילואים שם. ועי"ע בספרו שולחן שלמה ע' קכ"ט שכתב לבאר באו"א, שכיון שאין דרך אחרת להדליק המנורה אלא בפתיחת הדלת, נמצא איפוא שהפותח דלת הרי הוא כעושה ב' דברים, פתיחת הדלת והדלקת המנורה, ע"כ. ויש לדון בסברה זו, ואכן להאריך]. וכמו"כ אין זה נחשב לגרמא כלל, שהרי מיד נעשית המלאכה, ומכוחו הוא כבידקא דמיא. וגם הוא מעשה ישיר שלו שכן דרכו להיעשות ע"י פתיחת הדלת, וה"ו מעשה אדם גמור. וכ"כ כל הפוסקים. ומאחר שזה כרוך בהדלקת מנורת להט, ה"ו איסור הבערה דאורייתא.

א] ואם יש ספק בדבר אם יש מנורה במקרר או לא, יש להזהר, ונידון זה הוא תלוי במחלוקת הפוסקים שהזכור לעיל בדין "ספק פסיק רישא" שנחלקו בזה הפוסקים טובא, ויבואר בעוה"י להלן בס"י שט"ז, עיין שם. ולפמשנ"ת שיש ע"מ לסמוך, אי"כ ה"נ הוא. אולם הנה להגרשז"א בשולחן שלמה ח"ב ע' רכ"ה כתב להחמיר בזה טפי, א"א. ויש להעמידו על חקתו והאשונה שהיה מחובר (וכה"ה בשש"כ פ"י טט"ז הערה מ"ב). ב'. שלדעתו כל הדיקה כזו הוי מעשה בידיים, וא"כ לא שייך לקרותו ספק פס"ר אלא ספיקא דאורייתא. ע"כ. ובספר נשמת שבת ח"ו סימן מ"ב כתב להקל בדבר בעת הצורך ע"י שינוי, שיתפתחו במרפקו או ברגליו וכדו'. בצירוף הפוסקים המקילים בספק פס"ר, וכנ"ל. שיש לסמוך ע"י במקום צורך, עיי"ש. וגם במנז"א פכ"ד אין כתב להתיר לפתוח את הדלת של המקרר כשהוא מסופק, ומשום דהוי דשא"מ, עיי"ש. אולם להלכה נראה שקשה להקל בזה בחשש איסור תורה, ודק"ק. ולכן צריך להזהיר ג"כ את כל בני הבית ואת כל באי הבית, שיהיוהו מלפתוח את המקרר שיש בו חשש זה.

ונזכיר אופנים שאפשר לפתוח המקרר:

א. ע"י גוי מותר לפתוח מקרר, אע"פ שיש בו נורה, וכמשנ"ת בסמ"ן ש"ז ס"ה בהקדמה לדיני אמירה לגוי, וכן לעיל בס"י רע"ו שיש להתיר אמירה לגוי בדבר שאינו אלא פסיק רישא, וכי"כ בשו"ת אגר"מ ח"ב סי' ס"ח ועו"א, ודלא כמש"ש בשש"כ פל"א הערה א' מהגרשז"א לפקפק בזה. (ובשולחן שלמה כתב להקל רק אם הגוי אינו יודע שיש מנורה). שאין זה הכרח לייחס לגוי מלאכת ההדלקה בפועל, וכיון שעיקרו הוא פתיחת הדלת נראה להקל.

ב. ע"י קטן ג"כ אסור, שאף בפסיק רישא אסור ע"י קטן, מאחר שכיון שזהו ענין המלאכה ה"ו כאילו כיון לכך, ואף להוציא את המאלא או המשקה לצורך עצמו, ג"כ אסור ככל ספיה באיסור דאורייתא שאסור, כנל"פ. ודלא כמש"כ בספר מנז"א פכ"ד ע' תקפ"ב להקל בזה (ורק בשינוי שעושה כן הקטן אפשר לדון להקל). ובספר נשמת שבת סי' מ"א כתב שמי רשאי לומר להקל, אם אתה רוצה לאתגר תיקון לך מן המקרר, שבוה אינו טפי ליה בדיים, ואו יוכלו להוציא גם בשביל הגדולים. וכן יש אפשרות להעמיד הקטן ליד המקרר לשחק, וכשיפתח את הדלת יוכלו להוציא גם בשביל הגדולים [אולם בלא אופנים אלו אסור לומר לקטן לפתוח, ואפילו ביר"ט. וכמש"ש].

ג. יש אפשרות להוציא את השקע של המקרר מן הקיר, בשעה שהמנוע של המקרר אינו פועל (וכשלא ישמע זמזום המקרר ויכל להוציא השקע), לפמשנ"ת בדברינו בס"ו ס"ה שמן הדין מותר להוציא את השקע מהתקע בשעה שזרם החשמל אינו פועל, ושכי"כ הגרשז"א שאף להחזו"א אין איסור בזה (נ"ב). ושם הבאנו מהאול"ש שכתב שלחזו"א אסור בכה"ה. ואינו מוכרח, והלום ראיתי כשיצו"כ הביא בנשמת שבת סימן מ"ד בשם החו"ב שלחזו"א אסור בזה משום סותר. והשיב ע"ז שמאחר שאפשר בקל להפרידו, וגם המכונה הוא דבר נפרד, אין בזה משום סותר וכו', וציין שכי"כ בספר שערים המצויים בהלכה בקו"א (ועוד).

יתירה (וכמש"כ המשנ"ב סק"ט). וה"ו כבידקא דמיא שמה שיוצא בכח ראשון ה"ו כמעשה שלו בידיים, איברא שבחלקת יעקב ח"א סימן נ"ד כתב שאף בכה"ג הוי גרמא, שהאיר החם גורם להתפשטות המתכת וגורם להפעלה, מ"מ ס"ל לאיסור. ואמנם יש בזה צד קולא, מאחר שאינו מתכוין להפעלת המכונה והוי פסיק רישא בדרבנן, שדעת כמה פוסקים להתיר בזה, אולם מאידך רבים מחמירים (וכבר נתבאר בארוכה להלן סימן ש"י"ד).

אולם אם אינו פועל מיד אלא לאחר זמן, ה"ו כדין גרמא. ומעתה הלא ידוע שנחלקו הראשונים בדין גרמא בשבת, שמפשטות הגמרא מוכח להתיר. וכן נקטו הרבה ראשונים וגם באחרונים טובא. אולם לדינא הא פסק הרמ"א כדעת הראשונים שאסור מדרבנן, ולולת במקום הפסד וכו', וממילא יש לדון גם כאן, והרבה פעמים יש בזה משום עונג שבת. וכן דעת הגרשז"א שאין להחמיר בזה משום ביטול עונג שבת, ונוסף עכ"ז שהרי הוא אינו מתכוון ומישרא שרי. וכבר האריכו בזה הפוסקים טובא גבי הסקה ס"ט טרמוסטט, וכיעוין במנזח"י ח"ג סי' כ"ג ובמנזח"י ח"א סימן ט' והלאה, ובשש"כ ובצי"א בכ"מ ננשמט שבת ועוד באחרונים. וכן בני מקרר ועוד כה"ה. ואמנם יש הרבה שהחמירו בזה. ועי"ע בחו"ש לדעת החזו"א. מ"מ הרי כמה צדדים להתיר בזה מדינא. ולצד שהוא גרמא נמי י"ל שלא אסרו אלא גרמא בהבערה דאורייתא, ולא במליד זרם שהוא מדרבנן (כשאין בו גופי חימום וכו'). וכדמוכח בתשיי המהיר"ל שהובא בכ"י ובפוסקים בסמ"ן רס"ה, וכ"ה במנזח"ש ועוד באחרונים.

ואף אם הוא מסופק אם יפעל מיד או לא, הלא הוי בכלל דינא דספק פסיק רישא שהארכנו בזה בסמ"ן שט"ז, שלדעת הס"ו וביה"ל מותר, ולדעת הגרע"א ועוד אסור. ועי"ע שם. [ובדבריה כמה ראשונים מבואר שגם זה נחשב לדבר שאינו מתכוון ואינו פס"ר, כיעיין ברמב"ן ורשב"א בשבת דף מא: ועוד ראשונים וכמש"ש. וכן נתבאר גם להלכה מעיקר הדין שנחשב כדבר שאי"מ, ודק"ק]. וכי"ש בנידוד"ד שאינו אלא מדרבנן שאין פועלים בו גופי חימום, שיש לצרף המתירים בפס"ר בדרבנן, וכדלהלן ר"ס ש"י, ועיול". ומאחר שלא איכפת ליה נראה שמן הדין מותר, ואדרבה ניח"ל לאינשי טפי שלא יהיה כן, מפני שמרבה צריכת החשמל (וכמש"כ בשו"ת מגדלות מרקחים סי' ל"ב, הגם שרוצים בקירור). ועי"ע בספר נשמת שבת ח"ו סימן ל"ו שהביא דברי הפוסקים בזה. [ועי"ע שם שכתב לצרף שיטת הרשב"א בד"ן דפסיק רישא, עיי"ש. ועי"ע מה שכתבנו בעיקר דברי הרשב"א הללו בסמ"ן שט"ז ועי"ע רש"י בזה בשו"ת ח"ב צני ח"א סי' קנ"א ובשו"ת צ"ח אליעזר בכ"מ ועוד באחרונים. ועכ"פ לכתחילה ראוי לחוש לפתוח בעת שהמנוע פועל, שבוה מותר לכתחילה. ואף שגם בזה יש שאסור, וכמש"כ בחו"ש בשם החזו"א, ועוד. אולם לדינא מותר, ואכ"מ בנשמת שבת סימן ל"ז, עיין שם). ובזה יוצא מידי כל חשש ולמעשה, הנה ראוי לרבותנו האחרונים שדנו ג"כ לפי הענין, שבמקרה חששו והחמירו לכתחילה ובתנור החמירו יותר, ובמזגן הקילו לכתחילה. וזה בהתחשב במקום צורך, וכמש"כ במנזח"י ח"ב סי' ט"ז ועוד שבמזגן יש צער בני אדם של קור וחום. וכן עד כמה יש לחוש לאיסור אם יפעל מיד או לא.

עיין בהערה הקודמת כמה צדדים להתיר. ויש עימי עוד בענ"ז. אך א"א לפרט כאן הכל כמ"כ. ולכן הגם שנחלקו בזה האחרונים, מ"מ מן הדין מותר ואין למחות כלל ביד המקילים בזה, והמחמיר "לעצמו" תע"ב. (ועכ"פ במקום צורך אין נראה להחמיר בזה, וכן כתב בספר שערים המצוינים בהלכה, ועי"ע בשו"ת באר משה ח"ו סימן ד-ד').

ואם אסור אם המנוע עובד או לא, נראה דקיל טפי ושרי לכ"ע (דמלבד שיש מתירים בספק פס"ר וכדלהלן בס"י שט"ז ס"ג, עוד בה דהוי ספק, אמנם אפשר להכל בכלל הספק, וי"י).

263. שבוה שפותחו בשינוי, הוי תרתי דרבנן, וכי"כ להקל בזה בשו"ת מגדלות מרקחים שם. וכי"כ בשו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' ר"כ, וה"ד בנשמת שבת סי' ל"ו. והביא שם עוד משו"ת משנה הלכות שמקובל ממורי הוראה מובהקים להתיר לפותחו בשינוי. ועי"ע גם בשו"ת באר משה ח"ו סימן ד-ד', ועוד.

ואופן השינוי שמועיל להקל במלאכה דאורייתא להחשיבו דרבנן, נת' במקומו שצריך שינוי מעלייתא, אבל בעלייתא המלאכה ביד שמאל אין זה שינוי, אלא באופן שאין דרך לעשות הדבר כלל בשמאל (ובשו"ת ישיב משה, ה"ד בנשמת שבת, כתב הגדר בזה שנחשב שינוי רק אם המלאכה נעשית בה באי נעמינות מרובה, או שיש גירעון בהמלאכה), וממילא גם כאן אין פתיחת המקרר בשמאל נחשב לשינוי (נשמת שבת שם, דלא מנשיב"א בשו"ת באר משה שם לפתוח בשמאל). וכמו"כ אם הדרך לפתוח ע"י לחיצה ברגלו על הדוושא שבתחתית המקרר, ה"ו נחשב כדרכו. ואופן השינוי במקררים רגילים, הוא רק אם פותח במרפקו או כלאחר ידו או ברגל.

264. כיון שמן הדין שרי ואין להחמיר בקטן, וכדרך שכתבנו בכ"מ כאי גוונא, וכמו שמתבאר מדברי הגב"י בס"י רס"ט לחד חיוצא. (ומצאנו באחרונים שיהקילו כתירוץ זה לדינא). וכן מבואר בדברי הרמ"א (סימן רנ"ט סי"ז) גבי סתירת תנור טוח בטיט, שיש בזה מחלוקת הפוסקים, ועי" קטן מותר. וכתב שם במקור חיים לבצל החוות יאיר שזה כלל גדול לכל מקום שהתירו רז"ל דבר מפני צורך וכו', והיטני שפני כבוד עליהם שבת מקילים ע"י קטן בדרבים שאינם אלא חומר וכו', וסייג וכדו'. וכה"ג מצאנו בפוסקים בכמה ענינים שבכל מחלוקת הפוסקים הקילו בקטן, כגון בפתיחת בקבוקים בשבת וכיוצא. (ויותר מזה כתב באול"צ שכל שאם להרמ"א מותר באיזה דבר יש להקל בו לקטן אפילו מבני ספרד, וזה למרות שבני ספרד קיבלו עליהם עוד זמנע והוראות מרן השו"ע). ואכמ"ל. והנה אם הקטן פותח לצורך עצמו מותר בשופי (עיין בביה"ל סימן שמ"ג), ומן הדין מותר אף לומר לו לפתוח לצורך אדם גדול ע"פ כל הצירופים הנ"ל, וכי"ש שיש להקל בזה בקטן, ועי"ע בנשמת שבת סימן ל"ח שמעיקר הדין נראה להקל לגדול לצוות לקטן. ועי"ע שם שכן נהג האגוון בעל מנחת יצחק, וכמו שכתבו בקובץ קול התורה. אמנם יש שהחמירו גם בקטן, עיי"ש. ויש להעיר שבדבריו בסמ"ן מ' היקל בגדולה מזה. ותמוה שבאן לא כתב כן בהחלטיות, שיוצא איפוא שבהכ"ג מותר לכתחילה בנידוד"ד, ואין להאריך. [ועל ידי נכרי אצ"ל לומר שמתור, ופשוט].

265. עיין בחלקת יעקב ח"א סי' ע"ב, ומכמה אנפי יש להקל בזה ביר"ט.

266. שה"ו דומה לסגור את הדלת והחלון בפני המדורה שמבואר הכא בס"י רע"ז דשרי. והגם שע"ז גורם שהמנוע יעבוד זמן קצר מותר, ובפרט שבד"כ אינו נעשה מיד, וכי"כ כמה אחוונים. [ומיהו כל זה בתנאי שלא נעשית פעולה חשמלית מיידידת הדברית הדלת].

267. הנה הגררים ידועים, שמצוי כיום מקררים חדשים שבכל פתיחה של המקרר נפעל מיד המנוע או מאוורר וכדו' שבתוך המקרר, ומאחר שהיא מלאכה שבהא ישירות מחמתו, ה"ו אסור הן בפתיחה (שגורם להפעלה), והן בסגירת הדלת (לכיבוי והפסקת פעולת החשמל). ואוכיר כאן קצת מההחששות המצויות במקררים החדשים כמו שמצאתי כתוב באיזה דף שזימן לי ה': א). יש מקררים שבהם פועל מאוורר, שתפקידו לסחור את האויר הקר דרך סוללת קירור במקפיא ובמקרר. פתיחת דלת המקרר מפגיעה על הפעלת המאוורר



משהיה בתנור משום החשש מהפעלת התנור ע"י טרמוסטט ושאר חששות<sup>278</sup>. ועל כל פנים אם יש בו כפתור המבטל את הפעלת הטרמוסטט, ועל ידי זה נעשה התנור כמו פלטה חשמלית, ה"ז מותר לכתחילה לפותחו ולסוגרו בכל עת<sup>279</sup>. אך זיהורו בסגירתו שיהיו כל התבשילים מבושלים כל צרכן<sup>280</sup>.

מתקן מים קרים (קולר), דינו כדין המקרר הנ"ל, שמן הדין מותר להשתמש בו בכל אופן, ויש שמחמירים להשתמש בו רק כאשר המנוע פועל (שנשמע זמזום המכונה), ובפרט יש להזהר בזה אם מוציא כמות מים גדולה<sup>281</sup>. וכשהוא מסופק אם המכונה פועלת, יש להקל יותר מן הדין<sup>282</sup> (והוא הדין בזה לענין החלפת מיכל מים, שיעשה כן כאשר המנוע בפעולה)<sup>283</sup>. וכמו כן יש להקל בכל אופן לקטנים<sup>284</sup>, ועל כל פנים ראוי לסדר שיהיה למכונה זו כפתור "מצב שבת" וכיוצא לצאת מידי כל חשש<sup>285</sup>. ודע, שמתקן למים חמים אסור להשתמש בו בשבת בשום אופן<sup>286</sup>.

מזגן קירור או חימום, אע"פ שיש בו טרמוסטט, מותר לפתוח את הדלת של הבית, וכן יש להקל לפתוח חלון<sup>287</sup>. וכל ההיתר הוא מפני שאינו מתכוון לכך שהמזגן יפעל, אולם אם הוא מתכוון לכך אסור. ולכן אסור לפתוח את החלון כדי למהר את פעולת המזגן. וכן אסור לסתום את פי המזגן כדי שלא יפעל הרבה, ורק אם אינו מתכוון מותר<sup>288</sup>. ובמקום צער מהקור או החום יש לדון לפי הענין, ואם אינו יפעל או יתכבה מיד, אפשר להקל באופן זה<sup>289</sup>. ויותר טוב לעשותו בשינויו<sup>290</sup>. [ובכל אופן אסור להוריד או להעלות את מעלות הקור או החום של המזגן]<sup>291</sup>.

ישנם כיום עוד סוגים של מכשירים הפועלים על ידי טרמוסטט וכדו', וכגון זרימת מים בברזים ע"י משאבות, וכן זרימת ביוב או אשפה על ידי משאבות שכאשר מרגישים בעומס נפעלת המשאבה, וכאשר לא איכפת ליה יש להקל, ובפרט אם יש בזה משום כבוד הבריות, מותר<sup>292</sup>.

#### מכשירים ונורות הפועלים על ידי "עין אלקטרונית"

י"א. מכשירי חשמל ומקומות שיש בהם עין אלקטרונית (חיישנים למיניהם), שכאשר אדם עומד שם נעשית פעולה חשמלית, אסור לאדם לעמוד שם כדי שיפעל המכשיר, וכן אסור לו ללכת משם, משום שבהליכתו משם הוא גורם שיכבה. ויש בזה ב' אופנים: א'. אם נדלקת נורת להט, או גוף חימום לוהט, יש בזה חשש איסור דאורייתא. ב'. אם נפעל מכשיר חשמלי שאין בו חוט להט או גוף חימום, אסור בכל אופן מדרבנן<sup>293</sup>. ונזכיר דוגמאות מצויות: חדר שיש בו עין אלקטרונית, שכאשר האדם נכנס לחדר נדלק האור, ובצאתו נכבה האור (וכמו שמצוי בבתי מלון), אסור ליכנס לחדר כזה בשבת<sup>294</sup>, ואם אירע שטעה שנכנס לשם בשבת, אין לו לצאת משם, אא"כ נשאר שם איזה אדם<sup>295</sup>. אמנם במקום צורך או דחק, כגון במקום חולי (אף שאין בו סכנה), או לצורך מצוה, וכל שכן משום כבוד הבריות וכיוצא, אפשר להקל לצאת מן החדר<sup>296</sup>. [ויש מקילים בשעה"ד במקום חולי או משום כבוד הבריות, אף להכנס לשם, וכגון שצריך ליפנות בבית הכסא, וכדו'. אמנם למעשה קשה להקל בזה<sup>297</sup>, אלא על כל פנים אם יעשה כן בשינוי, וכגון שילך לאחוריו<sup>298</sup>, ויותר טוב לומר לגוי ליכנס תחילה<sup>299</sup>]. ובכל אופן יש להזהר שלא ליהנות מהאור שנדלק בשבת<sup>300</sup>.

יש מקומות שבפתחי הבתים יש עין אלקטרונית, שכאשר אדם מתקרב לפתח הבית נדלק האור, וצריך האדם לנתק את המנורה הזו מערב שבת<sup>301</sup>, ואם הוא הולך ברחוב שיש אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות, שיש בפתחם מנורה כזו, וכשהוא עובר ברחוב זה נדלק, טוב לבקש מערב שבת בנועם שיכבה המנורה "מערב שבת", והיינו אם יודע שדבריו יהיו נשמעים, יעשה כן<sup>302</sup>. ואם לא כן ראוי לעקוף את הדרך ולא לעבור שם<sup>303</sup>, אבל אם קשה לו כגון שהיא דרך ארוכה לעקוף, או שהוא זקן או חולה, אפשר לעבור שם<sup>304</sup>, ובתנאי שלא יהנה מהאור<sup>305</sup>. וכמו כן אם הדרך מביתו לבית הכנסת וכדו' עוברת דרך רחוב כזה, מותר, וכן כל כיוצא בזה<sup>306</sup>, ובאופן שיש לו ספק אם המנורה דלוקה או לא, אפשר לכתחילה לעבור שם, ובלבד שלא יכוון להדלקה, וגם לא יהנה מהאור<sup>307</sup>. ובכל אופן אם עבר במקום ונדלק האור, מותר לו ללכת משם, אע"פ שיכבה אח"כ<sup>308</sup>.

דלת אוטומטית, אסור לעבור בה בשבת, מפני שעל ידי שעובר שם היא נפתחת<sup>309</sup>, וע"ז בשבת הלוי ח"ט סימן ט"ט שמבואר כן. וע"ע בספר ישיב צריך לעבור לשם לבקר חולה, יראה לבקש מגוי שיעבור לפניו ויפתח לו את הדלת<sup>311</sup>, והוא ילך בצמוד אליו עד שיעבור משם<sup>312</sup>. [ואם אין בזה צורך חולה, אבל יש לו צורך מצוה או במקום צורך גדול, מותר גם כן לומר לגוי שיפתח לו הדלת, בתנאי שלא נדלק אור<sup>313</sup>, ואם אין בזה צורך מיוחד ה"ז ככל אמירה לגוי המבואר לעיל בסימן רע"ו ולהלן בסימן ש"ן]. ואם יהודי מחלל שבת עבר שם, אע"פ שהוא עושה איסור, אפשר מן הדין ליהודי שומר שבת ליהנות מזה ולעבור עימו, אלא שאין ראוי הדבר משום חילול ה'<sup>314</sup>. ויותר טוב על ידי גוי, ואפילו אם פותח לו עם כרטיס מגנטי, מותר<sup>315</sup>. ובכל אופן אם עבר במקום ונפתחה דלת אוטומטית וכיוצא, מותר לו לצאת משם, אע"פ שגורם שתסגר הדלת<sup>316</sup>.

מעלית אוטומטית שנפתחת מעצמה בכל קומה (שיש מקילים בזה, עכ"פ במקום חולי ואף שאין בו סכנה, וכנזכר בהלכה קודמת)<sup>317</sup>, יש להזהר ליכנס מיד כשנפתחת, ולצאת מיד כשהגיע למקומו, כדי שלא יגרם מחמתו פתיחת הדלת שנית<sup>318</sup>, ומאד יש להזהר המקילים בכך שלא ילחצו על איזה כפתור, וכיוצא<sup>319</sup>.

278. שיש חוששים בזה מאיסור שהיה. ועי' בזה בדברינו בהל' שהיה. וכן מחשש

ההפעלה ע"י טרמוסטט, ולא תמיד אפשר לדעת אם הוא עובד וכו'. וכמו"כ מצוי לפעמים שיש מאכלים שאינם מבושלים כל צרכן, וכשמוציא מאכל של ליל שבת וסוגר התנור ה"ו מנורו הבישול, או כשיש באותו מאכל של החמץ עצמות, וזה בחשש איסור בישול דאורייתא. (וככל זה יש להזהר גם במתקן חימום המצוי).

ומ"מ מן הדין שרי וכמשנ"ל.

ויש תנורים שיש בהם כפתור עם מצב שבת, וה"ז מועיל לצאת מידי חשש הפעלה ע"י טרמוסטט (אמנם שמעתי שאין זה ודאי, ויש לכרר היטב אם אכן הוא מוציא מיד כל חשש).

279. כן ראוי להקפיד בכל דבר שהוא שיהיה ביטול להפעלת הטרמוסטט, ואז מותר לפותחו ולסגורו לכתחילה מתי שירצה.

280. שאל"כ יש בזה חשש איסור בישול, וכדלהלן בסימן שי"ח ס"ד.

281. שזה ממש כדין המקרר הנ"ל, וממילא נת' שמן הדין מותר, והמחמיר לעצמו תע"ב. (ועי' להלן שבכל אופן ראוי לסדר שיהיה על מצב שבת, כדי לצאת מידי כל ספק). ועי' בנשמת שבת סוס"ו מש"כ בזה, וי"ל בדבריו. ואכמ"ל. אמנם עי' בס' מאורה ש"ח ס"ד ס"ד כ"ה שאפשר שאף המקילים במקרר יודו במתקן זה להחמיר, ובפרט כשמצויים כמות גדולה שיכול לגרום להפעלה מיידית.

282. דבכה"ג היו ספק נוסף, וכ"כ האחרונים. ומצוי ד"ז במוסדות שהמתקן נמצא בתוך הקיר, או בחדר אחר.

283. שלכתחילה יש לעשותו כשהמנוע פועל דווקא.

284. כדרך שנתבאר לעיל לענין מקרר, וה"ה כאן.

285. כן מצוי כיום שיש למתקנים כאלה תקנה ע"י כפתור המבטל הטרמוסטט וכו'. מפני שבוה גורם שיכנסו מים קרים, ומתבשלים ע"י החמים שבכלי ראשון (וגם הלא בזה גורם שידלקו גופי חימום, והיו גרם הבערה).

287. הנה ברין זה מצאנו שהקילה הפוסקים טפי. ולא מבטיח למה שכתבנו שמן הדין מותר לפתוח המקרר אע"פ שאינו פועל (וע"ע בשו"ת אבן ישראל ח"ח סי' ט' מש"כ עז"ז בנידו"ד), אלא אף למחמירים, מ"מ בזה הקילו טפי, וכמש"כ במנח"י משום צער קור וחום, וגם שיש ספק שמא המכונה עובדת. (והיינו מפני שהרבה פעמים אם לדעת אם המנוע בפעולה או לא), ועוד הקילו מפני שהמציאות שאינו גורם שינוי תיכף בפתיחת הדלת. כיון שהחדר גדול וכו'. [ומ"מ יותר הקילו בפתיחת דלת מאשר בפתיחת חלון שאין בו כ"כ צורך, ומ"מ מן הדין גם זה שרי].

288. הנה עיקר ההיתר הוא מפני שאינו מכוון להפעלת המכונה, אבל במכוון אסור, ולכן כתבנו ב' נפ"מ: א]. שאסור לפתוח החלון, כדי שהטרמוסטט יפעיל את המזגן. וכ"ה בנשמת שבת סי' כ"ה, ופשוט. ב]. שלא לסתום את פי המזגן כדי שיפסיק מלפעול ע"י שריגיש בקור, וכ"כ בנשמת שבת סימן נ"ח-ב'. ומשום שיתכן שיתכבה תיכף ומיד, והוי מעשה ידייה, וגם בלא"ה הלא היו גרמא, ע"כ. אבל בלא מכוון נראה להקל.

289. כן נראה דמאחר דלא היו אלא גרמא, כיון שאינו עושה מידי, יש להתירו במקום צער או צורך, שמלבד שיש ראשונים המתירים גרמא, עוד בה דאף דקי"ל לאיסור, מ"מ במקום הפסד מותר וכמש"כ הרמ"א בס' של"ד, וה"ה במקום צער שמפריע הקור או החום ה"ז יכול לסגור התריסים, או ליתן בפני המזגן וילון וכדו' למנוע ממנו הקור או החום.

ויש לדון האם בסגירת התריס של המזגן ה"ז גורם קלקול למזגן שרוצה האויר לצאת ואינו יכול, ואת"ל כן ה"ז קיל טפי, דהוי עדיף מלא ניח"ל שלא איכפ"ל, מאחר שכאן הוא אדרבה לא רוצה בזה, וכמשנ"ת במקומו. וגם הן כמקלקל, אלא שמאידך טוב לו שלא יפסיד הרבה צריכת חשמל (ועיין תוס' בשבת דף עה. ד"ה ולחייב, שכל שיש תיקון קצת לא חשיב מקלקל). ואין להאריך.

290. דבוה קיל טפי בתרתי דרבנן, ובצירוף כל הנ"ל.

291. שמלבד הגברת הזרם שנקטינן לאיסור, וכנ"ל בהלכה הקודמת, וכן בהלכה זו ככ"מ, עוד בה שמצוי ברוב המכשירים שע"מ משתנה כל פעולת המכשיר בכיבוי והדלקת חדשים, וכמו שהערכו בכ"מ, ובמקום צורך גדול ישאלו חכם הבקי במכשירי החשמל ומהותם.

292. הנה נשאלתי בזה אי שרי לזרוק לשם אשפה, וכן להיפנות בבית הכסא, מאחר שע"ז גורם הפעלת המשאבה, ולפי הנ"ל יש צדדים להקל, וכל שכן בזה שיש בו משום מלאכה בשינוי ובחור יד, שהרי כך דרכו, וא"כ בודאי אסור, ואף אין לזרוק האשפה וכו' או לא, שיש להקל בזה מכ"א.

293. הנה עצם הדבר אסור, מאחר שמחמתו נעשית הפעולה החשמלית, ובודאי שאין זה בגדר מתעסק, מאחר שידוע הדבר שעלול לפעול המכשיר, וכמו"כ אין זה נחשב מלאכה בשינוי וכדו' אסור יד, שהרי כך דרכו, וא"כ בודאי אסור, ואף אין הוא לא מכוון, הרי פסיק רישא הוא (ובשו"ת חשב האפוד ח"ג סי' פ"ג כתב להקל בזה מה"ט. אולם למעשה אין להקל בזה אחר דקי"ל לאסור בפסי"ד, ורק בצירופא דרבנן יש לדון. ועיין להלן אי היו דאורייתא או דרבנן. ולצד דהוי דרבנן, קיל טפי לדעת הרבה פוסקים דפסי"ד בדרבנן מותר, אלא שרבים החולקים ע"ז, וכדלהלן בסימן שי"ד בארוכה).

אלא שיש לדון אם זו פעולה דאורייתא, ככל מעשה הדלקה בידיים, או שמאחר

שאינו פועל בגופו במכשיר אינו אסור מן התורה. ובספר מאור השבת ח"ד סי"ד בהערה צ"ט ק"ד הביא בשם הגרש"א שהוא איסור דאורייתא (וע"ע גם בשו"ת חקל יצחק סי' ט"ו). אולם הגריש"א ס"ל שאינו מלאכה דאורייתא (וע"ע גם בשו"ת קרן לודר סי' ק"ב). וע"ע בשבט הלוי ח"ט סימן ט"ט שמבואר כן. וע"ע בספר ישיב משה בתשו' שבסו"ס סי' ה' שסובר דהוי גרמא, ולכן כתב להתיר. אולם אין זה פשוט לומר כן אחר שנעשה מיד על ידו, וע"ע בנשמת שבת סימן ע"ב מש"כ בזה. וי"א שנחשב גרמא מעצם הדבר שאינו עושה כן בידיים במכשיר, אף שהוא נעשה ממילא, ע"פ החת"ס ס"וס רנ"ב בשם הקרבן נתנאל, ועי' בזה במשנת יוסף ח"ה סימן ע'. ועוד האריכו בזה באחרונים טובא.

והנה במכשיר כזה אשר מפעיל חוט להט או גוף חימום, שהרי הוא כהבערה, ה"ז בחשש דאורייתא, וחמיר טפי ממכשיר שאינו אלא מפעיל מכשיר חשמלי שיש בו הפעלה כל שהיא, בלא חוט להט, והוא אינו אסור אלא מדרבנן, וכנ"ל בהלכה ט'. ומ"מ אף כשיש בו חוט להט אין זה ברור שאסור מן התורה, הן בעצם הדבר שיש"א שאינו כהבערה גמורה, ונת' במק"א, והן מפני שיש"א שאין זה כמעשה דאורייתא, וכנ"ל לעיל. ולדינא יש לדון ג"כ לפי הענין בהחששב במקום צורך לסמוך על המתירים, וכ"ש במקום שיש בו משום כבוד הבריות, וכמו שנוכיר להלן בקצרה. ובכל אופן, אם יש יכולת להשתדל ולהשגיח על הגורמים ששייכים לזה שינתקו את כל אותם מכשירים מערב שבת, יש לעשות כן לצאת מידי כל מכשול, ובפרט שיש בדברים אלו זלוול בשבת בדבר זה שנראה בהפעלת המכשיר בשבת, ופעמים שהוא בכלל חילול ה', ולפי הענין.

294. שהרי מחמתו נדלק האור ואסור, ואף את"ל שאינו מכוון ליהנות מהאור, מכל מקום פסיק רישא הוא ואסור. ובפרט שמצוי שנהנים מהאור לפעמים [ומצאנו גם בפתיחת מקרר שיש בו נורה, שאסור. ואפילו אם יעצום את העיניים לא הקילו, וכל שכן כאן]. ולכן אסור להתארח בבית מלון וכדו' שיש עין אלקטרונית בחדר המדליק את האור, אא"כ אפשר לבטלו מערב שבת.

295. שהרי בהסתלקותו הוא גורם שיכבה האור, וה"ז גרם כיבוי, ולכן לכתחילה אין לצאת משם ללא צורך, אא"כ ישאר שם איזה אדם.

296. שמלבד שהוא פסיק רישא דלא ניח"ל, עוד בה שהוא גרם כיבוי דקיל טפי, הן בזה שנחשב גרמא (שהוא אינו כבה מיד רק אחר איזה רגעים, וכמש"כ בנשמת שבת סי' ע"ב דהוי גרמא, עיי"ש, וע"ע בנשמת שבת סי"א-ב' בהקשר לנידוד' שאסור לצאת, אא"כ במקום מצוה יש לדון להקל. אלא ששם כתב לצרף דהוי גרמא מאחר שאינו אלא כחסיר מונע, עיי"ש. ולפי דבריו בסע"ב יש להתיר גם מפני שאינו מייד, ומ"מ הוא ענין אחד, וע"ע בדבריו בס"א-ג' עוד מש"כ בזה). וגרם כיבוי שרי' באופנים מסויימים, עי' בסימן של"ד בהגה. וגם עצם הדבר שכיבוי לא היו איסור דאורייתא, אלא כמלאכה שאצ"ל, ובנידו"ד יש להקל (וע"ע במאה"ש שם מש"כ בזה, ולעני"ד יש לצדד להקל בכה"ג לכוי"ע). ולכן במקום צורך מותר לצאת, ולכן אם צריך ללך לתפילה בבהכנ"ס, וכל שכן מפני חולי אף שאין בו סכנה, וכל שכן משום כבוד הבריות, וכן ראיתי בנשמת שבת ח"ו ס"א שכתב לאסור בזה, בטעות לחדר בבית מלון שהיה בו עין אלקטרונית ונדלק האור, והוא מתבייש להשאר שם עד שיכבאו בעלי החדר, שלא יראה כגנב וכמויק בראה וכדו', והשכנו שמותר לו לצאת].

297. הנה ראיתי שיש מקילים ליכנס לחדר שיש בו עין אלקטרונית המדליק את מאור החשמל, במקום חולי או משום כבוד הבריות, וכגון ליפנות בבית הכסא, וכמש"כ בספר מאור השבת שם בשם הגריש"א שליט"א. אולם אין זה פשוט כ"כ, שהרי בכניסתו הוא גורם להדליק אור, ויש בו הבערה דאורייתא, ובאיסור תורה אין מקילים מפני כבוד הבריות, וכן ראיתי בנשמת שבת ח"ו ס"א שכתב לאסור בזה, עיי"ש. ואמנם באמת אי"א לאסור ולהחליט שהוא איסור דאורייתא, שהרי הבאנו לעיל שיש"א שאינו דאורייתא כשאינו פועל בגופו, וגם בעצם הבערה זו יש שאומרים שאינו כדאורייתא, מ"מ קשה להקל בחשש איסור תורה. ככלעני"ד.

והעיצה לזה לומר לגוי שיכנס כדי שידלק ואז הוא יכנס אחריו, והגוי יצא וימתין לו בחוץ, ובשסיים יקרא לגוי שיכנס והוא יצא, ואח"כ הגוי יצא. ואם אין הגוי רוצה להמתין, או שזה גופא אינו כבוד הבריות שהגוי ימתין לו עד שיגמור ליפנות, יש להקל שיוכל לצאת משם, וטוב יותר שיצא בשינוי, שבוה אינו אלא מדרבנן, וכיון שלא איכפת ליה אפשר להקל.

298. כן נראה שבאופן זה שנכנס בשינוי לאחוריו קיל טפי, ויש לסמוך על המקילים להכנס לשם בשעה"ד, וככל הנ"ל. (ושו"ר כעיי"ז שכתבו בתורת היולדת פ"ט סקי"א ובמאה"ש לגבי יציאה).

299. כן נראה שהטוב והמובחר לצוות לגוי שיכנס ואז ידלק, וכדרך שכתבנו בסוף ההערה הקודמת, עיין שם, ושידך לכאן.

300. שאם הוא נהנה מזה ה"ז אסור לכל הדעות [ואף למ"ד שבעיקרו אינו דאורייתא וא"כ יוכל ליהנות, עכ"פ כשיצטרך להנאה זו מפני כבוד הבריות גופא, מ"מ בד"כ אין בזה צורך כבוד הבריות, ויוכל לנקות עצמו בלא השימוש באור, ולכן אין להשתמש בן].

301. הנה לעיל בתחלת הלכה זו בהערה כתבנו מד' הפוסקים צדדי הדין בזה, והבאנו שיש מקילים לעבור במקום שיש מנורה כזו הנדלקת ע"י עין אלקטרונית

מאחר ואינו מכוון להדלקה, וכמו שהעירו בשבט הלוי וחשב האפוד וישיב משה ועוד באחרונים. ומ"מ לדברי כולם לכתחילה אם אדם יש לו מנורה כזו עליו לנתקה מערב שבת. [ועיין בדברינו לעיל בהלכה הקודמת לענין מקרר שיש בו נורה, ושם כתבנו שעיצה טובה לנתק המנורה גם בימות החול, וגם בנידו"ד טוב לעשות כן לצאת מידי טעות, שמא ישכח וישאר המנורה בשבת, אלא שיש הצריכים לזה במקומות חשוכים, וכיוצא].

302. כן נראה שראוי לעשות כן לצאת מידי כל חשש, וכן כדי להציל את שכנו מידי איסור (הגם שלא יכול להצילי מכל חילולי השבת, ושאר מצוות התורה). ואמינא לה מאחר שידוע לנו על הרבה שעשו כן, ודיברו עם שכנם שלא ידילק כן בליל שבת, ודבריהם נשמעו ונתקבלו באהבה, ותלוי לפי הענין מי ומי ההולכים, ומי הם המדליקים, וכידוע שעניני גדריי תוכחה בומנינו דור העקבתא רבים ופרטים לפרטי פרטים, עד כי יבא גואל בבי"א.

303. שאם אפשר לילך בדרך אחר לצאת מידי כל חשש ראוי לעשות כן, ואשרי המכבד את השבת ולא נוקק לקולות, ועכ"פ אם אפשר בנקל לילך בדרך אחר בודאי ראוי לעשות כן, ובפרט שמצוי לפעמים שנהנה מן האור, ועשוי להיות בגדר ניח"ל. ודו"ק.

304. שיש לסמוך על המתירים דאינו בגופו ולא הוי דאורייתא. וגם בהבערה זו יש שאמרו שאינו דאורייתא, וגם לא ניח"ל ולא איכפת ליה, וכבר הבאנו שכמה גדולים התירו הדבר.

305. שאם הוא נהנה מזה ה"ז נכנס בחשש איסור תורה, וכנ"ל. ומאד יש להזהר אם הקרקע אינה מרוצפת וכדו', שלא יהנה מזה.

306. שאין לאסור על האדם לצאת מביתו בגלל שכנו העברין שעושה כן, ואינו מכבהו לפני שבת, וכן שמעתי מגדולים' שאם הדרך לביתו הוא כך אצ"ל להמנע, וכבר הוזכרנו שכמה מגדולי דורינו התירו הדבר כאשר לא ניח"ל.

307. ובאופן זה שיש לו ספק אם יש מנורה כזו שתידלק או לא, מצטרף דעת הפוסקים בספק פסיק רישא, וכמשנ"ת בסימן שט"ז ס"ג שלדעת הביה"ל והט"ז מותר. והיא דעת הרבה ראשונים, ובודאי יש לסמוך עליהם. ודו"ק. ומ"מ לא יהנה מזה.

308. דכיבוי קיל טפי, ולא איכפ"ל וכו', וגם אפשר שאינו מייד, והוי גרמא כמש"כ בנשמת שבת כיוצ"ב.

309. שזה אסור מדרבנן, כהפעלת מכשירים חשמליים, וכנ"ל.

310. לצאת מידי כל חשש, וגם דאוושא מילתא ונראה כחילול שבת גמור, ולכן יש לפעול ולתקן הפרצה הזו, וב"ה בהרבה מקומות השתדלו בדבר ועלתה בידם. 311. שכל צרכי חולה מותרים ע"י גוי (עיין סי' שכ"ח סי"א), וכל שכן בזה שאין הבערה דאורייתא והוי בכלל שבות דשבות לצורך חולי שמותר (וכמש"כ בס' שו"י ס"ה).

312. שאם לא ילך בצמוד אליו, הרי כשהגוי יעבור מטווח ראיית העין האלקטרונית, ישאר הוא בטווח זה, וכשיצא ממנו נמצא שהוא גורם הכיבוי, ולכן לכתחילה ראוי שילך בצמוד אליו, הגם שהוא קיל טפי דהוי כגרמא בתרי דרבנן. ויל"ב.

313. שבעה"ג שלא נדלק אור, אלא רק פתיחת מעלית או הפעלת מכשיר כל שהוא. ה"ז איסור דרבנן, וה"ז ככל שבות דשבות שמותר באמירה לגוי במקום מצוה או במקום צורך (וכמש"כ בס' שו"י ס"ה). ובכל אופן אין בזה איסור הנאה ממלאכת הגוי (אף אם היה באיסור דאורייתא), מאחר שאין זה אלא הסרת מונע, וכמשנ"ת לעיל בס' רע"ו.

314. הנה כשהיודי עושה מלאכה האסורה בשבת, אסור ליהנות ממנה, וכפי הפרטים המבוארים להלן בסימן שי"ח ס"א. עמש"ש. אולם בנידו"ד נראה להתיר, א'. שמן הסתם הוא איסור דרבנן, שאין בו הבערה וכו'. ב'. שאינו הנאה בחפצא אלא בהסרת מונע, וקיל טפי. ג'. גם נ"ל שסתם חילוני שעושה מלאכה י"ל שהוא שוגג, וכדין תינוק שנשבה (אמנם אינו פשוט ובמק"א נת'), וכל כה"ג מותר לאחרים, וכמש"כ בשו"ע שם.

אלא שמ"מ אי"א אא"כ יעבור עימו יחד, שאל"כ הלא כשהחילוני יעבור מטווח העין האלקטרונית, ימצא שם היהודי, וכשהוא יצא מטווח ראיית העין האלקטרונית נמצא שהוא זה שגרם הכיבוי, ואם כך הם הדברים נראה שבודאי אין ראוי לעשות כן, והוא בכלל חילול ה', כממה אנפי.

315. שבזה מותר מן הדין, וה"ה בברטים מגנטי, דלא שנא.

316. כמו שכתבנו לעיל לגבי אור. וכאן קיל טפי משם שאין כאן שום חוטי' להט ונחלת, ואין חשש כלל.

317. עיין לעיל בהלכה ובהערות שם גבי דין מעלית שבת, עיין שם. ויש מקילים עכ"פ במקום חולי וכו', וכמו"כ אם שכח מלפני שבת איזה חפץ במעלית, וכעת רוצה להכנס רק כדי להביא את החפץ, אין בזה שום חשש.

318. כידוע שבמעלית יש עין אלקטרונית, וחיישנים שמבחינים באדם נכנס הם נפתחים, ונמצא שהוא גורם לזה [בפרט יש להזהר במעלית כזו שע"י הפתיחה נדלקים ג"כ האורות].

319. כן יש להעיר בדבר זה שמצוי להכשל בו, וכבר מצאנו שיש מהאחרונים שרצו לאסור מעלית שבת מה"ט, וכמש"כ בשו"ת תפארת נפתלי סי' ל"ד ועוד.



מזגן שיש בו עין אלקטרונית, יש להזהר בזה כדרך שנתבאר לעיל לענין אור<sup>320</sup>.

בית הכסא שיש בו עין אלקטרונית, שכאשר האדם יוצא ממנו נשטף המקום בורם מים, לכתחילה יש להזהר לנתקו בער"ש, או לילך למקום אחר<sup>321</sup>, אולם אם אין לו בית הכסא אחר, מותר משום כבוד הבריות<sup>322</sup>, ויותר טוב אם אפשר לכסות את העין האלקטרונית באיזה נייר, וכיוצא<sup>323</sup>.

וכיור הפועל על ידי עין אלקטרונית, אין להשתמש בו, כיון שאין בזה צורך כ"כ, ואפשר לעשות בדרך היתר<sup>324</sup>.

מכשיר ליבוש ידיים, הפועל באופן אוטומטי, אסור להשתמש בו בשבת, בשום אופן<sup>325</sup>.

וכן מכשיר שכאשר שמים בו את היד יוצא נייר, אסור להשתמש בו בשבת<sup>326</sup>.

גלאי מתכות המותקן במקומות ציבוריים לצרכי אבטחה, לכתחילה עדיף לעקוף וללכת בדרך אחרת אם אפשר בנקל, או שלא ישא עימו מתכות, וכדו', או שיעבירם מדרך צדדית, ואם אי אפשר יש להקל משום שאינו מתכוון<sup>327</sup>, וכשזה ספק אם המתקן הזה פועל, מותר לכתחילה<sup>328</sup>.

מקום שכשפותחים את הדלת נשמע צלצול או זמזום אלקטרוני, לכתחילה יש להזהר לנתקו מערב שבת, או למצוא דרך עקיפה, אא"כ במקום צורך שמוכרח לבא דרך שם<sup>329</sup>.

צילום המותקן בפתח הבית, המקרין על גבי מסך בתוך הבית את כל הגעשה בחוץ, מותר לאדם לעבור שם, כיון שאינו מתכוון לצילום<sup>330</sup>.

ומצלמות אבטחה המותקנים במקומות ציבוריים (כמו שמוצוי בירושלים וכדו', וכן בבתי סוהר ובבתי חולים וכיוצא), המחוברים למחשב, ונשמר במחשב כל הצילומים, ה"ז חמור יותר. ולכתחילה אם אפשר ראוי להשתדל ולפעול לבטל הדבר, או עכ"פ שלא ישמרו הצילומים יותר מיממה אחת (באופן אוטומטי), ובכך יחשב כמלאכה שאינה מתקיימת, ומ"מ אם לא עשו כן מותר לאדם לעבור שם, כיון שאינו מתכוון ולא איכפת לו מהצילום, ובפרט במקום חולי (אף שאין בו סכנה), או לבקר חולה, או משום כבוד הבריות, ואפשר גם לצורך מצוה<sup>331</sup>. ואם הדבר ספק או שאינו ברור אם יש מצלמה, או שספק אם היא בפעולה וכדו', מותר לכתחילה לעבור שם, בכל אופן<sup>332</sup>.

#### דיני טלטול הנרות ופרטיהן

**י"ב.** נר שנפל על השולחן, או על המפה, ורוצה לנער את השולחן או המפה, כדי להסיר את הנר שלא יבעיר, יש להתיר בב' תנאים<sup>333</sup>. א'. שלא יהיה השולחן "בסיס" לנר, שאז אסור לטלטלו בשום אופן ככל איסור מוקצה. ותנאי דין "בסיס" לדבר האסור מבוארים בסימן ש"ט, ונזכרים להלן בקצרה. ב'. שלא יפול הנר באופן שיכבה בודאי, שאם הוא יכבה בנפילתו הרי זה "פסיק רישיה", ואסור אפילו כשאינו מכוון לכבותו. וכן שלא יהיה זה נר של שמן, שאם הוא נר של שמן יש איסור לטלטלו באופן שהשמש זז מן הפתילה או מתקרב אל הפתילה, והרי זה "פסיק רישיה" של איסור מכבה ומבעיר.

ובאופן שהוא מצב שאדם "בהול" עליו הרבה, וכגון שנר נפל על השולחן, והוא חושש שעד שינער את הנר יתפס האש בשולחן או במפה, התירו טלטול מוקצה ממש, לתפוס את הנר בידיו, ולסלקו משם למקום אחר או להחזירו למקומו. ואע"פ שאין בזה פיקוח נפש, מותר מחשש שמא יכבה, וכן אם אחזה האש בנייר שעל השולחן וכדו', אפשר לאוחזו ולסלקו, מחשש שמא יכבה<sup>334</sup>. ואם נתפס האש בשולחן וכדו', יבואר להלן סימן של"ד מה לעשות כדי שלא תמשיך השריפה<sup>335</sup>.

**י"ג.** דבר שהיה עליו המוקצה, כגון שולחן וכדו', נעשה בסיס למוקצה ונאסר בטלטול, אולם כ"ז בתנאי ששם עליו את המוקצה ככוונה<sup>336</sup>, וחשב על דעת שישאר שם בשבת<sup>337</sup>.

ונחלקו הפוסקים על איזה זמן בשבת צריך שיחשוב שישאר שם המוקצה בכדי שיאסר, יש אומרים שדווקא אם הניחו על דעת שישאר שם כל השבת ה"ז נחשב בסיס, ויש אומרים שאפילו אם היה בדעתו להסירו בשבת באיזה אופן (ע"י גוי וכדומה), ג"כ נחשב בסיס, ולבלד שיחשוב שיהיה שם בבין השמשות של ערב שבת<sup>338</sup>. והלכה כדעה שניה, שאפילו אם חשב שיהיה שם בבין השמשות בלבד ג"כ נחשב בסיס לדבר האסור ואסור לטלטלו כלל, אבל במקום הפסד יש להקל כדעה ראשונה שאינו נחשב בסיס<sup>339</sup>. [ובכל אופן אין זה תלוי בקבלת שבת, אלא בבין השמשות דווקא]<sup>340</sup>.

עוד יש להוסיף, שאין נחשב בסיס האסור בטלטול אלא רק באופן שהיה מונח עליו איסור בלבד, אבל אם הניח עימו בבין השמשות גם דבר היתר והיה שם כל בין השמשות, ה"ז בסיס לאיסור ולהיתר, ואינו מוקצה<sup>341</sup>. ואפילו אם אחר כך סילקו ממנו את ההיתר, מן הדין אינו מוקצה<sup>342</sup>.

אולם היינו דווקא כשההיתר חשוב לו "ענתה בשבת" יותר מן האיסור<sup>343</sup>. וזה דבר התלוי לפי הענין לפי כל אדם באשר הוא.<sup>344</sup> ולענין נידונינו כשיש נרות על השולחן, יש להתבונן לפי הענין אם ההיתר ששם על השולחן (כגון לחם וכדו') עדיף מהשלהבת כלומר מאור הנר, ואין תלוי לפי השמן שבנר. וכמו כן אף אם הפמוטים יקרים, כיון שכעת בשבת יש לו צורך יותר בלחם, ה"ז נחשב חשוב יותר<sup>345</sup>. ולכן נהגו הנשים המדליקות נרות, להניח לחם או יין על השולחן קודם הדלקת הנרות<sup>346</sup>.

וכמו"כ הדבר תלוי גם לפי הענין מה עיקר שימושו של הבסיס, אם לאיסור ולהיתר<sup>347</sup>. [ועוד בדיני בסיס יבואר להלן בסימן ש"ט-ש"י].

ודע, שגם במקום שאינו נחשב בסיס האסור כגון בשכת, לכתחילה אין לטלטל את כל הדבר שעליו המוקצה אלא ינערו ממנו, אבל אם א"א לנערו שם מאיזו סיבה מותר ג"כ לטלטל השולחן ולנערו במקום אחר<sup>348</sup>.

**י"ד.** ומן האמור יש ללמוד שאל האם היה נר על שולחן באופן שאינו נחשב בסיס לאיסור [וכגון בתנאים שזכורו בהלכות הקודמות] ורוצה להסירו מן השולחן, מותר לנערו מן השולחן. ולכתחילה לא יטלטל את השולחן אלא יטה אותו על צידו והמוקצה יפול, אבל אם הוא צריך את המקום שסביבות השולחן, ואינו רוצה שיפול לשם הנר, או שחושש מדליקה וכיוצ"ב, מותר לו לטלטל את כל השולחן עם הנר וינערו במקום שהוא רוצה<sup>349</sup>. וכן אם הוא חושש שיתקלקל הפמט או הנר, מותר לטלטל השולחן למקום אחר ולנערו שם<sup>350</sup>. והוא הדין אם חושש שמא יכבה<sup>351</sup> וכיוצא. [להלן יבואר באיזה נר מותר לנער ולטלטל].

אבל אם הוא נחשב בסיס, אסור להזיזו בשום אופן, והשולחן נחשב כמו מוקצה ממש שאסור להזיזו, אבל סתם נגיעה בו מותרת, ולכן מותר לשבת ולהשתמש בשולחן בלא להזיזו<sup>352</sup>. והמפה עצמה אינה נעשית בסיס כלל, ולכן אינה מוקצה בכל אופן<sup>353</sup>.

ואין זה תלוי לפי השווי הממוני, משום שאף אם השווי הממוני של האיסור גדול משל ההיתר, מ"מ כיון שהלחם נצרך לו בשבת ה"ז חשוב יותר, וכ"כ באגרו"מ ח"ה סי' כ"ב אות י"ז, וכ"ה בשבט הלוי ח"ח סי' נ"ב שאף שהפמוטי כסף יותר יקרים, מ"מ כיון שצריך את הלחם עתה ה"ז חשוב יותר. וע"ע בספר שבוי" בשם הגריש"א, ועוד בהערה שאחרי הסמוכה, עיין שם.

344. כתבנו זה מפני שהוא עשוי להשתנות מאדם לאדם לפי החשיבות. וכגון: א). משל ההיתר, מ"מ כיון שהלחם נצרך לו בשבת ה"ז חשוב יותר, וכ"כ באגרו"מ ח"ה סי' כ"ב אות י"ז, וכ"ה בשבט הלוי ח"ח סי' נ"ב שאף שהפמוטי כסף יותר יקרים, מ"מ כיון שצריך את הלחם עתה ה"ז חשוב יותר. וע"ע בספר שבוי" בשם הגריש"א, ועוד בהערה שאחרי הסמוכה, עיין שם.

345. כתבנו זה מפני שהוא עשוי להשתנות מאדם לאדם לפי החשיבות. וכגון: א). משל ההיתר, מ"מ כיון שהלחם נצרך לו בשבת ה"ז חשוב יותר, וכ"כ באגרו"מ ח"ה סי' כ"ב אות י"ז, וכ"ה בשבט הלוי ח"ח סי' נ"ב שאף שהפמוטי כסף יותר יקרים, מ"מ כיון שצריך את הלחם עתה ה"ז חשוב יותר. וע"ע בספר שבוי" בשם הגריש"א, ועוד בהערה שאחרי הסמוכה, עיין שם.

346. כתבנו זה מפני שהוא עשוי להשתנות מאדם לאדם לפי החשיבות. וכגון: א). משל ההיתר, מ"מ כיון שהלחם נצרך לו בשבת ה"ז חשוב יותר, וכ"כ באגרו"מ ח"ה סי' כ"ב אות י"ז, וכ"ה בשבט הלוי ח"ח סי' נ"ב שאף שהפמוטי כסף יותר יקרים, מ"מ כיון שצריך את הלחם עתה ה"ז חשוב יותר. וע"ע בספר שבוי" בשם הגריש"א, ועוד בהערה שאחרי הסמוכה, עיין שם.

347. כתבנו זה מפני שהוא עשוי להשתנות מאדם לאדם לפי החשיבות. וכגון: א). משל ההיתר, מ"מ כיון שהלחם נצרך לו בשבת ה"ז חשוב יותר, וכ"כ באגרו"מ ח"ה סי' כ"ב אות י"ז, וכ"ה בשבט הלוי ח"ח סי' נ"ב שאף שהפמוטי כסף יותר יקרים, מ"מ כיון שצריך את הלחם עתה ה"ז חשוב יותר. וע"ע בספר שבוי" בשם הגריש"א, ועוד בהערה שאחרי הסמוכה, עיין שם.

348. כתבנו זה מפני שהוא עשוי להשתנות מאדם לאדם לפי החשיבות. וכגון: א). משל ההיתר, מ"מ כיון שהלחם נצרך לו בשבת ה"ז חשוב יותר, וכ"כ באגרו"מ ח"ה סי' כ"ב אות י"ז, וכ"ה בשבט הלוי ח"ח סי' נ"ב שאף שהפמוטי כסף יותר יקרים, מ"מ כיון שצריך את הלחם עתה ה"ז חשוב יותר. וע"ע בספר שבוי" בשם הגריש"א, ועוד בהערה שאחרי הסמוכה, עיין שם.

349. כתבנו זה מפני שהוא עשוי להשתנות מאדם לאדם לפי החשיבות. וכגון: א). משל ההיתר, מ"מ כיון שהלחם נצרך לו בשבת ה"ז חשוב יותר, וכ"כ באגרו"מ ח"ה סי' כ"ב אות י"ז, וכ"ה בשבט הלוי ח"ח סי' נ"ב שאף שהפמוטי כסף יותר יקרים, מ"מ כיון שצריך את הלחם עתה ה"ז חשוב יותר. וע"ע בספר שבוי" בשם הגריש"א, ועוד בהערה שאחרי הסמוכה, עיין שם.

350. כתבנו זה מפני שהוא עשוי להשתנות מאדם לאדם לפי החשיבות. וכגון: א). משל ההיתר, מ"מ כיון שהלחם נצרך לו בשבת ה"ז חשוב יותר, וכ"כ באגרו"מ ח"ה סי' כ"ב אות י"ז, וכ"ה בשבט הלוי ח"ח סי' נ"ב שאף שהפמוטי כסף יותר יקרים, מ"מ כיון שצריך את הלחם עתה ה"ז חשוב יותר. וע"ע בספר שבוי" בשם הגריש"א, ועוד בהערה שאחרי הסמוכה, עיין שם.

351. כתבנו זה מפני שהוא עשוי להשתנות מאדם לאדם לפי החשיבות. וכגון: א). משל ההיתר, מ"מ כיון שהלחם נצרך לו בשבת ה"ז חשוב יותר, וכ"כ באגרו"מ ח"ה סי' כ"ב אות י"ז, וכ"ה בשבט הלוי ח"ח סי' נ"ב שאף שהפמוטי כסף יותר יקרים, מ"מ כיון שצריך את הלחם עתה ה"ז חשוב יותר. וע"ע בספר שבוי" בשם הגריש"א, ועוד בהערה שאחרי הסמוכה, עיין שם.

352. כתבנו זה מפני שהוא עשוי להשתנות מאדם לאדם לפי החשיבות. וכגון: א). משל ההיתר, מ"מ כיון שהלחם נצרך לו בשבת ה"ז חשוב יותר, וכ"כ באגרו"מ ח"ה סי' כ"ב אות י"ז, וכ"ה בשבט הלוי ח"ח סי' נ"ב שאף שהפמוטי כסף יותר יקרים, מ"מ כיון שצריך את הלחם עתה ה"ז חשוב יותר. וע"ע בספר שבוי" בשם הגריש"א, ועוד בהערה שאחרי הסמוכה, עיין שם.

353. כתבנו זה מפני שהוא עשוי להשתנות מאדם לאדם לפי החשיבות. וכגון: א). משל ההיתר, מ"מ כיון שהלחם נצרך לו בשבת ה"ז חשוב יותר, וכ"כ באגרו"מ ח"ה סי' כ"ב אות י"ז, וכ"ה בשבט הלוי ח"ח סי' נ"ב שאף שהפמוטי כסף יותר יקרים, מ"מ כיון שצריך את הלחם עתה ה"ז חשוב יותר. וע"ע בספר שבוי" בשם הגריש"א, ועוד בהערה שאחרי הסמוכה, עיין שם.

354. כתבנו זה מפני שהוא עשוי להשתנות מאדם לאדם לפי החשיבות. וכגון: א). משל ההיתר, מ"מ כיון שהלחם נצרך לו בשבת ה"ז חשוב יותר, וכ"כ באגרו"מ ח"ה סי' כ"ב אות י"ז, וכ"ה בשבט הלוי ח"ח סי' נ"ב שאף שהפמוטי כסף יותר יקרים, מ"מ כיון שצריך את הלחם עתה ה"ז חשוב יותר. וע"ע בספר שבוי" בשם הגריש"א, ועוד בהערה שאחרי הסמוכה, עיין שם.

355. כתבנו זה מפני שהוא עשוי להשתנות מאדם לאדם לפי החשיבות. וכגון: א). משל ההיתר, מ"מ כיון שהלחם נצרך לו בשבת ה"ז חשוב יותר, וכ"כ באגרו"מ ח"ה סי' כ"ב אות י"ז, וכ"ה בשבט הלוי ח"ח סי' נ"ב שאף שהפמוטי כסף יותר יקרים, מ"מ כיון שצריך את הלחם עתה ה"ז חשוב יותר. וע"ע בספר שבוי" בשם הגריש"א, ועוד בהערה שאחרי הסמוכה, עיין שם.

356. כתבנו זה מפני שהוא עשוי להשתנות מאדם לאדם לפי החשיבות. וכגון: א). משל ההיתר, מ"מ כיון שהלחם נצרך לו בשבת ה"ז חשוב יותר, וכ"כ באגרו"מ ח"ה סי' כ"ב אות י"ז, וכ"ה בשבט הלוי ח"ח סי' נ"ב שאף שהפמוטי כסף יותר יקרים, מ"מ כיון שצריך את הלחם עתה ה"ז חשוב יותר. וע"ע בספר שבוי" בשם הגריש"א, ועוד בהערה שאחרי הסמוכה, עיין שם.

ש"מ"מ יזהר שלא יהיה פסיק רישיה כמו שיבואר.
ויש לציין שהשו"ע מדבר בנר ע"ג "טבלא", ואולם אנו שינינו את הגידון לגבי שולחן כפי המצוי (ע"י משנ"ב סק"ג). ויעוין בביאור הלכה (ד"ה על הטבלא) שביאר את שיטתו בזה שיש לשולחן דין בסיס, וע"ע מה שכתבנו לעיל (בסימן זה ס"א) גבי נר הקבוע בדלת.

נ"ב. יש להעיר שהגידון שכתבנו בפנים גבי נר על השולחן, הוא כפי שנוהגים רבים, אבל כבר כתבנו לעיל (סימן רס"ה ס"ג) שמן הראוי שלא לשים הנרות על השולחן אלא בצידו החדר [ובפרט בזה"י שיש אור מספיק מהחשמל], וכ"כ הכה"ח (שם ובסימן ש"ט). ומ"מ כתבנו זאת כפי מנהג רבים, וכפי שכתבו הפוסקים כאן. ומוזה נלמד ג"כ לשאר נידונים כהאי גוונא.

334. כ"כ האחרונים ע"פ המבואר בשו"ע (סימן של"ד ס"ב ובמשנ"ב שם סק"ז וסקנ"ג, וע"ע שבה"ח ח"א סי' ס"ב). והנה האחרונים נקטו לקולא במקום פסידא וכו'. אולם אנו הדגשנו שעיקר ההיתר הוא כשיש חשש שמא יכבה, והיינו שהרי השו"ע שם כתב בדעה בתרא לאסור. ועיין כה"ח שם אות ט"ז שהלכה כדעת היש אסורים שבהאי השו"ע שם, ואין להציל רק ע"י גוי, ואם א"א ע"י גוי יש לסמוך על המתירים אפילו ע"י ישראל (וע"ע גם בכה"ח סימן שי"א אות קצ"ב). ומ"מ אם זה כדי להציל מאיסורא רבא, שפיר יש להקל, ודו"ק. [גם התבוננתי אמאי לא יחשב כגוף של רעי, וזה נפ"מ בכל מוקצה שמחמת אש שלפניו, אא"כ נאמר שגרף של רעי הוא היתר מיותר רק בממאז].

335. יעוין שם אופן שפיתח המים סביבות האש שכשיגיע האש לשם יכבה, או לומר לגוי ברמו וכו'.

336. אבל אם שכח אותם שם והיה דעתו ליטלם מבעו"י, אינו נחשב ככוונה ואינו בסיס (ע"י בטור בסימן שי"ט ובמשנ"ב שם סק"י"ח ובשעה"צ שם פרטי הענין). וכן אם הניחם שם שלא במתכוון, וכן אם לא היה לו מקום אחר להניח את החפצים, ג"כ הדין כן כיעוין במשנ"ב (שם). ועוד פרטים, ואכמ"ל.

337. ולהלן בסמוך יבואר מה נחשב שדעתו להניחם שם "בשבת".

338. בשו"ע (סימן ש"ט ס"ד) הובאו ב' השיטות.

339. הנה השו"ע שם פסק בסתמא שהכל תלוי אם דעתו להניחם שם בבניסת שבת [והוספנו בפנים שיהיה שם "בין השמשות", הוא עפ"י המשנ"ב (שם סק"יט), וע"ע שם במשנ"ב (סקכ"ב) שהוא הדין בחשב לסלקם בבין השמשות עצמו אסור, שהרי זה ספק ויש ספק ויש ספק לילה עיי"ש. (ולא אומרים בזה ספק דרבנן לקולא)]. אבל אח"כ הוסיף השו"ע בשם "א" שזה דווקא בדעתו שיהיו שם כל השבת, ולדינא קי"ל שהלכה כסתם, וכ"כ הפוסקים שם במשנ"ב ובכה"ח. והוסיפו שם בשם האחרונים דמ"מ במקום פסידא יש להקל כסברת ה"א (וכ"ה במשנ"ב וכה"ח כאן עדי"ו). ויעוין שם שבאופן שעושה כן שלא יגנב אסור.

340. כן מוכח בפוסקים דבכל גונוי למעשה הוא תלוי בביהש"מ. וכ"ה בפמ"ג סו"ס רע"ט. וכ"מ בגרו"י ובמשנ"ב ושי"א בסימן ש"ט-ש"י, ודלא כהמנחת שבת סי' פ"ט. וכן הסכימו הגרש"א במנח"ש ח"ב סי' ל"ד. ומטעם שיש לו דרך לומר לחבירו להוציא. וכן דעת שיב"א הגריש"א ועוד להקל בזה.

341. שו"ע (סימן ש"ט סעיף ח'), ועיין שם בפוסקים פרטי הענין.

342. ששוב לא אתקצאי לכולי יומא והוא עשוי לצורך עצמו. וכן מדוקדק בלשון המשנ"ב כאן שרשאי לטלטל אח"כ הנרות, כיון ש"היה" מונח עליו הלחם הצריך לשבת. וכ"כ הגרו"י ס"ו, וכ"ה בשש"כ פ"ח הערה ר"ד ועוד.

איברא שהמנחת שבת סי' פ"ט סק"י כתב לחוש לפמ"ג שיהיה ההיתר בשעת הטלטול (ובשב"י מוקצה פ"ז הביא מהגרש"א להחמיר כהפמ"ג), אולם מדינא הסכימו הפוסקים להיתר, ומ"מ מהיות טוב ראוי לשים עליו דבר היתר בעת הטלטול, ואח"כ יוכל לסלקו שנית.

343. עיין משנ"ב כאן סק"י"ח שכתב שהדבר היתר "צריך לו לשבת", ומוכח שעפ"י תלוי האיסור וההיתר [ויותר מבואר במשנ"ב בסימן ש"י סקל"ג שאפילו דבר שאצלו אינו נחשב ואצל אחרים נחשב, או להיפך, לעולם הולכים לפי דעת הבעלים]. וכ"ה בפמ"ג סק"י"ח והגרו"י ס"ו, וכדברי המג"א להלן סי' רע"ט סק"ה שחשיבות ההיתר כנגד האיסור תלוי לפי הצורך שעתה בשבת. וע"ע גם בחיי אדם כלל ס"ז ס"ד.

320. עיין שם כל הפרטים, וקצת יותר קל בנידו"ד שאין בו הבערה דאורייתא של חוטי להט, ואינו אלא דרבנן. ומ"מ לכתחילה יש להזהר ככל האפשר, ובפרט שבד"כ הוא נהנה מזה בהכרח, וא"א להימלט מזה.

321. שהרי לכתחילה ודאי יש להזהר בזה שלא יגרום הפעלת המכשיר, וע"ע בנשמת שבת סי' ע"ד מש"כ בזה.

322. כיון שאין איסורו אלא מדרבנן לכל היותר, והתירו שבות משום כבוד הבריות, וע"י שם. גם י"ל דהוי גרמא, כמש"כ כיוצ"ב בנשמת שבת, ותלוי לפי הענין אם הוא מייד.

323. זו עיצה ראויה לעשות כן לצאת מידי כל חשש, וכ"כ שם בסו"ד, אך שלפעמים היא גופא כבוד הבריות שלא ישאר שם הלכלוך. וע"ע להלן בסימן שי"ב מש"כ שם.

324. ככל הפעלת מכשיר חשמלי שאסור וכנ"ל, וכבוד הבריות אין בזה כ"כ, ולכן אין שום אופן להתיר.

ואם טעה והכניס ידו תחת הברו והתחיל לפעול, יכול לסלק את ידו אע"פ שגורם שיכבה, כיון שאינו אלא גרמא שאינו נכבה מיד, ובמקום צערא מותר, ויותר טוב אם ישאיר היד איזה רגעים בלא תזוזה, שאז המכשיר לא ירגיש תזוזה ויפסק, וכמש"כ בנשמת שבת סי' ע"ב.

325. בהערה הקודמת, וע"ע בנשמת שבת שם. ופעמים שיש גוף חם שמתלהט, וחמיר טפי. ועכ"פ למעשה אין היתר כלל.

326. פשוט כנ"ל, ובד"כ יש בזה ג"כ איסורים אחרים.

327. שלכתחילה יש לצאת מידי כל חשש, אולם אם אי אפשר מותר לעבור שם אע"פ שהמכשיר יצפצץ, כיון שאינו מתכוון, ועדיף ממה שהתירו כמה פוסקים לעבור במקום שנדלק האור. [ומ"מ אם אפשר ויש יכולת להשפיע לבטל או להניח לעבור בדרך צדדית, ראוי להשתדל בדבר].

328. בדזה מטטרף דעת הפוסקים דספק פסיק רישא מותר, וכמשנ"ת לעיל, ע"פ המבואר להלן בסי' שט"ו ס"ג.

329. ככל הנ"ל שלכתחילה יש להזהר, אולם בדיעבד ששכח לנתק החשמל יכול להכנס לביתו, וא"צ להמנע. וכמו"כ אם צריך לבקר חבירו החולה (אע"פ שאיב"ס) וכיוצא, אפשר להקל. ועדיף ממה שהתירו כמה פוסקים לעבור במקום שנדלק האור ואינו מכוון, וע"ע בשו"ת חלקת יעקב ח"א סימן ע"ח. ודו"ק.

330. הנה לכתחילה אין להפעיל מערכת זו בשבת (וכ"כ בשו"ת באר משה ח"ו סי' פ"ב שיש בזה עובדין דחול וכו'), אולם במקומות שמוכרחים לכך מחמת חשש גנבים או אנשים חשודים, יש לדון להקל, ולא מבעיא להולכים לתומם ברחוב שא"צ לחשוש, כיון שאינם מתכוונים כלל, אלא אף מי שרוצה ליכנס לבית, וניח"ל בזה שיראו אותו ועי"ז יפתחו לו את הדלת, יש לדון להקל מאחר שיש בזה תרתי דרבנן, שאין בו חוט להט, וגם שנהלה מלאכה המתקיימת. וגם שבלא"ה תמיד הוא מקרין מה שנעשה, וי"ל. וכ"כ האחרונים. וע"י בשו"ת בצל החכמה ח"ו סימן ס"ה ובשו"ת רבב"א ח"א סי' רמ"ז ובתשובה ח"ג סי' ק"ט ונשמת שבת סו"ס ע"ב, וכן יש לדון ע"פ הפוסקים שהזכרנו לעיל בתחילת הענין, ואכמ"ל.

331. הנה בזה ששומרים הצילומים בדיסק, חמיר טפי כמלאכה המתקיימת בתקוני מנא, אבל אם יסדרו שלא ישמרו הנתונים יותר מיממה קיל טפי, ככל מלאכה שאינה מתקיימת ואינו אלא דרבנן, וכשאינו מכוון יש להקל ככה"ג שהוא לצורך. ועכ"פ אין זה פשוט שנחשב מלאכה בהכי, ועו"ל מכמה אנפי. ולכן למעשה מותר לעבור שם אפילו אם הנתונים נשמרים במחשב [ובפרט יש להתיר לצורך חולה לבקר אצלו, עיין בתשובה"נ שם, ובשבה"ח ח"י סימן ס' וכל כה"ג, ונ"ל שגם לצורך מצוה שרין]. ומיהו אם אפשר לפעול אצל הגורמים השייכים לזה שלא יהיה כן, עדיף טפי, ויש כמה הסדרים שאפשר לעשות שלא יהיה חשש זה, ויש להביר אצל מומחים לזה.

332. שבוה יש לצרף דברי הפוסקים שספק פסיק רישא מותר, וכמו שהערנו לעיל בכ"מ ע"פ המבואר להלן בסי' שט"ו בסו"י ובבה"יל, ועמש"ש.

333. ועיקר הדברים מבוארים בשו"ע (סימן רע"ז ס"ג), חלקו הראשון מדבר ב"שכח" נר על הטבלא ואז אין בו דין בסיס, וחלקו השני מיירי בהניחו עליו "מדעת" שאז הוא בסיס. ובאופן שאין בו דין בסיס (בחלקו הראשון), דן השו"ע



**ט"ו**. כל האמור לעיל שמוותר לנער את הנר, היינו דווקא באופן שלא יהיה פסיק רישא שיכבה, ולכן אם הנר דלוק אין להתיר ניעור אלא רק בנר שעוה<sup>354</sup>, ודווקא באופן שבנפילתו לא יתכבה, ולכן אין לנערו אלא בנחת דווקא, וגם יטה אותו סמוך לקרקע כדי שלא יתכבה<sup>355</sup>.

וגר שמן או כל שיש בו חומר בעירה נוזלי אסור לנערו כלל, ואפילו לטלטל את השולחן כשהנר עליו כגון שהוא רוצה לאכול בחדר אחר, גם כן יש לזהר שלא לטלטל, א"כ הוא הולך בנחת מאד, באופן שלא יזוז השמן מן הפתילה או יתרחק השמן מן הפתילה, שאם יארע כן זה איסור של מכבה או מבעיר<sup>356</sup>.

[ו]י"א שטוב לעשות את ניעור הנר ע"י גוי<sup>357</sup>, ואז אפילו אם הוא פסיק רישיה שבודאי יכבה גם כן מותר, כיון שאינו מתכוון לכיבוי רק לניעור בלבד, וכל פסיק רישיה כשאינו מתכוון מותר ע"י גוי<sup>358</sup>.

ועל ידי קטן אסור לעשות באופן שהוא פסיק רישיה, ורק בנרות של שעוה וכדו' באופן שאינו פסיק רישיה יש להתיר<sup>359</sup>.

**ט"ז**. פמוטים או מנורות שדולקים בהם נרות, וכן עמוד שלפני החזן שיש בו נרות, אסור ליגע בו כלל באופן שהוא יכול להתנדנד, מפני שאם יזוז הנר שמן יש בו חשש הטיה<sup>360</sup>. [אבל בנרות של שעוה אין חשש הטיה, ואעפ"כ יש מי שאוסר לגעת בו כשהוא מתנדנד משום טלטול מוקצה, אכן אם המנורה תלויה, הרי זה טלטול מן הצד, ומותר<sup>361</sup>. ואם העמוד של החזן קבוע וכדו' באופן שאין חשש שהנרות יזוזו, אין שום חשש.

עוד יש לציין, שגר הדולק בתוך מתקן זכוכית המיוחד לנרות, אסור לפתוח או לסגור את דלת המתקן בשבת משום מוקצה<sup>362</sup>.

**י"ז**. מותר להניח נרות שבת מבעוד יום על האילן, שידלק שם בשבת. ואין חשש שכשיכבה יטול את הנר ויעבור על איסור השתמשות באילן, שהרי הוא מוקצה. אבל ביום טוב שהנר אינו מוקצה, אסור להניחו על האילן, שמא יטלנו ממנו ונמצא משתמש במחובר<sup>363</sup>.

ואם הוא באופן שאפשר לטלטל את הנר בשבת, וכגון שעשה תנאי מערב שבת, וכל כיוצא בזה (וכפי התנאים המבוארים להלן בס"י רע"ט), אסור גם מבעוד יום בערב שבת להניחו על האילן<sup>364</sup>.

דוע, שגם שאר חפצי היתר שדרך האדם להשתמש בהם בשבת, באופן תמידי, אין להניחם על האילן<sup>365</sup>.

**י"ח**. הרואה שהכלי של השמן בוער כולו, וחושש מפני הסכנה שלא יבער הבית, או אפילו אם אין חשש סכנה אלא שזה מפריע בגלל העשן או האור המרובה, מותר לו לכפות קערה על גבי הנר בשבת, כדי שלא תתפשט האש או כדי להחשיך את החדר מאור הנר<sup>366</sup>. וכל זה דווקא בתנאי שישאיר מעט אויר בין הכלי לנר כדי שלא יכבה, ואפילו בחלק מן האש ג"כ יש לזהר שלא יכבה, וכל ההיתר הוא כדי שלא תתפשט האש או להחשיך קצת<sup>367</sup>.

ובאופן ששם כלי ע"ג הנר וכנ"ל, יש לזהר: א'. שלא יהיה כלי מתכות מפני שיש איסור לחמם כלי מתכות בשבת באופן שיעשה גחלת<sup>368</sup>. ב'. יש לזהר אם הנר עשוי מחלב או משומן של דבר איסור, שלא ישים עליו כלי אכילה, כדי שלא יאסרו הכלים מחמת האדים החמים העולים מן הנר<sup>369</sup>. ג'. יש לזהר שלא לנדנד את המוקצה על ידי הכלי [אולם נגיעה בלא נדנדו, מן הדין אינו אסור]<sup>370</sup>.

ואם יש חשש סכנה, מותר אפילו לכבות את האש, אם צריכים לכך למניעת הסכנה<sup>371</sup>, אלא שאם אפשר להסירו משם, עדיף לעשות כן, מאשר לעבור איסור דאורייתא<sup>372</sup>.

#### סימן רעח

**א'**. כלל: מלאכה שאינה צריכה לגופה<sup>373</sup>, נחלקו הראשונים אם ההלכה היא שחייב עליה בשבת או שפטור על עשייתה בשבת, ורוב הראשונים פסקו שפטור, אבל מכל מקום לכולי עלמא יש איסור לעשותה בשבת<sup>374</sup>, וכן דעת מרן השו"ע והפוסקים שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור על עשייתה בשבת, אבל אסור מדרבנן<sup>375</sup>. אמנם יש לדעת שאיסור זה הרי הוא חמור משאר איסור דרבנן, ונפ"מ לכמה דברים<sup>376</sup>.

#### כיבוי וטלטול הנר לצורך חולה

**ב'**. חולה שצריך לישון בחדר ויש שם אור, והאור מפריע לו לישון, אם יש חשש שאם הוא לא יישן יוכל להסתכן, ואפילו זה רק ספק סכנה מותר לכבות את האור בשבת. ואם הוא חולה שיש בו סכנה בחוליו, מן הסתם השינה נצרכת לו, ומחללין בשבילו את השבת כדי שיששן<sup>377</sup> [והוא הדין בכל מקרה של פיקוח נפש כגון בשעת מלחמה או מפחד שודדים וכדו', מותר לכבות את האור בשבת, וכן מותר לעשות כל מלאכה האסורה בשבת אם יש בה צורך להנצל מן הסכנה]<sup>378</sup>, מפני שפיקוח נפש דוחה שבת<sup>379</sup>.

354. שר"ע כתב שיהיה נר של שעוה וכיוצ"ב או שלא יהיה בו שמן, ופירש המשנ"ב

(סקט"ו) דרוצה לומר שדולקת רק הפתילה וכבר כלה השמן, ע"כ. ולא פירש דכוותו לכל דכוותיה כגון חלב מוצק וכדו, דהא אמר וכל כיוצ"ב. ופשוט. (ובקרוב לפסיק רישיה אבל אינו ודאי שיהיה, נחלקו בזה האחרונים ויש רבים מתירים).

355. כ"כ המשנ"ב (סקי"ד) משם המאירי, עיי"ש, והיינו באופן שלא יכבה בודאי, אבל אם הוא ספק אם יתכבה מותר בכל אופן.

356. מתבאר כ"ז משר"ע ומשנ"ב סקי"ז.

357. הגה כאן. (ויע"ע במשנ"ב שאם אין גוי יראה לעשות ע"י קטן).

358. משנ"ב (סקט"ו), והוא כלל גדול דמותר ע"י גוי אפילו בפסיק רישיה כשלא מתכוון לאותה מלאכה (וכדברי המג"א כאן סק"ו וכן לעיל סי רע"ו סקי" ויעו), וכ"כ המשנ"ב בכ"ז בה"ל שבת. (ולא דמי למש"כ המשנ"ב בס"י רע"ו סקי" ובשער הצינן שם, דשבנייה דעל עיגש נר עכ"פ, ובצירוף זה אסר בפסיק רישא, אבל בעלמא שרי, ואף שם אינו מן הדין וכיעוין). וכן הלכה שכל פסיק רישיה באינו מתכוון מותר ע"י גוי, וכ"כ עי"א.

359. שאין להתיר ספיה לקטן, ולכן אפילו שאינו מתכוון אסור, ומה שכתב המשנ"ב (סקט"ו) שכשאין גוי מומזן יראה לעשות ע"י קטן, היה אפ"ל דהיינו כשאין ברירה אחרת. ועדיף להקל באיסור ע"י קטן ודווקא במקום חשש סכנה וכדו, אולם באמת מבואר במקור הדברים שהוא מתשר מהר"ל שלא התיר בקטן אלא בנר של שעוה דווקא שאינו פסיק רישיה, וכן מתבאר מדברי המשנ"ב (סקי"ח) עיין שם, ודו"ק. [ועיין דבריהם דעל עיגש נר כשרשים אלקטרוניים גבי קטן, ושם בהערה גבי מקרר ששכחו בו נורה, שאסור לפותחו גם ע"י קטן, עיין שם].

360. עיין בהגה (סימן רע"ז סוף סי"ד). וה"ה בעמוד שלפני החזן או שולחן וכל כיוצ"ב.

361. עיין משנ"ב סקי"ט, ובהב"ל ד"ה הואיל, והדברים מבוארים בביאור הלכה (בסימן רס"ה סי"ג ד"ה הן).

362. פנ"ג כאן במש"ז סקי"ח, וה"ד בכה"ח (אות כ"ח). וע"ע בכה"ח לעיל סימן רע"ז מש"כ כיוצ"ב.

363. שר"ע סי"ד, וחישינן שמא יטול את הנר מהאילן, יותר מאשר לחוש שמא יטול מוקצה דבדילי אינשי מיניה בשבת, ולכן רק ביי"ט חיישינן. [וסתם חפצים ודאי מותר להניחם על האילן מעריש, ולא אסור אלא בנר שיש לחוש שמא אחר שיכבה יטלוהו, אחר שנשתנה ממה שהיה עד עתה]. ויש לציין: א). דין מוקצה בנר יבואר להלן בס"י ש"ח. ב). דין השתמשות באילן יבואר להלן בסימן של"ו. (ועיין במג"א שם סקי"ב משם הרא"ש).

364. יעוין בב"י להלן (סי רע"ט) שהביא מהכל בו בשם רבני צרפת שהורו לטלטל נר שהדליקו בו באותה שבת על ידי כיכר אם הונח עליו מבע"י וכו', וכתב ע"ז ונדחית סברא זו מההיא דאמרינן (שבת מה). מניחין נר ע"ג דקל, דמשמע שאין בו שום היתר לטלטל אפילו כבה, שאם יהיה בו שום היתר לטלטל אפילו כבה לא יתירו להניחו ע"ג הדקל שישתמש במחובר. ע"כ. וכתב ע"ז הבי" ולי אי מהא לא אריא, דהא איכא למימר דכי שרינן נר ע"ג דקל בשלא הניח עליו כיכר דווקא התירו, עכ"ז. ומוכח מתו"ד הבי" שאסור להניח גם בשבת אם זה באופן שיש חשש שיכבדו והשתמשו בזה דרך דרך (עי' להלן סי רע"ט).

וכמו"כ אם עשה תנאי מערב שבת דמבואר להלן (בסימן רע"ט) דשרי, עיין שם בכמה אופנים, אי"כ יהיה אסור. וכע"ז העיר בכה"ח כאן (אות כ"ב) שאם נוהג להתנות מתחילת השנה לטלטל נר שכבה, אסור להניח הנר ע"ג האילן, שאפשר שיטלנו אף בשבת זו. ע"כ. וכ"ש בהתנה בעריש. אי"כ שהכה"ח רצה לחדש רבנות, שאפילו כשלא התנה בשבת זו, ויש לחוש שמא דייל מינה, ובפרט שיש אומרים דלא מהני תנאי לכל השנה, אפי"ה שרי.

אמנם בעיקר כל אופנים אלו, יש לציין למבואר להלן בס"י רע"ט הפרטים בזה, ובכ"ז מחמת הפרטים הללו אין זה מצוי כ"כ, ולכן יש להתיר בכל גווי.

365. כ"כ במשנ"ב להלן (סימן של"ו סקי"ב), אמנם הגרש"א (בשש"כ פכ"ז הערה ו') העיר שלא מצאנו לאסור תליית סל על האילן מעריש, וכן לא מצאנו שיצטרך להוציא כל חפציו מהאילן, ועל כן כתב שאין דברים אלו אמורים אלא בכלים שרגילים להשתמש בהם תמיד, אבל דבר שאין משתמשים בו תמיד, ואף אין להניחו ממנו בשבת, מותר, עיי"ש.

366. שר"ע (סימן רע"ז סי"ה) מתיר כדי שלא תאחוה האש בקורה, ומשמע קצת שדווקא במקום סכנה מותר, אולם כבר העירו האחרונים שאפילו כשאין סכנה ג"כ מותר, וכדמשמע בשר"ע (סימן ש"י סי"ו) שכתב בסתמא שמותר לכפות עליה כלי, ע"כ. וכ"כ במשנ"ב (סקכ"ג). ובסמוך (שם סקי"ד) כתב המשנ"ב דה"ה שמותר מפני סיבה אחרת שלא יהיה לו אור המפריעו וכו'.

367. משנ"ב (סוה"ס), עיין שם ובשער"צ (והדבר פשוט דהוא הדין שזיהר שלא יכבה חלק ממנו, שכל זה הוא בכלל האיסור, שאפילו אם לא כבה כולו ג"כ אסור, כמבואר בכ"ז, ונוכר גם בביה"ל ס"ס רע"ח, וכן נתבאר לעיל בס"י רע"ז).

368. משנ"ב (סקכ"ב), עיין שם. אמנם צ"ע למה לאסור בזה בסתם (כפשט הלשון), הלא מבואר שהאיסור הוא רק בנעשה גחלת (וכ"ה במשנ"ב ר"ס ש"יח לענין בישול, ויש ליישבו), ובחזרו"א (סימן ל"ז סקי"א וכן בסימן ג' סקי"ט) כתב

לבאר שאמנם מה"ת הוא רק אם נעשה גחלת, אולם מדרבנן אסור כבר כשמתחמם בשעור שיהי סולדת בו, עיי"ש. אולם זה חידוש גדול, ומהפוסקים בה"ל שהיה וחזרה מוכח שאין איסור בחימום בעלמא. ושו"ר גם בקצוה"ש שעמד בזה, ונראה דאה"נ דכאן כל האיסור הוא מחשש שמא המתכת תתרכך מחמת החום או תיעשה גחלת וכדו, ודו"ק. וכן נקטו הפוסקים שאין איסור אאי"כ מתלבן המתכת, וכיעוין באגר"מ ח"א סי"א צ"ג ובמנחת שלמה ח"א סי' י"א הערה 2 ושבת הלוי ח"א סי' צ"א, וע"ע בשב"ז בדיני חזרה חזרה פ"ד ה', ועוד להלן בסימן ש"יח במש"ש. ואח"ז ראיתי גם בבמ"א פכ"ה י"ג שאכן רק אם הוא מחממה באופן שיכול לשרוף עליה קש, אז הוא נחשב בעירה.

369. ביה"ל (ד"ה הנר) ע"פ המבואר ביו"ד (סימן ק"ה), ונראה כוונתו כפי המבואר שם בהגה (סוף סי"ג) שיש איסור לערות מכלי שיש בו שומן כשר לנר דולק שיש בו חלב או שומן אסור, עיי"ש, והוסף ובדיעבד אין לחוש, ע"כ. והנה נחלקו שם המפ' בטעם האיסור, דהש"ך (שם סקי"א) באמת כתב שטעם האיסור הוא משום שההכל עולה מהנר למעלה, עיי"ש (ונפ"ז ל"ע למה בדיעבד מותר, וי"ל שאינו חם כ"כ וכדומה, עי' להלן). אכן ע"י בט"ז (שם סקי"ו) שביאר האיסור משום ניצוק וכו', ומ"מ גם דברי שאין הש"ך כשלעצמם ברורים. בלד"ן הוא אסור מפני שההכל עולה, עיי"ש. ויש לציין בזאת דברי השר"ע ביו"ד (סימן צ"ב סי"ח) שמחבת של חלב שנחנה בכירה תחת קדירה של בשר, הוציעה עולה ונבלע בקדירה ואוסרתה, עכ"ז השר"ע, אלא שהרמ"א שם כתב דכל זה דווקא באופן שהוא קרוב כ"כ באופן שהדי סולדת בועה, אבל אם היא היד סולדת בזיעה מותר, עיי"ש. ולפ"ז בנידו"ד אם אינו קרוב כ"כ מותר (ובפרט שבנידו"ד החלב עצמו או השומן אינם מתבשלים, ורק הפתילה דולקת בהם ואינו חמור כ"כ. וזו הערה לב' הדינים הנ"ל, ודו"ק), אלא שסיים שהרמ"א שלכתחילה יש לזהר בכל זה, ע"כ. ומשמע שיש להחמיר

לכתחילה אפילו באופן שאין הש"ך כשלעצמם ברורים. בלד"ן הוא אסור מפני שהדי סולדת בועה, אבל אם היא היד סולדת בזיעה מותר, עיי"ש. ולפ"ז בנידו"ד אם אינו קרוב כ"כ מותר (ובפרט שבנידו"ד החלב עצמו או השומן אינם מתבשלים, ורק הפתילה דולקת בהם ואינו חמור כ"כ. וזו הערה לב' הדינים הנ"ל, ודו"ק), אלא שסיים שהרמ"א שלכתחילה יש לזהר בכל זה, ע"כ. ומשמע שיש להחמיר

לכתחילה אפילו באופן שאין הש"ך כשלעצמם ברורים. בלד"ן הוא אסור מפני שהדי סולדת בועה, אבל אם היא היד סולדת בזיעה מותר, עיי"ש. ולפ"ז בנידו"ד אם אינו קרוב כ"כ מותר (ובפרט שבנידו"ד החלב עצמו או השומן אינם מתבשלים, ורק הפתילה דולקת בהם ואינו חמור כ"כ. וזו הערה לב' הדינים הנ"ל, ודו"ק), אלא שסיים שהרמ"א שלכתחילה יש לזהר בכל זה, ע"כ. ומשמע שיש להחמיר לכתחילה אפילו באופן שאין הש"ך כשלעצמם ברורים. בלד"ן הוא אסור מפני שהדי סולדת בועה, אבל אם היא היד סולדת בזיעה מותר, עיי"ש. ולפ"ז בנידו"ד אם אינו קרוב כ"כ מותר (ובפרט שבנידו"ד החלב עצמו או השומן אינם מתבשלים, ורק הפתילה דולקת בהם ואינו חמור כ"כ. וזו הערה לב' הדינים הנ"ל, ודו"ק), אלא שסיים שהרמ"א שלכתחילה יש לזהר בכל זה, ע"כ. ומשמע שיש להחמיר לכתחילה אפילו באופן שאין הש"ך כשלעצמם ברורים. בלד"ן הוא אסור מפני שהדי סולדת בועה, אבל אם היא היד סולדת בזיעה מותר, עיי"ש. ולפ"ז בנידו"ד אם אינו קרוב כ"כ מותר (ובפרט שבנידו"ד החלב עצמו או השומן אינם מתבשלים, ורק הפתילה דולקת בהם ואינו חמור כ"כ. וזו הערה לב' הדינים הנ"ל, ודו"ק), אלא שסיים שהרמ"א שלכתחילה יש לזהר בכל זה, ע"כ. ומשמע שיש להחמיר

לכתחילה אפילו באופן שאין הש"ך כשלעצמם ברורים. בלד"ן הוא אסור מפני שהדי סולדת בועה, אבל אם היא היד סולדת בזיעה מותר, עיי"ש. ולפ"ז בנידו"ד אם אינו קרוב כ"כ מותר (ובפרט שבנידו"ד החלב עצמו או השומן אינם מתבשלים, ורק הפתילה דולקת בהם ואינו חמור כ"כ. וזו הערה לב' הדינים הנ"ל, ודו"ק), אלא שסיים שהרמ"א שלכתחילה יש לזהר בכל זה, ע"כ. ומשמע שיש להחמיר לכתחילה אפילו באופן שאין הש"ך כשלעצמם ברורים. בלד"ן הוא אסור מפני שהדי סולדת בועה, אבל אם היא היד סולדת בזיעה מותר, עיי"ש. ולפ"ז בנידו"ד אם אינו קרוב כ"כ מותר (ובפרט שבנידו"ד החלב עצמו או השומן אינם מתבשלים, ורק הפתילה דולקת בהם ואינו חמור כ"כ. וזו הערה לב' הדינים הנ"ל, ודו"ק), אלא שסיים שהרמ"א שלכתחילה יש לזהר בכל זה, ע"כ. ומשמע שיש להחמיר לכתחילה אפילו באופן שאין הש"ך כשלעצמם ברורים. בלד"ן הוא אסור מפני שהדי סולדת בועה, אבל אם היא היד סולדת בזיעה מותר, עיי"ש. ולפ"ז בנידו"ד אם אינו קרוב כ"כ מותר (ובפרט שבנידו"ד החלב עצמו או השומן אינם מתבשלים, ורק הפתילה דולקת בהם ואינו חמור כ"כ. וזו הערה לב' הדינים הנ"ל, ודו"ק), אלא שסיים שהרמ"א שלכתחילה יש לזהר בכל זה, ע"כ. ומשמע שיש להחמיר

לכתחילה אפילו באופן שאין הש"ך כשלעצמם ברורים. בלד"ן הוא אסור מפני שהדי סולדת בועה, אבל אם היא היד סולדת בזיעה מותר, עיי"ש. ולפ"ז בנידו"ד אם אינו קרוב כ"כ מותר (ובפרט שבנידו"ד החלב עצמו או השומן אינם מתבשלים, ורק הפתילה דולקת בהם ואינו חמור כ"כ. וזו הערה לב' הדינים הנ"ל, ודו"ק), אלא שסיים שהרמ"א שלכתחילה יש לזהר בכל זה, ע"כ. ומשמע שיש להחמיר

לכתחילה אפילו באופן שאין הש"ך כשלעצמם ברורים. בלד"ן הוא אסור מפני שהדי סולדת בועה, אבל אם היא היד סולדת בזיעה מותר, עיי"ש. ולפ"ז בנידו"ד אם אינו קרוב כ"כ מותר (ובפרט שבנידו"ד החלב עצמו או השומן אינם מתבשלים, ורק הפתילה דולקת בהם ואינו חמור כ"כ. וזו הערה לב' הדינים הנ"ל, ודו"ק), אלא שסיים שהרמ"א שלכתחילה יש לזהר בכל זה, ע"כ. ומשמע שיש להחמיר לכתחילה אפילו באופן שאין הש"ך כשלעצמם ברורים. בלד"ן הוא אסור מפני שהדי סולדת בועה, אבל אם היא היד סולדת בזיעה מותר, עיי"ש. ולפ"ז בנידו"ד אם אינו קרוב כ"כ מותר (ובפרט שבנידו"ד החלב עצמו או השומן אינם מתבשלים, ורק הפתילה דולקת בהם ואינו חמור כ"כ. וזו הערה לב' הדינים הנ"ל, ודו"ק), אלא שסיים שהרמ"א שלכתחילה יש לזהר בכל זה, ע"כ. ומשמע שיש להחמיר

לכתחילה אפילו באופן שאין הש"ך כשלעצמם ברורים. בלד"ן הוא אסור מפני שהדי סולדת בועה, אבל אם היא היד סולדת בזיעה מותר, עיי"ש. ולפ"ז בנידו"ד אם אינו קרוב כ"כ מותר (ובפרט שבנידו"ד החלב עצמו או השומן אינם מתבשלים, ורק הפתילה דולקת בהם ואינו חמור כ"כ. וזו הערה לב' הדינים הנ"ל, ודו"ק), אלא שסיים שהרמ"א שלכתחילה יש לזהר בכל זה, ע"כ. ומשמע שיש להחמיר לכתחילה אפילו באופן שאין הש"ך כשלעצמם ברורים. בלד"ן הוא אסור מפני שהדי סולדת בועה, אבל אם היא היד סולדת בזיעה מותר, עיי"ש. ולפ"ז בנידו"ד אם אינו קרוב כ"כ מותר (ובפרט שבנידו"ד החלב עצמו או השומן אינם מתבשלים, ורק הפתילה דולקת בהם ואינו חמור כ"כ. וזו הערה לב' הדינים הנ"ל, ודו"ק), אלא שסיים שהרמ"א שלכתחילה יש לזהר בכל זה, ע"כ. ומשמע שיש להחמיר לכתחילה אפילו באופן שאין הש"ך כשלעצמם ברורים. בלד"ן הוא אסור מפני שהדי סולדת בועה, אבל אם היא היד סולדת בזיעה מותר, עיי"ש. ולפ"ז בנידו"ד אם אינו קרוב כ"כ מותר (ובפרט שבנידו"ד החלב עצמו או השומן אינם מתבשלים, ורק הפתילה דולקת בהם ואינו חמור כ"כ. וזו הערה לב' הדינים הנ"ל, ודו"ק), אלא שסיים שהרמ"א שלכתחילה יש לזהר בכל זה, ע"כ. ומשמע שיש להחמיר לכתחילה אפילו באופן שאין הש"ך כשלעצמם ברורים. בלד"ן הוא אסור מפני שהדי סולדת בועה, אבל אם היא היד סולדת בזיעה מותר, עיי"ש. ולפ"ז בנידו"ד אם אינו קרוב כ"כ מותר (ובפרט שבנידו"ד החלב עצמו או השומן אינם מתבשלים, ורק הפתילה דולקת בהם ואינו חמור כ"כ. וזו הערה לב' הדינים הנ"ל, ודו"ק), אלא שסיים שהרמ"א שלכתחילה יש לזהר בכל זה, ע"כ. ומשמע שיש להחמיר

לכתחילה אפילו באופן שאין הש"ך כשלעצמם ברורים. בלד"ן הוא אסור מפני שהדי סולדת בועה, אבל אם היא היד סולדת בזיעה מותר, עיי"ש. ולפ"ז בנידו"ד אם אינו קרוב כ"כ מותר (ובפרט שבנידו"ד החלב עצמו או השומן אינם מתבשלים, ורק הפתילה דולקת בהם ואינו חמור כ"כ. וזו הערה לב' הדינים הנ"ל, ודו"ק), אלא שסיים שהרמ"א שלכתחילה יש לזהר בכל זה, ע"כ. ומשמע שיש להחמיר

חידוש. שוב ראיתי בערוך השולחן (סימן רמ"ב מאות ל"ב והלאה) שהביא את השאלה איך אפשר להתחייב לר"ש על פסיק רישא כשאינו מתכוון למלאכה, הרי פשיטא שאי"צ לתכליתה, והוי מלאשאצ"ל עיי"ש. ושוב הביא באות ל"ג שכבר נשאל בזה בנו של הרמב"ם ז"ל, והשיב כחילוק הנ"ל (והובא בכס"מ שם), וכתב שנתקשו בכונתו גדולי עולם, ולא ראה דברים המתיישבים על הלב, ולכן ביאר באות ל"ד כעין הנ"ל, אולם בהקדם הביא דמיון לכך מענין מצוות שיש מחלוקת הפוסקים אם צריכות כוונה או לא, ומ"מ אם מתכוון שלא לצאת לכר"ע אינו יוצא (נ"ב). כ"כ הר"ן ברה"ח כח: וה"ד בב"י סו"ס רצ"ו, ובב"י סימן תקפ"ט, וע"ע ביה"ל סימן ס', וכך גם במלאכות שבת שצריך שיכוון למלאכה האסורה, אולם אין הכוונה מעכבת, דאי"כ יעשה כל המלאכות ויאמר שאינו מכוון לזה, אלא ודאי שאפילו שעושה בלא כוונה למלאכה כלל מ"מ כיון שעושה כדרך המלאכה מה מועיל העדר כוונתו, והרי בהכרח כוונתו נעשית, וזהו פסיק רישא, אבל כשעושה מלאכה ומכוון לעשייתה אלא שעושה אותה בשביל תכלית אחרת, הרי זה כמו במצוות שמתכוון כוונה הפכית שלא לשם לצאת, וגם כאן אי אפשר לומר שהוא כמתכוון, שאמנם הוא מתכוון, אבל הרי הוא מתכוון לתכלית אחרת ולא לגוף האיסור של המלאכה, והם ב' הדוגמאות, א'. פסיק רישיה. היינו בצד צבי, או חותך ראש תרנגול שאינו מתכוון לכלום, ומ"מ המלאכה עשויה. ב'. מלאכה שאי"צ לגופה, היינו כחופר בור ואי"צ אלא לעפרה, שהרי הוא מכוון לתכלית אחרת.

ודוגמאות לדבר עיין במה שכתבנו לעיל, ובמשנ"ב (שם סקי"ג). ולהלן בהערה אחרי זו שבסמוך (וע"ע בכה"ח כאן אות ד' לענין הדלקת נר ביום, אי הוי מלאכה שאי"צ לגופה).

374. הנה בגמ' דשבת (עג:) ובדוכתי טובא נוכר בזה מחלוקת, דר' יהודה סובר שהוא איסור דאורייתא וחייב עליה, ואילו דעת ר' שמעון שמלאכה שאצ"ל פטור. והוכרנו שדעת רוב הפוסקים כר' שמעון שפטור. עיין בב"י (סימן רע"ח) שכ"כ הרבה ראשונים וישנם עוד כהנה, ואכמ"ל. ומאיידך דעת הרמב"ם (שם) דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, וכו' יהודה (ויע"ע בב"י שם שדן בדעת הר"ף בזה). ומצאנו שיש ראשונים שדנו זאת כספק, וכגון ד' הטי"ז כאן בשם ספר טל אורות בשם הר"ם שטור, אכן בבי" ס"ל שדעתו שפטור, וכגון דברי המג"א כאן בשם הגהות אשר"י, ואינו מוכרח כ"כ.

375. הנה מצאנו א'. בשר"ע (סימן שט"ז סי"ח) גבי צד שלא לצורך או סתם שהוא פטור אבל אסור (והיינו משום שמלשאצ"ל פטור עליה כר"ש), והוסף ולהרמב"ם חייב (היינו שלדעת הרמב"ם מלשאצ"ל חייב עליה, וע"י שם בביאור הלכה מ"ש בזה בדעת הרמב"ם), וקיי"ל בכל דוכתא דקיי"ל הלכה כסתם (וכמו שמצאנו בכמה סליפים מרן שמלשאצ"ל פטור עליה (ויע"ע במשנ"ב שם סקל"ד שכן דעת רוב הפוסקים). ב'. עוד מצאנו להלן בשר"ע (סימן של"ד סכ"ז) גבי כיבוי גחלת המראשנות ברשות הרבים, שמותר לכבותה אפילו של עץ (והיינו כמאן דאמר מלשאצ"ל פטור, ובמקום היוקא דרבים לא גזרו), וסיים והרמב"ם אוסר בשל עץ (והיינו ששיתו הנ"ל). והכי נמי מבואר שפסק השר"ע בסתם שפטור עליה, ואמנם ראיתי בפמ"ג במש"ז כאן (בסימן רע"ו סקי"א) שכתב דמלשון השר"ע שסתם כהראשונים אין כ"כ ראיא, מדכתב שהרמב"ם אוסר וכו', עיי"ש. אולם זה קשה, דהא מ"מ נראה בפשטות שכן דעתו ככל דוכתא דקיי"ל הלכה כסתם (וכמו שמצאנו בכמה סליפים בשר"ע סימן רצ"ט ובמשנ"ב ואחרונים שם ובדוכתי טובא), וכן פסק בכה"ח כאן ועוד הרבה פוסקים. (וע"י משנ"ב שם דכן הלכה). ויש לציין ממהש"ע כאן אין שום ראיא, ופשוט.

376. כן צריך לבאר שאע"פ שכאמור נקטינן דהוא איסור דרבנן, מ"מ הוי איסור חמור משאר איסור דרבנן, א'. שהרי י"א שהוא איסור דאורייתא, ואף השר"ע הרי הזכיר דעה זו. [וכבר ידוע שדעת הרבה מהפוסקים שכאשר השר"ע מביא דעה נוספת מלבד הסתם, ה"ז כדי שנחוש לשיטתו, ולא רק כדי לחלוק לו כבוד. אמנם יש הרבה חולקים, ואכמ"ל]. ב'. שהרי הוא נוגע בדאורייתא, אלא שאינו צריך לגופה וחמיר טפי. וכ"מ מכמה דברים שלא התירו בהם מלאכה שאצ"ל, וכן דיין אמירה לגוי י"א שאינו ככל השבותין (וכדלהלן בס"י ש"ו בהקדמה לדיני אמירה לגוי) ועוד. ויש לציין עוד למבואר להלן בס"י של"ד שהחמירו במלאכה שאצ"ל,ג של כיבוי טפי. 377. בשר"ע (סימן רע"ח) איתא שמותר לכבות את הנר בשביל החולה שיש בו סכנה, ע"כ. ופשוט שזה דווקא כשיש חשש סכנה אם הוא לא יישן בטוב, ומן הסתם כל חולה שיש בו סכנה השינה נצרכת לו בגדר צורך שיש בו סכנה, וכמש"כ בביה"ל (שם ד"ה בשביל) שיפה שינה לחולה, ואפילו אם זה יוסיף לו חיים לשעה קטנה, ג"כ מותר לחלל שבת בשביל חי שעה (וכתבנו בתחלה"ד שמותר בכל אופן שיש חשש סכנה, והיינו לרבות גם חולה שאין בו סכנה שאם לא יישן יכבד עליו חוליו, גם כן מותר שהרי זה בכלל חשש סכנה).

378. פשוט. ועי' להלן בסמוך. וכ"כ המשנ"ב (רסק"ג), ובשעה"צ הוסיף דכשידוע לו שזה רק סכנת גנבים בלבד, אסור לו לחלל שבת ולכבותו, ע"כ. וע"ע להלן בס"י רע"ט סקי"ג לענין טלטול הנר בכה"ח. [אמנם יש לציין דאשכחן שכשיש גנבים ה"ז גם כן קצת חשש סכנה, שידוע הגגב שיעמדו כנגדו, ויש חשש שהוא מכין את עצמו להלחם בעומד כנגדו, ואיכא חשש פיקוח נפש, ותלוי לפי הענין, וכבר נתבאר ד"ז בהרחבה להלן בסימן שכ"ט].



ובאופונים אלו שמותר לעשות מלאכה לצורך החולה, דעת מרן השו"ע שיש לעשות המלאכה כרגיל בחול, ועל ידי יהודי גדול ובן דעת, ולא על ידי גוי, אפילו אם יש גוי לפנינו<sup>380</sup>. אולם לדעת הרמ"א אם אפשר לעשות את האיסור ו"י"י גוי, אסור לעשותו ע"י יהודי (באופן שזה לא משנה לחולה, וכגון שהגוי בקרבת מקום ואין צריך לחכות כמה זמן)<sup>381</sup>. וכן אם אפשר להוציא את החולה לחדר אחר חשוך, יוציאוהו לחדר האחר ולא יכבו את האור, וכן אם אפשר להסתיר את האור ע"י מיטה או מחיצה וכדו', צריך לעשות כן ולא לכבות<sup>382</sup>. וכן אם אפשר להוציא את הנר מהחדר יעשו כן, ויוציאו את הנר מהחדר ולא יכבירו<sup>383</sup>. וגם באופן שעושים את המלאכה בשבת, יש לעשותו בשינוי אם אפשר לעשותו בלא איחור<sup>384</sup>. וזה הכלל – כל אפשר להקל מן האיסור צריך לעשות כן ולא לעשות את האיסור החמור, ודווקא באופן שאינו מתאחר, ולא יגרם חשש סכנה בגלל זה. [ושאר הפרטים בזה יבוארו להלן בס' "שכ"ח]. ולמאן שהחולה התעורר מותר להדליק לו את הנר, כשהוא חולה שיש בו סכנה, וכן כל מלאכה הכרחית הנערכת לו להקל על חוליו מותר<sup>385</sup> [וגם כאן לדעת הרמ"א אין להקל אלא באופנים הנ"ל, באופן שאי אפשר לעשות ע"י גוי, או להביא את החולה למקום שיש נר וכו', ובאופן שלא יתעכב הדבר].

וכל האמור הוא באופן שיש חשש סכנה, אבל חולה שאין בו סכנה ואין חשש שיעבר עליו חוליו ויסתכן, אסור לו לעשות שום מלאכה האסורה בשבת, ואפילו מלאכה שאינה צריכה לגופה שאינו חייב עליה אסור<sup>386</sup> [ובמקום צער רבים מותר לעשות מלאכה שאינה צריכה לגופה, כגון גחלת של עץ ברשות הרבים שיכולה להזיק, אם אי אפשר לסלקה לצד ע"י טלטול ברגלו או באופן אחר, מותר גם לכבותה בשבת<sup>387</sup>. והוא הדין אם נמצאים בחדר אחד כמה חולים, ה"ז צער רבים, ומותר לכבות הנר]<sup>388</sup>.

וַיֵּשׁ מִתִּירִים לִכְבוֹת אֶת הַנֵּהר בְּשִׁינָיו לְצוּרֵךְ חוּלָה שֵׁשׁ בּוֹ סִכְנָה, וְעֵינָיו בְּהִעָרָה.<sup>389</sup> וַיּוֹתֵר טוֹב לְהוֹצִיא אֶת הַנֵּהר אֶע"פ שֶׁמִּטְלָטְלוּ, מֵאֲשֶׁר לִכְבוֹתוֹ.<sup>390</sup> וּמוֹתֵר לַעֲשׂוֹת כֵּן.<sup>391</sup> וְכֵן מוֹתֵר לִכְבוֹת ע"י גוֹי.<sup>392</sup>

## סימן דעט

א'. נר דלוק אסור בטלטול, משום שהשלהבת שבו אינה כלי<sup>393</sup>, וה"ז נחשב כמוקצה מחמת גופו, ואסור לטלטלו אפילו לצורך גופו ומקומו<sup>394</sup>.

ואפילו לאחר שכבה הנר אסור לטלטלו, כיון שבבין השמשות היה אסור בטלטול מחמת השלהבת שהיתה דולקת בו, ומתוך שהוקצה בבין השמשות הוקצה לכל השבת<sup>395</sup>. ואפילו אם היה בדעתו ליטלו בשבת לאחר שיכבה (על ידי גוי וכדומה), ג"כ אסור<sup>396</sup>. אבל אם לא היה דלוק בבין השמשות, אינו נחשב כמוקצה מחמת גופו, אלא דינו ככל נר שדינו ככלי שמלאכתו לאיסור, ומותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו<sup>397</sup>. ודין זה אמור הן לגבי שארית השמן או שארית השעוה הנשארת מן הנר, והן לגבי הנרות והפמוטים והבסיס שלהם, שכולם נאסרים בטלטול כדין "בסיס לאיסור", מאחר שהם בסיס לשלהבת<sup>398</sup>.

## טלטול מנורה ומכשירי חשמל

**ב'.** מנורת חשמל שיש בה חוטי חשמל שמתלהטים ונעשים כגחלת, הרי היא "מוקצה מחמת גופו", ואסור לטלטלה גם אם הוא צריך את מקומה או לצורך גופה<sup>399</sup>.

במה דברים אמורים אם היתה דולקת בבית השמשות<sup>400</sup>, ואז נעשה מוקצה לכל השבת, ואפילו לאחר שיכבה, אבל אם לא היה דלוק בבין השמשות, וכגון שנדלק משחשיכה על ידי שעון שבת וכדו', מותר לטלטלו לאחר שיכבה<sup>401</sup>, אבל בעודו דולק אסור<sup>402</sup>, והדין בזה ככל האמור לעיל לענין נר.

ובכל אופן גם לאחר שכבה, אע"פ שאינו מוקצה מחמת האש, מ"מ יש מוקצה מחמת עצם המנורה, ואסור לטלטלה אלא לצורך גופה ומקומה כמו כלי שמלאכתו לאיסור, ואם הוא מקפיד עליו שלא ינזק דינו כמוקצה מחמת חסרונו כ"ס. ואסור אפילו לצורך גופו ומקומו<sup>403</sup>.

ו"יש לציין, שכל האיסור הוא במנורה שיש בה חוט להט, כמו המנורות הצהובות, וכן יש להזהר במנורות פלורוסנט שיש בהם חוטי אש בצדדים כל משך ההדלקה<sup>404</sup> [כל זה אסור גם אם היא מנורה העשויה לטלטול (כגון מנורת לילה, או פנס וכדו')<sup>405</sup> וה"אסור בין במנורה המחוברת לחשמל ובין אם הוא מחובר לסוללה (בטריה)]<sup>406</sup>. ונורות בקרה וכיצא (הנקרא "לד") שאינו דבר המתלהט, אין בו חשש כלל<sup>407</sup>, וכן נורות הנקראות "ניאון", אין בזה חשש כיון שאין בו הבערה כלל<sup>408</sup>.

ושאר מכשירי חשמל, שיש בהם חוטי להט המתחממים ומתלבנים, כגון תנור חימום, פלטה חשמלית, וכדומה, אסור בטלטול אפילו לצורך גופו ומקומו<sup>409</sup>, ויש מחמירים כן גם במיחס מים או בסיר בישול חשמלי וכדו'<sup>410</sup>, וכן יש להזהר במכשיר אדים חמים, וכיצא'<sup>411</sup>.

ומכשיר חשמלי שאין בו חוט להט, כגון מאוורר חשמלי, או מזגן ומצנן אויר ומכשיר אדים קרים, וכיוצא, מותרים בטלטול<sup>412</sup>, וכן שמיכה חשמלית מותרת בטלטול<sup>413</sup>. [טוב וראוי שמערב שבת ידיבק נייר דבק על מקום הכפתורים המפעילים את השמיכה]<sup>414</sup>. אמנם ראוי לחוש בכל זה ולא לטלטלו אלא לצורך גופו ומקומו, ויש מקילים בכל אופן, ככלי שמלאכתו להיתר<sup>415</sup>. ומכל מקום כל זה אינו אלא כשהוא פועל, אבל אם כבה בודאי יש להזהר שלא

לטלטל ממקום למקום וכו'. ושוב מצאתי בס"ד שכבר העיר ע"י הגרשד"א במנחת שלמה ח"א סימן י"ד, ועל כך כתב לבאר כדארמון שאינו כלי. וכה"ג כתב באגרי"מ כי ה"ז מוקצה כמו נר, ותלוי לפי הענין.

405. כפי שהערגו לעיל בהערה הראשונה של ההלכה הקודמת, שע"פ החזו"א ח"ג סימן נ' וע"ע בצי"א ח"ו סי' י', ובתפלה למשה ח"א סימן כ"ג, ובשבחי מוקצה פ"ד.

394. שו"ע ס"ב, והביא שיש מי שהתיר ולא נראו דבריו, והכל מבואר בב"י כיעוין.  
395. עיין שו"ע ומשנ"ב, וכמבואר בש"ס בכ"ד.

382. הרמב"ם (בפי'הי"ט), וה"ד במשנ"ב (רה"ט), וכביאורו בד' הרמב"ם, וכמבואר בבבאור הלכה רה"ט, הדיינו כל שאפשר להוציא את החולה יוצאיוהו (ובלבד שלא

שביביר המחובר לקרקע אין בו מוקצה, כבר כתבו רוב הפוסקים לאסור מוקצה (וכדלהלן בסימן ש"ט), מ"מ לענין נרות שבת יתכן שנעשו מוקצה אפילו אם זרקו רק במקצת מבין השמשות, כיון שחל עליהם איסור בעת הדלקתם.

רדב"ם (ועי' תוס' שבת קלה, ד"ה מפני, ועי' בבב"ל כאן), ובדאי יש לעשות קודם  
לדבר זה, וזהו שכתבנו: "אם לא ידענו שיש לנו חובה, לא נעשה כן".

407. כיצד עשה נורת בקרה במכשירי חשמל השונים, ואין בזה משום מקצה: א.)  
הפוסקים לדינא נחשב בסיס אפילו בהנחה על דעת משניהם שם בבין המעשרות  
בלבד, ואין להקל בזה אא"כ במקום פסידא (וכמשכ"ח המושג"ח שם סקכ"א ובהכ"ח  
עם הדין שם) לזלזול במעשר פסידא. וממילא מיניו אין לי לזלזול מעט ובהנחה  
על דעת משניהם שם בבין המעשרות, ואין בזה משום מקצה: ב.)

[illegible]

המחברים שם שאין להוסיף עליו כלום, וכן לא יאמר  
מ"מ בנדר"ד אסור, עיי' שם בב' אפנים, חזק בשבועת ההדלקה אין חושב להוציא  
לכל אישון ולפרשו דענין שיש לו פנים, וכבר הנה אמרנו וישיגורכו לו  
שארית

408. שהרי יש בהם גוף ואינם לוחט, ודינו כגחלת. וכ"כ רבים מהאחרונים, ועי'  
המח"ל "מ"מ סוכה". (הצומות והעומר) וישיגורכו להכל מ"מ במ"א

[illegible]

כדי ללמוד על שמו, אדוולד בור שמן בלא"ה י"ל שאינו יכול לעשות כן, שהרי יש חשש שמא יטה והוי איסור דאורייתא וחמור על ע"ג גוי. אע"פ שאינו אלא כמו נר, אלא שיש לדון שמו ונקטו בשל המאכל והמים, ואח"כ להחזיק בתוכו את המאכל והמים ככלי איחוד בעלמא. והוי כבסים לאיסור והיתר. וזכ"כ

כמה ממחבריו זמינו. וע"ע בנשמת שבת סוסי"א שהוסיף עוד מצד שהחוט הלוהט אינו לוהט כל הזמן, אלא נחלש לפי הטמפרטורה באופן אוטומטי. ונמצא שלא היה במחזה"ש סוסק"ג).

397. עיין להלן בשו"ע ס"ה-ר' ובפוסקים, ובמה שיבואר עוד בסימן ש"ח לענין מוקצה "כל" בין השמשות, עכ"ד. אולם אי מה"ט אין זה פשוט, שכבר הבאנו לעיל בהערה מהגרשז"א במנח"ש שבנידון דידן הוי מוקצה אפילו היה רק במקצת בין טלטול נר, וכך הדין כאן.

יחיד אסור.  
דע, דמכל מקום אם הוא צער גדול, כגון שחושי בעיניו, ואם ישרא שם האור יוכל  
להלן בשו"ע, וכן לעיל בסיומן רע"ז, שאפילו השולחן והמרדף שמונה עליו היו ג"כ  
השמשות, וראוי להחמיר.

411. שהרי יש בו גוף לוהט, ועשוי להשתמש בו בעודו כן, ולכן אסור לטלטלו

מקצה (א"כ היה עליו דברי היתר).  
 399. כדי נר הנ"ל בהלכה הקדומת, והיינו הך. שמאחר שיש בה חוט להט, ה"ז  
 לכל הדעות [וזה מלבד שיש לחוש בהזותו שמתבשל יותר, או ממנה בישולו, וה"ז  
 בחשש דאורייתא].

כמשנ"ב סימן שט"ז סקמ"ו, ודו"ק. 387. שו"ע (ס"ס שלי"ד) כתב בסתמא שמוורת בין בשל גחלת ובין בשל עץ, ואח"כ כאש. וכן כתבתו בכ"מ שנה כזה יש בו הבערה מדאורייתא, וכ"כ הפוסקים, וע"ע להלן פירוט הדברים, ואך יש לצייץ למ"ש בנשמת שבת ח"י ס"י ששמע מפ"י ואמנם ראיית בחו"ש ח"ג פמ"ב סק"א אות ג' שכתב שיתכן שגם מכשירי חשמל 412. שהרי אין בו שלהבת או גחלת.

מומחים שבאמת אין שלהבת ממש בנר החשמל, שהרי א"צ לאש לבעור בלא חמצן, והרי הזוכית סגור. ורק שנראה לעיני בני אדם מחמת תוקף להטיותו, ע"י

שאין בהם חוט לוהט כגון מאזור נחשבים מוקצה כשלהבת, מחמת שמזכירים להיות מחוברים לזרם החשמל וטלטולם מוגבל, ודומים הם לשלהבת שאינה נולאה ש"צ לגופה), וכבר כתב שם המשגיב בסוד'ס הדלכה כדעה ראשונה,

עשויה להטלטל וכו', ע"כ. והנה עיקר דבריו הוא בהסתמך על טעם החזו"ח באיסור זרם החשמל העובר בו, כאילו זה אש, עיי"ש. אלא שמ"מ שי בו גוף לוחט ואסור ג"כ. וכן הביא שם בתח"ד מהפוסקים שאסרו בזה. ויש שאסרו בזה רק משום ששאל לכבותה אסור לכבות.

אם עשוי טעלסט אן אל. ועכ"פ גם צד זה שהוא חזקי בטסלו, הלא אף שחור  
שהוא דומה לנו, ולא משום מוקצה בעצם, וכמשי"ב באגרמ' ח"ה סימן כ"ב אות  
ל"ו, יעי"ש". אולם כאמור שהפוסקים נקטו דהוי כנר ממש, וע"ע בבאר משה ח"ו סי'  
מחובר הדרך לטלטלו ולהזיזו מכאן לכאן כשצריכים רוח כאן או כאן, וא"כ אמאי

[illegible][illegible]

402. שהיו יתום את אביו ואלו שמשו, הוא העיקר, וממלא את מקומו בעצמו, וכמשנ"ת לעיל כל שלהבת הנה.

403. הנה הפסוקי ומהאזהרה רבלי, שמהלכיה לא יחזרו, וממילא מוכר לא יזדון ו"מ"י.

שן שלדקט ס' מ"כ"א.

390. שמואל ב' כ"ג ו' ח' י"ב ו' ט"ז ו' כ"ח ו' ל' א' ב' ג' ד' ה' ו' ז' ח' ט' י' י"א י"ב י"ג י"ד י"ה י"ו י"ז י"ח י"ט כ' כ"א כ"ב כ"ג כ"ד כ"ה כ"ו כ"ז כ"ח כ"ט ל' ל"א ל"ב ל"ג ל"ד ל"ה ל"ו ל"ז ל"ח ל"ט מ' מ"א מ"ב מ"ג מ"ד מ"ה מ"ו מ"ז מ"ח מ"ט נ' נ"א נ"ב נ"ג נ"ד נ"ה נ"ו נ"ז נ"ח נ"ט ס' ס"א ס"ב ס"ג ס"ד ס"ה ס"ו ס"ז ס"ח ס"ט ע' ע"א ע"ב ע"ג ע"ד ע"ה ע"ו ע"ז ע"ח ע"ט פ' פ"א פ"ב פ"ג פ"ד פ"ה פ"ו פ"ז פ"ח פ"ט צ' צ"א צ"ב צ"ג צ"ד צ"ה צ"ו צ"ז צ"ח צ"ט ק' ק"א ק"ב ק"ג ק"ד ק"ה ק"ו ק"ז ק"ח ק"ט ר' ר"א ר"ב ר"ג ר"ד ר"ה ר"ו ר"ז ר"ח ר"ט ש' ש"א ש"ב ש"ג ש"ד ש"ה ש"ו ש"ז ש"ח ש"ט ת' ת"א ת"ב ת"ג ת"ד ת"ה ת"ו ת"ז ת"ח ת"ט י"י י"יא י"יב י"יג י"יד י"יה י"יו י"יז י"יח י"יט י"כ י"כא י"כב י"כג י"כד י"כה י"כו י"כז י"כח י"כט י"ל י"לא י"לב י"לג י"לד י"לה י"לו י"לז י"לח י"לט י"מ י"מא י"מב י"מג י"מד י"מה י"מו י"מז י"מח י"מט י"נ י"נא י"נב י"נג י"נד י"נה י"נו י"נז י"נח י"נט י"ס י"סא י"סב י"סג י"סד י"סה י"סו י"סז י"סח י"סט י"ע י"עא י"עב י"עג י"עד י"עה י"עו י"עז י"עח י"עט י"פ י"פא י"פב י"פג י"פד י"פה י"פו י"פז י"פח י"פט י"צ י"צא י"צב י"צג י"צד י"צה י"צו י"צז י"צח י"צט י"ק י"קא י"קב י"קג י"קד י"קה י"קו י"קז י"קח י"קט י"ר י"רא י"רב י"רג י"רד י"רה י"רו י"ריז י"ריח י"ריט י"כ י"כא י"כב י"כג י"כד י"כה י"כו י"כז י"כח י"כט י"ל י"לא י"לב י"לג י"לד י"לה י"לו י"לז י"לח י"לט י"מ י"מא י"מב י"מג י"מד י"מה י"מו י"מז י"מח י"מט י"נ י"נא י"נב י"נג י"נד י"נה י"נו י"נז י"נח י"נט י"ס י"סא י"סב י"סג י"סד י"סה י"סו י"סז י"סח י"סט י"ע י"עא י"עב י"עג י"עד י"עה י"עו י"עז י"עח י"עט י"פ י"פא י"פב י"פג י"פד י"פה י"פו י"פז י"פח י"פט י"צ י"צא י"צב י"צג י"צד י"צה י"צו י"צז י"צח י"צט י"ק י"קא י"קב י"קג י"קד י"קה י"קו י"קז י"קח י"קט י"ר י"רא י"רב י"רג י"רד י"רה י"רו י"ריז י"ריח י"ריט י"כ י"כא י"כב י"כג י"כד י"כה י"כו י"כז י"כח י"כט י"ל י"לא י"לב י"לג י"לד י"לה י"לו י"לז י"לח י"לט י"מ י"מא י"מב י"מג י"מד י"מה י"מו י"מז י"מח י"מט י"נ י"נא י"נב י"נג י"נד י"נה י"נו י"נז י"נח י"נט י"ס י"סא י"סב י"סג י"סד י"סה י"סו י"סז י"סח י"סט י"ע י"עא י"עב י"עג י"עד י"עה י"עו י"עז י"עח י"עט י"פ י"פא י"פב י"פג י"פד י"פה י"פו י"פז י"פח י"פט י"צ י"צא י"צב י"צג י"צד י"צה י"צו י"צז י"צח י"צט י"ק י"קא י"קב י"קג י"קד י"קה י"קו י"קז י"קח י"קט י"ר י"רא י"רב י"רג י"רד י"רה י"רו י"ריז י"ריח י"ריט

שבקל עשוי ללא לידי מכשול, קשה לגזור מעצמנו, ובפרט בדבר שדרכו לטלטל בשעת שימושנו, ואין גרילים לשנות את פעולת החשמל שבו, ע"כ. ואכן למעשה

39. "כ"כ בשש"כ פל"ג הערה כ"ד ובח"ג שם בשם הגרשני"א, אם יש צורך בכך. אך יזהר להוציאו בנחת, וככל הפרטים לדעיל סי' רע"ו].

בנידוד"י ה"ז כנר שאסור משום השלהבת, והרי אש זו היא עיקר להפעלת האור, וכן ראיתי במגו"א פכ"ד סל"ד שגורר פלורוסנט בכלל.

413. שאין חוטי החשמל מתלהטים ונעשים גחלת, כן ראיתי בכמה ספרים, אולם במגו"א פכ"ד הערה 107 כתב לבאר שאף שהם מתחממים, מ"מ אינם מתחממים

392. עיי' סי' שכ"ז ס"ז שכל צרכי חולה מותר ע"י גוי.

393. עיי' שו"ע סימן רע"ט ס"א, ובפוסקים.

כ"כ, ואפשר ליגע בהם, ואף שללא הבידוד שעליהם א"א ליגע בהם [נ"ב]. והיינו מצד החוץ, דאילו מצד הזרם הרי בכל מכשיר חשמל א"א ליגע, מ"מ יש לחושבה

בלבר, אי' ע"פ מה שראיתי עתה בספר נשמת שבת סימן ח' שכתב שהדלקת מנורת פלורוסנט דאורייתא מפני שנדלק בה חוט אש, אולם זה רק לשעה מועטת, כגוף אחד עם חומר הבידוד, ולא דמי לשלהבת, וע"ע שם באורך משי"ב בזה. ובפשוטו י"ל מעצם שלא נעשה גחלת, אע"פ שמתחמם קצת. וע"ע בעני' בנשמת

והוא"כ כבה מאליו מיד, וממילא לענן כיביו ס"ל דהוי ככיביו מכוונה גרידא, עיי"ש. שבת ח"ו סוס"נ משי"כ זה דפשיטא להיתר.

ושו"ר לו גם בדינודינו גופא בסימן י' שכתב שמותר לטלטל פלוורוסנט מטעם זה

414. כדי לצאת מחשש שיבא ללחוץ על הכפתורים, וכן העיר במנז"א סופכ"ד.

והשתמש במקומו, לכן הוי מקצה אע"פ שנהנה ממנו בשבת, ע"כ, אולם לענ"ד

ואין זה במשמעות הפוסקים, דלפי דבריו יהיה חילוק בין נר בעששית שעשוי שאין הדלקתה נמשכת אלא לזמן מועט, אלא שיש לבדוק זה, מפני שכפי ששמעתי וע"ע בדברינו סו"ס ערה"ה להסיר מער"ש כל הדברים שעלול לבא לידי מכשול.

© 2006 The Authors  
Journal compilation © 2006 Blackwell Publishing Ltd



לטלטלו כלל<sup>416</sup>, ואם הוא כלי כזה שאין דרך לטלטלו ולהזיזו ממקום למקום, ומקפידים עליו שלא יזנק, אסור לטלטלו כלל אפילו לצורך גופו ומקומו, כדין מוקצה מחמת חסרון כיס<sup>417</sup>. שעון יד, אע"פ שיש בו בטריה, אינו מוקצה, ומותר להשתמש בו כדי לראות את השעה וכדו'<sup>418</sup>, ומכל מקום יש מהיראים שמהדרים שלא לטלטלו בשבת, כדי לצאת מידי כל חשש מכשול, ותע"ב<sup>419</sup>. ג'. ביום טוב, יש מתירים לטלטל את הנר לאחר שכבה, והיינו בב' תנאים: א'. אם הוא נר חלב או שעוה, או שאר נרות המוצקים. ב'. ודווקא אם הודלק לצורכו (כגון מה שנקרא "נר נשמה", שרגילים להשתמש עימו להעביר מאש לאש, וכיוצא), אבל אם הודלק לצורך הדלקת נר מצוה, דהיינו למצות הדלקת נר יום טוב, הרי הוקצה למצותו ואסור לטלטלו לגמרי כמו בשבת. אמנם למעשה יש להחמיר ולא לטלטל שום נר ביום טוב כמו בשבת<sup>420</sup>.

ד'. מי שחש בעיניו, ואור הנר מפריע לו ומזיק, אסור לו להוליכו לחדר אחר<sup>421</sup>. אבל אפשר להוציאו בשינוי<sup>422</sup>.

ואם יש אימה מהגויים, מותר בחשש סכנה, ואפילו כשהוא רק קצת קרוב לסכנה<sup>423</sup>, ואף במקום שיש חשש שיכו אותו מותר<sup>424</sup>. ויש מתירים גם בחשש מהפסד ממונ<sup>425</sup>.

ה'. אם הנר מאוס בעיניו להשאיר אותו שם, ואינו יכול לסבול שהוא מונח אצלו לאחר שכבה או למחרת ביום, מותר לטלטלו ולהוציאו כדין גרף של רעי<sup>426</sup>. ודווקא כשהו מפריע לו וכפי התנאים הבאים:

א]. שהוא אסטניס והדבר מפריע לו הרבה, אבל בסתם בני אדם אסור<sup>427</sup>, ואינו יכול כל אדם לומר אסטניס אני<sup>428</sup>.

ב]. דווקא שהנר מונח אצלו ממש וסובל ממנו, אבל אם הנר בחדר אחר והוא נמצא בחדר אחר, אסור אפילו האסטניס<sup>429</sup>.

ג]. דווקא בנר העשוי מחרס שהוא מאוס, וכן אם הוא עשוי מעץ<sup>430</sup>, אבל אם עשוי מזכוכית או ממיני מתכת או אפילו מחרס מצופה שאינו מאוס אסור<sup>431</sup>.

ויש אומרים שאפילו בתנאים הנ"ל גם כן המחמיר שלא להוציאו כלל תבא עליו ברכה, ואינו נחשב שמטבל ממצות עונג שבת<sup>432</sup>.

ו'. אם הנר מעלה עשן פויה (ואין חשש סכנה כלל), יש מתירים להוציאו החוצה כדין גרף של רעי. ויש אומרים שלא התירו אלא כאשר הוא מאוס עליו, ולא בסתם הפרעה בעלמא<sup>433</sup>. ומ"מ במקום כבוד הבריות אפשר לסלקו לבנו<sup>434</sup>. וכן מותר לסלקו במקום חולי אע"פ שאין בו סכנה<sup>435</sup>. ועוד מדיני גרף של רעי יבואר בעז"י בסימן ש"ח.

ז'. פמוטים יקרים שחושש שלא יגנבו אותם ורוצה להצניעם, אסור לטלטלם בשבת (אא"כ ע"י תנאי וכדלהלן הלכה ח')<sup>436</sup>. אבל אפשר לטלטל כלאחר יד, בגופו וכדו'<sup>437</sup>. אבל על ידי טלטול עם דבר אחר אסור<sup>438</sup>.

ח'. מה שנתבאר לעיל (בהלכה ראשונה) שאסור לטלטל נר לאחר שכבה, הוא אפילו אם ישים עליו לחם או שאר דברי היתר<sup>439</sup>, ואפילו באופן שהם חשובים יותר מהאיסור דהיינו מן השמן והשלהבת<sup>440</sup>.

ואפילו אם שם את הלחם או חפץ ההיתר מבעוד יום, והיה שם כל בין השמשות, ג"כ אסור, ודווקא כששם את ההיתר על הנר (והיינו הפמוטים) אינו מועיל להתירו בטלטול, אבל אם שם את דבר ההיתר על המגש שעליו הנרות (באופן שאינו מיוחד רק לנרות), או על השולחן שעליו שמו את הנרות, מותר לטלטל את כל המגש או השולחן אגב דברי ההיתר, והיינו באופן שדבר ההיתר חשוב יותר מן המוקצה<sup>441</sup>. ויש אומרים שאפילו אם השולחן או המגש אינם מיוחדים לנרות, גם כן לא יועיל לטלטלו, אע"פ ששם שם דברי היתר<sup>442</sup>. אולם אם הלחם או דבר ההיתר חשוב לו יותר מאור הנר, ה"ז מותר. ובזמן הזה שיש אור חשמל בודאי אפשר להקל בזה<sup>443</sup>.

ט'. אם התנה מערב שבת לפני בין השמשות<sup>444</sup> שיוכל לטלטל את הנר לאחר שיכבה: לדעת השו"ע - מועיל התנאי ומותר לטלטלו לאחר שיכבה<sup>445</sup>, ודווקא בנר שעומד להכבות בזה מועיל תנאי כדי שלא יחשב בסיס לדבר האסור, אבל בשאר מוקצה שאינו עשוי להשתנות אין מועיל תנאי<sup>446</sup>.

ולדעת הרמ"א - אסור לטלטלו אפילו באופן שהתנה, ודינו כדין בסיס לדבר האסור<sup>447</sup>. ומכל מקום מועיל התנאי כדי שיוכל לומר לגוי שיטלטלנו אפילו לצורך שלא יגנב או שלא יפסד<sup>448</sup>. וכ"ז דווקא באופן שהיה בדעתו ליטלו לאחר שיכבה, אבל נר יאר צייט (כגון הנקרא נר נשמה) שהדליקו לכל היום, אין מועיל תנאי<sup>449</sup>.

ודע, שבזמננו שאין הפמוטים ראויים לשום שימוש, אין מועיל בהם תנאי לכל הדעות, ואסור לטלטלם אפילו אחר שיכבה<sup>450</sup>. אא"כ הם כוסות הראויים לשימושי היתר, כגון לשתות בהם, וכדו'<sup>451</sup>. ועיין להלן הלכה י"א.

ודע עוד, שלכל הדעות אין להתיר אלא בתנאי מפורש בין בפה ובין במחשבה, אולם כשאינו מתנה במפורש אע"פ שידוע שהוא רוצה לטלטלם אינו מועיל<sup>452</sup>. ועיין בהערה<sup>453</sup>. ומועיל לעשות תנאי פעם אחת לכל השנה<sup>454</sup>.

[ובפרט מתוך שינה שהוא מבולבל, ומצוי המכשול].

415. כדין כלי שמלאכתו לאיסור, וכמש"כ כמה מפוסקי זמנינו. אמנם י"א שאינו מוקצה כלל, והמיקל בודאי שיש לו ע"מ לסמוך.

ורע"י בהלכה י' בשם הבאר משה). ויש לבאר, א'. שהרי הוא לצורך גופו. ב'. שיש לצרף דעת האומרים שאין מוקצה במחובר, ואף שאין זה פשט, מ"מ יש לצרף כן (אמנם במאוורר קשה טפי לצרף כן מאחר שגם אין זה ברור שנחשב מחובר במה שמחובר בחוט לקוי עם השקע).

416. שבעה"כ כבר אינו ראוי לכלום, ובאופן זה י"א שהוא ככלי שמלאכתו לאיסור בודאי, עיין במנח"י ח"ג סי' מ"ג. אמנם בנשמת שבת סי' כ' הביא מהגרש"א בשולחן שלמה סי' ש"ח הערה י"ד ל"ד, שבעה"ג הוא מוקצה מחמת גופו, שהרי אין לו שום שימוש, ע"כ. ואכן במקומו נ"ת שדעת כמה ראשונים שכלי שאין שייך להשתמש בו לשום דבר זולת עניינו, הוי כמוקצה מחמת גופו, וראוי להזהר לכתחילה, ולא להזיזו בדיים כלל.

417. ככל דין מוקצה מחמת חסרון כיס.

418. כן הסכימו הפוסקים שאין בזה משום מוקצה, וה"ט שאע"פ שיש בה בטריה מימ"ה ה"ז כגוף אחד, ואינו מוקצה. כ"כ בחרי"ש שם, וע"ע במנו"א שם הערה ק"ו מה שביאר עוד בסעף ההיתר, אמנם בגמול שבת ח"ו סי' שפ"ז וכן בקונטרס עלעטר"ק סוס"כ כתב להחמיר, ורק לצורך גופו לראות השעה מותר, עיי"ש. אולם אף הוא סיים בסי' שפ"ז ששוב מצא להגרש"א שמתיר וכי.

419. כידוע. הן מחשש טלטול שלא לצורך, הן מחשש שיבוא ללחוץ על הכפתורים בשבת בכוונה או בלא כוונה, והגם שאינו מתכוון, מ"מ אינו נכנס לזה, והן מחשש הוצאה ברה"ה. ועיין בדבריו ב"ר סי"ח, וד"ק.

420. הנה במג"א סק"ב ביאר דטעם האיסור במותר השמן (הנ"ל בהלכה א'), הוא משום שאסור להסתפק ממנו, ולפ"י כתב דבי"ט שמתור להסתפק ממנו אם הוא נר שעוה, יהיה מותר (א"כ). והיינו לשיטת הרמ"א בסימן תקי"ד ס"ג שמתיר לקצר נר של שעוה בדי"ט, ואל"כ עיין במשנ"ב וכה"פ שם שהרבה אחרונים החמירו בזה, ועיין להלן מה שנכתוב בזה). אולם הוסיף דמ"מ יש לאסור כיון שמ"מ הוקצה למצותו, ומבואר בגמרא דבכה"ג נאסר בטלטול, ע"כ. והי"ד בביה"ל כאן רה"ס, עיי"ש. ועפ"י כתבנו להחמיר מן הדין בב' תנאים:

א'. שהיה נר שעוה וחדר המותרים בנר שעוה וכו"ל, ולא אוסרים אלא בהוקצה נרות נזולים אסור, שהרי אינו יכול להסתפק מהם בי"ט דחשיב כיבוי, וכמש"כ בשו"ע שם סי' תקי"ד, עיי"ש. וכ"ז הוא לפי טעם הראשון. ב'. שהיה נר שלא הודלק למצותו, וא"ל לצורכו (וכדונמא שהבאנו בפנים). משום שנר שהודלק למצותו מוקצה. וכלי הוא לפי הטעם השני.

ומיהו למעשה כתבנו שיש להחמיר, שהרי המשנ"ב וכה"ח הביאו שם מהאחרונים שנכון להחמיר בזה שלא לקצרו (וכ"ה לדעת מרן השו"ע שלא התיר לקצר הנר), וממילא ה"ז מוקצה, וכן מן הסתם דעת בני אדם ובפרט בזמנינו שלא להשתמש בו, וה"ז מוקצה, ככל דיני מוקצה בנר בשבת, ודו"ק.

[ודרך אגב, יש לדון לדעת המתירים בנר שעוה וכו"ל, ולא אוסרים אלא בהוקצה למצותו, אך יהיה הדין בנרות שהדליקו בשאר החדרים, שהרי חלק מן המצוה הוא משום שלום בית, ומ"מ מברכים על נרות מסיימים, אלא שמאחר שברכה זו פוסרת גם נרות של שלום בית א"כ נימא הוקצה למצותו, ואע"פ שהנר הזה הוא משום שלום בית, הלא גם הנר של המצוה משום שלום בית, אלא שמ"מ נרות אלו עשויים לשימוש טפי, ואלי"ה לא היה מודליקם, וכע"ז כתבנו לדון לעיל בסי' רס"ג בכ"מ, וכן בסרי"ם ערה"ה לענין דבר בזיון בפניהם וכי. ו"ל שתלוי אך בדעתו להשתמש בזה].

421. כה"ח אות א' מהמ"ר ושע"ת. ונראה דהיינו באופן שאין חשש סכנת איבר, דבכה"ג מותר כמש"כ בסי' שכ"ח בשבות ע"י ישראל, וכמו"כ אם יכול לילך לחדר אחר צריך ללכת וכדו'.

422. כה"ח שם בסוד"ד בשם שדה הארץ וכל"א. ויל"ע דהא פשיטא דשרי ככל מוקצה שמתור כלאחר יד, המבואר בסרי"ם ש"א, וזה שרי לכונ"ע ואין בזה פלוגתא, דהוי טלטול לצורך דבר המותר, שיוכל לשבת שם בלא נזק.

423. עיין מג"א סק"א בשם שו"ג שאם יש אימת גויים מותר לטלטלו אחר שכבה, ע"כ. והבין ממנו דמשמע דבכל גזוני מותר אפילו כשאין חשש סכנה, אך העיר שברש"י מיייר קד כשיש חשש סכנה, אכן יש אחרונים שהתירו, עיין במשנ"ב סוסק"א ובשעה"צ שם ובכה"ח אות ג'. ועכ"פ בחשש סכנה ודאי שרי, ואף בחשש סכנה רחוק, וככל הפרטים שביארנו בסי' שכ"ח ובסי' שכ"ט.

424. עיין בפוסקים שם. ונראה שבוה ודאי יש לסמוך להקל דהוי חשש סכנת נפש, דמי יודע מה יעשה לו, ואולי יהיה סכנת איבר, והגויים חסודים על רציחה ברוב עזמם. [וע"ע סי"ז סרי"ם רע"ז].

425. עיין בפוסקים שם. וע"ע להלן בסי' של"ד מש"כ בזה.

426. הגה (סימן רע"ט ס"ב). ומש"כ שאינו יכול לסבול וכו', כ"ה במשנ"ב. ומתבאר יותר בסמוך.

427. עיין בהגה שנקט ההיתר ב"אסטניס", אבל בה"ח והמג"א התירו אפילו באינו אסטניס, והובא במשנ"ב סק"ה. וסיים שברדך החיים משמע שיש להחמיר באינו אסטניס, עיי"ש. וע"ע בשעה"צ אות י'. ובכה"ח אות ח' כתב שלדעת מרן הב"י בסימן ש"ט אסור אא"כ באסטניס, ושכ"ח המט"י שהעיקר כדעת מור"ם בזה, ושכ"פ הגר"ז. ולכן אין טיר"ם רע"ז). [הרי גם האסטניס אם ירצה להחמיר, שפיר דמי, וכמש"כ בהגה סוה"ס].

428. שעה"צ אות י' מביאר הגר"א, והיינו כנ"ל.

429. משנ"ב (סק"י).

430. כ"ז במשנ"ב (סק"ה). והוסיף דשל עץ ג"כ מאוס כמבואר בגמ', ואכן הוא נראה כן שבו"ע הרבה, וא"כ הוא מאוס, וכיון שבמצאיאות הוא מאוס מותר.

431. יוצא מהנ"ל, והוספנו דין חרס מצופה כמבואר בשו"ע (סימן תרע"ג ס"ג), וכאמור הכל לפי המאיסות [וכן כל פרטים הנ"ל הם פשוטים וברורים שהכל תלוי כפי המציאות אם הוי גרף של רעי לדידך או לא].

432. הרמ"א בהגה סיים ש"המחמיר לא הפסיד", ונתקשו בלשונו האחרונים דהלא כל מחמיר הוא מפסיד הנאה, ולענ"ד אמינא בפשטות דהכוונה דלא מפסיד ממצות עונג שבת [ואמינא לה ממה שכתבנו בכיוצ"ב לעיל (ס"ס רע"ז) בהערות ד"א שאם יש לו היתר לומר לגוי להדליק הימום א"צ להחמיר עיי"ש, ומשום מצות עונג שבת, וקמ"ל דהכא שפיר דמי להחמיר, וי"ל באמת למה להחמיר אם הושלמו כל התנאים להיתירה, וי"ל, וע"ע מש"כ שם בהערה הנז']. ושו"ד באר היטב שכתב כן בשם הא"ר (וע"ע בכה"ח שגריס נקרא הדיוט וכו'), ולפ"י מבואר דלכתחילה טוב להחמיר, איברא דהאחרונים גרסו בלשון המחמיר יחמיר, והמיקל לא הפסיד (וכ"כ המשנ"ב), ולפי דבריהם נראה שצ"ע להחמיר (עי' במג"א סימן ומחה"ש).

433. הנה במק"א נ"ת בדיון גרף של רעי, אם הוא גם בהפרעות אחרות, וברש"י בכ"מ נקט מאוס, ויש מקילים ביותר מזה, והנ"י יש לדון כאן. ואכן גם בנידו"ד נחלקו בזה המחברים, שבשש"כ פ"ג סי"ח כתב להתיר בזה, ובשר"ת דבר היושע אהרנברג ח"ב סימן מ"ט כתב להחמיר, ובמק"א יבואר.

434. בב"י שם.

435. ע"י להלן סי' שכ"ח סי"ז (וכ"כ בשש"כ פל"ג הערה כ"ח מהגרש"א), ויש לצרף לקולא.

436. ככל מוקצה שאסור כדי שלא יפסד. וע"י להלן שהאינא אין מצוי לטלטל ע"י תנאי.

ועי"י גרי, עינין לעיל סי' רע"ז ס"ג לאחר שכבה. ועין תהל"ד סוסק"ה.

437. וכדלהלן סרי"ם שצ"ע שטלטול בגופו שרי. ועמש"ש.

438. שטלטול מן הארץ מותר רק לצורך דבר המותר (שם בשו"ע). ולכן אין לטלטלו עם השולחן וכל כה"ג. אע"פ שלא היה בסיס לאיסור גרידא.

439. שו"ע (סימן רע"ט ס"ג).

440. משום דמ"מ בביהש"מ לא היה דבר היתר ומינו דאתקצאי וכו', ובסמוך יבואר שאפילו אם שם הלחם מער"ש אינו מועיל בשום אופן וכדלהלן [ומש"כ שזה גם באופן שהוא חשוב יותר מן השמן והשלהבת, הנה המשנ"ב כתב שהאיסור הוא השמן (ונמשך אחר הריב"ש ועו"א), אולם הדבר קשה ממה שכתב בעצמו לעיל (סימן רע"ח) שיש לנו לדון כלפי השלהבת שהיא האיסור, ולמה כתב כאן שמן, וליק, דהתם דמיירי כלפי ההיתר למעשה נקט את עיקר הדין שמתור אסור, ואין לסמוך בחשבו יתור מן השלהבת, אבל כאן שכלאז הכי פסק השו"ע שאסור, ואין לסמוך על המתירים, לא חש לה נקט לרבותא משום סיפא, ומ"מ לדינא הכל תלוי לפי השלהבת, כמש"כ המשנ"ב בסי' רע"ח ובשעה"צ שם].

441. עיין ט"ז שאינו מועיל השמת לחם מפני שאינו חשוב יותר מן הנר, עיי"ש. ולדבריו אתר או חשוב יותר, אולם בפמ"ג העיר שאפילו אם זה חשוב גם לא יועיל, דתמיד השלהבת חשובה (עיי"ש במש"ז ובא"א). ועיין במג"א (סק"ה) מש"כ בזה, וסיים שהטעם הוא משום שהמנורה נטפלת לשלהבת, ועשויה לכך ולא ללחם, ולכן לא מועיל השמת לחם, והה"ח כל דבר אחר. ולפ"י מדוקדק היטב מה שהשולחן ערוך סתם וכתב שאין לסמוך ע"ז, והיה לו לחלק בין דבר חשוב לשאר דברים, ולהנ"ל את"ש דאכן בכל גזוני אסור.

ולפי טעם זה יש לבאר דאם הניח את ההיתר על דבר המיועד גם לדברים אחרים, ממילא אינו נטפל לנרות, ומותר לטלטל את כל אותו הדבר עם דבר ההיתר האיסור כשההיתר חשוב יותר, ודוגמא לכך טלטול השולחן, וכבר כתב זאת המשנ"ב (סימן רע"ז סק"ח) שנוהגים לשים דבר היתר על השולחן קודם הדלקת נרות, והיינו כאמור.

ולענין מגש שעליו הנרות יש לדון, וכבר הדגשנו דלדינא הכל תלוי אם הוא מיוחד לנרות או משמש גם לשאר דברים, שאם הוא מיוחד לנרות א"כ גם בזה לא יועיל השמת לחם ושאר דברים (ועי' בחזו"א סימן מ"ח אות ח' לענין מנורה שטפלה לנר), אולם מגש רחב שלפעמים שמים בצידו דברים אחרים (ובפרט אותם ששמים אותו על השולחן, וכשאין מקום בשולחן שמים על המגש), א"כ הרי הוא כשולחן ומותר, כנל"פ שיש טעמו של דבר.

442. הנה בהערה הקודמת הבאנו מהט"ז דס"ל שטעם ההיתר הוא משום שאין דבר שהוא חשוב יותר מן השלהבת, ולדבריו הוא תמיד מוקצה ואין להתיר בשום אופן. והנה הבאנו שהאחרונים חלקו ע"ז, אולם הלא מקור דברי הט"ז מתש"י הריב"ש שהביא הב"י שכתב סברא זו, וגם הב"י הביאו בשתיקה, ולפ"י יש לנו להחמיר בזה. איברא שאף הריב"ש כתב ב' דרכים, ורק לבסוף כתב סברא זו, וגם כתב עליה בלשון "אין היתר זה ברור", עיי"ש. וגם הוא למעשה התיר עכ"פ מצד תנאי, כיעו"ש. וע"ע להלן.

443. כן נאך בפשיטות, שהרי כל הקפיידא לדעת האוסרים הוא מצד שהשלהבת חשובה, וכיום שיש אור חשמל, בודאי שאין זו חשובה כ"כ כשאר דברי היתר. [ועיין בדבריו בסימן רס"ג שאפשר מן הדין להדליק נרות שבת כשהחשמל דולק. ואף להמחמירים שם, מ"מ כיון שאח"כ הדליק החשמל הרי לא הוקצה המקום לחשיבות הנר יותר משאר דברים].

איברא שה"ח בזה יש לדון, שהרי הוא צריך את נרות השבת בשביל המצוה, ובודאי זה חשוב לו הרבה, ואף שסגי בקצת זמן שהוא דלוק, הלא זה רק אם היה חושך קצת באופן שהועילו לו או שסעדו לאור. (וכמשנ"ת כ"ז לעיל בסי' רס"ג). אולם אם

היה אור לא מהני ליה, ורק בלילה זה מועיל, ואו הלא איתקצאי ככולי יומא. אולם י"ל דמ"מ מועיל במקצת בין השמשות, ונמצא שלא היה מוקצה כל ביהש"מ וקיל טפי, וכדלהלן בסי' ש"י. [הגם שיש שהחמירו בנידו"ד אפילו במקצת, וכנ"ל בהלכה ב]. ובלא"ה הלא אין לך עונג יותר מהלחם.

[ובאופן שזה כל הלחם שלו לכל השבת, בודאי שחשוב לו יותר מהאור].

444. דווקא לפני ביהש"מ, אבל אח"כ אינו מועיל כלל דכבר נאסר, ועיין בהגה שציין לסימן תרל"ח, ועי' במשנ"ב.

445. שו"ע (סימן רע"ט ס"ד). ועיין ביאור הגידון במחלוקת השו"ע והרמ"א להלן בהערה אחרי זו שבסמוך, ומ"מ למעשה דעת מרן השו"ע להיתירא [חו פלוגתא דקמא, ואף שריב"ם כהרמ"א. מ"מ מאידך הרמב"ן והרשב"א ועוד ראשונים כהשו"ע, וכ"כ באחרונים להלכה]. וכן מנהג הספרדים, וכמש"כ הברכ"י (וה"ד בכה"ח אות ט"ו), והוסיף ששמע שיועיל התנאי אפילו פעם אחת לכל השנה.

ועיין בחזו"א (סימן מ"ד אות י"ג) שהעיר שלכאורה צריך תנאי להשתמש בהם, ולא מועיל תנאי לטלטל בעלמא, אולם כיון שראו להשתמש בו ועומד לכך, כיון שמתנה לטלטל ואין מוקצהו לכל השבת שפיר מהני, והעיר שכ"ז תלוי לפי המקום והזמן, ובמקומותינו שאין שום תשמיש בנרות לצורך גופן א"כ כולם אסורים, עיי"ש, ובסו"ד העיר שהאחרונים סתמו בזה וצ"ע, עכ"ד. ומ"מ מן הסתם כשתמנה לטלטל, כלול בזה כל שימוש שהוא. [ואכן לשון השו"ע הוא שהתנאי הוא לטלטול, וכן אצל שו"ן הראשונים שהובאו בבי", ומשמע דבתנאי שכלבד ג"כ מותר, ולכאזי יש לדמות זאת לד' הרמ"א דלהלן לענין טלטול ע"י גוי דמועיל התנאי, אע"פ שהוא ע"י גוי].

ובעיקר הדבר דמהני תנאי, לכאז צ"ע דמאי שנא מסוכה רעועה דקייל' (בסי' תקי"ח) שאינו מועיל תנאי (וכן הקשו התוס' בשבת דף מ"ד ד"ה שבנר, ומה"ט ס"ל דלא מהני תנאי). ועיין במג"א (שם סק"ג) שגר עשוי ליכבות יותר מסוכה רעועה, ובשו"ע הגר"ז (שם ס"ב) כתב שסוכה הוי גזיל, אכן מדברי הב"י כאן (בסי' רע"ט) שהביא מהתשב"ץ מבואר שיש חילוק בין נר שאינו אסור מחמת עצמו אלא בסיס, וא"כ באמת מצאנו במשנ"ב בביה"ל בסי' תקי"ח ס"ח ד"ה גזטלים, שבסוכה רעועה שנפלה ביו"ט, והתנה עליה שיוכל לטלטלה, ה"ז תלוי במחלוקת השו"ע והרמ"א כאן, עיי"ש. (אמנם החזו"א סימן מ"ט סק"ד כתב ששם יש להתיר אפילו תנאי, כיון שלא דחאה בדיימם).

446. משנ"ב (סקי"א), וע"ע בשו"ע הגר"ז ואחרונים. וע"ע להלן בסמוך ביאור הגידון, וראה מ"ש בשם הרשב"ץ שכל שהאיסור אינו מצד עצמו שרי, אבל המג"א כתב לאסור בכ"א.

447. ביאור הגידון הוא דהנה בב"י הביא מהרבה ראשונים שכתבו שמועיל תנאי, והיינו שיי"ר התנאי ה"ז גורם שלא יחשב שמקצה אותו לגמרי, ולכן יהיה מותר אח"כ בטלטול, וברבי"ש (סימן צ"ג, ונוכר בב"י) הקשה על היתר זה שהרי מ"מ איכא מינו דאתקצאי בביהש"מ ואסור לכל השבת, וכתב שלא יועיל מה שאומר איני בודל ממנו כל ביהש"מ, דהלא זה מועיל רק בניי סוכה, שבאמת גם בביהש"מ יכול להשתמש בו ונמצא שבאמת אינו בודל, אבל נר שאדברה רוצה שידלק הרי במציאות אינו בודל, וא"כ לא יועיל התנאי, עכ"ד. וסיים אלא שכבר הורה וכו' (הרמב"ן). ובב"י פסק כרוב הראשונים, ובפרט דהוי מילתא דרבנן, אבל הרמ"א פסק לאסור שחשש להערת הריב"ש (ויש להוסיף שאף הריב"ש עצמו לא היקל בשופי, כיעוין בדבריו בתש"י הנז'). אולם בעיקר הערת הריב"ש כבר הביא הב"י שהרשב"ץ יישב זאת, וחילק שלא אמרו דמינו דאתקצאי ואנאסר לגמרי אלא בדבר שהוא מוקצה מצד עצמו, משא"כ בנר שהמוקצה הוא מחמת השלהבת, ע"כ. ואת"ש פסק השו"ע. ויש להוסיף עוד, דבמשנ"ב (סוף סק"ב) הביא בשם הגר"א שם בנרות שייך לומר איני בודל עיי"ש, וד"ק. [ולמעשה: כבר כתבנו לעיל שהספרדים נוהגים להשו"ע שמועיל תנאי (ברכ"י וכה"ח), והאשכנזים נוהגים כהרמ"א שלא מועיל תנאי, רק בגוי, ואז אפילו בלא התנה, אלא מן הסתם ג"כ מועיל אמירה לגוי (פמ"ג וכה"ח אות כ"ה)].

448. בהגה (הנ"ל) התיר בגלל התנאי שיוכל לסמוך ע"י עכ"פ לענין אמירה, ועי' במג"א שהקשה דהלא גם בלא התנאי יש להתיר, כיון שהגוי אינו עושה רק טלטול בעלמא (וכמשנ"ת בהגה סי' רע"ז ס"ג), וביאר דכאן אנו רוצים להתירו אפילו שלא לצורך גופו ומקומו, וכיון שמתירים אפילו כדי שלא יגנב צריך טעם זה דסמכינן על התנאי (וע"ע בחי' רע"א כאן מש"כ, ודו"ק).

[ומ"מ צריך שיהיה תנאי גמור, משא"כ במקומותינו שאין משתמשים בגויים].

449. משנ"ב. והוא ברור לפי הטעם דהא לא היה בדעתו לטלטלנו בשבת.

450. עיין בפמ"ג בא"א סק"י אות ב' ותהל"ד סי' ש"ח סק"י"ח וערוה"ש ס"א. וכ"כ עוד מן האחרונים שבזמננו נחשבים הפמוטים כדין כלי שמלאכתו לאיסור. וכ"כ בחזו"א סימן מ"ד סק"ג וכנ"ל. ותלוי לפי המקום ולפי הזמן אם דרכם להשתמש. [וע"ע להלן בהלכות הבאות דין מוקצה בפמוטים].

451. כדרך שהיה בזמן קדם. ולהכי אהני תנאי, וכל כה"ג.

452. כן יש לעורר, כדרך שכתבנו כה"ג בסימן רס"ג בגי תנאי בהדלקת נרות, שצריך תנאי מפורש (ואז יועיל בין שהוא בפה ובין במחשבה, שחושב בתנאי שלא יאסר). אבל מה שיועד בעצמו שיועיל לטלטלו אינו מתיר כלום. [וגם יש לציין שמבואר בסעיף הקודם ס"ג שלא מועיל טלטול ע"י כיכר לחם, אע"פ שדעתו לא לטלטל מ"מ, משום שמ"מ אינו מתנה להתיר המוקצה, אלא חושב בדעתו שלא יהיה מוקצה כלל].

453. וכתבו האחרונים שצ"ע תנאי שבודל כל ביהש"מ, אלא סגי להתנות להתיר הטלטול, וכבר כתבנו לעיל בשם החזו"א שכאשר הוא מתנה שיוכל לטלטלו, הרי כלול בזה שיוכל להשתמש בו.







## ביני עמודי

**הרה"ג שלמה גבאי**

**כולל "אליבא דהלכתא" - אופקים**

**בענין מצוה מן המובחר בשתיית כל השומעים מכוס הקידוש**

**בענין קידוש על כוס חד פעמי**

**חלק א' - בדין כוס חד פעמי אם כשר לכתחילה לקידוש וברכת המזון.**  
**חלק ב' - ביסוד דין כל חד פעמי אם תורת כלי עליו.**

**חלק א' - בדין כוס חד פעמי אם כשר לכתחילה לקידוש וברכת המזון.**

**א. דברי הגמרא והשו"ע שכוס של ברכה צריך שיהיה "חי".**

**ב. יבואר שאין לומר שהדין חי הוא דין ביינ.**

**ג. דברי התוספות שהדין שנאמר הוא דין בגוף הכוס.**

**ד. יחקור בדין חי אם הוא דין "שלם" או דין "נאה".**

**ה. מדברי המגן אברהם היה מקום להבין שהוא מדין נאה.**

**ו. מדברי המהרי" סגל משמע שהוא מדין שלם.**

**ז. מוכח שאף על פי ששם כלי עליו בכ"ז אינו ראוי לכוס של ברכה.**

**ח. דברי האגרות משה שהבין שהוא מדין נאה, ופסל משום כך כוס חד פעמי.**

**ט. מדברי המהרי" סגל ומלשון השו"ע מבואר שהוא מדין שלם.**

**י. בדין שבירתו זוהי מיתתו, ויבואר שכלי שבור לא מקרי חי.**

**א.** איתא בשולחן ערוך סימן רע"א סעיף י' בזה"ל: "מקדש על כוס מלא יין שלא יהיה פגום, **וטעון כל מה שטעון כוס של ברכת המזון**", עכ"ל השולחן ערוך. ומבואר בדברי השולחן ערוך שצריך להקפיד בכוס של קידוש בכל מה שצריך להקפיד בכוס של ברכת המזון (כוס של ברכה). וגבי כוס של ברכת המזון איתא בגמרא מסכת ברכות דף ג"א. בזה"ל: "אמר רבי זירא אמר רבי אבהו, ואמרי לה במתניתא תנא, עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה, טעון הדחה, ושטיפה, **חי**, ומלא, עיטור, ועיטוף, נוטלו בשתי ידיו, ונותנו בימין, ומגביהו מן הקרקע טפה, ונותן עיניו בו, ויש אומרים אף משגרו במתנה לאנשי ביתו. אמר רבי יוחנן, אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד: הדחה, שטיפה, **חי**, ומלא. תנא הדחה מבפנים ושטיפה מבחוץ", עכ"ל הגמרא. ומבואר בדברי הגמרא שאחד מעשרה דברים שטעון כוס של ברכה הוא שיהא חי.

**ב.** והדבר צריך עיון, שהרי אין לשתות יין חי וצריך למוזגו במים, כדאיתא בגמרא מסכת נדה כ"ד: "תניא, אבא שאול אומר קובר מתים הייתי והייתי מסתכל בצמזומ של מתים, **השותה יין חי עצמותיו שרופין**, מוזג עצמותיו סכויין, כראוי עצמותיו משוחין". ומפורש איתא בגמרא מסכת ברכות נ: בזה"ל: "תנו רבנן, יין עד שלא נתן לתוכו מים - אין מברכין עליו בורא פרי הגפן אלא בורא פרי העץ... משנתן לתוכו מים - מברכין עליו בורא פרי הגפן... דברי רבי אליעזר, וחכמים אומרים בין כך ובין כך מברכין עליו בורא פרי הגפן. אמר רבי יוסי ברבי חנינא **מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה, שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים**. מאי טעמא, אמר רב אושעיא בעינן מצוה מן המובחר", עכ"ל הגמרא. הרי מבואר בדברי הגמרא שאליבא דרבי אליעזר יין שאינו מוזג אין מברכים עליו כלל ברכת בורא פרי הגפן, וגם חכמים שחולקים עליו מודים שבכוס של ברכה בעינן מצוה מן המובחר, וצריך לכתחילה למוזג את היין במים. הרי מבואר מכל הנ"ל, שאין לשתות יין חי מפני שמויקו, וכן אין לברך על יין חי בכוס של ברכה משום שאינו מצוה מן המובחר, ואין נאמר שכוס של קידוש וברכת המזון צריכה להיות מיין חי.

**ג.** וכבר הקשו כן התוספות שם (ברכות נ: ד"ה מודים) וז"ל: "תימה דאמרינן לקמן ד' דברים נאמרו בכוס של ברכה **חי** ומלא, וי"ל דבעינן שיתנו חי לתוך הכוס ואח"כ ימוזגו, אי נמי בעינן חי מן החבית, **אי נמי קאי אכוס עצמו, ומאי חי שלם**, כדאיתא במכות (ט"ז): ריסק ט' נמלים ואחד חי וכו', אלמא דאותו חי היינו שלם, ה"נ בעינן שיהא הכוס שלם בלא שבירה", עכ"ל התוספות. ומבואר בדברי התוספות בתירוצא בתרא שהוא עיקר, שחי שנאמר בגמרא גבי כוס של ברכה הוא שיהא הכוס שלם ושלא יהיה שבור. וכן ביארו בתוספות מסכת שבת דף נ"ו: בשם בני נרבונא, בזה"ל: "ובני נרבונא מפרשים **דחי קאי אכוס שצריך שיהא שלם**, ואתי שפיר דכל אותן דברים דחשיב התם הוו כולוהו בכוס ולא ביינ", עכ"ל. וכפירוש דברי התוספות נפסק בשולחן ערוך אורח חיים הלכות ברכת המזון סימן קפ"ג סעיף י' וז"ל: "**צריך לחזור אחר כוס שלם**".

**ד.** ויש לחקור בדברי הגמרא והשולחן ערוך, אם הא דבעינן שיהא הכוס שלם, הוא משום שאם אינו שלם אלא שבור אין שם כלי עליו, ואנן בעינן תורת כלי לכוס של ברכה. או דילמא אין החיסרון בשם כלי, שגם שהוא שבור תורת כלי עליו אם עכ"פ מחזיק בריעות, והחיסרון בשבור הוא משום שאינו נאה, ואינו ראוי לכוס של ברכה.

**ה.** ולכאורה היה נראה לפשוט שאלה זו ממה שכתב במגן אברהם שם ס"ק ה' בשם מהרי"ל וז"ל: "כוס שלם, ואפילו נשבר בסיס שלמטה פסול אלא אם כן בשעת הדחק (מהרי"ל)", עכ"ל. ומבואר מדברי המגן אברהם שגם אם נשבר רק בסיסו שלמטה וגוף הכוס שלם, מקרי שבור לגבי דין זה של כוס של ברכה, ובהו נראה לכאורה פשוט שאין שום חיסרון בשם כלי, שהרי גוף הכלי שלם, ובהכרח משום שאינו נאה ואינו ראוי לכוס של ברכה.

**ו.** אמנם יעויין בגוף דברי המהרי"ל שכתב בהלכות גטילת ידים סעודה וברכות אות ה' בזה"ל: "אמר לנו מהר"י סג"ל שהלך פעם אחת עם מהר"ר אהרן בלומלין הי"ד בדרך, ויהי במלון בבית הגוי כשרצו לזמן ברכת המזון, היה לאחד מן הבחורים כלי אחד שנפגם ונשבר קצת בשפתו. וירע בעיני מהר"י סג"ל לזמן עליו, דיש מפקין איסורו מהא דאמרינן כוס של ברכה צריך להיות חי, ומפרשים דר"ל חי בלי שבירה, **דשבירת כלים היא מיתתו**, נמצא האי דנפגם איתקצי לברכה. והביאו להן כלי בית שהיה שבור בסיס שלמטה, ואמר מאי אולמיה האי מהאי. א"ל מהר"א **וכי צריכים אנו לכלי כסף במקום הדחק**. סוף דבר הסכימו לברך על אותו

שגופו שלם, ואין לחוש אם שבור בתחתיתו במקום הדחק".

**ז.** ונראה שבזה פליגי הני רבוותא, שהמהרי" סג"ל שלא רצה לזמן על הכוס השבור אפילו בדיעבד, הוא משום שסבירא ליה שאין תורת כלי עליו ומשום דשבירתו זוהי מיתתו (ואע"ג שראוי לשימוש, מכל מקום לא סגי בזה לשוויי עליה שם כלי, מאחר ומעשה השבירה שנעשה בו ביטל אותו מכך). ואילו מה"ר אהרון בלומלין סבירא ליה שאינו אלא דין לכתחילה משום שאינו נאה, וכמו שכתב "וכי צריכין אנו לכלי כסף במקום הדחק", ולכן ס"ל שבדיעבד יש לזמן עליו. וסוף דבר היה שהסכימו שאם לא נשבר בגופו אלא בבסיסו, בזה בודאי ששם כלי עליו ואינו פסול אלא לכתחילה. ומשמע קצת שאם השבירה היא בגופו, בזה מודה מהר"א למהר"י סגל שפסול לגמרי, וכן מדויק ממה שבתחילה לא השיג על דבריו במה שפסל את הכוס השבור בשפתו, ורק כשפסל את הכוס השבור בבסיסו השיג עליו.

אמנם דבר זה לא יתכן, שפשיטא שכל שראוי לשימוש שם כלי עליו, ובפרט בכגון הכא שמייחדים אותו לתשמיש, שזה בודאי סגי לאשוויי עליה שם כלי. וצריך ביאור דברי המהר"י סגל במה שכתב ששבירתו זוהי מיתתו, שהרי פשיטא ששם כלי עליו, ויבואר בס"ד לקמן.

ועכ"פ נמצא שלמסקנת דברי המהרי"ל, כוס שנשבר בסיסו, אע"ג ששם כלי עליו מכל מקום אינו ראוי לכוס של ברכה, ורק שבמקום הדחק אפשר להקל.

**ח.** והנה יעויין בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ג' סימן ל"ט) שכתב וז"ל: "הנה בדבר כוס לקידוש, אם רשאין לעשות על כוס שנעשה מנייר שהוא כלי רק לשעה, ששמע אשר אסרתי, אמת הדבר, דהא התוספות מפרשים בברכות דף נ' ד"ה מודים, וכן בשבת דף ע"ו כתבו זה בד"ה כדי בשם בני נרבונא, דחי שנאמר בהדברים הצריכים בכוס של ברכה הוא שיהיה הכוס גופו כלי שלם, ואיפסק כן בש"ע או"ח סימן קפ"ג סעיף ג', וכתב המג"א סק"ה דאפילו נשבר רק בסיס שלמעלה נמי פסול אף שגוף הכוס שלם, וכוס של קידוש טעון כל מה שטעון כוס של בהמ"ז, כדאיתא או"ח בסימן רע"א סעיף י', **אלמא דבעינן שיהא הכוס נאה, שרק כוס כזה כשר לברכת המזון ולקידוש, ורואה אני שכוס של נייר שהוא רק לשעה על פעם זה לבד הוא עור גרוע, דאין לו שום חשיבות, שודאי אינו ראוי לברכת המזון ולקידוש**, אך כשליכא כוס אחר אולי יש להקל", עכ"ל.

ומבואר בדברי האגרות משה שאם הכוס אינו נאה, לא מתקיים בו הדין של "חי" שנאמר בכוס של ברכה, ומשום הכי כתב שכוס שעשוי לשימוש חד פעמי אינו כשר לכתחילה לברכת המזון ולקידוש, שמאחר ואינו כלי חשוב אלא כלי גרוע שעומד לזריקה, לא מתקיים בו הדין של "חי" הנאמר בכוס של ברכה, ואפילו שיש קצת טורח בדבר צריך לחזר לכתחילה אחרי כוס נאה.

**ט.** אמנם דברי האגרות משה צ"ע, שהוא מפרש את הדין "חי" שנאמר בכוס של ברכה שצריך שיהיה כוס נאה. אמנם כמו שנתבאר מדברי המהרי"ל בשם המהר"י סגל שכתב לפוסלו מטעם "שבירתו זוהי מיתתו", משמע גדר אחר, והיינו שיהיה כלי שלם ולא יהיה כלי שבור, שכלי שנעשה בו מעשה שבירה הרי זה מפקיעו מתורת כלי חי, אבל כוס חד פעמי שהיא שלימה לגמרי ולא נעשה בה מעשה שבירה כלל, מנא לן לפוסלו. והגם שכתחילה בודאי שצריך לחזור אחר כוס היותר נאה והיותר מהודר, מכל מקום אין זה בתורת חיוב אלא מדין זה קלי ואנאה שצריך להדר בכל המצוות, ונפ"מ שם צריך לטרוח ולחזר אחרי כוס אחר כשיש לפניו כוס כזה. ולגבי כוס של ברכה אין חיוב שיהיה נאה, אלא שלא יהיה שבור. וכך משמע מלשון השולחן ערוך באורח חיים הלכות ברכת המזון סימן קפ"ג סעיף י' שכתב: "צריך לחזור אחר **כוס שלם**". ולפי"ז אין מקור לפסול כוס חד פעמי מצד הדין חי שנאמר בכוס של ברכה.

**י.** ואמר לי הגר"ד אוסטרן שליט"א לדמות לזה, דהנה בדיני ד' אבות נזיקין, בור פטור על הכלים שנשברו בו, והטעם מבואר בגמרא וברש"י משום שלגבי כלים אמרינן "שבירתן זוהי מיתתן", וצ"ע לפי"ז שבנפלו בגדים לבזר ונתלכלכו גם כן פטור, והרי כאן הכלי לא מת שאפשר לכבסו ויהיה ראוי לשימוש, וגם עכשיו עדיין שם בגד עליו ומיטמא טומאת כלים, ומה שייך לומר שבירתן זוהי מיתתן. וחזינן ששייך מצב שעדיין שם כלי עליו, ואעפ"כ אינו נקרא "חי", והכא נמי כותיה שכלי שנשבר בסיסו, אע"ג ששם כלי עליו מכל מקום איבד את מעלתו ואינו יכול להקראות כלי חי. ונראה לי שלכאורה אפשר להוסיף בזה, דהגע עצמך, אילו יפול כוס לתוך הבור וישבר בסיסו ועדיין הוא ראוי לשימוש, וכי לא יהיה פטור על נזק כלים מאחר והכוס לא מת, שהרי עדיין שם כלי עליו וא"א לומר שבירתן זוהי מיתתן, והרי פשיטא שגם על זה נאמר פטור כלים בבור. אלא על כרחך שגם זה נקרא מיתה לגבי הכלי שאיבד את מעלתו וחשיבותו, ואינו נקרא בשם חי אע"ג ששם כלי עליו. וממילא פשיטא לנד"ד שכוס חד פעמי שפיר מקרי "חי", מאחר והוא שלם, ולא נעשה בו שום מעשה שבירה או קלקול.

**חלק ב' - ביסוד דין כלי חד פעמי אם תורת כלי עליו**

**יא. דברי האגרות משה שמסתפק בדין כלי חד פעמי אם שם כלי עליו.**

**יב. ראיית האחרונים מדברי הרמב"ם.**

**יג. דברי האור לציון ועוד אחרונים.**

**יד. נראה שיש לחלק מדברי הרמב"ם.**

**טו. דברי הציץ אליעזר מחלק בדבר.**

**טז. ראייה מבדני כהן גדול ביום הכיפורים.**

**יז. ביאור מנהג העולם שלא להטביל תבניות אלומיניום.**

**חי. מסקנת הדברים.**

**יא.** אמנם עדיין יש לדון בזה, שהרי גם לגבי דיעבד מסתפק האגרות משה אם יוצא בו או לא, וזה בודאי לא מצד החיסרון של חי הנאמר לגבי כוס של ברכה שאינו אלא דין לכתחילה, כמבואר בדברי המשנה ברורה שם, והוא פשוט כמו שאר דינים כגון עיטוף וכדו' שבודאי אינם אלא לכתחילה. וצריך לומר שמספקא ליה אי כלי חד פעמי שם כלי עליו, ולכן עכ"פ כשר בדיעבד, או דילמא מאחר ועומד לזריקה ואינו עשוי אלא

**חאחרים שונים שנתלבנו ביני עמודי**

**דכוללי "אליבא דהלכתא"**

לשימוש חד פעמי, אין שם כלי עליו כלל ופסול אפילו בדיעבד.

**יב.** והביאו האחרונים ראייה לכאורה שכלי העשוי לשימוש חד פעמי אין שם כלי עליו כלל, דהנה יעויין ברמב"ם הלכות כלים (פרק ה' הלכה ז') שכתב וז"ל: "חותל של הוצין שמניחין בו הרוטב וכיוצא בו, אם הוא נותן לתוכו נוטל מחטמא, ואם אינו יכול ליטול מה שבתוכו עד שיקרענו או יתירונו **או שחשב לאכול מה שבתוכו ולזרוק טהור, וכן הקרן שהוא משתמש בה ומשליכה אינה מקבלת טומאה**, ואם חשב עליה מקבלת טומאה", עכ"ל הרמב"ם.

הרי מבואר מדברי הרמב"ם שחותל של הוצין או קרן, אם משתמש בהם ומשליכם אינם מקבלים טומאה, והיינו שאין תורת כלי עליהם, ורק אם משתמש בהם באופן קבע שם כלי עליהם.

**יג.** ויעויין בשו"ת אור לציון חלק א' פרק י"א בביאורים לתשובה ו', שלמד מדברי הרמב"ם האלו לפסול כוס חד פעמי מתורת כלי, וכן יעויין בשו"ת חלקת יעקב או"ח סימן קנ"ה אות ב' וחלק יו"ד סימן מ"ו אות ב', שכתב על פי דברי הרמב"ם האלו לפטור מטבילת כלים תבניות אלומיניום העשויות לשימוש חד פעמי, שמאחר ואין שם כלי עליהם אינם מקבלים טומאה. וכן הביא בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"ב סימן י"ג בשם ספר "שרג המאיר" סימן נ"ה, שדייק מדברי הרמב"ם הנ"ל שלא הוי כלי, ושכך אמר לו הגאון מסאטמר שלא הוי כלי. וכן יעויין בשו"ת מנחת יצחק חלק ה' סימן ל"ב, שכתב להסביר מנהג העולם שלא לטבול תבניות אלומיניום על פי דברי הרמב"ם הנ"ל.

**יד.** אמנם לעניות דעתי נראה שאינו דומה, ויש לחלק נידון דידן מדברי הרמב"ם, שהרמב"ם איירי בגוונא שלא עשה מעשה כלל, כגון בקרן שמשתמש בה כמות שהיא ואחר כך משליכה, וכן בחותל של הוצין לא עשאו לשם כלי והיינו לצורך שימוש, אלא לצורך שמירת מה שבתוכו והעברתו ממקום למקום, וקא משמע לן הרמב"ם שמה שמשתמש בו באופן חד פעמי אין זה מחשיבו לכלי, מאחר ולא עשה שום מעשה לייחדו לכלי תשמיש, ולכן אין זה נקרא משתמש בכלי אלא בדבר בעלמא שאינו כלי. אבל בגוונא שעשה מעשה גמור לשם שימוש של כלי, וכמו בכלים חד פעמיים שלנו, שפיר חשיב כלי, מאחר וייחדו להיות משמש האדם, ואין חיסרון במה שמשתמש בו באופן חד פעמי, שסו"ס ייחדו לכלי תשמיש ושם כלי עליו. וביתר ביאור החילוק מדברי הרמב"ם הוא, שבדברי הרמב"ם לא נאמר ששימוש חד פעמי לאו שמיה שימוש, אלא נאמר שאין בכחו להחיל שם כלי, אבל אם ייחדו במעשיו לשם כלי הוי כלי מצד ייחודו, ושימוש חד פעמי שפיר חשיב שימוש.

ואפילו נימא שהרמב"ם איירי באופן שעושה מעשה בקרן כדי להכשירה לאותו שימוש, עדיין יש לחלק, דהנה יעויין בספר שבות יצחק בדיני מוקצה שכתב בשם הגר"ש אלישיב שליט"א, שכל מה שסבירא ליה למרן השולחן ערוך שכדור ושאר מיני משחק דינם כמוקצה בשבת, הוא דוקא בגוונא דאירי השולחן ערוך שעשה מעשה זוטא, וכגון שכרך עור על חתיכת עץ ועשה ממנה כדור למשחק, אבל במציאות שלנו שמייצרים משחקים במפעל ועושים מעשה רב לזה, שפיר מהני להחשיבם לכלי גם לרעת מרן השולחן ערוך, ולאו מוקצה נינהו. ונראה בסברת הדברים, שלדעת מרן השו"ע משחק דינו כמוקצה מאחר ומשחק אינו נחשב לשימוש, ואין בכחו להחיל שם כלי על הדבר שמשחקים בו, ורק שימוש חשוב כאכילה ושתיה ולכוש וכיו"ב שמשמשים את גוף האדם מחשיבים את השימוש לכלי, אבל משחק שחינו הנאה בעלמא לאו הוה שימוש של ממש אינו נחשב לכלי. אולם באופן שעושה מעשה רב לשם כך, וכמו המציאות אצלנו שיש לזה מפעלים מיוחדים, ועושים מעשה רב לייצר ומוציאים על זה מומן טובא, שפיר מהני להחשיבו לכלי.

ונראה שה"נ יש לומר בנידון דידן, שמאחר ונעשה מעשה רב בהכנת הכלים, שפיר מהני להחשיבם לכלי ותורת כלי עליהו, והרמב"ם איירי באופן שלא עשה מעשה חשוב להחשיבם לכלי.

**טו.** לאח"ז מצאתי בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ב סימן כ"ג אות ב' וג') שכתב כסבארי זו וז"ל: "ולדעתי הצדק עם הגאון מפפא, ואין כל ראי' מההיא דהרמב"ם בפ"ה דכלים ה"ו, דבשם המדובר על קרן שמשתמש בה באקראי ומשליכה, באופן שאין כל הוכחה לפי המבנה שלה שעשויה לשמש כלי, ובכל זאת גם שם מסיים שאבל אם חשבו עליה מקבלת טומאה. משא"כ בנידוננו בכוסות נייר שמתחילת עשייתם עשויים בצורה כזאת, ולשם כך שישתמשו בהם לשתיה, ולמעשה ראויים המה להיות קיימים ועומדים לכמה וכמה שתיות, ורק מפני שהמה בזול משליכים אותם ע"פ רוב לאחר שתיה, בכל כגון דא נראה דבודאי שם כלי עליהם, הן בגלל שעשויים ככללים והן בגלל שיש גם תחילת מחשבה לכך שמהני אפילו בקרן.

והוכחה ברורה ומפורשת לכך יש להביא מדברי הרמב"ם בפ"ב מכלים ה"א, שפוסק וז"ל: העושה כלי קיבול מ"מ הרי זה מקבל טומאה בכל שהוא מן התורה, ואין לכלי קיבול שיעור, והוא שיעשה דבר של קיימא שאפשר שיעמוד, כיצד, העושה כלי מן העור המצה שלא נתעבד כלל, או מן הגנייר אף על פי שאין הנייר מקבל טומאה, או מקליפת הרימון והאגון והאלון, אפילו חקקום התינוקות למוד בהן את העפר או שהתקנינום לכף המאזנים הרי אלו מקבלים טומאה, שתינוק חרש שוטה וקטן יש להן מעשה אף על פי שאין להם מחשבה. אבל העושה כלים מן הלפת והאתרוג והדלעת היבשים שחקקו למוד בהן וכל כיוצא בהן, הרי הן טהורין, לפי שא"א שיעמדו אלא זמן מועט, עכ"ל. הרי לנו מפורש יוצא מדברי הרמב"ם דכלי מנייר מקרי של קיימא, ואפילו אם התקינו כלי כזה מנייר תינוקות שאין להם מחשבה, ולשם צורך משחקם למוד בהן עפר או לשם כך מאזנים, נחשבים שפיר לכלי ומקבלים טומאה מפני שיש להן מעשה, ולא קובע כלל מה שזולים הם ובודאי משליכים אותם לאחר מכן, היות וכשלעצמם ראויים להתקיים, ולא מוצא מכלל זה אלא דבר שכשלעצמו אינו מתקיים והולך ומתפרק, כעשיית כלים מן הלפת והאתרוג והדלעת היבשים.

וא"כ דון מינה לכוסות נייר של נידוננו אשר עשויים מתחילה לשם כך וראויים כשלעצמם להתקיים, ועושים חיזוק לכך שיתקיימו ע"י משיחתם בפרפין וכדומה, ושותים בהם אפילו חמים ונשארים קיימים, שבודאי הברור שמותר לקדש או להבדיל בהם, וכן ליטול בהם גטילת ידים







נביאים, ולא עדיפא מחבטת ערבה דאמרינן חביט ולא בריך. ובשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן קצ"א) הקשה לפי זה על מה שנהגו בנות ישראל לטבול על דם טוהר, ומברכות עליו אע"פ שאינו אלא מנהג. ותיירץ שם על פי דרכנו, שמהג הטבילה בערב יום הכפורים הוי מנהג קל כחבטת ערבה, וכמו שהשווה אותם הרא"ש. אולם טבילת דם טוהר שנעשית ככל דיני טבילה, בספירת ז' נקיים, ובהקפדה על כל דיני חציצה וכשרות המקוה וכו', הוי מנהג חשוב טובא וראוי לברך עליו. ועיי"ש עוד במה שכתב על פי יסוד זה.

ט. אמנם נראה להקשות לדברי החתם סופר, דמלבד מה שלפי דבריו צ"ב אריכות לשונו של ר"ת במה שהביא מב' ימים טובים של גלויות, עוד צ"ב עיקר סברת ר"ת, דמה בכך שערבה אינה אלא טלטול בעלמא, והלא גם נטילת לולב אינה אלא כטלטול בעלמא (מדאגבהיה נפק ביה), ובכ"ז אין זה שום חיסרון במעשה המצוה של נטילת לולב, ושפיר מברכינן וצוינו, ואם ר"ת ס"ל שאפשר לברך על המנהג, מאי טעמא לא יברכו גם על חבטת ערבה.

י. הנה עוד יקשה לדבריו, מה שפסק בשולחן ערוך בהלכות יום הכיפורים (סימן תר"י סעיף ב'), שבמקום שנהגו להדליק נר ביום הכיפורים מברכים נמי על הדלקתו, וכן המנהג פשוט, וזאת אף על גב שהדלקת נר ביום הכיפורים אינה אלא משום מנהג, כמבואר בדברי הגמרא מסכת פסחים פרק מקום שנהגו (נ"ג): ובשולחן ערוך שם (סעיף א').

והשתא נבוא חשבון, שלכאורה הדלקת הנר ביום הכיפורים לא עדיפא מחבטת ערבה, ובפרט לפי מה שביאר החתם סופר בדבריו שהיינו טעמא שלא מברכים על הטבילה בערב יום הכיפורים משום שהוא מנהג קל, מאי טעמא הדלקת הנר עדיפא מיניה. אמנם לדברי מרן רי"ז הלוי מובן היטב שהדלקת הנר היא חפצא של מצוה, ולכן שייכא ביה ברכת המצוות. יא. באופן שנמצא לסקנא שלדברי מרן הרי"ז הלוי המחלוקת אם מברכים על ההלל בראש חודש היא, אם ההלל בדילוג יכול להחשב לחפצא של מצוה או שאינו אלא מנהג בעלמא, ולדברי מרן החתם סופר המחלוקת היא אם זהו מנהג קל או מנהג חשוב.

### הרב הראל יצחקי ירושלים

#### קידוש וסעודת שבת מבעוד יום בשבת ובפסח

בתוס' פסחים דף צ"ט ע"ב ד"ה עד שתחשך, הקשו על הא דתנן ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, אמאי איצטרריך עד שתחשך, פשיטא, ועוד דבגמ' גבי שבתות ויו"ט לא קתני לה, ותי' הרי מקורבי"ל דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך, כדנתיא בתוספתא הפסח מצה ומרור מצותן משתחשך, וטעמא משום דכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה, אבל סעודת שבת ויו"ט מצי אכיל להו מבעו", כדאמר בפרק תפילת השחר מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעו", עכ"ל.

ובפשטות מבואר מדברי התוס' שאפשר לקיים מצות סעודת שבת ויו"ט משעה שקידש היום, ולא צריך לאכול דווקא משתחשך, משא"כ מצה בפסח שצריך דווקא כשתחשך. והטעם הוא דכל מצוות היום אפשר לקיימן מבעו"י ע"י שיקבל על עצמו קדושת שבת ויו"ט, דחשיב אצלו שבת ויו"ט לכל דבר, אבל בק"פ אינו דין רק בפסח אלא בלילה, כדכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה, וזה עדיין לא לילה.

ויש להקשות דא"כ מצות לולב ושופר וכיוצא באלו שזמנם ביו"ט ביום, יוכל לקיימם בערב יו"ט משעה שקיבל תוספת יו"ט, דהלא מעתה הוא יו"ט אצלו, ולא דמי לק"פ דהכא זמנו ביום, וא"כ אפשר לקיימו ביום של ערב יו"ט. וי"ל שכונות תוס' דכיון שזה תלוי בזמן מוזמני יו"ט, א"כ אין זה דין שתלוי רק בקדושת היום אלא באותו זמן של היום, דהיינו בליל פסח שהוא זמן ק"פ, והכ"נ בשופר ובלולב מצותו ביום ט"ו דווקא, שכונות התוס' שהתורה הקפידה על זמן זה, ולא סגי שמעתה מקבל עליו קדושת ר"ה וסוכות, ורק בקידוש וסעודת שבת שזה מדיני שבת ולא תלוי בזמן מוזמני שבת, לכן יכול לקיימם כבר מבעו"י [ואמנם בתוס' משמע קצת דלילה דווקא, וצ"ל דכוונתם דלכן מוכח שזה דין בתאריך ט"ו דווקא ולא דין מדיני החג, ולאפוקי שאר מצוות התלויים בקדושת החג שאפשר לקיימם כבר מבעוד יום].

ולכאורה יש להעיר על מה שהביאו התוס' ראיה מהא דאומר קידוש היום מבעו", לכן שיכול ג"כ לקיים מצות סעודת שבת מבעו", דוילמא צריך לאכול משתחשך או עכ"פ לסיים סעודתו משתחשך. וצ"ל דס"ל לתוס' שקידוש צ"ל במקום סעודת שבת דווקא, ולא סגי במקום סעודה סתם, ואם אינו יוצא במה שאוכל תיכף ל"ח קידוש במקום סעודה. א"נ י"ל דס"ל דקידוש וסעודה חד דינא הוא, וכמו שאפשר לקיים קידוש אפשר לקיים סעודה, ולא מסתבר להו לחלק ביניהם ששניהם בדיני כבוד שבת הוא. וכן נראה, דתירוצ קמא אינו נכון לכאורה, שהרי בגמ' שם מבואר דאפילו קידוש שעושה במקום סעודה שאינה סעודת שבת אלא סיום סעודת חול ג"כ מהני, וחשיב קידוש במקום סעודה, אך תוס' לשיטתם אתי' שפיר כדיתבאר שם.

ועיינן ברא"ש ובמהר"ם חלאווה שפסקו כדברי הר"י מקורבי"ל, ואמנם ברא"ש לא נזכר הטעם לחילוק בין שבת לפסח, אך מסתבר דזהו ג"כ מטעמייהו דתוס', ואף במהרמ"ח מפורש כן, וכן במרדכי שהביא דברי תור"פ, אף שהביאו לחלוק עליו מבואר בתוך דבריהם דטעמיה דהר"י מקורבי"ל היינו משום שזה אתקש לפסח, ובפסח כתיב לילה, ובזה תירצו שהתנא לא היה צריך להזהיר עד שתחשך, עיי"ש. ונלפ"ז יוצא לכאורה לדעת הר"י והרא"ש והמהרמ"ח אפשר לאכול סעודת שבת מבעו"י.

והנה תוס' בהמשך דבריהם הביאו תי' רבנו יהודה, דאפילו אי בעינן בשבת ויו"ט ג"כ עד שתחשך, איצטרריך למתני עד שתחשך גבי פסח, לחדש לנו דאע"ג ששחיטת פסח הוא מבעו"י נאכל דווקא משתחשך, וכן יש בירושלמי תני ערב שבת מן המנחה ולמעלה וכו' עד שתחשך עכ"ד. ומשום דמדה שפסק צריך משתחשך, ובא לומר שאין להוכיח מכאן שערב שבת אפשר מבעו"י, דיתכן שצריך שתחשך, והביא ע"ז ראיה מבריייתא שהובאה בירושלמי.

ולכאורה צ"ב מה טעם יש בתירוצ זה, הלא תוס' הביאו גמ' מפורשת שאפשר לקדש מבעו", וא"כ מה יוסיף לנו תירוצ זה. ובפשטות צ"ל דהנה"נ דלא פליג, אלא דלרווחא חזק פליג, אך קשה א"כ מה הביא סייעתא מהירושלמי, והלא מהיריו' אין ראיה לעצם התירוצ, אלא לזה שבערב

"אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן, ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא, ואחד דברים שעשאום סייג לתורה ולפי מה שחשעה צריכה, והן הגזרות והתקנות ו**המנהגות**, כל אחד ואחד מאלו השלשה דברים מצות עשה לשמוע להן, והעובר על כל אחד מהן **עובר בלא תעשה**", עכ"ל.

ולפי זה הוא לפלא מה שפסק הרמב"ם בהלכות ברכות פרק י"א הלכה ט"ז וז"ל: "אף על פי שמנהג נביאים הוא כגון נטילת ערבה בשביעי של חג, ואין צריך לומר מנהג חכמים כגון קריאת הלל בראשי חדשים ובחולו של מועד של פסח, אין מברכין עליו", שמאחר והרמב"ם סבירא ליה שגם העובר על המנהג עובר בלא תסור, מאי טעמא אין מברכין עליו, שלכאורה הא בהא תליא כמבואר בסוגיית הגמרא ובדברי רש"י הנ"ל.

ח. ובחידושי מרן רי"ז הלוי שם ביאר בדעת הרמב"ם, שמה שאי אפשר לברך על המנהג, הוא משום שהמנהג אינו "חפצא של מצוה", ומשום כך לא שייך לומר עליו וצוינו, כי אינו מצוה אלא מנהג. ורק מה שתיקנו חכמים בתור מצוה מחודשת הוא בגדר מצוה, ושייכת בו ברכת המצוות, אבל מה שהנהיגו בתור מנהג אין על זה תורת מצוה, ולא שייכא ביה ברכת המצוות.

ודברי מרן הרי"ז הלוי צריכים לכאורה ביאור, דהנה מה שאנו אומרים לשון וצוינו בברכה על מצוות דרבנן, אין הכוונה שצוינו על החפצא של המצוה דרבנן, אלא על מה שמצווה בלא תסור. ומלבד מה שהדבר מפורש בסוגיית הגמרא הנ"ל, וגם נהג מפורש הדבר יותר בדברי הרמב"ם גופא, דהנה כתב הרמב"ם בהלכות ברכות (פרק י"א הלכה ג) וז"ל: "וכן כל המצות שהן מדברי סופרים, בין מצוה שהיא חובה מדבריהם כגון מקרא מגילה והדלקת נר בשבת והדלקת נר חנוכה, בין מצות שאינן חובה כגון עירוב ונטילת ידיים, מברך על הכל קודם לעשייתן אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות, והיכן צונו בתורה, שכתוב בה אשר יאמרו לו תעשה. **נמצא ענין הדברים והצנן כך הוא, אשר קדשנו במצותיו וצוינו בהן לשמוע מאלו שצונו להדליק נר של חנוכה** או לקרות את המגילה, וכן שאר כל המצות שמדברי סופרים", עכ"ל. הרי מפורש בדברי הרמב"ם שהוצוינו קאי על מה שמחוייב לשמוע בקול דברי חכמים. ולפ"ז צ"ב, דמאי נפק"מ אם תקנו בתורת מצוה או בתורת מנהג, כיון שסו"ס חייב לשמוע בקול דברי חכמים ולקיים זה, ואם לא מקיים עובר בלא תסור, שייך לומר וצוינו לשמוע בקול דברי חכמים.

אמנם מאידך גיסא, בדברי הרמב"ם משמע כדברי מרן הרי"ז הלוי, חדא ממה שהביא שם בדבריו מדברי הרמב"ם בהלכות מגילה וחנוכה פרק ג' הלכה ז' שכתב וז"ל: "מקומות שעושין ימים טובים שני ימים גומרין את ההלל באחד ועשרים יום, בתשעת ימי החג, ושמונת ימי חנוכה, ושני ימים של פסח, ושני ימים של עצרת, **אבל בראשי חדשים קריאת ההלל מנהג ואינה מצוה**, ומנהג זה בצבור לפיכך קוראין בדילוג, **ואין מברכין עליו שאין מברכין על המנהג**, ויחיד לא יקרא כלל, ואם התחיל ישלים ויקרא בדילוג כדרך שקוראין הצבור, וכן בשאר ימי הפסח קוראין בדילוג כראשי חדשים", עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ם שיום טוב שני של גלויות אע"פ שהוא מנהג, ההלל שבו נחשב למצוה ומברכין עליו, אבל ההלל של ראש חודש מכיון שאינו אלא מנהג אין מברכין עליו, וצ"ב. וכן ממש"כ בהלכות ברכות שם בתחילת דבריו "וכן כל **המצוות** שהן מד"ס", ולא כתב תקנות או מנהגות, וכן הדוגמאות שהביא לזה הם כולם ממצוות דרבנן. וכן בהמשך דבריו שכתב "לשמוע מאלו **שצויו** וכו'", הרי מבואר מלשונו שרק בדברים שתקנו חכמים בתורת ציווי, והיינו מצוות דרבנן, שייכת ברכה, וצ"ב.

ובהיבואר הוא, וכמו שכתב שם בדבריו, שרק על מה שהוא "חפצא של מצוה" שייכת ברכת המצוות, אבל מה שבמהותו אינו חפצא של מצוה, אלא שהוא מנהג או תקנה, לא שייכת בו ברכת המצוות, והיינו שהגם שבכח המנהג לחייב ברכה משום דאיתיה בלא תסור, מכל מקום בעינן שיהא המנהג חפצא של מצוה, שאל"כ לא שייכא ביה ברכת המצוות. ומש"ה יום טוב שני של גלויות הגם שאינו אלא מנהג, ההלל שבו הוא מצוה ומברכין עליו, אבל הלל של ראש חודש אין מברכין עליו משום שאינו אלא מנהג בעלמא. וכן כל המצוות שמקיימים ביו"ט שני המה חפצא של מצוה כאכילת מצה ומרור וכו', ולכן שפיר שייך בהם ברכה, ועיינ"ש.

ונפקא מינה במה שחכמים קבעו דבר בתורת מצוה או בתורת מנהג, מלבד הדין של ברכת המצוות כאמור, אמר לי הגי"ר אליעזר איינהורן שליט"א ראש ישיבת אופקים שהוא לגבי כל הדינים התלויים בשם מצוה, וכגון הא שחייב לבזבז חומש מנכסיו כדי לקיים מצוה, וכמו"כ אפ"ל שנפק"מ לגבי דיני דחיה וסדרי קדימה, שמצוה קודמת למנהג וכיו"ב.

ו. והנה התוספות במסכת סוכה דף מ"ד: הביאו דעת ר"ת שמברכים על ההלל בראש חודש, וכתבו וז"ל: "ור"ת אומר דאין ראיה מערבה להלל, דערבה אינה אלא טלטול, וכיון דלאו תקנתא היא אלא מנהגא, לא חשיבא למיקבע לה ברכה, אבל קריאת ההלל לא גרע מקורא בתורה. ודכוותיה אשכחן דמברכין אשני ימים טובים של גלויות, ואינו אלא מנהג בעלמא, כדאיתא פ"ק דביצה", עכ"ל.

ז. ובחידושי מרן רי"ז הלוי שם ביאר דברי ר"ת על פי דרכו, שבהלל הברכה היא על החפצא של ההלל, ולזה הביא ראיה מקורא בתורה שגם שם הברכה היא על החפצא של התורה, וכן מב' ימים טובים של גלויות כמשנ"ת.

ונראה להביא ראיה לדבריו מלשון התוספות בברכות י"ד. שכתבו בזה"ל: "ומיהו אומר ר"ת דאינו ראיה, דאטלטול ודאי לא מברכין, אבל על **מצוה פשיטא דמברכין**, דהא חזינן כל יו"ט שני אינו אלא **מנהגא ומברכין**", עכ"ל. ודבריו תמוהין, חדא מש"כ שעל מצוה ודאי מברכין, והיא מילתא דפשיטא כמבואר בסוגיית הגמרא. ועוד מה שהביא ראיה מיו"ט שני של גלויות שהוא מנהג. ולפי דברי מרן רי"ז הלוי הדברים מבוארים, שרצונו לומר שמנהג לעשות מצוה מברכין משום שהוא חפצא של מצוה כאמור. אמנם מאידך גיסא יעיינן בדברי התוספות במסכת תענית כ"ח: שכתבו וז"ל: "וההיא דסוכה דמשמע דאמנהגא לא מברכין, היינו דווקא אמנהג דערבה דלא הוי אלא מנהג טלטול בעלמא. ואמנהג נטלטול לא מברכין, אבל בשאר מנהג כמו קריאת הלל ואחריני כמו אותה דמלא ודאי מברכין", עכ"ל. ומשמע מדבריו שזהו דין מיוחד במנהג של טלטול ערבה, שהוא מנהג קל ואין לברך עליו.

ח. ונראה להוכיח מדברי כמה אחרונים שהבינו בביאור דברי ר"ת, דהנה כתב הרא"ש בסוף פרק יום הכיפורים בשם רבינו סעדיה גאון, שיש לברך על הטבילה שנוהגים לטבול בערב יום הכיפורים, והקשה עליו הרא"ש שאין לטבילה זו רמז בש"ס, ואינה לא יסוד נביאים ולא מנהג

שאמר בביאור סוגיית הגמרא דחצר שיש לה ב' פתחים צריכה ב' נרות מפני החשד, והקשה בבית יוסף מאי שנא מבית הכנסת שיש לה ב' פתחים דליכא חשד, משום שהרואה יכול לתלות שנכנס בפתח האחר, והכי נמי הרואה יכול לתלות שהדליק בפתח האחר (וכן יש להוסיף את קושיית הבית הלוי מאי טעמא ככתה אין זקוק לה ליחייב מפני החשד, ועוד קושיות האחרונים, ואכמ"ל). ותירץ על זה, שמעיקר התקנה היה ראוי לחייב להדליק בכל פתח ופתח משום פרסומי ניסא, ורק שחכמים לא רצו להטריח על הציבור יותר מדאי, ומשום הכי במקום שיש חשש לחשד, הדרינן לעיקר דינא וחייב להדליק בב' הפתחים, והיינו שאף על פי שבגדרים הרגילים אין לחשוש לחשד כזה, הכא שאני משום שזהו עיקר דינו.

אמנם מכיון שמעיקר התקנה היה ראוי לתקן להרבות בהדלקה משום פרסומי ניסא, לא רצו חכמים להפקיע את המהדרין מעיקר התקנה, וכללום בתוך התקנה, והיינו שאת מנהג המהדרין להדליק נר לכל אחד ואחד או המוסיף והולך וכו', נתנו לו חכמים כח של עיקר התקנה, ובית שמאי ובית הלל לכל אחד היה מנהג שונה לפי טעמו, ובזה מובן לשון הבריייתא. ולפי זה מובן מה שהביא הרי"ף מעשה דב' זקנים בצידן, וזהו להורות לנו שדינא דבריייתא תלוי במנהג העם, וכפי מנהג העם נקבע דינא דבריייתא. ונפקא מינה לנד"ד כדלקמן.

כא. ולפי זה מיושבת גם דעת הרמ"א שסבירא ליה שכל אחד מבני הבית מדליק לעצמו, וכידוע לא נמצא זה בראשונים. ושמעתי מפוסק אחד שכל אחד מבני הבית מכין ולא לצאת בהדלקה של בעל הבית, ונראה שזהו דוחק, שכן לפי זה לא מקיימים את עיקר התקנה של "נר איש וביתו", וגם למה לא הזהירו על זה שצריך לכזין, וצ"ע. ולפי דברינו נראה שמאחר והתקבל המנהג להדר כך, שוב הוי כעיקר התקנה, וכמי שתקנו להדליק כך שכל אחד יוצא בהדלקה של עצמו.

ועל כל פנים מהאר וחזינן שבמצות הדלקת נר חנוכה קבעו חכמים שהידור המצוה הוא מגוף התקנה, נראה לומר ששייך להוסיף על ההידור, והיינו שכל מנהג שיתקבל להדר ויהיה בזה משום פרסומי ניסא טפי, הדר הוי מעיקר התקנה ושייך לברך עליו.

ולא רצו חכמים להוציא את המהדרין מעיקר התקנה, ולהניח את ההידור על הגדרים הרגילים, אלא קבעו שכל מנהג שיתקבל להדר בהדלקה יהיה גופא חלק מן התקנה, והוי כמו שחכמים אמרו שהתקנה היא כפי המנהג שיהיה להדר את ההדלקה להדליק בריבוי של פרסום, שראו חכמים לנכון שכל הידור שיהיה בענין ההדלקה שיתקבל כמנהג אצל הכלל משום פרסומי ניסא, בודאי שראוי להדר.

*חלק ד - ביסוד מחלוקת הראשונים אם מברכים על המנהג*

- מחלוקת רובותינו האחרונים בביאור יסוד מחלוקת הראשונים בזה.**
- דברי הגמרא שליכא ברכה על מנהג.**
- דברי רש"י שמנהג ליתיה בלא תסור וממילא לא שייכא ביה ברכה.**
- דברי הרמב"ם מפורש שגם מנהג איתיה בלא תסור, וצ"ע לדבריו למה לא מברכים על מנהג.**
- ביאור מרן רי"ז הלוי שהמנהג אינו חפצא של מצוה.**
- דעת רבינו תם שמחשך בין חבטת ערבה להלל בראש חודש.**
- ביאור מרן רי"ז הלוי בדברי ר"ת עפ"י דרכו, וראיה לדבריו מלשון התוספות בברכות.**
- ביאור החתם סופר בדברי רבינו תם, וראיה לדבריו מלשון התוספות בתענית.**
- קושיות לדברי החתם סופר מדברי התוספות.**
- קושיות לדברי החתם סופר מהדלקת נר של יום הכיפורים.**
- ביאור מחלוקת הראשונים בהלל של ראש חודש לפי כל דעה.**

א. ויסוד מחלוקת הראשונים אם מברכים על מנהג, ובפרט מחלוקת הראשונים אם מברכים על הלל של ראש חודש, צריכה ביאור מהו יסוד מחלוקת הראשונים. ונראה שנחלקו בזה רבותינו האחרונים מרן הרי"ז הלוי והחתם סופר.

ב. איתא בגמרא מסכת סוכה דף מ"ד: "אתמר רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי, חד אמר **ערבה יסוד נביאים, וחד אמר ערבה מנהג נביאים**. תסתיים דרבי יוחנן הוא דאמר יסוד נביאים, דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן ערבה יסוד נביאים הוא, תסתיים. אמר ליה רבי זירא לרבי אבהו, מי אמר רבי יוחנן הכי, והאמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן, עשר נטיעות ערבה וניסוך המים הלכה למשה מסיני. אשתומם כשעה חדא, ואמר שכחום וחזרו ויסודם. ומי אמר רבי יוחנן הכי, והאמר רבי יוחנן דלכון אמרי, דלהון היא. לא קשיא, כאן במקדש כאן בגבולין", עכ"ל הגמרא.

ומבואר למסקנת הגמרא שחבטת ערבה במקדש היא הלכה למשה מסיני, ובגבולין היא מחלוקת ר"י וריב"ל, שר"י ס"ל שחבטת ערבה בגבולין היא מיסודם של הנביאים (תקנת הנביאים), וריב"ל ס"ל שאינה אלא ממנהג נביאים.

ג. וברש"י שם ד"ה מנהג כתב וז"ל: "הנהיגו את העם, ולא תקנו להם, **ונפקא מינה דלא בעיא ברכה, דליכא למימר וצונו, דאפילו בכלל לא תסור ליתא**". עכ"ל. ומבואר מדברי רש"י שאם ערבה מנהג נביאים אין לברך על חבטתה, משום שאינה בכלל לא תסור וליכא למימר וצוינו.

וביאור דברי רש"י הוא, דהנה איתא בגמרא מסכת שבת דף כ"ג. בענין הברכה על נר חנוכה בזה"ל: "מאי מברך, מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה. **והיכן צונו, רב אויא אמר מלא תסור**. רב נחמיה אמר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך", עכ"ל הגמרא. ומבואר מדברי הגמרא, שכל מה ששייך לברך בלשון "וצוינו" על מצוה שמדברי סופרים, הוא משום שאם לא מקיימ דברי סופרים עובר בלאו דלא תסור, וממילא נקרא מצווה ועומד. אבל דבר שהוא משום מנהג בעלמא, והעובר עליו לא עובר בלאו דלא תסור, לא שייך לומר "וצוינו", ולכן לדעת ריב"ל שערבה מנהג נביאים, אין מברכין על חבטתה. ונמצא לפי דברי רש"י שאין לברך על שום מנהג שבעולם, משום שלא שייך גבי מנהג לומר "וצוינו".

ד. אמנם יעייין בחידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם (הלכות ברכות פרק י"א הט"ו), וכן בחידושי מרן רי"ז הלוי על הש"ס ערכין י:), שהוכיח מדעת הרמב"ם שסבירא ליה שגם על מנהג איתא לדינא דלא תסור, חדא ממה שכתב הרמב"ם בהקדמה ליד החזקה וז"ל: "וכן יתבאר מהם **המנהגות** והתקנות שהתקינו או שנהגו בכל דור ודור, כמו שראו בית דין של אותו הדור, לפי שאסור לסור מהם, שנאמר **לא תסור** מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל", עכ"ל. וכן בהלכות ממרים (פרק א' הלכה ב') כתב וז"ל:



שבת בעיני נמי משתחשך, וע"כ נראה דראיית התוס' מהא דאומר קידוש היום מבעו"י אינה ראייה גמורה, אלא שתוס' סברו להוכיח מכאן שבשבת אפשר לקיים סעודת שבת מבעו"י כמו שיכול לקיים קידוש, ועו"י אמר רבנו יהודה שאינה ראייה, דאפילו נימא דא"א לקיים סעודת שבת אתי שפיר, ועו"י אמר שאכן משמע בירושלמי שגם בערב שבת צריך משתחשך. [ואמנם היה אפשר לפרש דברי רבנו יהודה דס"ל להיפך שמשתחשך לאו דווקא הוא, ועו"י הביא ראייה נכונה שבניא לקמן. אבל דב"ז דוחק ואינו נכון, חדא מדאמר אפילו אי בעינן וכו', ועוד דא"כ לא צריך לתרץ לשון עד שתחשך שהזכר כאן, כיון שהזכר גם גבי ערב שבת, וע"כ לאו בדווקא הוא כמו שתי' תר"פ, והנכון כמש"כ, ופשוט]. ויוצא דלדעת רבנו יהודה בעינן משתחשך אפילו בערב שבת ובערב יו"ט.

והנה התור"פ הובא במרדכי כתבו לחלוק על הר"י בזה"ל: ולא נראה, דא"כ מאי פריך בגמ' מאי אריא א"י וכו', ועו"ק דבירושלמי תני ערב שבת וערב יו"ט וכו', לכן נראה דלאו דווקא נקט עד שתחשך, אלא תיקון הלשון כך הוא, עכ"ל. ונראה ברור שלדעה זו ס"ל דלא מבעיא בשבת ויו"ט שאפשר לקיים סעודת שבת ויו"ט מבעו"י, אלא אפילו בפסח, ולא דס"ל בזה כרבנו יהודה, וא"כ יוצא שאף לדעת תור"פ אפשר לקיים סעודת שבת מבעו"י, ובלא"ה יעו"י"ש שהביא שרבנו יחיאל יישב דברי הר"י, ומשמע שמודה לו, ועכ"פ גם לדעה החולקת שהזכרה בדבריו נראה דמצי לקיים סעודת שבת מבעו"י.

ונמצא לפי"ז ג' דעות, לר"י מקורביל בשבת אפשר לקיים סעודת שבת מבעו"י ובפסח לא. וכן פסקו הרא"ש והמהר"ם חלאווה, לדעת הר"י יהודה אפילו סעודת שבת צריך משתחשך דווקא, ולדעת החולק בתור"פ אפילו סעודת פסח אפשר לקיים מבעו"י.

ולכאורה יש להוכיח מהרשב"א דס"ל דאף בשבת לא מקיים סעודת שבת קודם שתחשך, דאייתא בברכות דף כ"ז ע"ב מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס, ופי' שם הרשב"א שהיה אומר קדושה מיד קודם שתחשך, וכן הא דאמר רב תחליפא אמר רב מתפלל של מוצ"ש בשבת וכו', מיד קאמר, ובא לומר שבהבדלה זו מותר לו לאכול ולעשות מלאכה במעבר, כן בקידוש לו מותר לו לאכול בשבת, עכ"ד. ודייק מהר"א בהגהותיו על הטור סי' רצ"ג בדברי הרשב"א, דמשמע בדבריו שלא היה אוכל מיד אלא מבערב, והקשה שם הא בעינן קידוש במקום סעודה, עיי"ש. ולכאורה היא גופא קשיא מנ"ל להרשב"א כן, דילמא היו אוכלים מיד, אע"כ דס"ל שאינו מקיים עדיין מצות סעודת שבת, וא"כ מסתמא היו אוכלים משתחשך. וכן מצאתי בפר"ח סי' תע"ב סק"א שהוכיח כן מהרשב"א.

[אכן דברי מהר"א צל"ע, דדילמא הרשב"א בא לומר האמת שהקידוש הועיל להתיר אכילה אפילו כשתכנס שבת, וכמו שבהבדלה אינו מדבר על חיוב סעודה שנעשה בלילה אלא על היתר אכילה, שגם כשתצא שבת מותרים באכילה ובמלאכה ע"י ההבדלה שנעשתה מבעו"י, ה"נ בקידוש.

אלא שעדיין יש קצת ראייה מהרשב"א וכמש"כ הפר"ח, דאי נימא שאפשר לקיים מיד מצות סעודת שבת, א"כ מהיכ"ל לאסור כשיכנס היום באכילה, הלא עתה היא שבת ממש ואפילו הכי שרי, וא"כ הוא הדין כשתכנס שבת יהיה מותר, וטפי הו"ל למימר שקידשו להתיר אכילה מיד, ולקיים בזה סעודת שבת, וממילא שיהיה מותר כשיכנס היום, ואפילו אם זה לא בגדר ס"ס לא היה צ"ל דנפק"מ בקידוש לענין אכילה בשבת, אלא נפק"מ לאכול מיד, והניחא בהבדלה ליכא נפק"מ אלא במוצ"ש, אבל בקידוש נפק"מ לאכול מיד, אע"כ מדמי קידוש להבדלה וס"ל דבתרומתו לא חל עתה שבת ולא נפקא שבת, וא"כ אין נפק"מ עכשיו ברגע שעושה הקידוש וההבדלה, ואעפ"כ נפק"מ שברגע שבאמת תכנס שבת או תצא, יחול עליו הדין כאילו קידש והבדיל, וצ"ע].

ומאידך, יעו"יין בתרה"ד סי' א' שדן לגבי מי שקורא ק"ש מבעו"י אם יוצא י"ח, והביא שם בתוך דבריו שנהגו בימי הקדמונים שהיו מתפללים וקורים ק"ש מבעו"י, והיו מספיקים לטייל אחר סעודת שבת ולחזור לביתם קודם שתחשך, ומוכח מזה דס"ל שמותר לאכול סעודת שבת מבעו"י, והובא ג"כ בפר"ח שם.

וכן פסק הב"י סי' רס"ז בשם מהר"י אבונה, שמשעה שקיבל שבת וקידש יכול לאכול סעודת שבת, אבל בפסח אסור עד שתחשך, עיי"ש. ובהמשך שם הביא דברי הר"צ גיאת שאסור להתפלל ולקדש מבעו"י, והובא בסוף סי' רצ"ג, אבל פסק שם שלא כדבריו אחר ש"הרמב"ם והרא"ש לא פסקו כן, וכ"כ בספר אהל מועד, עכת"ד [וכן כתב ברשב"א שהוא לעיל, ופסק דלא כר"צ גיאת]. ויעו"יין בד"מ הארוך שם ובריש סי' רע"א, שנראה מדבריו שהסכים לדברי הב"י, אך לא נתבאר שם אי ס"ל ג"כ שמקיים בזה סעודת שבת.

והנה הטור סי' תע"ב פסק כהרא"ש להתיר לאכול בערב שבת מבעו"י, לבד מערב פסח בזמן אכילת מצה שאינו אלא בלילה, ומשמע בפשטות דס"ל שאפשר לקיים סעודת שבת מבעו"י, אבל הב"ח כתב שם בשם מהר"ל דדווקא קידוש אפשר לעשות מבעו"י, דקאי על השבת, ויכול להוסיף על קדושתו, משא"כ בסעודת שבת שצ"ל בלילה, דנפקא לן מתלתא ביום דכתיב לגבי המן, וחדא מינייהו באורתא, וכוונת התוס' והרא"ש שיתחיל בסעודתו מבעו"י, אבל צריך למשוך סעודתו עד הלילה, ודבריו נכונים, עכ"ד.

והיינו דס"ל שכל הנידון בתוס' הוא על היתר אכילה, ולזה אמרו שבשבת שרי להתחיל, משא"כ ביו"ט אע"ג דלא כתיבא התם "ביום", כיון שחיוב סעודתו בלילה הוא מחמת מצה, ואסור לאכול קודם אכילת מצה, לכן צריך להתחיל סעודתו בלילה, אבל קשה לי מש"כ שם לאסרה ג"כ בערב יו"ט, הלא בערב יו"ט לא כתיב שום דבר, וי"ל שחייב לאכול בלילה גם ביו"ט, א"כ למה תוס' הביאו דחיוב אכילת מצה הוא דווקא בלילה, בלא"ה חייב לאכול סעודת יו"ט בלילה. ויש ליישב קושיא בתרא דחיוב אכילת מצה מכת סעודת יו"ט אינה סיבה לאסור אכילה לפני"כ, משא"כ מצת מצוה דווקא שהחמירו בה, ועכ"פ כבר נתבאר לעיל שלשון התוס' ל"מ כן כלל אלא כמש"כ.

ועוד ליה"ק ע"ד הב"ח, שהרי תוס' כתבו שם בד"ה סמוך למנחה שבאותה סעודה אין איסור לאכול לפני שאוכל מצת מצוה כיון שנוהר, וא"כ ה"נ נוהר, ולמה לא יתחיל ויאכל אח"כ מצת מצוה. ואמנם לתי' בתרא ניהא, ד"ל דאיידי כשעושה סעודה קודם מצות הסדר, ודמי לסעודת אחרת דכרפס והגדה צריך לעשות בלילה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו, אבל לתי' קמא קשיא, ודילמא י"ל דכיון שמתחיל מבעו"י דמי לסעודת אחרת, ותוס' איידי כשאוכל בלילה דווקא.

ובפר"ח שם העיר ע"ד הב"ח דתליא באשלי רברבי, שלפי תה"ד ותוס' שרי, ולפי הר"י יחיאל והרשב"א אסור, עכ"ד. ולמדנו מדבריו דמה שהערנו על מש"כ הב"ח בדעת התוס' לאסור, גם הפר"ח ס"ל דלא כב"ח, אלא פשיטא ליה דלדידהו שרי, וכ"כ המ"א סי' רס"ז סק"א בדעת תוס' והרא"ש. וא"כ

לב"ח נקט לעיקר כדעה זו, כמש"כ בטור ובב"ח, היה לו להתיר לדינא. ולעצם טענת המהר"ל שסעודת שבת נתרבה מג"פ ביום וא' באורתא, יש לדחות לכאורה דאין חיוב דווקא בלילה, שהרי אם לא סעד בלילה סועד ג"פ ביום, כמש"כ תוס' בפרק ערבי פסחים שם, ורק שיש חיוב לאכול ג"פ, ורבנן תקנוהו לפי זמני סעודה שכן הוא דרך אכילת בני אדם.

ונראה שדין זה אם אפשר לקיים סעודת שבת מבעו"י, תלוי במחלוקת נוספת של הראשונים, דהנה יעו"יין בב"י סי' רע"ג לגבי חיוב נר בסעודת שבת, שכתב שם בשם המרדכי שרבנו שמחה ועוד כתבו להתיר להדליק בבית ולאכול בחצר, וכתב הכל בו בשם הר"פ דהיינו דווקא לבני אשכנז שאוכלים מבעו"י, אבל כבר פי' גדולי צרפת שאין אוכלים מבעו"י כל כך, ולפי"ז אין לאכול אלא במקום הנר, והובא גם במהרי"א, וכ"כ הד"מ בשם האגור, וכן מבואר במרדכי שהביא הב"י שההיתר לאכול בחצר משום שיהיה לו אורה גדולה מן היום, וכן באגודה שבת סי' מ"ה כתב שמותר לאכול לאור היום. ואי איירי שגומרים סעודתם בלילה, א"כ מה טעם שגדולי צרפת אסרו. ועוד, דהיא גופא מנהג גדולי צרפת לסיים בלילה כמבואר בד"מ. ועוד, דא"כ צריך נר לסעודת לילה שהיא סעודת שבת, ומאי נפק"מ במה שאכל מבעו"י, אלא ודאי דכל הנהו שרי אפילו לסיים מבעו"י דלא כב"ח, אבל גדולי צרפת אסרו. הרי לנו מחלוקת הראשונים אם אפשר לקיים סעודת שבת מבעו"י, אע"פ שאינו ממשכה בלילה, ודלא כב"ח דפשיטא ליה לאסור.

ולענין דינא עיין מ"א שם שהשיג ע"ד הב"ח, וסיים דמ"מ טוב להחמיר, אבל בט"ז סי' רצ"א סק"ו סיים דכיון דתוספת שבת דאורייתא אפילו גמר קודם הלילה יצא [ולפמשת"ת טענת הב"ח שזה לא דין בקדושת שבת אלא בליל שבת], וכ"ד הב"י כמשנ"ת לעיל, ובפשטות זו כוונת השו"ע סי' רס"ז, ומ"מ כתבו שם המשנ"ב סק"ה וכה"ח סק"ו דלכתחילה ראוי להחמיר ולאכול בלילה.

ולענין זמן האכילה בפסח, כבר נתבאר שהטור פסק דמצה בעיא לילה דווקא, וכן פסק השו"ע שם. אלא שבתוס' והרא"ש משמע דדווקא מצה, משא"כ כל שאר הסדר יכול לעשות מבעו"י עד שיגיע לאכילת מצה, ואילו במהרי"א כתב שכל הסדר החל מטיבול ראשון צ"ל משתחשך, ובתה"ד כתב שגם כוס ראשון שהוא מד' כוסות צ"ל משתחשך. וצ"ל דתוס' לא פליגי, אלא דאיידי במש"כ במתני' לא יאכל, ולכן פירשו דווקא על מצה ופסח שחובתם משתחשך, אבל אה"נ שהכל צ"ל מטעם זה משתחשך, דרבנן תקנו את כל מצוות הסדר על המצה והק"פ. ובדעת מהרי"ל ש"ל"ק קידוש, צ"ל דס"ל שאע"פ שהוא מד' כוסות, אך מצוותו היא הקידוש, ואפשר לעשותו מבעו"י, רק שאר מצוות מצוותם משחשכה עם המצה ומרור. [ונפק"מ שאם גמר סעודתו ביום, יוכל ג"כ לקיים כוס שלישית, אלא שבלא"ה צריך לסיים ההלל לפני היום].

ועיניין בשו"ע שם שפסק כתה"ד שאפילו קידוש צ"ל משתחשך, וכתב המ"א הטעם מפני שכוס של קידוש הוא אחת מד' כוסות, אבל בט"ז כתב שמצות אכילת מצה היא בכלל הקידוש, שהקידוש בא בשביל אכילת מצה, ובפשטותו נראה כוונתו כמ"א שלכן תקנוהו בזמן שראוי למצה, אך הפמ"ג שם פי' דר"ל דבעינן קידוש במקום סעודה. ונפק"מ לליל סוכות, ובמשנ"ב הביא את ב' הטעמים. ובדיעבד אם עשה קידוש ושאר מצוות מבעו"י, יעו"יין כה"ח סק"ו בשם השולחן גבוה שיוצא י"ח חוץ ממצה ומרור דאיתקש לפסח, אבל כה"ח שם פליג עליה שצריך לחזור על הכל, מלבד הקידוש שהיא ברכה ודילמא יוצא י"ח, ולכן לא יחזור דסב"ל.

#### האם יש דין לקדש דווקא קודם הסעודה מדין קידוש במקום סעודה

א. הנה לבד מהדין של קידוש במקום סעודה, יש דין נוסף שאסור לטעום כלום קודם קידוש, ובפשטות הוא דין אחר מהדין קידוש במקום סעודה, וכדחזינו גבי הבדלה שאין דין הבדלה במקום סעודה, ואעפ"כ אסור לטעום קודם שיבדיל.

ואמנם יעו"יין בר"ן בשבט על דף ט' ע"ב שכתב דבכל מצוה שהגיע זמנה יש לקיימה ולא לאכול לפני"כ, אבל אם התחיל בהיתר אפילו היא מצוה דאורייתא אין צריך להפסיק. ואע"ג דבקידוש קיי"ל לדינא דפורס מפה ומקדש, היינו משום דקידוש שאני שנתקן במקום סעודה ומקמי סעודה, ולכן מפסיק למקדש, אבל שאר מצוות לא, עכ"ד. והובא במ"א סי' רע"א סק"ו. ולכאורה מבואר מזה שהקידוש נתקן להיות בתחילת סעודה, ודין הפסק הוא כדי שיקדש בתחילת הסעודה, ומינה נשמע דהאיסור לאכול נמי נובע מהדין קידוש במקום סעודה.

אכן נראה דאעפ"כ אינו הגורם לאיסור אכילה לפני הקידוש, דהלא כ"ז הוא לכתחילה בלבד, דבעי שפיסק כדי שיהיה ניכר שסעודה זו של שבת, ולכן פורס מפה שיהיה ניכר שסעודה זו לכבוד שבת באה, ומטעם זה ג"כ מקדש בתחילה, דכיון שפסיק בלא"ה סעודה ניכר שסעודה זו שלשבת, אבל גם לר"ן אם לא עשה כן וסיים סעודה יחול לקדש, וחשיב קידוש במקום סעודה כמבואר בר"ן שיובא בסמוך, וכיון שכן נראה דאינו סיבה לאסור את האכילה לגמרי, דאין זה אלא דין לכתחילה, ועוד דסו"ס אמאי אפילו טעימה אסור, ועוד דבהבדלה אין דין סעודה, ואפילו הכי אסור אפילו לטעום ואפילו לשותות.

אלא נראה דדין איסור טעימה הוא ככל המצוות וכדמשמע בר"ן, ורק מה שצריך להפסיק סעודתו אע"פ שהתחילה מבעוד יום, זהו כדי שתהא ניכרת שהיא לצורך שבת כנ"ל, ושיקדש קודם הסעודה, אבל עצם האיסור אכילה הוא משום שהגיע זמן המצוה, ומה שהחמירו במצוה זו צ"ל דהיינו משום דמצוה זו שאני, שצריך להקדימה ולדייק בזמנה ככל שניתן שיקדש בכניסתו ממש, וכן שיבדיל ביציאתה ממש [אלא אם כן מקבל עליו לפני"כ, או מוסיף אחר"כ, שאז זה סמוך לשבת שיקבל עליו, וחשיב אכילתו ככניסתו ויציאתו], וכמפורש בשו"ע שם ס"א שמיד כשמוגיע לביתו יאכל, ופירשו שם דהיינו שיקדש מיד בכניסת שבת ולא יאחר. וכן מצאתי מפורש בשו"ע הרב שם שהוא הטעם שאסור לטעום לפני הקידוש. ואין זה חולק על הטעמים דהר"ן כמשנ"ת, ואף בשו"ע הרב גופיה הביא דברי הר"ן בהמשך דבריו, ועו"י כמש"כ.

ואח"כ התבוננתי דעוד אפ"ל ע"פ מה שמבואר בגמ' שם דף ק"ה ע"א, דאמר רב כשם שהשבת קובעת למעשר כך שבת קובעת לקידוש, ומבואר שם ברשב"ם ובר"ח והר"ף ושאר ראשונים, דלענין מעשר כיון שנוכנס שבת אסור לאכול אפילו עראי. והשבת גורמת דכל אכילה חשיבא קבע, דכיון שיש מצוה לענות את השבת כל אכילה חשובה, והוא הדין שמטעם זה אסור לאכול לפני קידוש. וא"כ י"ל מטעם זה דנחשבת קבע לענין מעשר, נחשבת ג"כ קבע לענין קידוש, ולכן אסור לטעום כלום דהה"ז אכילה חשובה, כיון שמקיים בה מצות עונג שבת, ובוזה יתבארו שם דברי רש"י והרשב"ם היטב למעיין. ועדיין קצ"ע מהבדלה, ויש להאריך בזה.

ב. ע"פ האמור לעיל בטעם האיסור אכילה שאינו שייך לדין קידוש במקום סעודה, מעתה יש לדון אם הדין קידוש במקום סעודה פירושו קודם

לסעודה דווקא, דהתקנה של קידוש היתה לקדש לפני שסועד, או אפילו כשסיים סעודתו נמי מהני, דהא חשיב במקום סעודה, והא דבעינן לקדש קודם סעודה זהו רק מפני שאסור לטעום לפני"כ, אבל לא מהדין קידוש במקום סעודה.

ומצינו בזה כמה שיטות בראשונים: שיטת תוס' - יעו"יין בתוס' דף ד' ע"א ד"ה ר' יוסי, שהוכיחו מהא דאמר ר' יוסי אוכל והולך עד שתחשך, גמרו כוס ראשון ואמר עליו ברהמ"ז, והשני ואמר עליו קידוש היום, משמע שלא צריך לעשות סעודה אח"כ, ואעפ"כ חשיב קידוש במקום סעודה כיון שמיד אחר הסעודה עושה קידוש. וכ"כ תור"פ והר"ן לקמן דף ק"ב ע"ב, והמאירי בד"ה ונשוב לתורף.

[ולפי"ז המחלוקת של ר' יהודה ור' יוסי גבי הפסקה אינה שייכת כלל למחלוקת לגבי התחלה, דהא דאין מתחילין לר"ה הוא כדי שיאכל בשבת לתיאבון, ואילו המחלוקת גבי הפסקה היא אם מותר לאכול לפני קידוש שהתחיל לפני שבת, או שצריך להפסיק ולקדש לפני"כ, דבפשטות לכו"ע הקידוש צ"ל במקום סעודה, ואפילו אם מקדש לבסוף חשיב במקום סעודה כנ"ל, ומצד סעודת שבת אין חשש שלא יאכל לתיאבון, שהרי סעודה זו עצמה נחשבת לסעודת שבת, והא דבעי לפי ר"ה לברך ברהמ"ז ושוב לברך המוציא, היינו משום דכיון שנאסר לו לאכול עד שיקדש, חשיב סעודה אחרת כמו היסח הדעת, ולכן צריך לברך ברהמ"ז על הסעודה הקודמת והמוציא על סעודה זו].

אך סברא זו אינה נכונה, דלדידן קיי"ל דפורס מפה ומקדש, ואסור לאכול בלא קידוש, ואעפ"כ ס"ל דלא צריך לברך ברהמ"ז, ודווקא לגבי המוציא פליגי אי חשיב הפסק וצריך לברך המוציא או לא [יעו"יין בר"ף ועוד שהצריכו, והרו"ה ועוד שפטרן], וע"כ צ"ל דלר' יהודה אית ליה סברא נוספת, והוא שצריך להפריד בין סעודת שבת לסעודת חול, שיהיה ניכר שעושה סעודה זו לכבוד שבת [ולפי"ז לר' יהודה לא יזכיר של שבת בברהמ"ז, דפי' בתה"ה רי"ו שמזכיר מפני שזו סעודת שבת, ולר"ה ל"ח סעודת שבת, אבל במאירי פי' כיון שמכרך בשבת, ולפי"ז גם לר"ה יזכיר של שבת]. וכסברת רב יהודה הצריך פריסת מפה כדפי' רשב"ם ד"ה ולא כר' יוסי [עיי' המוציא, היינו משום דכיון שנאסר רב אחא משבחה. אך בבבלי"מ שם אכן הקשה על הר"ף דנבעי ברהמ"ז נמי, ולדבריו אפשר שזו סברת ר"ה, וצ"ע.

והשתא דאתינא להכי לכאורה אפשר דר"ה ור"י לא פליגי לענין איסור אכילה לפני קידוש, דלכו"ע מותר כיון שהתחיל בהיתר, אלא שלר"ה שצריך להפסיק כדי לאכול סעודת שבת שהגיע זמנה, וחייב לעשותה בנפרד מסעודת חול, וממילא שחייב לקדש קודם לכן, דלהתחיל לאכול משתחשך קודם קידוש ליכא מד"א דשרי, וצ"ע.

ויש להקשות למה הקשו תוס' דווקא לר"י, הלא ה"נ קשיא לר"ה דאמר מביאין לו כוס של יין ואומר עליו קדושת היום, והשני ואמר עליו ברהמ"ז, ויש גורסים אומר עליו ברהמ"ז, והשני ואמר עליו קדושת היום, דלכאורה דהא ודאי דלר"ה אין הסעודה הראשונה נחשבת ומועילה לקידוש, שהרי אינה סעודה שבת, ובתוס' מבואר דבעינן סעודת שבת דווקא. וא"כ אמאי חשיב לר"ה קידוש במקום סעודה, ולכאורה ע"כ צ"ל דהסעודה אח"כ מועילה לקידוש שיחשב במקום סעודה, וד"ז צ"ע, דהניחא לגי' לקמן שברהמ"ז קודם לקידוש ניהא, אבל לגי' רוב הראשונים שהקידוש קודם, הלא אין שייכות בין הקידוש שבסעודה ראשונה לסעודה השניה, ואין היא תועיל לו, הלא אין זה יין שקובע עליו סעודת שבת [ובאמת יעו"יין בתוס' לקמן בר"ה ראשון אומר, דמשמע שם דאף ר' יהודה סבר כן, ועיין קרבן נתנאל אות י', וכנראה שגם תוס' פירשו כן בברייתא שם]. אבל הר"ן כתב כן בדעת ר' יוסי שאמר מברך ואח"כ מקדש, וצ"ל דהסעודה שעשה אפילו שאינה סעודת שבת, חשיבא קידוש במקום סעודה. ואף בדעת תוס' י"ל כן דלא צריך דווקא סעודת שבת, ומש"כ שם ואותה סעודה עולה לו לסעודת שבת אינו כדי לבאר איך יצא ידי קידוש, אלא לבאר איך מקיים ג"כ סעודת שבת, אך יעו"יין בריטב"א בשם תוס' הרא"ש שפירש שלכן חשיב קידוש במקום סעודה, וצ"ע. [ולפי' קמא דהרשב"ם דף ק"א ע"א ד"ה אף ידי קידוש ניהא, ואף תי' תוס' לר"י ניהא רק להאי פירושא, דלפי' דבעינן יין שבתוך הסעודה, קשה דהכא אינו יין שבתוך הסעודה].

שיטת התוס' ר"ד - ויעו"יין בתוס' ר"ד ד"ה ר' יוסי דלא ניהא ליה בתירוץ תוס', דמשום הכי חשיב קידוש במקום סעודה, ולכן פירש דאה"נ שרי"ו דס"ל דאין מפסיקין פליגי ארינא דקידוש במקום סעודה, ושמואל דאמר דבעינן קידוש במקום סעודה אויל לשיטתו שפסק כר"ה ודלא כר"ו.

ונפק"מ מזה לכאורה לדידן בין השיטות האלו בחולה וכו"י"ב שאכל קודם קידוש ואח"כ נדמן לו יין, אם יכול לעשות קידוש או לא, ולכאורה לפמשת"ת דעת רוב הראשונים דחשיב קידוש במקום סעודה שפיר יקדש, אך אפשר דחיישינן לסב"ל, ועכ"פ אם אחר מוציא ודאי דמהני. ועוד נראה דאף לתוס' רי"ד, אם עדיין לא בירך ברהמ"ז, הרי זה יין שבתוך סעודתו ומהני.

אכן במקום שאכל מבעו"י וגמר קודם שנכנס שבת, ומברך בכניסת שבת ברהמ"ז, לכאורה לכו"ע לא יועיל שיעשה קידוש אח"כ, דזוהי אינה סעודת שבת ולי"ח במקום עונג, אלא לפי משנ"ת לעיל בדעת הר"ן מהני. והנה יעו"יין בר"ף [דף כ' ע"ב מדפי הרי"ף] שכתב דאע"ג דדחי' לר"ה מהלכה וקיי"ל פורס מפה ומקדש, עכ"פ מביאין מיניה למקום שגמרו סעודתם קודם שנתקדש היום, ובאים לברך בשבת, מברך ברהמ"ז על הכוס ואח"כ מקדש. וכ"כ הרמב"ם פרק כ"ט הלכה י"ג, וכ"כ המאירי, וכ"כ בב"י בשם הא"ח.

והרא"ש הביא דברי הר"ף, ותמה דהא בעינן קידוש במקום סעודה, ועל כרחו יצטרך לאכול עוד לאחר הקידוש מיד, וא"כ אמאי מברך ברהמ"ז, יפרוס מפה ויקדש, ואם דעת הר"ף שיוצא י"ח בקידוש אפילו שאינו סועד אח"כ, כיון שכבר סעד וחשיב קידוש במקום עונג לא מסתבר לו טעמיה, ואדרבא דעת הר"י ישעיה מטריני שאסור לעשות כן (שמקדש ואח"כ מברך) מפני שאסור לשנות כוס ברהמ"ז קודם קידוש, ולכן נ"ל שיפרוס מפה ויקדש, עכ"ד.

ויעו"יין בר"ן דפשיטא ליה בדעת הר"ף שהכוונה בר' יוסי שיקדש ולא יאכל אחר קידוש, ואעפ"כ יצא כיון שחשיב קידוש במקום סעודה מכח הסעודה שלפני"כ, ונראה דאין כוונתו שסעודה זו ג"כ נחשבת סעודת שבת, דודאי שאינו כן, אלא ר"ל דאע"פ שהיא סעודת חול מהני לקידוש. וכ"כ במח"ש סי' רע"ד סק"ב. והיינו כנ"ל בדעת הר"ן שאף אחר הסעודה מהני לקדש.

בתוס' ר"פ הביא שהר"ף פסק כר' יוסי, וכנראה שלא היה לפניו המשך דברי הר"ף, ולכן הקשה מאי נפקא מינה, הא קיי"ל פורס מפה ומקדש, ותי' דנפק"מ אם המשיך לאכול בשבת וסיים סעודתו דיעביד כר' יוסי דהכא. ומבואר בפשטות דס"ל ג"כ כהרא"ש, דלא שייך לומר נפק"מ כשאכל בחול, אלא דווקא כשאכל בשבת שע"ז נחשב שאכל סעודת





פשוטה, שהשמן אינו בתורת בסיס באופן שאינו בנר, ואינו משמש את השלהבת, ולכן רק בשעה שהוא בתוך הנר ראוי לאוסרו מדין בסיס, אך לאחר שנטף מהנר אינו בגדר בסיס ואין לאוסרו, אך בדין הוקצה למצותו יש לומר שכיון שהקצה את השמן לצורך המצוה, א"כ בכל שעה שהמצוה קיימת והנר דולק הוא הקצה את השמן, ולכן אפילו לאחר שהשמן נטף מהנר הוא אסור בטלטול מחמת כן.

וכן מצאתי שמפורש ברשב"א (מה. ד"ה אין מוקצה) שאיסור בסיס הוא רק בשעה שהשמן בתוך הנר, אך בשמן הנוטף אין איסור בסיס, ולכן הכריח שמה שאמרו בגמ' הוקצה למצותו היינו בשמן שנטף, דהשמן שבנר בלאו הכי אסור מדין בסיס.

ולפי"ז מתבאר הצורך באיסור של הוקצה למצותו, שהאיסור של שמן הנוטף הוא רק מדין הוקצה למצותו, ולא מדין בסיס, כיון שאיסור בסיס הוא רק כשהשמן משמש כבסיס בעודו בנר. ומאידך האיסור בסיס נצרך בכדי לאסור בטלטול, כיון שמדין הוקצה למצותו אינו נאסר בטלטול אלא רק בהשתמשות, ורק מדין בסיס יש איסור טלטול.

## ד

**שמן שבנר אסור אף מצד הוקצה לאיסורו**

והנה מצינו בגמ' (מה). טעם נוסף לאיסור השמן, שכאמור לעיל אמרו שיש איסור בשמן מדין הוקצה למצותו, אכן בתוך מהלך סוגיא זו מבואר שיש טעם נוסף לאסור את השמן, שבתחלה ר' יוחנן אמר 'אין מוקצה לר"ש אלא שמן שבנר בשעה שהוא דולק, הואיל והוקצה למצותו הוקצה לאיסורו, ומבואר בדבריו דין מוקצה נוסף, שמלבד שהשמן הוקצה למצותו, הוא הוקצה ג"כ לאיסורו כיון שיש בו איסור כיבוי, ובסוגיא שו"ט דלפי"ז משמע דהשמן אסור רק מחמת שיש בו שני דיני מוקצה אלו, ולפי"ז יש להתיר בניו סוכה שרק הוקצה למצותו אך לא הוקצה לאיסורו, אך דחו שלא יתכן לבאר כן, שהרי מצינו שר"ש מודה שנוי סוכה אסור מדין מוקצה, והסיקו דצריך רק כעין שמן שבנר שהוקצה למצותו, ואף שאר דברים שהוקצו רק למצותם אסורים כגון בניו סוכה, ואע"פ שלא הוקצו לאיסורם.

ומבואר לפי מסקנת הסוגיא שאפשר לאסור שמן שבנר אפילו רק מצד דין הוקצה למצותו, ואין צריך לבוא ג"כ לדין הוקצה לאיסורו, אכן בפשוטו משמע שאפשר לאסור את השמן אף מצד דין הוקצה לאיסורו, וצריך לבאר את גדריו איסור זה דהוקצה לאיסורו, ורש"י קיצר בזה וכתב שהוקצה לאיסורו היינו מצד איסור כיבוי, ומצינו ברמב"ן שפירש יתור, שכתב 'אלא משמן המטפסף קאמרינן דהשתא לאו בסיס הוא, אלא שהקצהו לאיסורו ולמצותו, ולא היה דעתו עליו כלל עד שיכבה וכו', אלא דהתם הוקצה לאיסורו וכו' שאסור להסתפק ממנו משום מכבה, ומבואר שמקצה מלת השמןש בו ולא היה דעתו עליו, וזה גדר איסור הוקצה לאיסורו.

אכן יש לדון במשך זמן איסור זה, שכפי שנתבאר לעיל יש חילוק כלן דין האיסור של הוקצה למצותו לאיסור בסיס, שאיסור הוקצה למצותו הוא כל זמן שהנר דולק, ואפילו לאחר שהשמן נטף מהנר, אך איסור בסיס הוא רק בשעה שהשמן נמצא בנר. ויש לדון בדין הוקצה לאיסורו האם דינו כבסיס שנאסר רק בשעה שיש בו בפועל איסור מכבה, או שאיסורו נמשך כל זמן שהנר דולק, ואפילו שהשמן נטף מהנר.

## ה

**מחלוקת האם שמן הנוטף הוקצה לאיסורו**

ובפשוטו יש ללמוד ולהכריע נידון זה מדברי התוס', שהתוס' כתבו שמה שאמרו בגמ' שהוקצה למצותו היינו לגבי השמן הנוטף מהנר, אך בשעה שהנר דולק אסור להסתפק מהשמן בלאו הכי מצד איסור כיבוי, ומבואר לפי"ז שהתוס' העמידו את מהלך הסוגיא דווקא בשמן הנוטף, ועל זה אמרו בגמ' שהשמן הוקצה אף לאיסורו, וא"כ משמע מכך שאף דין הוקצה לאיסורו שנוכר בסוגיא זו נוהג אפילו בשמן הנוטף, ולא רק בשמן שבנר. אמנם יש להעיר בדברי התוס', שבכל מהלך דבריהם לא הוכירו כלל דין הוקצה לאיסורו שמפורש בגמ', ודנו רק על הוקצה למצותו, וצ"ב.

ובדברי הרמב"ן נידון זה מפורש ומוכרע, שכפי שנתבאר פירש שהוקצה לאיסורו היינו שלא היה דעתו על השמן מכיון שאסור לו להסתפק בו מצד איסור מכבה, ובתחילת הסוגיא כתב כדברי התוס' שסוגיא זו אינה עוסקת בשמן שבנר, אלא בשמן הנוטף מהנר, וכתב במסקנת הסוגיא שבשמן שבנר יש שני טעמים לאסור, מצד דין הוקצה למצותו, ומצד דין הוקצה לאיסורו, ומבואר לפי"ז שאפילו בשמן הנוטף שייך דין הוקצה לאיסורו, והוא שווה לדין הוקצה למצותו, וכפי שביאר הרמב"ן בתחילת דבריו שהקצה והסיח דעתו מלהשתמש בשמן כל עוד שהנר דולק מפני מצותו ומפני איסורו, ולכן אפילו שהשמן נטף מהנר הוא אסור משני טעמים אלו.

אמנם בתוס' רא"ש מבואר דפליג על הרמב"ן בזה, דבתחילת הסוגיא כתב כדברי התוס' דאיירי בשמן הנוטף, דהשמן שבנר בלאו הכי אסור מצד איסור כיבוי, ובהמשך דבריו (ד"ה עד מוצאי) כתב 'דהא דרבינן שמן המטפסף בעוד שהנר דולק, היינו לפי המסקנא דאמרינן הואיל והוקצה למצותו הוקצה לאיסורו, אבל השתא דס"ד דבעינן תרוייהו לא הוי מוקצה לר"ש אלא שמן שבתוך הנר'. ומבואר בדבריו שרק דין הוקצה למצותו שייך בשמן הנוטף, אך דין הוקצה לאיסורו לא שייך בשמן הנוטף אלא רק בשעה שהשמן בנר, ולפי ההו"א בגמ' דאסרינן אף מדין הוקצה לאיסורו, בהכרח איירי דווקא בשמן שבנר, ורק למסקנא שהאיסור מצד הוקצה למצותו גרידא, יש לאסור אף בשמן הנוטף.

וע"פ דבריו יש מקום להבין אף את שיטת התוס' בדרך זו, שאע"פ שהעמידו את הסוגיא בשמן הנוטף, י"ל דזה רק לפי המסקנא שהאיסור הוא מצד הוקצה למצותו גרידא, אך לפי ההו"א שהאיסור אף מצד הוקצה לאיסורו באמת לא איירינן בשמן הנוטף. ואע"פ שזה דוחק בתוס', דהרי התוס' כתבו בתחלת הסוגיא דאיירי אף מצד הוקצה לאיסורו, מ"מ דוחק זה קיים אף בדברי התוס' רא"ש, ומ"מ קאמר הכי, ומצינו לפרושי אף את שיטת התוס' על דרך זו, ובפרט לפי מה שהערנו למעלה שבתוס' לא נזכר כלל דין הוקצה לאיסורו, ומשמע שבאו לפרש רק את דין הוקצה למצותו ולא את דין הוקצה לאיסורו.

ולפי שיטה זו נפקא דלא מצינו בשמן שבנר נפ"מ בדין הוקצה לאיסורו, והיינו דלא חייל ביה דין מוקצה מחמת האיסור כיבוי, שהרי בשעה שהשמן בנר הוא אסור אף בלא דין מוקצה, מצד עצם האיסור כיבוי, ומיד כשנטף מהנר לשיטת התוס' רא"ש אינו מוקצה, וא"כ אין אופן שיש בו חלות איסור [של הוקצה לאיסורו] מצד דין מוקצה.

אלא שצ"ב בשיטת התוס' רא"ש מה החילוק בין דין הוקצה למצותו לדין הוקצה לאיסורו, ומדוע פשיטא ליה שדין הוקצה למצותו שייך אף בשמן הנוטף, ואילו דין הוקצה לאיסורו אינו שייך בשמן הנוטף אלא רק בשמן שבנר.

העולה מהאמור דמצינו ג' דיני מוקצה השייכים בשמן, עיקר האיסור

שיעור עיכול יאכל פת ויברך בלא קידוש.

ולכאורה נראה פשוט שכשאינו מברך ברהמ"ז על כוס לכו"ע יכול לברך ברהמ"ז, ורק אחר שיתפלל ערבית ויעבור זמן יעשה קידוש ויאכל סעודת שבת.

אלא שיש נפק"מ בכל משנ"ת לענין חולה וכיוצ"ב שכבר אכל, דלכתחילה ימתין, אלא יקדש מיד קודם ברהמ"ז וימשיך מעט. ואם אינו יכול לאכול עוד אפילו כזית ישמע אחר ויוצא בזה, ולא יקדש לעצמו דסב"ל, אך לא ימתין למחר דלא יוכל לשתות ולטעום כלום קודם הקידוש, ועדיף שיחמיר אם יכול לשתות לפחות את כוס הקידוש, די"א שגם זה נחשב לקידוש במקום סעודה.

ואגב אורחין יש לדייק לשון הראשונים שבתוס' ותוס' ר"ד שכתבו את התירוץ הנ"ל, שפירשו דכיון שמקדש מיד ותיכף לסעודה חשיב במקום סעודה, ואילו הר"ן ותוס' ר"פ כתבו שמקדש שם במקום שאכל, ומשמע שהעיקר הוא מקום הקידוש. ועיין מש"כ בזה לעיל בדין קידוש במקום סעודה, אי בעינן סמוך לסעודה או סגי במקום סעודה.
גב. הסברא שכתבנו לעיל בדעת ר' יהודה שברהמ"ז בא כדי להפסיק בין הסעודות, מצאתי כן בתוס' ר"פ ק"ב ע"א ד"ה כוס ראשון.

## הרב משה ששון כולל "אליבא דהלכתא" - גאולה

## גדר איסור שמן שבנר

## א

**לר"ש השמן אסור מדין בסיס ומדין הוקצה למצותו**

שנינו בברייתא (מוד.) פלוגתא בדין נר שהדליקו בו בשבת, דעת רבי מאיר שנר שהדליקו בו באותה שבת אסור טלטלו כל השבת, ודעת רבי שמעון שמותר לטלטלו לאחר שכבה. ובפשטות מחלוקת זו היא לגבי הנר, דהיינו הכלי שמחזיק את השמן והפתילה, ולא מפורש בברייתא זו דין השמן שבנר, אכן מצינו בברייתא אחרת מחלוקת מפורשת בדין השמן שבנר, שאמרו לפני המשנה 'מותר השמן שבנר ובקערה אסור ור"ש מתיר', ומבואר שכפי שנחלקו בדין הנר כן נחלקו בדין השמן, דלת"ק השמן שנותר בנר לאחר שכבה אסור, והיינו מדין מוקצה מחמת איסור, אך ר"ש פליג וסבר דהשמן לא נאסר, ובפשוטו היינו משום דלית ליה דין מוקצה מחמת איסור. אמנם יש לדון בשיטת ר"ש דכאמור בברייתא איירינן במותר השמן שבנר, דלר"ש מותר, ומשמע שר"ש התיר רק את השמן שנותר בנר לאחר שכבה, אך קודם שהנר כבה אף ר"ש מודה שהשמן אסור, וצריך לבאר מהו גדר איסורו של השמן בשעה שהנר דולק.

ובגמרא מפורשים שני טעמים לאיסורו של השמן בשעה שהנר דולק, דבדף מז. שו"ט בדעת ר"ש מ"ט אסור לטלטל את הנר, ומסיק 'אמר רבא הנח לנר שמן ופתילה הואיל דנעשה בסיס לדבר האסור', ומבואר שכיון שהשמן הוא בסיס לדבר האסור, דהיינו שהוא בסיס לשלהבת דחשיב כדבר האסור, מפני כן השמן נאסר בטלטול מדין בסיס.

ומצינו סוגיא נוספת בטעם איסור השמן, דבדף מה. שו"ט האם אית ליה לר"ש דין מוקצה בדבר הראוי שדחאו מע"ש, וקאמר רבי יוחנן 'אין מוקצה לר"ש אלא שמן שבנר בשעה שהוא דולק, הואיל והוקצה למצותו הוקצה לאיסורו', ומסקנת הסוגיא דעיקר האיסור הוא מצד הוקצה למצותו ולא מצד הוקצה לאיסורו, ומבואר שכיון שהדליק את השמן לצורך נר שבת, אי"כ הקצהו לצורך מצוה זו, ור"ש מודה לדין מוקצה למצותו, ושמן שבנר בשעה שדולק אסור מדין הוקצה למצותו.

ומבואר לפי"ז שבשמן שבנר בשעה שדולק יש שני טעמים לאסור לדעת ר"ש, מצד דין בסיס, וכן מדין הוקצה למצותו, וצריך ביאור מה הצורך לשני טעמים אלו.

## ב

**איסור טלטול הוא מדין בסיס**

ובתוס' (מב: ד"ה ואין נאותין) מבואר שהרגישו בזה, שביארו את הטעם שצריך לבוא לדין בסיס ואין מספיק דין הוקצה למצותו, שמצד דין הוקצה למצותו אין לאסור את השמן בטלטול, כיון שאין בטלטול הנר ביטול מצוה, והאיסור של הוקצה למצותו היינו רק שהקצהו משימוש שיש בו ביטול המצוה, אך בשימוש שאין בו ביטול המצוה לא הקצהו, ולכן יש צורך לדין בסיס לאוסרו אפילו בטלטול, שכך הוא דין בסיס לדבר האסור, שמחמת כן נאסר בטלטול לגמרי כדין מוקצה מחמת גופו.

ומבואר מדברי התוס' יסוד גדול, שצריך מוקצה למצותו לא התחדש איסור טלטול [אא"כ הטלטול מבטל את מצותו], ועיקר האיסור הוא רק איסור השתמשות, ומדוקדק בזה הגירסא שמצינו בדברי כמה ראשונים (הרי"ף והרא"ש) בברייתא 'מותר השמן שבנר אסור להסתפק ממנו', והיינו שעיקר האיסור הוא איסור להסתפק ולהשתמש ולא איסור טלטול.

והנה אף שנתבאר בתוס' הטעם שצריך לדין בסיס, אכן עדיין צ"ב מה הצורך בדין הוקצה למצותו, שכיון שמדין בסיס השמן נאסר אפילו בטלטול, א"כ הוא אסור לגמרי, ובפשוטו בדין הוקצה למצותו לא התחדש דין נוסף של איסור.

## ג

**האיסור בשמן הנוטף רק מחמת הוקצה למצותו**

ונראה לבאר שהתוס' רמזו אף ליישוב הערה זו, שהתוס' ביארו מה שאמרו שר"ש מודה ששמן שבנר אסור הוא מדין הוקצה למצותו, וז"ל: 'ולא שבנר ממש קאמר, דההיא אסור בלאו הכי משום מכבה, כדאמר בביצה פ"ב (דף כב. ושם) המסתפק ממנו חייב משום מכבה, אלא כלומר שמן המטפסף מן הנר, והטלטול דנר עצמו אין לאסור מטעם דהוקצה למצותו, ולא אסור לטלטלו אלא משום דנעשה בסיס לדבר האסור', עכ"ל. ונראה לדקדק מלשון התוס' שבדין הוקצה למצותו עיקר האיסור הוא בשמן המטפסף, אך האיסור של בסיס הוא דווקא בנר עצמו, ולא בשמן המטפסף, דכן מדוקדק מלשונם שביארו שדין הוקצה למצותו הוא בשמן הנוטף ולא בנר עצמו, ולאחר מכן עברו לדבר על הנר עצמו שאסור בטלטול רק מצד בסיס, ויש להעיר מדוע לא המשיכו לעסוק בדין השמן הנוטף, שאע"פ שיש בו איסור משום שהוקצה למצותו, מ"מ לא נאסר מפני כן בטלטול אלא רק מדין בסיס.

אלא משמע שיש חילוק בין דין הוקצה למצותו שנאסר אפילו בשמן הנוטף מהנר, אך דין בסיס הוא רק בשמן שבנר, ולזה ביארו התוס' רק ביחס לנר עצמו שיש איסור טלטול מדין בסיס, אך בשמן הנוטף לא ביארו כן כיון שבאמת אין בו איסור בסיס, אלא רק דין הוקצה למצותו. והסברא בזה

שבת, אבל כשאכל בחול ל"מ ליחשב קידוש במקום סעודה.

שיטת הרי"ף - ועכ"פ בדעת הרי"ף א"א לפרש כרבנו פרץ, ולכאורה בהכרח לפרש דבריו כהר"ן, וא"כ נמצא שלדעת הרי"ף והר"ן אדם יוצא י"ח בקידוש שעושה אחר סעודת חול, ואילו להרא"ש ורי"ש לא יוצא י"ח כיון שאינה סעודת שבת, ובפשטות כן דעת תוס' ר"פ.

אבל הב"ח סי' רע"א כתב לפרש ברי"ף, דאפשר שאה"נ דנוטל ידיו אחר הקידוש ואוכל, ומש"כ הרי"ף שיברך ברהמ"ז היינו משום דס"ל שכיון שנתקדש היום ונאסר עליהם להמשיך לאכול, הרי זה כגמר סעודה, וכאילו נטלו ידיהם ואמרו הב לן ונבריך דאתסיר להו למיכל עד שיברכו, ולכן מברך ואח"כ מקדש סעודת שבת. וכן דעת הק"נ על הרא"ש שם, שגם לרי"ף צריך לסעוד אלא אם כן אכל סעודת שבת.

ולענ"ד אפ"ל עוד דכל עיקר חידושם של הרי"ף והרמב"ם הוא שלא יעשה קידוש וברהמ"ז בכוס א', דאין עושין מצות חבילות חבילות, ונפק"מ כשעשו מים אחרונים ונאסר עליהם לאכול, או שעשו היסח דעת גמור וצריכים לברך ברהמ"ז ואח"כ קידוש, יעשו כל אחד בכוס כמו שמבואר בר' יוסי, ואין כוונתו דפסקינן כרי"ו ולא כרי"ה, אלא דבהא עבדינן כרי"ו וצריך ב' כוסות לכו"ע, וקצת משמע כן בלשון הרמב"ם (אך מש"כ הרי"ף "כר' יוסי" דחוק), ומצאתי שכן דעת המ"א, וכמו שיתבאר בסמוך א"י.

המורם ג' שיטות בראשונים בענין קידוש במקום סעודה: דעת הר"ן דאפשר לקיים את הקידוש גם בסוף הסעודה, ואפילו סעודת חול. דעת תוס' והרא"ש ועוד דאפשר לקיים את הקידוש גם בסוף הסעודה, אבל דווקא בסעודת שבת. דעת התוס' רי"ד דבעינן דווקא קודם הסעודה ולא לאחריה. ובודאי שלכו"ע לכתחילה צריך להפסיק ולקדש, דקיי"ל כרב יהודה אמר שמואל שפורס מפה ומקדש, וכל הנפק"מ אם כבר סיים סעודתו כמשנ"ת. ולדינא בשו"ע סי' רע"א סעי' ו' הביא בסתם דעת הרי"ף והרמב"ם שמברך ברהמ"ז על כוס א', ואח"כ מקדש על כוס שניה [וכתב הרמ"א שיש מחלוקת אם יטעום מכוס של ברהמ"ז קודם שיקדש, וכן נחלקו אם צריך לאכול מעט אחר הקידוש כדי שיהא הקידוש במקום סעודה], וי"א דפורס מפה ומקדש וכו' [והכי נהוג]. ומש"כ הרמ"א שיש מחלוקת, כוונתו שאפילו בדעת הרי"ף עצמו יש מחלוקת, אבל למאן דפליג על הרי"ף דהיי"ה הרא"ש וסויעתו פשיטא שאם צריך וקידש צריך לאכול אח"כ, כדי שיהיב קידוש במקום סעודה, אך במשנ"ב ציין ע"ז רא"ש, ודילמא כוונתו לביאור קמא דהרא"ש ברי"ף.

ובמ"א ס"ק י"ג כתב דמשמע ברי"ף וברא"ש וברי"ו דדווקא כשהתחיל ליטול מים אחרונים ס"ל לרי"ף שיברך ויקדש, אבל לפנ"כ גם הרי"ף מודה שפורס מפה ומקדש, ופי' מחה"ש דהרא"ש הקשה ב' קושיות, הא' הא בעינן קידוש במקום סעודה, וע"ז תירץ הר"ן דסעודה שקדמה מועילה ליחשב קידוש במקום סעודה. אך עוד הקשה הרא"ש למה יברך ברהמ"ז ואח"כ יקדש, הא סגי בפריסת מפה וקידוש, דאמנם איירי שנטל ידיו למים אחרונים, אבל לא צריך לברך ברהמ"ז אלא סגי בהמוציא, והנ"י יברך הגפן ויקדש [והמ"א לשיטתו בדעת הרא"ש], ועי"כ צ"ל דדעת הרי"ף שכיון שנט"י צריך לברך קודם ברהמ"ז ואח"כ ישתה, ולכן לא כתב כן, ואזיל הרא"ש לשיטתו והרי"ף לשיטתו.

ודבריו צל"ע, דכל קו' הרא"ש היא משום שבלא"ה צריך לאכול אח"כ כדי שיהיה קידוש במקום סעודה, וממילא לא צריך לברך וכו' אלא פורס מפה, אבל לפי הצד שכתב הרא"ש דס"ל לרי"ף שלא צריך שוב לאכול, וחשיב קידוש במקום סעודה, וכדעת הר"ן, לק"מ, דלמה נצריכו שיפורס מפה, היא אלא גופא מבואר בדברי ר' יוסי שלא יעשה כן אלא יברך ואח"כ יקדש, ואדרבא היא גופא מה שרצה הרי"ף להביא מדברי רי"ו, דכיון שפוסקים כרי"ו, הכ"נ לדידן ככה"ג שסיים מבעויי יקדש ואח"כ יברך, ודלא כרי"ה שמברך ואח"כ מקדש. וכן מבואר בפשטות בדברי הרא"ש דלהר"ן לק"מ, וא"כ יוצא שלהרא"ש אין ראייה שהבין בדעת הרי"ף דדווקא כשנט"י יעשה כן, וכן מצאתי ברע"א שדווקא לביאור קמא דהרא"ש יש ראייה בדעת הרי"ף, משא"כ לביאור בתרא שהיא דעת הר"ן ליכא לחלק בין נט"י ללא נט"י. ועכ"פ להלכה המשנ"ב ס"ק כ"ז והכה"ח ס"ק מ' העתיקו דברי המ"א להלכה.

והנה במחלוקת שהביא המ"א אי חשיב במקום סעודה או לא, יעויין בהגר"א שמד"א דל"ח במקום סעודה היינו משום שהיתה של חול, דר' יוסי אפשר דסבר כרב דאין צריך במקום סעודה, ודבריו צל"ע שב' טעמים נפרדים הם, א' שהיתה סעודת חול, ולפי"ז באמת פסקינן כרי"ו, והתם שאני דהיתה סעודה של חול. ואנ"י דאפילו שהיתה של שבת לי"מ, ורי"ו דס"ל דמהני משום דס"ל שלא צריך קידוש במקום סעודה, ומה חיבור יש בין ב' הטעמים, וצ"ע.

ומצאתי בדמשק אליעזר שהקשה כן, דאדרבא לפי תוס' לא פליג רי"ו, אך עוד הקשה שם דאך אפשר שיחלקו רב ושמואל על ר' יוסי, וזו אינה קושיא, דכבר מצאנו לתוס' רי"ד שתי' כן, ותלה מחלוקת רז"ש במחלוקת רי"ה ורי"ו לשיטתם, כמשנ"ת לעיל, ועכ"פ עיי"ש מה שהגיה בדברי הגר"א. ועיין עוד בביאור הגר"א סוף הסעיף שכתב: ועיין תוס' ק' ע"א ד"ה ר' יוסי, וזהו דעת הרי"ף, ותוס' ק"ב ע"ב ד"ה ראשון וכו', וכן הוא סברת הרי"ף הנ"ל, והדמשק אליעזר הגיה: וכ"ה סברת הרי"ף, והדברים צל"ע, דתוס' דף ק' פירש לה דלרי"ו יוצא י"ח כיון דהוי סעודת שבת דווקא, ובדף ק"ב איירי לרי"ה שפוסק מבעויי, ולכן צ"ל קודם ברהמ"ז ואח"כ קידוש, שאם יקדש לפני"כ אינו מקדש בשעת סעודה. ולא פליגי רי"ה ורי"ו אם צריך קידוש סמוך לסעודה מלפניה, ומה שייך למחלוקת הרי"ף והתוס', ודילמא ס"ל דתוס' שכתבו דף ק' דחשיב קידוש וכו', אינו שייך למש"כ אותה סעודה, שזהו דבר נפרד, וכרי"ף ס"ל דכיון שיקדש מיד אחר ברהמ"ז חשיב במקום סעודה, אבל הרא"ש יפרש שאחר הקידוש יעשה סעודה לצאת ידי"ח קידוש במקום סעודה, ודלא כמו שהבאנו לעיל מתוס' הרא"ש.

ולענין מעשה הכריע הרמ"א כדעה שניה לא ליכנס לספקות, דאם יעשה כדעה קמא יש חשש של"ח קידוש במקום סעודה, וספק אם יטעם מהיין. ולפמשנ"ת במ"א לעיל קשה, דהא איירי הכא אחר שנט"י, ולדעת הרי"ף אסור לקדש ולאכול אחר שנטל לפני. וכן הן רע"א ונשאר בצ"ע. ובמשנ"ב סי' ל"ו ת"י דאד"ג, והא עדיפא מפני שאם יעשה כדעת הרי"ף יש בזה חשש ברכה שאי"צ אם יחזור ויטול ידיו ויאכל [ואם יחזור ויאכל יש חשש שלא יוצא י"ח קידוש].

ולכאורה מהא דהשו"ע סתם כדעה ראשונה משמע דהכי ס"ל לדינא, ואפשר שאם רוצה לצאת ידי"ח כו"ע יברך ברהמ"ז ולא יטעם, ואח"כ יקדש ויטעם מנ' הכוסות ויאכל פהב"כ וכדו', דבזה אין חשש ברכה שאינה צריכה, ובלא"ה ראוי לאכלם מחוץ לסעודה משום ספק ברכות [ולא דמי להכא, דהיא גופא המחלוקת אי הוי ברכה שאינה צריכה או לא, ועוד יתכן שאפילו בלא זה אין כאן חשש ברכה שאי"צ, דכל המברך לצאת מן הספק ל"ח ברכה שאי"צ, ואפילו נאמר דכיון שבוה עצמו פליגי אי הוי ברכה שאי"צ, ל"ש לומר שיברך לצאת מן הספק בפהב"כ דודאי מהני], ואחר שיעבור



טלטול המבואר במשנה הוא מצד דין בסיס, שהשמן בסיס לשלהבת, ומש"ה חשיב כבסיס לדבר האסור, וכפי שנתבאר איסור זה הוא רק בשעה שהשמן בנר, טעם נוסף מצד דין הוקצה למצותו, שנאסר להשתמש בשמן ולהסתפק ממנו, ונתבאר בראשונים שדין מוקצה זה הוא אף בשמן הנוסף כל זמן שהנר דולק, ודין נוסף הוקצה לאיסורו, שהקצה את השמן מחמת שאסור לו להסתפק בו מדין כיבוי, ונחלקו הראשונים במשך איסור זה, שלדעת הרמב"ן איסור זה הוא להוקצה למצותו שנמשך אף בשמן הנוסף, אך לדעת התוס' רא"ש איסור זה הוא רק כשהשמן בנר.

1

#### מחלוקת האם שמן הנוסף אסור בטלטול מדין הוקצה למצותו

והנה יש לדון בגדרי איסורים אלו, שדין בסיס עיקר ענינו איסור טלטול, כיון שהוא בסיס לדבר שמוקצה מחמת גופו, ממילא יש לו דין מוקצה גמור שנאסר בטלטול, אכן יש לדון בגדר דין הוקצה למצותו ולאיסורו, והנה לעיל נתבאר מהתוס' שכתבו בפירוש שהאיסור של הוקצה למצותו הוא רק איסור השתמשות, אך אין בו איסור טלטול, כיון שההקצאה היא רק מדבר המבטל את המצוה, וכיון שבטלטול אין ביטול למצוה, א"כ אינו מקצהו מכך, ומצד דין הוקצה למצותו לא חל איסור טלטול. אלא שמצינו מחלוקת באחרונים האם מחמת דין מוקצה זה יש לאסור בטלטול בשעה שהשמן אינו בנר, שהמהרש"א ביאר את דברי התוס' הנ"ל שפירשו מה שאמרו במשנה שאין ניאותין בשמן שבנר, שמשנה זו אפשר להעמידה כר"ש, דאע"ג דפליג על דין מוקצה, מ"מ בדין מוקצה למצוה מודה, ולכן מודה שאסור להסתפק בשמן שבנר, וביאר המהרש"א שכוונת התוס' להעמיד את המשנה דוקא בשטית רש"י, שהרי לשון המשנה שאין ניאותין בשמן, משמע שיש אף רק איסור השתמשות אף אין בו איסור טלטול, וא"כ א"א להעמיד את המשנה בשטית ר' יהודה, דהרי לר"י כיון דחשיב מוקצה מחמת איסור השמן אסור אפילו בטלטול, ולכן העמידו את המשנה בשטית ר"ש, דמחד גיסא הוא מודה שיש איסור השתמשות בשמן שבנר, ומאידך גיסא ס"ל שאין בו איסור טלטול, כיון שלשטיתו האיסור רק מצד דין הוקצה למצותו, ודין הוקצה למצותו הוא רק איסור הנאה ולא איסור טלטול, ומדוקדק לפי"ז לשון המשנה אין ניאותין.

והנה התוס' העמידו את המשנה בשמן הנוסף מהנר, שהוא אסור רק מצד דין הוקצה למצותו, אך בשמן שבנר בלא"ה איכא איסורא מדין בסיס, ולמהרש"א דברי התוס' מדוקדקים יותר, שבאו לבאר בזה את עיקר דבריהם דמתני' איירי דווקא בשמן הנוסף שהוא אסור רק בהנאה, כיון שאין בו איסור בסיס אלא רק מוקצה למצוה, אך לא איירי בשמן שבנר, כיון שיש בו ג"כ איסור טלטול מדין בסיס. ומדברי המהרש"א מתבאר שאף כאשר השמן אינו בנר, אין בו איסור טלטול מצד דין מוקצה למצוה, אלא רק איסור הנאה.

אמנם רע"א בגליון הש"ס השיג על המהרש"א, שהרי לאחר שהשמן נטף מהנר ואסור ליהנות ממנו, שמן זה לא חזי למידי, שאסור לו להשתמש בו לצורכו, וכיון דלא חזי למידי ממילא הוי מוקצה גמור, כדין כל מאכל שאינו ראוי לכלום, והביא ראיה מדברי המג"א (סי' תקט"ו סק"ב) שכתב שדבר שנכרי הביאו לישראל, ומחמת חשש איסור נאסר באכילה, ממילא הוא אסור בטלטול, וכתב שכל מאכל שאין בו היתר אכילה אסור בטלטול, וא"כ אף השמן שנטף כיון שאין בו היתר אכילה והשתמשות יש לאיסורו בטלטול, ומה שכתבו התוס' שמצד דין הוקצה למצותו אין לאסור בטלטול, כוונתם דווקא כאשר השמן נמצא בנר, דבאותה שעה אין לומר דהשמן לא חזי ליה למידי, כיון שראוי לו להאיר, שלכך הוא מונח בנר לשמש את האדם ולהאיר לו, וא"כ חזי ליה, אך לאחר שנטף מהנר שאינו ראוי לשמשו כלל, נאסר אף בטלטול מדין הוקצה למצותו.

אמנם צ"ב בשטית המהרש"א מ"ט התיר את השמן לאחר שנטף, והרי עתה לא חזי למידי, ובפשוטו ראוי לדונן כמוקצה מחמת גופו, וראשית נוסף להוכיח כשטיתו, ולהלן יתבאר הסברא בזה.

2

#### מחלוקת בניי סוכה האם נאסר בטלטול מדין הוקצה למצותו

והנה הטור (סי' תרל"ח) הביא את דברי הבה"ג שנוי סוכה לאחר שנפל אסור בטלטול בשבת, והבית יוסף תמה מהו טעמו שאסר בטלטול, והרי דעת הבה"ג שהלכה כר"ש בשבת, ומדוע אסר לטלטל את הנוי סוכה. והמהרש"ל בים של שלמה בביצה תמה על הבי", שהרי מפורש בגמ' שאפילו ר"ש דפליג על איסור מוקצה מודה שנוי סוכה אסור מדין מוקצה, משום שהנוי סוכה הוקצה למצותו, ובדין מוקצה למצותו מודה ר"ש, ולכן אסר אף בשמן שבנר מדין הוקצה למצותו, וא"כ דברי הבה"ג מבוארים היטב במה שאסור נוי סוכה מצד דין מוקצה, ואין בזה סתירה למה שפסק כר"ש.

והשער המלך בה' סוכה יישב את שיטת הבי" ע"פ מה שנתבאר לעיל מהתוס' שבדין הוקצה למצותו בשמן שבנר לא התחדש איסור טלטול, כיון שאין בזה ביטול מצוה, ועיקר האיסור הוא איסור שימוש, ולפי"ז מבוארים היטב דברי הבי", שאין לאסור לטלטל את הנוי סוכה מצד הוקצה למצותו, כיון שדין הקצאה הוי עיקרה איסור שימוש ולא איסור טלטול, שהרי אפשר לו לטלטל את הנוי אף כשמחובר בסוכה, ואין בזה ביטול המצוה, וממילא לא הוקצה מכך, ולכן תמה על הבה"ג מדוע אסר נוי סוכה בטלטול, והרי סובר שהלכה כר"ש במוקצה.

ובדברי השער המלך משמע שהבין כשטית המהרש"א שאפילו שמן הנוסף מהנר אינו אסור בטלטול מדין הוקצה למצותו, שהרי עיקר דברי הבה"ג הם בניי סוכה שנפלו מהסוכה, ועתה אינם משמשים את האדם, ומשמע שהבין שכיון שבתחלה לא נאסר בטלטול מדין הוקצה למצותו, תו לא נאסר בטלטול, ואף לאחר שאינו ראוי עוד לשימוש, וצ"ב סברתו, ולהלן נוכיח מהרשב"א דס"ל הכי ותתבאר הסברא בזה.

אלא שיש לדון בזה בשטית הרא"ש, שהבית יוסף (שם) בהמשך דבריו הביא את דברי הרשב"א שכתובה שמפורש בדבריו שיש איסור טלטול בניי סוכה, וקשה שכפי שנתבאר לא שייך בזה איסור מוקצה למצותו, כיון שאין הטלטול מוכרח שיהיה בו ביטול המצוה, שיכול לטלטל את הנוי סוכה אף כשמשמש את הסוכה, ואין לומר דהרא"ש אסר רק לאחר שהנוי נפל דתו לא חזי למידי, דברא"ש מפורש שהאיסור אף בשעה שהנוי תלוי בסוכה.

ונראה דרדעת הרא"ש דנוי סוכה שאני מנר, דיעוי' בהגות מעשה חושב על השער המלך שתמה על השעה"מ, שהרי נוי סוכה כאשר מטלטלו נוטל מהסוכה ומבטל את מצותו, ומוכרח שיהיה בזה איסור טלטול מצד שהוקצה למצותו, ומפני כך דחה את דברי השער המלך. אכן נראה דאין בקושיא זו הכרח, דבפשוטו אפשר לטלטל את הנוי סוכה בלא לילטול

מהסוכה, וא"כ אין הטלטול נחשב כסתירה למצוה, ואיכא למימר שאינו מקצהו מכך.

אכן נראה שאפשר להבין את דברי הרא"ש על דרך זו, שכיון שעיקר הטלטול של הנוי סוכה יש בזה ביטול מצוה, לכן הוא מקצהו מטלטול, ואע"פ שיש אפשרות לטלטל את הנוי סוכה בלא לבטלו ממצותו, מ"מ כיון שעיקר טלטולו הוא בנטילתו ממקומו ויש בזה בטול מצותו, ממילא אף הטלטול הוי בכלל ההקצאה מהמצוה, ויתכן שזו ג"כ דעת המהרש"ל שתמה על הבי", והוי פשיטא ליה שמחמת שהוקצה ממצותו ראוי לאסור את הנוי סוכה בטלטול.

ח

#### נידון בשטית הגר"א בטעם איסור טלטול נוי סוכה

ובגר"א מבואר טעם אחר לאסור בזה, שכתב וז"ל: שכל שאסור באכילה אסור בטלטול אפילו אינו אסור רק מדרבנן, כמ"ש בפ"ח דשבת טבל פשיטא כו', וכמ"ש שם מה. אין מוקצה לר"ש אלא שמן כו' הואיל והוקצה למצותו כו', אלמא דאף בטלטול אסור כמש"ש במתני' ר' שמעון אומר כל הנרות מטלטלין חוץ כו', ומדמה שם בגמרא לנויי סוכה, ובירושלמי פ"ג גבי לולב ביום טוב הראשון הניחו בארץ אסור לטלטול, א"ר אבין זאת אומרת דאסור בהנייה ולכך נאש מוקצה, עכ"ל. ומבואר מדבריו שעצם ההקצאה של המצוה אינה אוסרת בטלטול, וטעמו נראה כמו שנתבאר לעיל שאין בטלטול ביטול המצוה, וכפי שביארו התוס'. אלא שהגר"א ביאר שמתעם אחר יש לאסור בטלטול, שכיון שהוקצה למצותו אסור באכילה, וכיון שאסור באכילה א"כ אינו ראוי לכלום, וממילא חשיב כמוקצה מחמת גופו, והביא ג' ראיות לכך מטבל, מדברי ר"ש בדין הוקצה למצותו, ומולבב. ונראה דיש לדון בעיקר סברתו, וכן יש לתמוה בראייתו מדברי ר"ש, שבמה שכתב שכיון שאסור באכילה לא חזי למידי, ומפני כך הוי כמוקצה מחמת גופו דומיא דטבל, יש לדון דנתבאר לעיל בנר שאינו נחשב כמוקצה מחמת גופו, ואע"פ שאסור באכילה, ונתבאר הטעם בזה, דהרי השמן משמש את האדם כשהוא במקומו שמאיר לו, ומפני כך לא בטלי מיניה תורת כלי, ולא חשיב כמוקצה מחמת גופו. ולפי"ז יש לדון אף בניי סוכה, שאע"פ שאסור לאוכלם, מ"מ משתמש בהם כנוי לסוכה, וחזי ליה לגופיה, ולא גרע מתמונה שתלויה בבית דחשיבא כלי, ורק לאחר שנפלו מהסוכה יש לומר דעתה לא חזיין למידי והוו מוקצה מחמת גופו, וצריך להבין את שיטת הגר"א אשר ביאר שאף בשעה שהנוי תלוי בסוכה חשיב דלא חזי למידי, דהרי נחית לבאר את השו"ע שמסתיתם דבריו מבואר שאסור לטלטל את הנוי כשמחובר ותלוי בסוכה, וכן מבואר ברא"ש שהוא מקור איסור זה, וצ"ע.

וביותר יש לתמוה בראיית הגר"א מדברי ר"ש, שכתב שבגמ' אמרו שר"ש מודה בשמן שבנר דחשיב כמוקצה משום שהוקצה למצותו, וכתב שאמרו שלר"ש נר אסור בטלטול, וא"כ מבואר שמפני שהוקצה למצותו חייל ביה איסור טלטול, ומדמי ליה בגמ' לנוי סוכה, וא"כ שמעינן מיניה דאף בניי סוכה יש איסור טלטול משום שהוקצה למצותו. אמנם דבר זה הוא תימא, שכפי שנתבאר לעיל מה שאמרו דלר"ש שמן שבנר חשיב מוקצה משום שהוקצה למצותו, אין בזה נתינת טעם למאי דקאמר ר"ש שאסור לטלטל את הנר, שבגמ' אמרו (דף מז.) דמאי דקאמר ר"ש שאסור לטלטל את הנר והשמן הוא מחמת דין בסיס, והתוס' פירשו (דף מ"ד ומו"ז) שאיסור טלטול השמן והנר הוא רק מחמת דין בסיס, אך מחמת דין הוקצה למצותו לא חייל איסור טלטול בשמן, כיון שאין בטלטול ביטול מצוה, וא"כ אין ראיה כלל ממה שהשוו בגמ' נוי סוכה לנר לגבי דין הוקצה למצותו, שיהיה בניי סוכה איסור טלטול דומיא דנר, שהרי האיסור בנר אינו מצד הוקצה למצותו, וצ"ע.

ויש לדון לפי דרכו של הגר"א בטעם האיסור משום שאינו ראוי לאכילה מחמת דין מוקצה, שיש מקום לומר דהגר"א לא אסר ליה אלא רק בניי סוכה העומדים לאכילה, שאינם כלי, ולכן כאשר הם אסורים באכילה הוי מוקצה מחמת גופו, וזו ראייתו מטבל משמן ומלולב, דכל הנך אינם כלי בעצמותם, ולכן יתכן שכאשר בשבת נאסרו בשימושם, הו"ל כמוקצה מחמת גופו, אך בדבר שהוא כלי יש לומר שאע"פ ששימוש אסור בשבת, מ"מ לא בטלי מיניה תורת כלי. ועי' בזה בתהלה לדוד (ריש סי' רע"ט) שהסתפק האם יש ללמוד מהשמן לאסור אף כלים, או שיש לחלק כנ"ל. ולפי"ז איכא נפ"מ בין שני הדרכים שהתבארו לעיל בטעם איסור טלטול נוי סוכה, שלפי הנראה מדברי הרא"ש והמהרש"ל (אכן אינו מפורש בדבריהם שזה טעמם) שהאיסור טלטול הוא מדין הוקצה למצותו, וכפי שנתבאר לדעתם מקצהו אף מטלטול, כיון שעיקר קיום המצוה זה כשהנוי נמצא במקומו, א"כ איסור זה הוא אף בכלים, אמנם לטעמו של הגר"א שהאיסור משום דהוי מוקצה מחמת גופו כיון דלא חזי ליה למידי, א"כ יש לומר שאיסור זה אינו בכלים, כיון שיש להם תורת כלי בעצמותם, וצ"ע.

ט

#### מדין הוקצה לאיסורו נאסר רק בשימוש ולא בטלטול

והנה במה שנתבאר בהרחבה בגדר איסור הוקצה למצותו, נראה שकेין נידון זה יש לדון אף בדין הוקצה לאיסורו, שבפשוטו אף דין הוקצה לאיסורו הוא רק ביחס לאיסור השתמשות, שהרי בגמ' שנינו יחד שני דינים אלו של מוקצה למצותו ומוקצה לאיסורו, ובפשוטו נראה שהם שוים בזה שאין בהם איסור טלטול אלא רק איסור השתמשות, וטעם הדבר שבהוקצה לאיסורו יש רק איסור השתמשות, משום שסיוס דין זה הוא שמקצהו מלהשתמש בו מכיון שבהשתמשות בשמן יש איסור כיבוי, אכן מסתבר שאין לאסור בטלטול מחמת דין זה, שהרי בטלטול אין חשש כיבוי [הכי מסקינן מו: דלר"ש שדבר שאין מתכוין מותר אין לאסור את הטלטול מצד חשש מכבה], וא"כ אף איסור זה הוא רק איסור השתמשות ולא איסור טלטול.

וכן נראה מדברי הר"ן (כ:): שפירש מה שאמרו בברייתא שאסור להסתפק מהשמן שבנר, שטעם איסור זה משום דחשיב מוקצה מצד שהוקצה לאיסורו מצד איסור כיבוי, ולפי"ז יש לדקדק מלשון זו שכתבו אסור להסתפק, ומשמע שאיסור זה עיקרו איסור הנאה ולא איסור טלטול, והיינו כפי שנתבאר שהוקצה לאיסורו אוסר רק בהנאה ולא בטלטול. וכן יש להוכיח מדברי התוס' (מו.) שכתבו 'איצטריך למימר בשמן דנעשה בסיס לדבר האסור, דאי לאו הכי לא היה הנר אסור לטלטל, דהוי בסיס לדבר האסור ולדבר המותר ושרי', ומבואר שרי' יוחנן הוצרך לבאר שטעם איסור השמן מצד דין בסיס שנעשה בסיס לשלהבת, משום דאל"כ לא הוי אסרינן את הנר, דאע"פ שהוא בסיס לשלהבת, מ"מ הוא בסיס אף לשמן, ואי נימא דהשמן מותר, א"כ חשיב כבסיס לדבר האסור והמותר ושרי, ולכן הוצרך ר' יוחנן למימר דהשמן ג"כ חשיב כדבר האסור משום שהוא

בסיס לדבר האסור, וממילא אף הנר הוא בסיס רק לדבר האסור. ומבואר מדברי התוס' הללו שלולי דין בסיס, השמן נחשב כדבר המותר בטלטול לגמרי, ובהכרח דס"ל דאף מצד דין הוקצה לאיסורו לא חייל בשמן איסור טלטול, אלא רק מדין בסיס.

י

#### דברי הפנ"י דהשמן אסור מדין הוקצה לאיסורו

אמנם ראיתי בפנ"י דבר חידוש אשר לא זכיתי להבינו, שהפנ"י כתב בביאור דברי התוס' שאין לומר שהשמן מוקצה מצד הוקצה למצותו, שמצד דין זה אין לאסור את הכלי מדין בסיס [ובפשוטו כוונתו מפני שאין השמן נאסר בטלטול מדין זה אלא רק בהנאה], אלא דעל כרחך משום דשמן בשעה שהוא דולק הוי נמי מוקצה מחמת איסור, דאסור להסתפק ממנו משום מכבה, דהא משום הכי אסור השמן אפילו בטלטול, כיון דבהאי שעתא לא חזי ליה מידי, ואם כן שפיר מיקרי הנר בסיס לדבר איסור', ומבואר שהבין שכוונת התוס' לאסור את השמן בטלטול מצד דין הוקצה לאיסורו, מחמת איסור כיבוי ולא מצד דין בסיס, ולדבריו מבואר בתוס' להיפך ממה שהעלינו מהתוס'.

אמנם דבריו שגבו ממני, ראשית שמפורש בדברי ר' יוחנן שהאיסור של השמן הוא מדין בסיס, דקאמר 'הנח לנר שמן ופתילה הואיל דנעשה בסיס לדבר האסור', ומפורש שכל איסור השמן הוא רק מצד דין בסיס, וה"נ מפורש בל' התוס' שכתבו 'איצטריך למימר בשמן דנעשה בסיס לדבר האסור', ומפורש שהשמן נאסר רק מצד דין בסיס, וכפי שהמשיכו לבאר שבלא דין בסיס השמן היה מותר בטלטול, וממילא אף הכלי היה מותר. וביותר יש לתמוה בעיקר סברתו במה שכתב דכיון דלא חזי למידי נאסר אף בטלטול, דקשה מ"ש מהוקצה למצותו דלא אמרינן הכי, והתם כתבו התוס' דאסרינן רק בשימוש ולא בטלטול, ולא אמרינן דכיון דלא חזי למידי אסור אף בטלטול, וביותר קשיא שהרי באמת חזי ליה, שבשעה שהנר דולק הוא משמש את האדם שימוש גדול שמאיר לו, וכפי שנתבאר לעיל מרע"א שביאר שמפני כך בהוקצה למצותו אינו נאסר בטלטול, ותמוה מש"כ הפנ"י דבשעה שהשמן דולק בנר לא חזי ליה למידי מצד הוקצה לאיסורו, ולכן אסור אף בטלטול.

יא

#### מחלוקת המג"א והחת"ס האם השמן נחשב דבר האסור

ונראה שכן מבואר במג"א (סק"ה) שאין לשמן גדר מוקצה בטלטול בשעה שדולק [מלבד דין בסיס], שדן בהיתר המוזכר בשו"ע ליתן לחם ע"ג הנר, ובכך הוא יחשב כבסיס לדבר המותר והאסור, ויהיה מותר לטלטל את הנר לאחר שכבה, והמג"א הביא את דברי הריב"ש שצריך שהלחם יהיה חשוב יותר מהשמן, בכדי שלא יחשב שהנר בסיס בעיקר לשמן שהוא דבר האסור, אך המג"א השיג על דבריו שהרי השמן אינו מוקצה מצד עצמו, אלא רק מפני שהוא בסיס לשלהבת, וא"כ אין צריך שהלחם יהיה חשוב יותר מהשמן, אלא רק יותר מהפתילה. והחת"ס בגליון תמה על המג"א שהרי השמן אסור מצד עצמו, שהוא מוקצה מחמת איסור כיבוי שאסור להסתפק ממנו, וא"כ בוודאי שצריך שהלחם יהיה יותר חשוב מהשמן. ויש לתמוה על החת"ס, שעל פי מש"נ לעיל דברי המג"א מוכרחים שאין השמן מוקצה בטלטול מצד עצמו, כיון שהוא ראוי לשימוש עתה, שהוא משמש את האדם באורו, ומוקצה זה מחמת איסור כיבוי הוא רק מוקצה של שימוש והנאה, ואינו מוקצה בטלטול, ורק מדין בסיס אפשר לאוסרו בטלטול, וזה טעמו של המג"א שביאר שהשמן אינו מוקצה מצד עצמו, ולפי"ז נפקא שאף מדברי המג"א יש ראיה למש"נ לעיל דמדין הוקצה לאיסורו אין השמן נאסר בטלטול כשהנר דולק.

ויש לדון במה שהקשה על הריב"ש שהחשיב את השמן כדבר האסור, דלכאורה צדקו דברי המג"א דהשמן אסור רק מדין בסיס, ויש לבאר בדעת הריב"ש שאף הוא מודה למש"נ דאין השמן נחשב מוקצה מצד עצמו אלא רק מדין בסיס, אלא דס"ל דאע"פ שהוא מוקצה רק מצד איסור בסיס, מ"מ עתה אית ליה תורת מוקצה, והנר נחשב כבסיס לדבר האסור אף מחמת השמן. ונראה שמוכרח כן, שהרי התוס' כתבו שהטעם שאמרו בגמ' שהשמן אסור מדין בסיס, משום דאלולי שהיה אסור מדין בסיס, הנר היה נחשב כבסיס לדבר האסור והמותר, כיון שהוא משמש בסיס אף לשמן, אלא מכיון שהשמן אסור מדין בסיס, ממילא הנר נחשב בסיס רק לדבר האסור, ומבואר לפי"ז בתוס' שכיון שהשמן נאסר מדין בסיס, ממילא יש לו תורת מוקצה לגמרי, והוא אוסר אף את הנר מדין בסיס, וכדברי הריב"ש.

יב

#### דברי הר"ן ששמן שנטף אסור בטלטול מדין הוקצה לאיסורו

וכפי שנתבאר לעיל בדין הוקצה למצותו יש לדון אף בהוקצה לאיסורו, שאע"פ שבשעה שנמצא בנר נאסר רק בשימוש, מ"מ יש לדון לאחר שנטף מהנר [לשיטת הרמב"ן] ששייך ביה הוקצה לאיסורו] האם נשאר רק באיסור הנאה, או דלמא חייל ביה אף איסור השתמשות, וכפי שהבאנו לעיל שנחלקו בזה האחרונים לגבי דין הוקצה למצותו.

ונראה שמצינו בר"ן שמפורש שיש לאסור בזה, שהר"ן (כ.) ביאר מה שאמרו במשנה שאין נותנין כלי תחת הנר לקבל את השמן המטפטף מצד איסור ביטול כלי מהיכנו, וביאר הר"ן יוכלי זה משיפול בו שמן הוי מוקצה ויהא אסור לטלטלו, לפי שהשמן שבנר מוקצה מחמת איסור, שהרי המסתפק מן השמן שבנר חייב משום מכבה, ומבואר שמחמת דין מוקצה זה שהשמן מדין הוקצה לאיסורו מחמת איסור כיבוי [ולא מחמת איסור בסיס, ומדבריו יש ראיה למה שצידדנו לעיל שאיסור בסיס הוא רק בשעה שהשמן בנר, ולא בשמן הנוסף], מש"ה חייל ביה איסור טלטול, ומפני כך יש איסור ביטול כלי מהיכנו לגבי הכלי, ודבריו צ"ב מ"ט אית ביה איסור טלטול, והרי כפי שנתבאר לעיל דין הוקצה לאיסורו הוא רק ביחס להנאה ולא ביחס לטלטול, אלא מוכרח משיטתו כפי שהעלה רע"א שדוקא בשעה שהשמן בנר ומשמש את האדם לאורו אינו בגדר מוקצה גמור, אך לאחר שהשמן נטף מהנר ולא חזי ליה למידי, ממילא הוי מוקצה גמור, ונאסר מפני כך אף בטלטול. ולפי"ז יש ראיה גדולה לדברי רע"א מהר"ן.

יג

#### נידון בשטית הרשב"א בשמן שהוקצה לאיסורו האם מותר בטלטול

אמנם יש לדון בזה מדברי הרשב"א בתשובה, שהב"י (סי' רע"ט) הביא תשובת הרשב"א שאם הדליקו נר באמצע השבת לחולה, ולאחר מכן הנר כבה, אין הנר נעשה מוקצה, כיון שקי"ל דאין מוקצה לחצי שבת, ובבה"ש הוא לא היה מוקצה, וכן פסק השו"ע (סעי' ה') דין זה. והמג"א



שבנר ושבקערה שהדליקו בהן באותה שבת, וכן הנר שהדליקו בו באותו שבת, אסור לטלטלו אפי' אחר שכבה, ומבואר שהקדים את איסור השמן לאיסור הנר, ותמוה מדוע השו"ע שינה את הסדר מהטור, והפמ"ג הוסיף להעיר בנידון זה, שבר"ף מצינו שכתב כלשון השו"ע, שכתב 'הלכך נר שהדליקו בה באותה שבת אף על פי שכבה אסור לטלטלו, דמוקצה מחמת איסור הוא, וכן מותר שמן שבנר ושבקערה שהדליקו בהן באותה שבת אסור לטלטלו ולהסתפק ממנו באותה שבת', ומבואר שאף הר"ף הקדים את האיסור של הנר לאיסור של השמן, וצ"ב מה הטעם לשינויי הלשונות.

ורע"א הוסיף לתמוה על השו"ע, שמצד הסברא יותר ראוי להקדים את האיסור של השמן לנר, שיותר פשוט לאסור את השמן, כיון שמסתבר שאין דעתו על השמן כלל, שהרי נתן את השמן בנר בכדי שיכלה בו, ואין רצונו כלל שישאר ממנו שמן הפתלתל, והשתמש בו, אף בנר יותר דעתו עליו, שכיון שהנר לא יכול לדלוק כל השבת, א"כ דעתו על הנר שכאשר יכלה השמן ישתמש בנר.

ובישוב קושיית רע"א האחרונה יש לומר ע"פ דברי הרמב"ן והרשב"א שהקשו בשיטת ר"ש הסובר שדוקא נר מותר מפני שיושב ומצפה מתי יכבה, אך כוס וקערה אסורים כיון שאינו יושב ומצפה שיכבו, והקשו שלכאורה אף בנר ראוי לאסור את השמן, כיון שאינו יושב ומצפה מתי יכלה, שדעתו שהשמן ידלק כולו, ולא ישאר ממנו מאומה, ותירצו שכיון שנותן דעתו על הנר שיכבה וישתמש בו, מפני כן נותן דעתו אף על השמן. ולפ"ז מתורצת קושיית רע"א האחרונה שהיה לו לשו"ע להקדים את איסור השמן לאיסור הנר, כיון שאיסור השמן פשוט יותר מפני שאינו מצפה, שלפי מה שנתבאר עולה שאע"פ שמצד השמן עצמו אין ראוי שיהיה יושב ומצפה אליו, מ"מ מחמת הנר הוא מצפה אף על השמן, אכן רק לר"ש שמצפה לנר אגב כך מצפה אף על השמן, ולר"י מפני שאינו מצפה על הנר ממילא אף לשמן אינו מצפה. ולפ"ז מבואר היטב סדר לשונו של השו"ע, דראשית ביאר שעל הנר עצמו נחשב שאינו מצפה, וממילא אף השמן נאסר מפני כן, שאליו היה הנר מותר כשיטת ר"ש, היה מקום להתיר את השמן.

י"ח

##### יישוב לשון השו"ע

ונראה לבאר וליישב באופן פשוט ענין זה, דלעיל נתבאר בהרחבה שבנר עיקר איסורו מחמת דין בסיס, ואיסור זה עיקרו איסור טלטול. אכן בשמן יש שני גדרי איסור, שכפי שיש איסור טלטול בנר, כן יש איסור בשמן מחמת שהשמן הוא בסיס לשלהבת, אכן בשמן שני איסורים נוסף, שאסור להסתפק ממנו משום שהוקצה למצותו, וכן משום שהוקצה לאיסורו, ואיסור זה יסודו איסור השתמשות ואיסור הנאה, ואינו איסור טלטול, ולכן אף באופן שאינו מטלטל את השמן יש איסור להשתמש בו.

וענין זה מבואר בלשון השו"ע שכתב 'נר שהדליקו בו באותה שבת, אע"פ שכבה אסור לטלטלו. וכן מותר השמן שבנר שהדליקו בו באותה שבת, אסור לטלטלו ולהסתפק ממנו באותה שבת'. ומבואר שלגבי נר הזכיר רק שיש בו איסור טלטול, אך לגבי שמן ביאר שיש בו שני איסורים, איסור טלטול, וכן איסור להסתפק ממנו.

ומעתה מבוארת לשון השו"ע, שבתחלה כתב את האיסור של נר, שהשו"ע לא היה יכול להתחיל לבאר את האיסור של שמן, שאם היה פותח באיסור השמן שיש בו איסור טלטול, וכן איסור להסתפק ממנו, לא היה יכול השו"ע להמשיך ולומר וכן נר, שהרי בנר לא קיימים שני איסורים אלו, אלא יש בו רק איסור טלטול, ומפני כן הוכרח השו"ע לפתוח באיסור של הנר, ולאחר מכן להמשיך ולומר וכן בשמן, דהיינו שהאיסור טלטול שיש בנר קיים אף בשמן, ומלבד איסור זה הוסיף השו"ע איסור נוסף, שאסור להסתפק מהשמן.

ועפ"ז מתיישב מדוע שינה מהטור, שלפי דברינו לכאורה יש להעיר על הטור שכתב בסדר הפוך והקדים את השמן, אכן באמת לפי מש"נ דבר זה מבואר היטב, שלשון הטור היא 'מותר השמן שבנר ושבקערה שהדליקו בהן באותה שבת, וכן הנר שהדליקו בו באותו שבת, אסור לטלטלו אפי' אחר שכבה', ומבואר דהטור לא נחית לאיסור שיש בשמן להסתפק ממנו, אלא רק הזכיר את איסור טלטולו, ולפ"ז מיושב דשפיר הוי מצי למינקט האי לישנא, ולאקדומי את איסור שמן לאיסור נר ולהשוותם ולשנותם בכלל אחד, אמנם השו"ע שרצה ללמדנו אף את האיסור להסתפק מהשמן לא היה יכול לפתוח בו, אלא היה צריך לפתוח באיסור של הנר.

ולפ"ז מיושבת אף הערת הפמ"ג מלשון הר"ף מדוע נקט כלשון השו"ע, שלפי מש"נ אתי שפיר, שהרי הר"ף ג"כ ביאר את האיסור הנאה שיש בשמן, שכתב 'הלכך נר שהדליקו בה באותה שבת אף על פי שכבה אסור לטלטלו, דמוקצה מחמת איסור הוא, וכן מותר שמן שבנר ושבקערה שהדליקו בהן באותה שבת אסור לטלטלו ולהסתפק ממנו באותה שבת', ומבואר שהוסיף בשמן לבאר את האיסור להסתפק, ומפני כן הוצרך לאחרו ולהקדים את האיסור של נר.

ובביאור שיטת הטור שהשמיט ולא פירש איסור זה להסתפק בשמן, נראה דטעמו מצד שינוי בגירסת הגמרא, שלפי הגירסא שלפנינו בברייתא שהובאה לפני המשנה (מד.) כתוב 'מותר השמן שבנר ושבקערה אסור, ורבי שמעון מתיר', וא"כ מבואר בסתמא שאסור, ולא נתבאר בפירוש איסור השתמשות, אכן כפי שהבאנו לעיל ברי"ף ובר"ן מבואר שגרסו אסור להסתפק, ומשמע שהאיסור הוא בהנאה, והנה כגירסא שלפנינו מבואר ברא"ש, ונראה שאף הטור גרס כן כאביו הרא"ש, ולכן לא כתב בפירוש דין זה שאסור להסתפק וליהנות מהשמן, אלא כתב בסתם שאסור, והכוונה שאסור בטלטול, ולכן כתב דין זה ראשון שהיה יכול לכתבו אחרייו שכן הדין בנר שאסור בטלטול, אכן השו"ע הלך בשיטת הר"ף והר"ן שגרסו אסור להסתפק, וא"כ מבואר בזה איסור הנאה, ולכן לא היה יכול להקדים את איסורו של השמן, ולומר אחרייו וכן הנר אסור, כיון שהאיסור של הנר גדרו איסור טלטול, ולא איסור הנאה.

#### הרב יהושע גלעדי

#### כולל "אליבא דהלכתא" - אלעד

#### בענין תנאי במוקצה ובתנאי בנר בזמנינו

התוספות בשבת מ"ד ע"א הקשו דכמו דאמרינן בביצה דמהני תנאי בסוכה רעועה דעלמא, הכא נמי יהני בנר להתנות שכשיכבה רצונו להשתמש במותר השמן ולטלטל הנר, ולר"ש יהני התנאי להסתפק ממותר השמן שבנר אפילו שהנר דולק. ותירצו דהתם סוכה דעלמא היתה עשויה מזמן

לא נזכר בלשון הרשב"א, ונראה מדבריו שהתיר בכל גוונא לטלטל את הנר, ודוחק לומר דהרשב"א לא נחית להכי, דהרי נשאל בפירוש דבר זה האם יש לאסור מחמת שברי הפתילה ושיירי השמן, והיה לו להתנות שהיתר טלטול הנר הוא רק אם מנער את שיירי הפתילה, ויתכן דאיירי בגוונא דאינו יכול לנערם, ושרי לטלטל הכל יחד כיון דלא חשיב כבסיס לדבר האסור, וצ"ע. ולפ"ז אולי ג"כ אין ראייה מהרשב"א לגבי היתר השמן.

טז

##### איסור הנר מצד חשש כיבוי

והנה כל מה שנתבאר עד כאן זה בדעת ר"ש דפליג על מוקצה מחמת איסור, וסובר שהנר אסור רק בשעה שדולק ולא לאחר שכבה, אכן מבואר בגמ' שדעת ר' יהודה שאף לאחר שהנר כבה אסור, מדין מוקצה מחמת איסור, ויש להתבונן בגדר האיסור בנר אליבא דר"י לאחר שהנר כבה, ובגמ' לא התפרש להדיא טעם האיסור לפי שיטתו, ובפשוטו יש לומר שגדר האיסור בזה הוא כפי שאמרו אליבא דר"ש שבשעה שהנר דולק הנר והשמן אסורים מדין בסיס, אלא שלר"ש לאחר שהנר כבה הוא מותר, ולא קאמר דמיגו דאיתקצאי לבה"ש איתקצאי לכולי יומא, ור"י פליג עליה בהאי מלתא וסבר דאמרינן מיגו דאיתקצאי לבה"ש איתקצאי לכולי יומא, ולכן איסור זה של בסיס נמשך אף לאחר שהנר כבה.

אכן מצינו טעם נוסף לדעת ר"י לאסור נר, שבגמ' (מו: שו"ט מדוע אסור לטלטל נר הדולק אליבא דר"ש, ואמרינן בתחלה משום דאיכא למיחש שמא יכבה, ודחו דהרי אליבא דר"ש דבר שאין מתכוין מותר, ויש מקום לומר עפ"ז דלר"י הסובר שדבר שאין מתכוין אסור, שיש איסור לטלטל נר מצד חשש כיבוי, ומלבד אסור בסיס יש איסור מצד כיבוי.

ומצינו כן ברשב"א בביצה (ב.) שכתב שאפשר לומר דלר' יהודה טעם האיסור בנר אינו מצד דין בסיס, אלא משום דהוי מוקצה מחמת איסור כיון שאסור לטלטלו בבה"ש מחמת חשש כיבוי, ומפני כן אמרינן דמיגו דאיתקצאי לבה"ש איתקצאי לכולי יומא.

אמנם כאמור לעיל האי סברא קיימא רק לדעת ר"י הסובר שדבר שאין מתכוין אסור, ולר"ש דחינן דאין זה טעם האיסור של נר, ולפ"ז העירו האחרונים על דברי רש"י שפירש בתחלה הסוגיא שטעם האיסור בטלטול נר מצד חשש כיבוי, שהרי למסקנא טעם זה נדחה, ועיקר האיסור מצד דין בסיס. ויש מקום לומר שרש"י פירש כן לפי הה"א, אמנם ביותר יש לתמוה בזה שמצאתי ברמב"ם בפהמ"ש שג"כ פירש כן שטעם האיסור מצד חשש כיבוי, וקשה שהרי טעם זה אינו נשאר למסקנא, וצ"ע.

ולדינא בהכרח טעם איסור טלטול בנר ובשמן מצד איסור בסיס, דהרי אנן לא פסקינן כר"י בדבר שאין מתכוין, אלא נקטינן כר"ש דדבר שאין מתכוין מותר, ולפ"ז מוכרח שטעם האיסור בנר ושמן מצד בסיס.

טז

##### ביאור לשון השו"ע בטעם איסור הנר

והנה לשון השו"ע (ס"י רע"ט ס"א) בדין זה 'נר שהדליקו בו באותה שבת אע"פ שכבה, אסור לטלטלו. וכן מותר השמן שבנר שהדליקו בו באותה שבת, אסור לטלטלו ולהסתפק ממנו באותה שבת'. ומבואר שלגבי הנר הזכיר רק איסור טלטול, והיינו מצד איסור בסיס שבבה"ש הוקצה מחמת שימוש בסיס לשלהבת, ובשמן השו"ע הזכיר שני איסורים, איסור טלטול, ואיסור להסתפק דהיינו איסור שימוש והנאה.

ולפי מש"נ לעיל לשון השו"ע מבוארת היטב, שנתבאר שבשמן יש איסור אחד של טלטול שזה מחמת דין בסיס, שלר"י דנקטינן כוונתיה במוקצה מחמת איסור איסור זה נמשך אף לאחר שהנר כבה מדין מיגו דאתקצאי, וזה מה שכתב השו"ע בתחלה, ולאח"מ הוסיף דאסור להסתפק ממנו, וכפי שנתבאר שיש בשמן איסור שימוש, ונתבאר שני טעמים לאיסור זה, מצד הוקצה למצותו, וכן מצד הוקצה לאיסורו, והקצאות אלו עיקרם איסור שימוש והנאה. ועיין עוד בבית מאיר (ס"י שו"ב ב"ז ס"א) שכתב כן שאף לדידן דנקטינן כר"י, מ"מ אין לאסור בטלטול מצד שהוקצה למצותו ולאיסורו, שהקצאות אלו מועילות רק ביחס לאיסור שימוש, ורק מחמת דין בסיס יש איסור טלטול.

וכן מבואר במג"א, שבתחלה דן בביאור טעם האיסור של נר, וכתב שטעם איסורו מצד דין בסיס, ולאחר מכן שדן באיסור השמן, לא כתב טעם זה, אלא כתב את שני הטעמים הנוספים משום שהוקצה לאיסורו, וכן משום שהוקצה למצותו, ועי' בלבושי שרד שדן בטעמו של המג"א בזה. אכן לפי מש"נ דבריו מבוארים היטב, דהמג"א נחית לבאר את האיסור המיוחד שיש בשמן שאסור בהנאה, ואיסור זה אינו מצד דין בסיס, אלא מצד שהוקצה למצותו לאיסורו.

וכפי שמבואר במג"א יש נפ"מ בכך ביו"ט, דביו"ט לא שייך איסור בסיס, ואין איסור לטלטל נר הדולק, אלא דמ"מ יש איסור להסתפק וליהנות מהשמן מפני שהוקצה למצותו, ולפ"ז באופן שלא הדליק את הנר לצורך מצוה ולצורך יו"ט, דלא שייך ביה הקצאה למצוה, מותר אף להשתמש בשמן הנותר.

ונראה עוד נפ"מ נוספת בזה, בדין המובא בשו"ע בהמשך שנר שהדליקו לחולה לא שייך בו דין מיגו דאתקצאי, כיון שבבה"ש הוא לא היה מוקצה שהיה מותר לטלטלו לצורך החולה, והנה עיקר ההיתר בזה הוא לגבי דין בסיס, ויעוי' בפמ"ג שכתב שאין בזה סברא להתיר ליהנות מהשמן, כיון שלצורך החולה אין היתר ליהנות מהשמן, והשמן הוקצה לכך בבה"ש, ובוה מבואר הנפ"מ שבכה"ג יסוד האיסור, מדין איסור הנאה, שאם היה מגדר איסור טלטול היה ראוי להתיר אף איסור זה, כיון שהשמן עמד לטלטול בבה"ש ולא הוקצה מכך.

אלא שיש לדון האם מחמת איסור הנאה זה חל אף איסור טלטול, ולעיל נתבאר מהתוס' שבשעה שהנר דולק אין לאסור בטלטול מצד מה שהוקצה למצותו, כיון שהטלטול אינו מבטלו ממצותו, וכ"כ הבי"מ כנ"ל, אלא שיש לדון לאחר שכבה הנר האם חל איסור טלטול בשמן מחמת שהוקצה למצותו, ולעיל נתבאר שהאחרונים נתלקו בזה, שדעת המהרש"א שאין בזה איסור טלטול, ולכן כתב דלעיל להוכיח מהרשב"א בתשובה, אכן דעת רע"א שהשמן אסור לאחר שהנר כבה, כיון שעתה לא חזי למיד, ומפני כן חשיב מוקצה מחמת גופו, וכן הבאנו שמבואר מדברי הר"ן שמחמת דין הוקצה לאיסורו חייל נמי איסור טלטול.

יז

##### תימה בשו"ע בסדר הלכות אלו

ומצינו באחרונים שהעירו על לשון השולחן ערוך, שכפי שנתבאר בתחלה ביאר את איסור נר, ולאחר מכן ביאר שאף השמן שנשאר בנר אסור. אמנם רע"א והפמ"ג תמזו על השו"ע שכתב שני דינים אלו בסדר זה, מדוע הקדים את הנר לשמן, שבתור כתב להיפך, שלשון הטור היא 'מותר השמן

(סק"י) כתב שטעם ההיתר משום דאין מוקצה לחצי שבת, אלא א"כ היה מוקצה בבהש"מ, אמנם הפמ"ג תמה על דבריו, שמשמע מהמג"א שדווקא אם הדליקו את הנר בשבת הוא מותר לאחר שכבה, שכיון שלא היה דולק בבהש"מ א"כ לא הוקצה, אך אם דלק אף בבהש"מ א"כ הוקצה בבהש"מ, ואי"ז בגדר מוקצה לחצי שבת, אך תמה הפמ"ג שאם הדליקו בבה"ש לחולה, א"כ אף בבהש"מ הוא לא הוקצה שהרי היה מותר לטלטל לצורך החולה, וכפי שמבואר ברשב"א שהודלק בכדי לטלטל ולא הוקצה כלל, וא"כ אף בכה"ג יש להתיר לאחר שכבה, ויש לדון וליישב שאף המג"א לא כיון לאסור באופן שדלק בבהש"מ לצורך חולה, אלא רק בסתם נר.

אך הפמ"ג המשיך דההיתר בנר שדלק בבה"ש הוא דווקא לגבי הנר שבבה"ש היה מותר לטלטלו לצורך החולה, וממילא לא הוקצה, אך לגבי השמן עצמו יש לאסור באופן שהנר דלק בבה"ש, שהרי בבה"ש השמן הוקצה לאיסורו, שהיה אסור להסתפק ממנו מצד חשש כיבוי, ואין בזה היתר מצד החולה, וכיון שהוקצה בבה"ש א"כ הוקצה לכל השבת, וא"כ אף לאחר שהנר כבה השמן אסור בטלטול וכ"ש באכילה, ורק אם הדליקו אותו בשבת עצמה יש להתיר את השמן לאחר שהנר כבה, כיון שלא הוקצה בבה"ש.

ומבואר בפמ"ג דהוי פשיטא ליה דאף בגוונא דאין איסור טלטול בשמן מדין בסיס, שהרי הנר כולו היה מותר בטלטול בבה"ש, מ"מ חייל ביה דין מוקצה מחמת שאסור להסתפק ממנו, ומפני כן יש לאסור בטלטול אף לאחר שהנר כבה, ויש לבאר בדבריו כפי שנתבאר בשיטת הר"ן שאע"פ שאיסור הקצאה זה עיקרו איסור הנאה, מ"מ לאחר שכבה הנר ממילא השמן לא חזי למיד, כיון שאסור להשתמש בו ומפני כן חייל ביה דין מוקצה לטלטול. וביותר דבר זה מוכרח מדבריו, שהרי בנידון זה הנר לצורך חולה, הרי אף השמן היה מותר בטלטול בבה"ש, ולא חייל ביה דין מוקצה לטלטול בבה"ש, ולא שייך לומר שאסור בטלטול לאח"מ מדין מיגו דאיתקצאי, ובהכרח שלאחר מכן בשעה שכבה הנר שהשמן אינו ראוי למידי מפני שהוקצה מההשתמשות. ממילא חייל ביה איסור טלטול.

אמנם נראה דיש לדון בזה מדברי הרשב"א עצמו, שהפמ"ג דן בזה ע"פ לשון הרשב"א שהובא בב"י, אכן מעיין בלשון השאלה שהרשב"א נשאל משמע שאף השמן עצמו מותר בטלטול, שכתב 'לענין מוקצה לחצי שבת, דאיבעיא לן בפרק אין צדין אם יש מוקצה אם לאו, ולא איפשיטא מה דינו, ולענין נר שהדליקו באמצע השבת לחולה שיש בו סכנה או לחיה, אם מותר לטלטלו לאחר שילדה החיה בשבת ונתרפא החולה, ואפילו יש שם מותר שמן ופתילה או לאו'. ומפורש שהרשב"א שנשאל האם מותר לטלטל את

הנר הוא אפילו באופן שנותר בו שמן.

ותשובת הרשב"א היא: מסתברא לי שמותר לטלטלו אם כבה ואינו נמנע, חדא דהא קיימא לן בשבת כר' שמעון במוקצה וכו', וא"כ לא הוה הנר מוקצה כבניית שבת מחמת עצמו, אלא א"כ נר שהדליקו בו מערב אותה שבת, ומשום דדחייה בידיים, וזה שהדליקו לצורך החולה או החיה, אין זו הקצאה ולא דחייה, דאדרבא מדליקו כדי לטלטלו לצורך החולה. ועוד, דבעיא דאם יש מוקצה לחצי שבת, דאי חזי ואידחי והדר איחזי לא איפשיטא, ומוקצה דרבנן וספיקא לקולא, עכ"ל. ומפורש בדבריו שמותר לטלטל נר זה, וכפי שנתבאר הנידון שהרשב"א השיב עליו היינו באופן שנותר שמן בנר, ובפשוטו משמע מהרשב"א כפי שכתב הפמ"ג דאיירי אף בנר שהודלק לפני שבת, וביאר שאע"פ שמדליקו אין זה הקצאה ודחיה, כיון שמדליקו לטלטל.

ולפ"ז מבואר ברשב"א דלא כפי שכתב הפמ"ג ודלא כפי שהעלינו משיטת הר"ן, דמבואר ברשב"א שמותר לטלטל את הנר לאחר שכבה, וממילא משמע שאף השמן מותר בטלטול, שאם השמן היה אסור בטלטול היה צריך לאסור אף את הנר, מפני שכאשר מטלטל הנר מטלטל אף את השמן שאסור בטלטול. ויש לדון בטעמו של הרשב"א בהיתר זה, שאין מקום לומר דהרשב"א אינו סובר שהשמן הוקצה לאיסורו, שהרי דבר זה מפורש בגמ' וכפי שפירש הרשב"א גופיה, ובפשוטו משי"כ הפמ"ג מוכרח דאף כשהדליקו לחולה הוא מקצה את השמן מלהשתמש בו, כיון שיש בזה איסור כיבוי, וא"כ השמן הוקצה בבה"ש מפני כן, ויש לדון מדוע השמן מותר בטלטול לאחר שכבה הנר, אלא משמע ברשב"א שכיון שאיסורו של השמן הוא רק מפני שהוקצה לאיסורו, א"כ איסור זה הוא רק איסור הנאה ואינו איסור טלטול.

יד

##### אע"פ שהשמן נאסר בשימוש לא נעשה מחמת כן מוקצה מחמת גופו

ויש להתבונן בזה, דהרי לאחר שהנר כבה השמן לא חזי למידי, וכיצד אפשר להתירו בטלטול, ולכאורה דבר זה מוכרח שהשמן יהיה מוקצה מחמת גופו, וצ"ל דכיון שמצד עצמו הוא ראוי לשימוש, ורק מצד האיסור שעליו אינו ראוי לשימוש, אינו נחשב כמוקצה מחמת גופו מפני כך, ורק דבר שמצד עצמו אינו ראוי לכלום נחשב כמוקצה מחמת גופו. אמנם לעיל הובאה ראית הגר"א מהמג"א בס"י תקנ"ח שדבר שאסור באכילה נחשב כמוקצה מחמת גופו, וכפי שמצינו בטבל שאסור בטלטול.

ונראה דאפשר לבאר שיטה זו, דמצינו בשברי כלים שנשברו בשבת שמותרים בטלטול אפילו באופן שבשבת עצמה אינם ראויים לשימוש, אלא שכיון שהם עומדים להתחבר ולחזור לתיקונם לאחר שבת, מפני כן אינם נידונים כשבר כלי, דאמרינן בגמ' דדלתות הכלים שהתפרקו מותרים בטלטול, וביאר התוס' רי"ד דאע"פ דלא חזו למידי, מ"מ מותרים לטלטל כיון שעומדים לחברם, וביאר שאינו דומה לשברי כלים שאמרו בגמ' שצריך שיהיו ראויים לשמש האדם, ושנאי התם דאין ראוי לחזור ולהדביקם, ומבואר מדבריו שאע"פ שבשבת אסור להחזיר את דלתות הכלים למקומם, דאית ביה איסורא מצד תוקע, מ"מ כיון שמצד עצמם ראויים ועומדים לחזור למצבם הראשון שיהיה כלי גמור, תו לא חשיב כלי.

וכן מצינו שכתבו הפמ"ג והמשנ"ב (ס"י ש"ח ס"ק ל"ה) לגבי דלתות הכלים, דאע"פ דאינם ראויים עתה למלאכה כלל, מ"מ כיון שעומדים לחברם לכלים לא חשיבי מוקצה, ומבואר מענין זה שכלי שנשבר ועומד לחזור למצבו הראשון להיות כלי, לא פקע מיניה תורת כלי, ולפ"ז איכא למימרא אף לגבי השמן, דאע"פ שנאסר בשימוש בתחילת השבת ולא הוי חזי למידי, מ"מ לא חייל עליה דין מוקצה מחמת גופו, כיון דזהו כעין כלי שנשבר בשבת ועתיד להתחבר לאחר השבת, והכא עדיף מיניה, דהכא לאחר השבת ממילא יחזור להיתרו הראשון, ולכן אינו בגדר מוקצה, ואינו דומה לטבל דהוי איסור גמור, וכל זמן שלא יפריש ממנו תרומ' ויתקנוהו ישאר באיסורו.

אמנם יש לדון בזה בנידון דידן, שכפי שנתבאר לעיל בלשון המדובר באופן שנשאר בנר אף שיירי הפתילה, ושיירי הפתילה בפשוטו אין מקום להיתרים בטלטול כלל, שהרי הם שברי כלים ומצד עצמם אינם ראויים לכלום, וכן כתב התוספת שבת (ס"ק י"א) בדין זה שהתיר הרשב"א את טלטול הנר, שאם יש שברי פתילה צריך לנערם, אמנם יש לתמוה שדבר זה



גדול, ועתה ביהש"מ אינו בודל ממנה ויושב ומצפה מתי תפול, אבל נר עיקר הקצאתו הוא ביהש"מ, ודחייה בידים לצורך שבט, וחמיר טפי ולא מהני ביה תנאי. ולכאורה צ"ב במש"כ דבסוכה יושב ומצפה אימתי תיפול, הרי בנר גופא מבואר בגמ' ביצה ל' ע"ב דהא דמתיר ר"ש להסתפק ממותר השמן כי "יושב ומצפה אימתי תכבה נר", ובפשוטו כוונת התוספות היא דבסוכה עתה בביהש"מ מעונין שתיפול ויושב ומצפה שתיפול, כיון שכבר הספיק לו שימוש מהסוכה עד עתה, אך בנר אדרבה עתה בביהש"מ מעונין ליהנות מאורו ורק יושב ומצפה על מותר השמן אימתי יכבה, וכפירש"י התם שיועד שסופה לכבות הלכך ביהש"מ דעתיה על המותר, דאפילו שצריך לאור בביהש"מ אך דעתו ששלא יצטרך כ"כ לאור יכבה. ובתנאי תירץ דדוקא בנר מהני תנאי, שהוא בסיס לדבר האסור.

והרמב"ן בחידושו כתב דתשובות אלו אין בהם ממש, ותירץ דעצי סוכה כיון דדעתיה עלייהו ודאי לאחר יו"ט אי מתנה ביו"ט מועיל התנאי, אבל שמן כיון דסבר שהוא כלה בנר בשבת היאך יתנה על הספק אם יכבה והוא אין דעתו שיכבה, וכ"ש כוס וקערה לר"ש, וכיון שאין תנאי מועיל למותר השמן אין מועיל לנר עצמו, שהרי הוא בסיס לשמן ופתילה, ע"כ. ומבואר בדבריו דדוקא בדבר שבדואות אין עתה שימוש ביו"ט ובשבת שימוש של כילו, אז נקטינן דיש לתנאי ודאי על מה לחול, דאינו על הספק אלא על הודאי, אך שמן שסובר שודאי יכלה ממילא מוגדר שימוש עתה ככילוי, דאין דעתו שיכבה באמצע שבת, וממילא ככה"ג לא מהני תנאי על הספק.

אולם הרמב"ן מבאי ירושלמי דלדבריו מהני תנאי, ומוקי הירושלמי כר"ש בכוס קערה ועששית דבהנהו מודה ר"ש דאסורים, ובוה מהני תנאי. ומסיק הרמב"ן דלפי הירושלמי יצא דאף בנר של מתכת דליכא מיאוס, יהני תנאי לר"מ ולר"י ודומיא דסוכה רעועה, ואפשר דאפילו בסוכה בריאה מהני תנאי. והרמב"ן לא ביאר להדיא הטעם דבנר מהני תנאי, אך כתב דהוא דומיא דסוכה רעועה, וסיים הרמב"ן ואפשר דאפילו בסוכה בריאה מהני תנאי, וצריך לומר דאמנם בכוס וקערה ועששית ודאי מהני תנאי, דבוה לא אוקי הירושלמי עיקר ההיתר לתנאי, אך מ"מ סוכה בריאה הוי דרגה טפי, דהא רוצה שיעמוד לימים רבים ויתקיים, משא"כ נר מעונין שיכבה כדי להשתמש בו לד"א.

והנה הבית יוסף בסימן רע"ט ס"ד הביא בשם הר"ן הרמב"ן והרשב"א דמהני תנאי בנר, אולם הבית יוסף הביא בהמשך דבריו שהמ"מ בפרק כ"ה ה"א ס"ל שמהני תנאי בנר. ולכאורה יש לעיין בזה, דהא הרמב"ן מייית הירושלמי דמהני תנאי בכוס קערה ועששית, והתם נראה דהטעם דמהני לאו משום דעשוי ליכבות, אלא שמ"מ רצונו שאם יכבה הנר ישתמש בו. אך המ"מ כתב להדיא דהטעם דשרי התנאי בנר משום דעשוי ליכבות, ולפי"ז נראה דלא יהני בכוס קערה ועששית דהא לא עשוי ליכבות בשבת, וצ"ב אמאי הבית יוסף לא חילק בזה.

עוד יש לבאר דהבית יוסף בהמשך דבריו כתב דהריב"ש סתר דברי הרמב"ן דק"ל דמינו דאיתקצאי לביהש"מ איתקצאי לכולי יומא, וצ"ב מה הפלוגתא בזה בין הרמב"ן לריב"ש.

ונראה דנחלקו בטעם דמינו דאיתקצאי לביהש"מ איתקצאי לכולי יומא, דאי נימא דיסוד הדבר הוא משום שצריך החפץ להיות מוכן בביהש"מ, וכשאינו מוכן בביהש"מ לשימושי ההיתר בזה גזרו חז"ל דכיון דאיתקצאי לביהש"מ איתקצאי לכולי יומא, דבדבר שיש לו ב' שלבים, ואחר שלב א' יהיה שלב ב', מסתבר לומר דחשיב "מוכן", וא"כ י"ל להדיא דעב"כ תנאי והיינו שקבע שהדבר בשעות מסוימות מיועד לנר ולהדלקה ואח"כ מיועד לשאר שימושי, בזה י"ל דלא הוי מוקצה כיון דחשיב מוכן כבר בביהש"מ לכמה שימושים, ובפרט בסוכה רעועה דאנו יודעים בבירור שעוד מעט תיפול, וכן בנר דעלמא שעשוי להדלקה רק כמה שעות. אך י"ל דיסוד ההקצאה הוא משום דמינו דאיתקצאי לביהש"מ איתקצאי לכולי יומא, דהכל תלוי מה היה בתחילת שבת, וס"ל דדבר שדחוי משימוש באמצע שבת נדחה ממנו לכל השבת, ודומיא דסברת מוקצה לחצי שבת. והגם דראוי לשימוש באמצע שבת, מ"מ צ"ל דחז"ל גדרו גדר "לא פלוג", ואפשר מטעם דבעינן דהתיה שביטה הניכרת. ולפי"ז אף אם יעשה תנאי י"ל דלא יהני כמש"כ הרשב"ץ, דהנה המשנ"ב ריש סימן ש"ח הביא כמה טעמים למא נאסר מוקצה בטלטול, וכתב טעם דבעינן שיהיה שביטה הניכרת, ואם אי"ז ראה ברורה דאינה ליכא שביטה הניכרת, ואי משום שלא הוי שביטה הניכרת הוא משום דאצל האנשים שכל הזמן בטלים לא יהיה ניכר שבת אצלם, לפי"ז י"ל דגם בדבר שבאמצע שבת יהיה מוקצה לאיזה דבר ס"ל לחז"ל דאם יהיה מותר בטלטול יראה כאילו מטלטל מוקצה, ולא יהיה ניכר כ"כ שאסור לטלטל מוקצה, לכן ס"ל דכל דבר שהוא מוקצה ביהש"מ אסור בטלטול לכל השבת.

ובזה פליגי הבבלי והירושלמי, דהבבלי ס"ל דלא מהני תנאי משום דהכל אזלינן בתר תחילת שבת ולא יהני תנאי, אך הירושלמי ס"ל דבעינן שיהיה חשיב מוכן לשבת, וכאשר התנה אנו רואים החפץ כמוכן לשימוש ולטלטול בשבת, ובפרט בסוכה רעועה ובנר.

אולם הרמב"ן ס"ל דאפילו לפי הירושלמי גופא דס"ל דמהני תנאי בכוס קערה ועששית, ואם אי"ז ראה ברורה דאינה בסוכה בריאה יהני תנאי, דהרמב"ן סיים דבריו "ואפשר דאף בסוכה בריאה יהני תנאי", ומוכח דיש חילוק ביניהם וכמש"כ לעיל, דמ"מ בסוכה בריאה רצונו שיעמוד לימים רבים, משא"כ כוס וקערה רצונו להשתמש בו לאחר שבת לד"א.

והנה הבית יוסף הביא טעם הרשב"ץ ששאני הכא מעצי סוכה וגוי סוכה, דהתם המוקצה מחמת העצים גופא או הגוי גופא, אך הכא הנר אינו מוקצה מצד עצמו אלא מצד השלבת הדולקת בו, והיינו דס"ל דלא מינו דאיתקצאי בבסיס היכא שהתנה. ולכאורה צ"ב, דאי בסיס שאני כיון שאין המוקצה מצד עצמו, א"כ אף בלי תנאי ל"ה כלל מינו דאיתקצאי, ואי אמרינן מינו דאיתקצאי בלי תנאי א"כ מאי יהני טפי תנאי ממוקצה עצמו.

וג"ל עפמ"ש לעיל בצד א' דהטעם במינו דאיתקצאי אינו משום דאזלינן בתר התחילה, ובוה גדרו חז"ל שכל שבתחלה מוקצה הוקצה לכל השבת, אלא י"ל דהטעם הוא משום שאינו חשיב מוכן לשבת, דחסר ב"הכינו", וע"ז י"ל דבשלמא על מוקצה עצמו לא מהני תנאי דמ"מ לא מוגדר כמוכן לשבת גם אחרי התנאי, דבפועל אינו מוכן, אך בסיס דיש לו שימושים אחרים מלבד השימוש שמשמש בו עתה, בזה י"ל דלא חסר בהוכינן, ולכן הקובע ש"הנר" שהוא הבסיס דהוא בעצם ראוי לשאר שימושים וככוס דעלמא. וקובע דרך תחילת שבת יהיה בסיס לשלבת, אך אח"כ ישתמש בו לשאר צרכיו, בזה י"ל דמהני תנאי, זוהי סברת הרשב"ץ.

ומ"מ נראה דהגם דהסיק הבית יוסף שם דכיון דמוקצה דרבנן, כדאי הם הנך רבוותא דשרו לטלטל ע"י תנאה לסמוך עליהם, וכן מבואר בשו"ע

סעיף ד', אך הנה איכא כמה נפק"מ:

א. מש"כ לעיל דהירושלמי גופא הלא ס"ל דמהני תנאי אף בכוס קערה ועששית, והטעם דתנאי מהני אפילו בדבר שאינו עשוי לכבות, אולם לפי המ"מ שהטעם משום שעשוי לכבות א"כ דוקא בנר, אך בכוס וכו' לא יהני כיון שאינו עשוי לכבות בשבת, ולרשב"ץ יהני כיון דהוי בסיס. ועיין במשנ"ב ס"ק י"ד, ומקורו מהפמ"ג בא"ס ס"ק ו', שכתב להדיא דאף דהשו"ע סובר שמהני תנאי, מ"מ כתב דבכוס קערה ועששית לא יהני תנאי כיון דדעתו ודאי שידלק כל יום השבת, דהא הדליק הכוס הזה, וכגון שמדליק נר יא"צ וכדומה. [ואמנם המשנ"ב הביא דין הפמ"ג רק ביחס לרמ"א, דכתב דע"י גוי מהני לטלטל הנר בצירוף הסברה דכאילו התנה, וע"ז כתב דבכוס וקערה אין את הסברה שכאילו התנה, אך מ"מ גם כלפי הדין דהשו"ע שהוא מתנה גופא על הכוס שאם יכבה נמי כתב הפמ"ג דלא יהני תנאי, כיון שליכא הטעם שעשוי לכבות וכמש"כ]. ונראה דהמשנ"ב ס"ל כמש"כ בס"ק י"א דהטעם דהשו"ע התיר בנר משום דעשוי לכבות.

ב. עיין במג"א ס"ק ו' דכתב דדוקא בנר מהני תנאי דעשוי לכבות, ודלא כסברת הרשב"ץ שבכל בסיס יהני תנאי, והיינו דלסברת המ"מ זהו דין דוקא בנר דמהני תנאי, אך לפי הרשב"ץ בכל בסיס יהני תנאי. ג. אם עשה תנאי ונכבה הנר כאשר נשאר שמן בנר, הנה לפי הרשב"ץ ככה"ג לא נתיר לטלטלו דהא השמן הוא מוקצה מצד עצמו ולא מצד בסיס, דהא בביהש"מ הוקצה לאיסור שהיה אסור לטלטלו, אולם לפי המ"מ שהסברה היא שהנר עשוי לכבות, א"כ אף היכא שנשאר שמן י"ל דמ"מ הנר היה עשוי לכבות. אך עיין בפמ"ג דס"ל דאי"ז נפק"מ, דהא אף לפי המ"מ דהטעם דעשוי לכבות, מ"מ השמן שנשאר בנר אין דרכו לכבות דלא עשוי להדלקה, וע"ז נמי לא יהני תנאי, ולפי"ז חידש דהיכא שנשאר שמן בנר לכו"ע לא יהני תנאי, אך הביא דהב"ח גופא פליג ע"ד וכתב דאם התנה להדיא דאינו בודל מהשמן ומהנר, אלא רק כ"ז שהוא דולק שישאר, מהני תנאי לדעת השו"ע, ואולם המג"א כתב דלא מהני תנאי דאינו בודל, דהא ע"כ בודל מהנר ומהשמן בביהש"מ, אך הב"ח מיייר דהתנאי דאינו בודל מהני כשאמר שאינו בודל לאחר שיכבה. ד. עיין להלן מה שביאר דלפי הרשב"ץ לא יהני תנאי בסוכה דעלמא, אך לפי המ"מ לכאורה מותר, אם לאו החילוק שמחלק המג"א דבנר עדיף תנאי מסוכה רעועה.

והנה הראשונים דימו דבנר מהני תנאי מתנאי המוזכר גבי גוי ועצי סוכה, והגם דבסוכה גופא פסק השו"ע בריש סימן תרל"ח דלא מהני תנאי בסוכה, וזהו בגר יחני תנאי, דדוקא בסוכה לא מהני תנאי משום דעצי סוכה קדושה חיילא עלייהו, משא"כ נר דהוקצה למצותו, ובמוקצה למצוה גרידא מהני תנאי, הגם דיש מינו דאיתקצאי לביהש"מ איתקצאי לכולי יומא, ורק כאשר חיילא קדושה לא מצי להתנות, וכסברת הרשב"א ביצה ל' ע"ב, ודלא כר"י בתוס' שם דכל שיש מצוה לא מצי להתנות.

אולם המג"א בסימן רע"ט ס"ק ו' הקשה היאך פסק השו"ע דמהני תנאי בנר, והלא בסוכה רעועה השו"ע לא ס"ל דמהני תנאי, וכשיטת הרמב"ם שהובא בבית יוסף דלא הזכיר תנאי גבי סוכה רעועה דעלמא, דנהי דבריש דבריו כתב הב"י לדמות סוכה לנר, והביא כמה ראשונים דס"ל דתנאי מהני בין בסוכה בין בנר, מ"מ מחמת שיטת הרמב"ם דחה וס"ל דרק בנר מהני תנאי, וא"כ הקשה המג"א אמאי יהני תנאי בנר, הא פסקינן במוקצה מחמת איסור כר' יהודה דיש מינו דאיתקצאי.

ולכאורה לפי הרשב"ץ לק"מ, דדוקא בנר מהני תנאי משום דהוא בסיס, אך עצי סוכה דהמוקצה מחמת עצמו לא שייך תנאי, אך כיון דהמג"א ס"ל דהטעם בשו"ע דהא דמהני תנאי הוא כהבנת המ"מ משום דעשוי לכבות, ע"כ הוצרך לתירץ אחר ותירץ דשאני נר מסוכה רעועה, והביאור דנהי דהתוס' חילקו דסוכה רעועה עדיפא מנר משום דעשויה מימים רבים ורוצה שתיפול, משא"כ נר, וע"כ מהני תנאי בסוכה רעועה ולא בנר, מ"מ דהנ"ל לומד בדעת השו"ע איפכא, דתנאי מהני דוקא בנר דעדיף מסוכה רעועה, ונראה הטעם דנר ודאי עוד כמה שעות יכבה ולא יהיה בשבת מוקצה, וממילא חשיב לשימוש אחר, אך עצי סוכה אינו ודאי אף בסוכה רעועה שתיפול באמצע שבת.

אך עדיין צ"ב אמאי נדחק השו"ע לסבור דכעת הרמב"ם דוקא התם גבי סוכה רעועה, ואפילו דמפורש בגמ' ובראשונים דמהני תנאי, מ"מ כתב שלא יועיל, כיון דפסק שיטת הרמב"ם, כמבואר באריכות בסימן תק"ח בבית יוסף שם, דהמ"מ הל' יו"ט פרק ב' הי"ד הקשה אמאי הרמב"ם לא הזכיר דמהני תנאי בסוכה רעועה, ותירץ דהתנאי שקתני בגמ' ס"ל לרמב"ם דאתאי כר"ש בסוכה בריאה. וכוונתו דאנן דפסקינן ביו"ט כר"י לא מהני תנאי, ואף בשבת פסקינן כר"י במוקצה מחמת איסור. ואילו גבי נר לא חייש לשיטת הרמב"ם, דהא המ"מ בפרק כ"ה הי"ד דמיייר שם בעניני תנאי, הזכיר דלפי הרמב"ם מהני תנאי, ומשמע קצת דהרמב"ם סובר דליכא תנאי, וא"כ אמאי השו"ע בזה לא חשש לדעת הרמב"ם, ונצרך לחלק חילוק חדש הפוך מהתוס' דדוקא בסוכה רעועה מהני תנאי ולא בנר.

ואולם יש ליישב, דהא הב"י הביא בשם הרשב"ש דאף הרמב"ם גופא ס"ל דמהני תנאי, ומה שכתב שאסור לטלטל הנר זהו דוקא בלא התנה. ועדיין אנו צריכים לבאר מנ"ל למג"א דהטעם בשו"ע הוא כהמ"מ ודלא כהרשב"ץ, דהא חזינן נפק"מ א. בכוס קערה ועששית דלרשב"ץ יהני כיון דהוי בסיס. ב. מוכן החילוק בין סוכה רעועה לנר.

וצ"ל דאי השו"ע ס"ל כרשב"ץ, הו"ל לפרש בהדיא דמהני תנאי בכל בסיס לאיסור, ועוד הו"ל לפרש שהתנאי מהני לאו דוקא בנר אלא אף בכוס קערה ועששית, ומהו ס"ל למג"א דהטעם בשו"ע הוא כהמ"מ. וכעת יש לברר האם מהני תנאי בנר בזמנינו שיתנה שיכבה הנר שיוכל לטלטלו, ונדון בזה מכמה אנפי.

א. כתב השו"ע סי' רע"ט ס"ד: אם התנה מערב שבת על נר זה שיטלטלנו משיכבה, מותר לטלטלו אחר שכבה. והנה בחזו"א סי' מ"ד כ' דההיתר להשתמש בנר ולא תנאי לטלטל, מיהו כיון דראוי להשתמש עומד לנך, כיון שמתנה שאין מקצהו לכל השבת שפיר מהני, ולפי"ז דן החזו"א דכמדומה דבמקומינו אין שום תשימש בנרות לצורך גופן, וא"כ היכא שאין משתמשים כלל לצורך גופן דמי לסיכי יזירי ומזורי, וכוונתו דלא רק בסיכי יזירי ומזורי דהוו מוקצה מחמת חסרון כיס, דפשיטא דלא מהני תנאי במוקצה כזה שמפיד עליו לא להשתמש לד"א, אלא אפילו בכלי שמלאכתו לאיסור דשרי לצורך גופו ומקומו, אך כאשר ליכא כלל צורך גופו לא שרי אפילו לצורך מקומו, דבזה סובר החזו"א דדמי לסיכי יזירי ומזורי וכסברת הרע"א בדף מ"ז.

אולם המג"א פליג עליה וס"ל דאף נר של שעה חשיב כלי שמל"א, וכן המשנ"ב שם הביא דבריו, והוסיף דאפילו פתילה חשיב כלי שמל"א אף שודאי אין לו שום שימוש היתר, ולפי"ז מבואר דאין לטלטל כלל נר

ופמוט בזמנינו, כיון שאין לו שום שימוש לדעת המחמירים כהחזו"א, אך לפי דעת המשנ"ב שרי. וכן עיין באור לציון פרק י"ח סכ"א דהעלה דדוקא בפמוט יקר לא מועיל תנאי דהוי מוקצה מחמת ח"כ, אך לא נחית לחדש דבכל פמוט בזמנינו שאין משתמשים בו לד"א דלא יהני תנאי. עוד יל"ד במה שנהוג לטלטל המנוג.

ב. והנה באור לציון שם חידש דההיתר לטלטלו כיון שהנפט מוקצה מחמת גופו, משא"כ שמן אינו מוקצה מחמת גופו. ומחמת בסיס אין לאסור, שאין השמן נעשה בסיס לדבר האסור, שהרי התשב"ץ חלק ד' סי' ז' כתב שאין השמן מוקצה מצד עצמו אלא שהוקצה לאורו, וכשנכבה מותר לטלטלו.

ג. אף בנר של שמן יל"ד, דהפמ"ג כאן הביא דלתשב"ץ חלק א' סי' קל"ז השמן מוקצה מחמת איסור כיבוי, וא"כ נוקט הפמ"ג דלכו"ע אם ישאר בו שמן יהיה אסור, וכמש"כ לעיל דלפי המ"מ שעשוי לכבות לא יהני כשישאר שמן, וודאי דלפי התשב"ץ שישאר שמן לא יהני כי זה מוקצה מצד עצמו.

ועכ"פ ס"ל לאור לציון דרק כאשר נשאר נפט בפמוט או לא יהני תנאי, דחשיב בסיס למוקצה מחמת גופו, אך כאשר לא נשאר משמע דמותר דע"ז מהני תנאי, ובשמן אפילו שנשאר שמן מותר.

ד. אולם לכאורה אף לדבריו דבשמן לא נעשה בסיס, אך היכא שמשמש בפתיל צף יש לאסור אף לפי דבריו, דבכה"ג חשיב בסיס.

## הרב ראובן רוטנברג

### כולל "אליכא דהלכתא" - קרית יובל

#### באיסור קריאה לאור הנר ואפילו גבוה י קומות

במשנה דף י"א ע"א לא יקרא לאור הנר, פירש רש"י שמא יטה הנר להביא שמן לפי הפתילה ונמצא מבעיר בשבת, ובגמ' דף י"ב ע"ב אמר רבה אפילו גבוה שתי קומות אפילו גבוה עשרה בתים זו ע"ג זו אסור, וכתב רש"י ואפילו גבוה דליכא למיחש שמא יטה אסור. דכיון דגזרו להטיה לא פלוג רבנן. וצ"ל שבגמ' יש הרבה היתרים להתיר לו לקרוא ולא אומרים לא פלוג: א', לא יקרא לבד, אבל אם עוד איש באותו ענין שלא חוששים שיטה [שיזכיר לו חבריו] מותר. ב', אם אדם חשוב שאינו רגיל להטות בחול מותר לקרות. ג', דוקא בשמן אסור שיש חשש שמא יטה, אבל בנפט שאם יטה יסריח או אין חשש שיטה היתיר. ד', התנוקות מותר להם לקרוא מפני שאימת רבן עליהן. ועיין בראשונים ונפסק בשו"ע סי' ער"ה סעי' ח', שביום הכיפורים מותר לקרוא במחזורים מפני שאימת יום הכיפורים עליהם, א"כ מדוע אומרים דוקא בנר שגבוה שאין חשש שיטה לא פלוג. ועיין בטור ובשו"ע סעי' א' שפוסקים מחמת הדין שאפילו גבוה י יש איסור, כך ג"כ בנר שקבוע בכותל או עששית (או נר של שעה) משום לא פלוג. וצריך להבין מדוע עשו לא פלוג גם על קבוע בכותל. ועיין בב"ח ריש הסימן שמביא מהר"ש ששמע שתלמידי מהר"ם התירו אם סגר את העששית במפתח [וכן עשה מה"ר אייזיק שטיין], עכ"ד. ומבאר הב"ח שהטור דיבר במקרה שלא סגר במפתח, וכן קבוע בכותל לא מדובר שלא יכול בכלל להוציאו אלא יכול בנקל להוציא, ולכן אסור, אבל במפתח מותר. וצ"ע מה ההבדל בין גבוה י קומות שלא פלוג אפילו שלא יכול להטות, ובת"ח היתיר וכן בשני בנ"א וכן אם סגר במפתח, ומדוע לא אמרינן לא פלוג. ומתבאר שאמרו לא פלוג במקום שזה נתת דברך לשיעורין, כגון גבוה י קומות אי"ל להגיד ברור מה הגובה של כל אדם שלא יכול להטות, אז אסור כל גובה אפילו שלא יכול להטות, משא"כ בסגר במפתח או בת"ח או בשתי בנ"א, שזה יש לו שיעור ברור לא צריך לא פלוג, וקבוע בכותל ועששית שאינה קבועה זה אסור מצד שמא יטה. [ומה שהשו"ע צריך לחדש מקרים אלה, זה שהגמ' דיברה דוקא בגובה, ואולי העששית או קבוע בכותל זה איזה שינוי שיגורם לו לזכור לפני שיטה קמ"ל שאסור, ולא מדין לא פלוג אלא מחשש שמא יטה]. ועיין בב"ח שדחה סברא זו מהגמ' דף קמ"ט ע"א שמדמה את רבה שאפילו גבוה י קומות אסור, למראה קבועה בכותל שנחלקו ר"מ ורבנן, ר"מ מתייר אם קבוע בכותל, וחכמים אוסרים גם קבועה בכותל, והגמ' אומרת שמדובר במראה ממתכת שהחשש הוא שידולדל ע"י המראה [ואין החשש שילך להביא מספרים ויחתוך, שא"כ אין נ"מ בין קבוע ללא קבוע]. ונחלקו האם אומרים לא פלוג לאסור גם מראה קבועה, או שלא אומרים לא פלוג, ורבה רכבנן שאומרים לא פלוג. ולפי סברת הב"ח שהלא פלוג בגובה זה משום נתת דברך לשיעורין, מה שייך במראה נתת דברך לשיעורין, הרי המראה קבועה והאיסור על אינה קבועה.

ועוד אפשר להקשות שלפי סברא זו בעששית שאינה סגורה במפתח צריך לאסור משום שמא יטה ולא משום לא פלוג, שהרי מצד לא פלוג לא אוסרים אדם חשוב משום שאין נתת דברך לשיעורין, והוא הדין כאן שזה לא שיעורין. ועוד שבאמת יש חשש שיטה, שהרי זה פתוח, וא"כ מדוע ר' פרץ שמביא הטור כותב שהטעם משום לא פלוג, וז"ל הטור: "וא"כ קורין לאור הנר שמא יטה, ואפילו גבוה י קומות שאינו יכול להגיע אליו, שלא חלקו חכמים, וכתב הר"ר פרץ ומטעם זה יש לאסור אפילו הוא בעששית או קבוע בחור בכותל", עכ"ל. מבואר שהטעם משום לא פלוג, אי"כ איך אפשר להתיר בסגור עם מפתח, הרי הלא פלוג שייך במפתח, וכן מה החילוק בין לא פלוג של י קומות לת"ח. ועיין במחצית השקל על המ"א סק"ב, שהביא בשם האליהו רבה לבאר הסיבה שסגור במפתח מותר, משום שיש היכר לדבר שהרי לא עושה כך בחול, א"כ ההיכר יגרום לו שלא יבוא להטות, משא"כ גבוה י קומות שבחול לפעמים שם את הנר גבוה כשצריך לראות משהו בגובה, אז אין היכר. ועדיין צריך לתרץ את הקו' מדוע השו"ע צריך להגיע ללא פלוג, וזה לכאורה קשה. ועוד צ"ל מה הנ"מ שבחול הוא עושה כך, הרי אינו יכול להטות בגבוה י קומות, או למה יש לא פלוג יותר ממקום שאם יבוא להטות כגון נעול במפתח. וע"ז נראה לבאר שהחשש ששמא יטה הוא שישכח שזה שבת ויבוא להטות, אבל אם לא ישכח אז אין בכלל גזירה, וא"כ בגבוה י קומות שהדרך לעשות בחול או יש חשש שישכח, ואז יש מקום לגזור, ומה שלא יטה כי זה גבוה זה לא פלוג, וכן קבוע בכותל שא"ל להטות לא פלוג כיון שישכח. משא"כ אם עושה לעצמו היכר ולא יבוא לשכוח, אז אין מקום לגזירה, וא"כ לא שייך ע"ז לא פלוג, שהלא פלוג זה רק בגזירה שישכח. ולפי"ז מובן מדוע ביום הכיפורים שאימת יו"ט עליהם ולא ישכחו, או לא אומרים לא פלוג, וכן כששני בנ"א קוראים. ובגמ' דף קמ"ט ע"א במראה ודאי יש שמא ישכח, שהרי הדרך גם בחול להשתמש במראה קבועה, לכן יש לא פלוג.







בריטבי"א שכתב שראב"ש סוכר בשמן המטפסף שלא אסיק אדעתיה שלא יטפסף, ובכוסות ועששיות מודה לר"ש שמסיח דעתו לכל השבת. וצ"ל האם כוונתו שזה מחלוקת האם אסיק או לא, או שבטפסוף מועט שודאי יהיה גורם לאי היסח הדעת על הכל, וצ"ע.

## הרב משה ששון כולל "אליבא דהלכתא" - גאולה

### בענין תנאי במוקצה

א

**שיטת רש"י דתנאי מועיל להתיר מוקצה מחמת איסור**

איתא בביצה (ל'): 'תניא רבי חייא בר יוסף קמיה דרבי יוחנן אין נוטלין עצים מן הסוכה אלא מן הסמוך לה, ורבי שמעון מתיר, ושוין בסוכת החג בחג שאסורה, ואם התנה עליה הכל לפי תנאו, ומבואר בברייתא זו שאע"פ שעצי הסוכה אסורים, מ"מ אם התנה תנאו מועיל להתיר איסור זה.

ויש לדון מהו האיסור שמדובר בו בברייתא זו שמועיל תנאי להתירו, והנה בגמ' מבואר שמשמע בברייתא שתנאי זה הוא אפילו בסוכת החג שהכל מודים באיסורה, אך הקשו כיצד מהני תנאי בסוכת החג, והרי ר"ע אמר שעצי סוכה אסורים כל שבעה משום שחל עליהם שם שמים, ודרשו מה שנאמר חג הסוכות לה', מה חג - חגיגה חל עליה שם שמים, הוא הדין הסוכה לה' שחל עליה שם שמים, וא"כ קשה כיצד מועיל תנאי להתיר איסור זה.

ושמואל תירץ קושיא זו שדין זה הוא בסוכה דעלמא, דהיינו דלא איירי בסוכת החג, שבחג סוכות הסוכה אסורה משום שחל עליה שם שמים, וא"כ לא שייך שתנאי יתיר איסור זה, אלא איירי בסוכה בשאר ימות השנה שלא חל עליה שם שמים, ומ"מ אסור ליטול ממנה עצים בשבת, ואיסור זה של סוכה דעלמא מועיל תנאי להתירו, ויש לדון מה גדר איסור סוכה דעלמא.

ובגמ' לעיל מינה מפורש גדר האיסור בזה, שהרי ברישא של הברייתא מבואר דר"ש מתיר סוכה דעלמא, ואמרו דר"ש לשיטתיה שמתיר מותר השמן שבנר וקערה, והקשו שהרי הוא מודה בכוס שאינו יושב ומצפה, וא"כ ראוי לאסור אף הכא בסוכה דדמי ליה כיון דאינו יושב ומצפה, ותיरצו דאיירי בסוכה רעועה דהוא יושב ומצפה, ודמי לנר קטן דשרי משום דיושב ומצפה, ומבואר שדימו את הסוכה בסוכה דעלמא לנר, ומשמע דכי היכי דנר איסוריה מדין מוקצה מחמת איסור, אף בסוכה דעלמא איסורה מדין מוקצה מחמת איסור, שהרי מצד איסור סתירה אסור לפרק את הסוכה בשבת וליטול ממנה עצים.

ולפי"ז יוצא מסוגיא זו דמהני תנאי במוקצה מחמת איסור, שכמבואר סוכה בשאר ימות השנה אסורה מדין מוקצה מחמת איסור, ושמואל אוקים מאי דאמרין בברייתא דמהני תנאי דאיירי בסוכה בשאר ימות השנה, וא"כ מבואר דאע"פ דאסורה מדין מוקצה מחמת איסור, מ"מ תנאי מועיל להתיר איסור זה.

ויש לדון באיזה תנאי איירי הכא, ולמסקנת הסוגיא אביי ורבא אומרו באומר אני בודל מהם כל בה"ש, ומשמע שרק למסקנא בתירוץ זה התחדש דאירי בהאי תנאה, אך בתחילת הסוגיא לא איירי בהאי תנאי, ומשמע דאיירי בסתם תנאי שמתנה להשתמש במוקצה, וכן מפורש ברש"י שביאר את תירוצו של שמואל (בד"ה סיפא) 'וקאמר אם התנה עליה מבעוד יום שאם תפול מחר יסיקנה, הכל לפי תנאו', ומבואר שהתנאי הוא שאם תפול ישתמש בה. וכן מבואר בדברי רש"י בהמשך הסוגיא בתירוץ אביי ורבא (ד"ה אביי), דתנאי דאיני בודל בה"ש אי יתכן שיועיל בסוכה בשבת, כיון שמוכרח להבדל ממנה בה"ש שהרי אסור ליטול ממנה עצים מצד איסור סתירה, ולפי"ז מוכרח שמה ששמואל אמר בתחילת הסוגיא שמועיל תנאי בסוכה דעלמא, היינו תנאי שאם תפול שישתמש בה לאחר נפילתה שיתבטל איסורה.

והנה בהמשך הסוגיא הקשו מבריתא נוספת שמבואר בה שמועיל תנאי אפילו בסוכה של סוכות, והקשו שלפי תירוצו של שמואל עדיין אינו מיושב מדוע מהני ביה תנאי, והרי לשיטתו רק בסוכה דעלמא מהני תנאי, ואביי ורבא תירצו 'באומר אני בודל מהם כל בין השמשות דלא חלה קדושה עליהו, אבל עצי סוכה דחלה קדושה עלייהו אתקצאי לשבעה', ורש"י פירש דאתו למימר דרק בנוי סוכה מהני תנאי, דמחמת תנאו לא חלה קדושה עלייהו, אך בעצי סוכה שבהכרח חלה עליהם קדושה אין התנא מועיל.

ובפשוטו משמע דאביי ורבא באו לתרץ רק את הברייתא השניה, דאע"פ דלא איירי בסוכה דעלמא, אלא אפילו בחג הסוכות, מ"מ מהני תנאי כיון דאיירי בנוי סוכה, אך מ"מ תירוצו של שמואל קיים אף למסקנא דמהני תנאי אף בסוכה דעלמא, ושמעינן מינה דבכל מוקצה מחמת איסור מהני ביה תנאי.

ולפי דרכו של רש"י הדבר מוכרח, שביאר שאביי ורבא תירצו דרק בנוי סוכה מהני תנאי, ורש"י הוסיף דתנאי זה דאיני בודל מועיל רק בנוי סוכה, אך בסוכה עצמה לא מועיל תנאי זה כלל, כיון שמוכרח להיבדל ממנה מצד איסור סתירה, וא"כ אף בסוכה דעלמא לא יתכן שיועיל תנאי דאיני בודל, כיון שמוכרח להבדל בה"ש, ולפי"ז אי אפשר לפרש שאביי ורבא אתו לתרוצי ג"כ את הברייתא הראשונה שאמרו שאם התנה הכל לפי תנאו, כיון דברייתא זו מפורש בה דאיירי בסוכה עצמה, ולא נזכר מהנוי סוכה, ובהכרח דלא איירי בתנאי שאיני בודל, אלא בהכרח לתרץ כפי שאמר שמואל דאיירי בסוכה דעלמא, ומהני תנאי שישתמש בה לכשתפול, ויוצא לפי"ז שבפשוטו מוכרח מסוגיא זו שבמוקצה מחמת איסור מהני תנאי להתיר.

#### ב

**שיטת התוס' דתנאי אינו מועיל במוקצה מחמת איסור**

אמנם בתוס' מפורש דהוי פשיטא להו דלא מהני תנאי להתיר מוקצה מחמת איסור, דתוס' כתבו על תירוצו של שמואל דהוי מצי למפרך על תירוצו, דכיון דהוי מוקצה מחמת איסור א"כ לא אשכחנא דליהני ביה תנאי, וכתבו דלא הקשו כן בהדיא כיון דאינו נשאר במסקנא, ומבואר דהתוס' הבינו את מהלך הסוגיא שלמסקנא תירוצו של שמואל נדחה, מפני שבאמת לא מהני תנאי במוקצה מחמת איסור.

אמנם צריך לכאר לפי שיטתם מה ביאור מה שאמרו בברייתא הראשונה דמהני תנאי, דלכאורה לפי התירוץ של רבא ואביי רק בנוי סוכה מהני תנאי ולא בסוכה עצמה, ואילו בברייתא הראשונה משמע שאפילו בסוכה

עצמה מהני תנאי, שבברייתא הראשונה לא הוזכרו הנויין כלל. והמהרש"א והמהר"ם פירשו את שיטת התוס' דס"ל כדפירשו הרמב"ן והר"ן את שיטת הר"ן, שהתירוץ של אביי ורבא הוא אף על הברייתא הראשונה, שהטעם דמהני ביה תנאי משום דס"ל דתנאי דאיני בודל מועיל אף על הסוכה עצמה, והיינו דמצוי להתנות על הסוכה שלא יחול עליה קדושה ע"י תנאי זה, אכן באמת אין מועיל תנאי על מוקצה מחמת איסור.

אלא שקשה, דאע"פ שתנאי זה מועיל להפקיע את הקדושה אף מעצי הסוכה, מ"מ תיפוק ליה שעצי הסוכה ביו"ט אסורים אף מדין מוקצה מחמת איסור, וכאמור לשיטת התוס' לא מהני במוקצה מחמת איסור, וקשה כיצד שייך שיועיל תנאי דאיני בודל בסוכה עצמה. ובמהר"ם התקשה בזה, ותירץ דבאמת לר"י דס"ל דהוי מוקצה מחמת איסור ביו"ט לא מועיל תנאי זה, אלא עיקר התנאי הוא לגבי חוה"מ, דבחוה"מ לא שייך דין מוקצה מחמת איסור, אך שייך ביה איסור מחמת הקדושה, ומחמת תנאי זה מועיל להפקיע את הקדושה מעצי הסוכה בכדי שיהיו מותרים בחוה"מ.

ומצינו ברא"ש שביאר באופ"א את שיטת הר"ף, ולפי"ז מיושבים ג"כ דברי התוס', דהרא"ש כתב דאף לשיטת הר"ף לתירוצם של אביי ורבא לא מהני תנאי בעצי סוכה עצמה, ורק בנוי סוכה מהני תנאי, ולפי"ז כתב דאף הברייתא הראשונה איירי בנוי סוכה, דאע"פ שלא הוזכרו בה בפירוש, מ"מ כיון שאמרו דנוטלין מהסמוך לה, והוזכרה ג"כ סוכת מצוה, א"כ י"ל דהתנאי שאמרו הוא לגבי הסמוך לסוכה של מצוה דהיינו הנויין. ולפי"ז אפשר ליישב אף את שיטת התוס' על דרך זו, דמהני תנאי על הנוי סוכה, ולגבי הנוי סוכה לא שייך דין מוקצה מחמת איסור דלא שייך ביה איסור סותר, ובאמת בסוכה עצמה לא מועיל תנאי כלל, כיון דחשיב מוקצה מחמת איסור.

#### ג

**ביאור שיטת בעל המאור והראב"ד דתנאי אינו מועיל במוקצה מחמת איסור**
ועולה מהאמור דלשיטת רש"י בביאור מהלך הסוגיא, עולה דאף במוקצה מחמת איסור מהני תנאי, אך לשיטת התוס' למסקנא לא מהני תנאי במוקצה מחמת איסור, ומצינו שיטות נוספות בראשונים הסוברות דלא מהני תנאי במוקצה מחמת איסור, אכן אינם שוות ממש, ידעוי' בבעל המאור שג"כ מתבאר בדבריו דבמוקצה מחמת איסור לא מהני תנאי, אלא שחילק דרק בסוכה בריאה לא מהני תנאי, אך בסוכה רעועה מהני תנאי, ומשמעות דבריו דס"ל דרק בסוכה בריאה איכא איסור סתירה מדאורייתא, ולכן חשיב כמוקצה מחמת איסור, וממילא לא שייך ביה תנאי וכשיטת התוס', דבמוקצה מחמת איסור לא שייך תנאי, אך בסוכה רעועה אין בה איסור סתירה מדאורייתא, ולכן לא חשיב כמוקצה מחמת איסור, ולכן מהני ביה תנאי, דלשונו היא: שמעינן מינה דסוכה רעועה מהני בה תנאה, ואפילו לר' יהודה שאם התנה עליה מעי"ט ונפלה ביו"ט מוכנת היא אינה מוקצית מחמת איסור, דאי נמי סתר לה קודם נפילה אין בה משום סתירת אוהלא שהיא רעועה, אבל לכתחלה אין לו לסתרה משם דמיחזי כמאן דסתר אוהלא, עכ"ל. ומשמע מדבריו דכיון שאין בה איסור סותר מעיקר הדין אינה נחשבת כמוקצה מחמת איסור, ולכן מהני ביה תנאי אפילו לר"י.

ובסוכה בריאה ביאר 'וסוכה בריאה לא מהני בה תנאה, ומוקצית היא מחמת איסור, ואפילו לר' שמעון דלא יהיב עליה דעתיה מאתמול, ויש בה משום סתירת אהל, והיינו דכיון דאית בה איסור סתירה מדאורייתא חשיבא מוקצה מחמת איסור, ולכן לא שייך שיועיל בה תנאי, והוסיף לבאר דאף ר"ש מודה דחשיב מוקצה מחמת איסור, דרק בנר דדעתיה מאתמול פליג ר"ש ומתיר מוקצה מחמת איסור, אך היכא דלא דעתיה מאתמול לא חשיב מוקצה מחמת איסור, ואף בסוכה בריאה כיון דלאו דעתיה מאתמול, אף ר"ש מודה דאסירא מדין מוקצה מחמת איסור, וממילא לא שייך ביה תנאי אף לשיטתו, כיון דס"ל כשיטת התוס' דבמוקצה מחמת איסור לא שייך תנאי, ואין זה תלוי במחלוקת ר"י ור"ש. ועיי"ש שהסיק דמחלוקת ר"י ור"ש היא בסוכה רעועה שנפלה ולא התנה עליה, דלשיטת ר"י אסורה מדין מוקצה מחמת איסור, אך לר"ש מחמת כיון נר שיושב ומצפה.

ועיי' ביד אפרים (סי' תקי"ח במג"א ס"ק י"ב) שביאר את שיטת בעה"מ ע"פ מה שדקדק מסוף דבריו, שכתב 'וקי"ל ביו"ט כר' יהודה, ובמוקצה מחמת איסור כה"ג כגון מותר השמן שבנר שכבה אפי' בשבת קי"ל כר' יהודה, וצ"ב כפל דבריו, שבתחלה כתב דקי"ל כר"י משום דקי"ל כוותיה ביו"ט, ואילו לאח"מ כתב דכיון דהוי מוקצה מחמת איסור קי"ל כוותיה אפילו בשבת, אלא ביאר נמש"נ דסוכה רעועה לא חשיב מוקצה מחמת איסור כיון דלית ביה איסור סתירה מדאורייתא, וס"ל לבעה"מ דדין מוקצה מחמת איסור הוא רק היכא דאיכא איסור תורה, ורק סוכה בריאה חשיבא מוקצה מחמת איסור כיון דאית ביה איסור תורה, ולכן בעה"מ חילק את הכרעת דין זה בין יו"ט לשבת, דבשבת דקי"ל כר"י רק במוקצה מחמת איסור, א"כ רק בנר אסור דהוי מוקצה מחמת איסור, וה"ה בסוכה בריאה, אך בסוכה רעועה לא חשיב מוקצה מחמת איסור לא אסרינן, ורק ביו"ט דקי"ל כר"י אף בשאר דיני מוקצה, לכן יש לאסור אף בסוכה רעועה, דאינה אסורה מדין מוקצה מחמת איסור, וביאר היד אפרים דגדר האיסור של סוכה רעועה היינו כשאר מוקצה דפליגי ביה ר"י ור"ש, וכיון דקי"ל כר"י ביו"ט, א"כ ביו"ט יש לאסור אפילו בסוכה רעועה. [ועיי"ש ביד אפרים שביאר עפי"ז את דברי הטור, שבדין סוכה רעועה הביא את שיטת ר"ש, והמג"א תמה עליו דמאי נז"מ, והרי במוקצה מחמת איסור פסקינן כר"י ולא כר"ש, ותירץ היד אפרים דבסוכה רעועה אינה מדין מוקצה מחמת איסור, ולכן הוזכר הטור את שיטת ר"ש].

ויש להוסיף שכיון שבעה"מ ביאר דאיכא איסורא מדרבנן לסתור אפילו סוכה רעועה, א"כ עצים אלו בפועל אינם ראויים לו ליו"ט, ולכן דמי לשאר דיני מוקצה, דכיון דבאופן גריל לא חזי ליה לר"י מסח דעתיה מיניה וחשיב מוקצה, אך לדעת ר"ש לא מסח דעתיה מיניה ולא הוי מוקצה, ועולה לפי"ז משיטת בעה"מ דבמוקצה מחמת איסור לא שייך תנאי כלל, ולכן לא מועיל תנאי במוקצה מחמת איסור, אך בשאר מוקצה דפליגי ביה ר"י ור"ש משום דמסח דעתיה מיניה, בזה מהני תנאי, ולכן מהני תנאי בסוכה רעועה. [אמנם עי' בחזו"א סי' מ"ט אות ג' שביאר את שיטת בעה"מ באופן אחר].

וכשיטה זו דלא מהני תנאי במוקצה מחמת איסור, מצינו אף בראב"ד בהשגות על בעה"מ שכתב 'לעולם לרבי יהודה לא מהני ביה תנאה, כשם שאין מועיל צפיית האדם שמצפה מתי תכבה נרו, אלא כיון דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכוליה יומא, וסוכה רעועה נמי הרי אתקצאי לבין השמשות'. ומבואר דסבר דלא שייך תנאי במוקצה מחמת איסור, כיון דאמרין מיגו דאתקצאי לבה"ש, ולכן אין הולכים אחר התנאי כלל. ועולה לפי"ז דשיטת התוס' הרז"ה והראב"ד דלא מהני תנאי במוקצה מחמת איסור, וברז"ה נתבאר דבשאר דיני מוקצה דמסח דעתיה מהני

תנאי, ובראב"ד נתבאר דהטעם דלא מהני תנאי משום דמיגו דאתקצאי סותר ומכריח דלא אזלינן בתר דעתו, ולכן אין מועיל התנאי.

#### ד

**שיטת הראשונים דתנאי מועיל במוקצה מחמת איסור**

ונראה דמאיידך גיסא כשיטת רש"י שנתבארה לעיל דסובר דמהני תנאי במוקצה מחמת איסור, מצינו שכן היא דעת ראשונים נוספים, דנהג הרמב"ן והר"ן האריכו לפרש את שיטת הר"ף בסוגיא זו, וביארו דלא גרס לשינויא דשמואל דמהני סתם תנאי בסוכה דעלמא, ורק תנאי דאיני בודל מהני בסוכה דמצוה, ויש לדון בשיטתו האם מהני תנאי במוקצה מחמת איסור, וניידון זה יתבאר בנפרד בגדר התנאי דאיני בודל, אכן הר"ן בסוף דבריו ביאר שלפי הגירסא שלפנינו א"כ מתבאר בשיטת שמואל דמהני תנאי במוקצה מחמת איסור, דהרי לשמואל מהני תנאי בסוכה לכשתפול, ומבואר דסבר כשיטת רש"י דמהני תנאי במוקצה מחמת איסור.

ובאמת מצינו ענין זה מבואר יותר בדברי הראשונים בסוגיא של נר בשבת, דהרמב"ן הוכיח מהירושלמי דמהני בנר דאסור מדין מוקצה מחמת איסור, דכתב 'בירושלמי כך תני אם התנה עליו מותר, מה אנו קיימין, אי כר"מ אפילו התנה יהא אסור, ואי כר"ש אפילו לא התנה יהא מותר, אלא כר' יהודה נר מאוס הוה, מן דתניא אם התנה עליו יהא מותר, ר"ש דתני אבל כוס וקערה ועששית אע"פ שכבו אסור ליגע בהן, ר' טבי בשם ר' חסדא אפי' ר"ש דאמר תמן מותר, מודה הוא הכא שהוא אסור וכו'. ופירושו שהם הקשו על ברייתא זו דתני בנר דשבת אם התנה עליו מותר, מני אי ר"מ אין תנאי מועיל בו, לפי שהם סוברים שם בירושלמי לר"מ דכל המיוחד לאיסור אסור, ואי ר' יהודה כל שכן שאין אדם יכול להתנות על הדבר המאוס שלא יהא מיאוסו מקצהו, ובסוף העמידוהו כר' שמעון בכוס וקערה ועששית דמודה בהו ר"ש דאסירי, ואם התנה עליהו מותר, ואף אנו נאמר בנר של מתכות לר"מ ור"י דמהני בהו תנאה ודומיא דסוכה רעועה, ואפשר דאפי' בסוכה בריאה מהני, ומבואר דהוכיח מהירושלמי דמהני תנאי אפילו לדידן דנר אסור מדין מוקצה מחמת איסור.

ויש לדון מהי ראייתו מהירושלמי, ויש מקום להבין שראייתו היא ממה שאמרו בדעת ר"ש דמהני תנאי בכוס וקערה, דמודה בהו דאסירי מדין מוקצה מחמת איסור, וא"כ יש ללמוד מכך שאף לדידן בנר דאסור מדין מוקצה מחמת איסור, יועיל בזה תנאי, ועי' בריב"ה (סי' צ"ג) שהבין כך את כונת הרמב"ן, ולפי"ז הקשה שאין תנאי ברמה דמהני תנאי לשיטת ר"ש, כיון דאיהו ס"ל דלא אמרינן מיגו דאתקצאי, אך לדידן דפסקינן כר"י דאמרין מיגו דאתקצאי דלמא לא מהני תנאי.

ומצאתי ברשב"א בביצה שביאר את ראיית הרמב"ן באופ"א, באופן דלא יקשה עליו קושיית הריב"ש, ידעוי' ברשב"א בביצה שהביא את הירושלמי, וכתב 'ומכאן דאפילו לר' יהודה ל"ק להו, שלא דחו לה מינה אלא משום דנר מאוס הוא, וע"כ מיאוס ומוקצה, לא לאו הכי אפילו לר' יהודה מהני בה תנאה, ומינה בנר של מתכת מיהא מהני בה תנאה, ואף [אנו] נאמר כן בסוכה רעועה לר' יהודה דמהני בה תנאה, ומפורש שהראיה מהירושלמי אינה מדברי ר"ש, אלא הראיה היא מדברי ר"י, דהקשו בירושלמי אליבא דר"י רק מפני דהנר מאוס לכן לא שייך ביה תנאי, אך מצד מה דאסור מדין מוקצה מחמת איסור לא הוי קשיא להו דלא יועיל תנאי, ומשמע דאף לר"י מהני תנאי במוקצה מחמת איסור. ולפי"ז מתורצת קושיית הריב"ש על הרמב"ן, שאע"פ שחלק מראיתו היא מהא דאמרין דלר"ש מהני תנאי בכוס קערה ועששית, מ"מ אין ראייתו רק מר"ש, אלא חלק מראיתו היא אף ממה שאמרו בשיטת ר"י, שהטעם שחולק על ר"ש בדין זה רק משום דהוי מוקצה מחמת מיאוס, אך בלאו הכי הוי מודי ליה.

אף ונראה שזה ג"כ הביאור בלשון הרמב"ן שביאר את כל הירושלמי, אף מה שאמרו בשיטת ר"י ור"מ, ולכאורה זהו אריכות דברים למותר, אלא שכפי שנתבאר זהו חלק מהראיה, דאמרין דלר"י רק משום דהוי מיאוס לא מהני תנאי, וזה דקדוק לשונו 'ואף אנו נאמר בנר של מתכות לר"מ ור"י דמהני בהו תנאה ודומיא דסוכה רעועה, והיינו דבנר של מתכת משמע מהירושלמי דר"י מודה דמהני ביה תנאי כיון דלא הוי מוקצה מחמת מיאוס, וע"ע ברין על הר"ף בנשבת, שלאחר שהביא את הירושלמי סיים 'הלכך לדידן דקי"ל דמוקצה מחמת מיאוס שרי, בין בנר של חרס ובין בנר של מתכת מהני תנאה, ומשמע שעיקר הנידון בריאה זו מדין מוקצה מחמת מיאוס, דלא מהני ביה תנאה, ולדידן דלא אסרינן מוקצה מחמת מיאוס ממילא מהני תנאי.

אמנם יש לדון בריאה זו עצמה, ראשית מ"ט אליבא דר"י יש חילוק בין הראיה של מוקצה מחמת מיאוס ובין האיסור של מוקצה מחמת איסור, ומדוע הוי פשיטא להו לירושלמי דבמוקצה מחמת מיאוס לא שייך שיועיל תנאי אליבא דר"י, ואילו במוקצה מחמת איסור נקטינן דאף ר"י מודה שמועיל תנאי. ויש לתמוה יותר, שלפי"ז יש לדון בראיית הרמב"ן, דאע"פ שאמרו בירושלמי דלטעמיה דר"י דאסר משום דהוי מוקצה מחמת מיאוס לא שייך תנאי, והוכיח הרמב"ן לפי"ז דבמוקצה מחמת איסור מהני תנאי, וקשה דאיכא למימר איפכא, דכי היכי דאמרין דאליבא דר"י לא מהני תנאי מדין מוקצה מחמת מיאוס, ה"ה דלשיטתיה לא יועיל תנאי במוקצה מחמת איסור, וקשה מה החילוק בין שני איסורים אלו.

ומבואר מדברי הרמב"ן כשיטת רש"י שאף במוקצה מחמת איסור מועיל תנאי, ועיי"ש אף ברשב"א ובר"ן שהביאו דבריו, ועולה ממה שנתבאר שנידון לה האם מועיל תנאי במוקצה מחמת איסור הוא מחלוקת גדולה בראשונים, דמחד גיסא דעת רש"י דממהלך הסוגיא בביצה מתבאר שמועיל תנאי במוקצה מחמת איסור, שמתנה שכאשר יהיה ראוי לו ישתמש בו, וכדברי שמואל, ותירוץ זה קיים אף למסקנא, והרמב"ן והרשב"א והר"ן אף הם סוברים כן, והביאו ראיה לכך מהירושלמי, אמנם שיטת התוס' הרז"ה והראב"ד דבמוקצה מחמת איסור לא מהני תנאי, וצ"ב מהו יסוד מחלוקת זו.

#### ה

**תנאי אינו מועיל מפני שדן מיגו דאתקצאי אינו תלוי בדעת הגברא**

והנה בדברי הראב"ד שהובאו לעיל מבואר טעם שיטתו, דכתב 'כשם שאין מועיל צפיית האדם שמצפה מתי תכבה נרו, אלא כיון דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכוליה יומא', ומבואר שהראב"ד הוכיח מעיקר האיסור של נר דלדעת ר"י לא אזלינן בתר דעת האדם, שהרי דעת ר"ש דנר שרי משום דאדם יושב ומצפה, ור"י הרי פליג עליה, וא"כ מבואר דס"ל דלא מהני דעתו שיושב ומצפה, ובהכרח הטעם בזה משום דמיגו דאתקצאי מבטל את דעתו ואוסר את החפץ אף נגד דעתו, וא"כ אין תועלת שיתנה שרוצה להשתמש בחפץ, כיון דלא אזלינן בתר דעתו, כיון דמיגו דאתקצאי. וע"ע במג"א (סי' תקי"ח ס"ק י"ג) שכתב סברא זו.

וביתר ביאור כתב הריב"ש כן, דכתב דהרי מצינו דבסוכה דמצוה מהני תנאי, וביאר דהתם מהני תנאי שאומר איני בודל, שעיקר האיסור הוא מחמת





ד"א דלא מהני תנאי], ולכן כתב שאפשר להתנות על הנר שלאחר שיכבה יהיה מותר לטלטלו, והנה באופן רגיל שמתנה ומטלטל את הנר לאחר שכבה הרי שכל השמן אסור, אמנם יש לדון האם מועיל תנאי אף על השמן עצמו, האם יכול להתנות שבאופן שהנר יכבה קודם שיכלה השמן שיהיה מותר לטלטלו.

ויעוי' בפמ"ג (א"א אות ו') שדן בזה, וכתב שלפי הסברה שהביא הב"י מהתשב"ץ שרק בדבר שאינו מוקצה מחמת גופו מועיל תנאי, אך בדבר המוקצה מחמת גופו לא מועיל תנאי, לפי"ז י"ל דלא מהני תנאי בשמן כיון שמוקצה מחמת עצמו מצד האיסור כיבוי, אך לטעם המבואר במגיד משנה שבנר קטן מועיל נר כיון שדעתו עליו, לפי"ז י"ל דבשמן לא מהני תנאי כיון שאין דעתו עליו שיכבה. אך העיר שבב"ח משמע שאף על השמן מועיל תנאי, וצ"ב בשיטתו.

והנה כפי שהבאנו לעיל עיקר סברתו כבר מבוארת ברמב"ן, שביאר את שיטת התוס' שהטעם שלא מועיל תנאי על הנר עצמו, משום שלא מועיל תנאי על השמן כיון שבאמת אינו סבור שיכבה, וממילא אף הנר אסור מדין בסיס, אמנם כמבואר בדבריו זהו רק לשיטת התוס' הסוברים שלא מהני תנאי במוקצה מחמת איסור, אך הרמב"ן גופיה פליג עליהו וסבר דמהני תנאי במוקצה מחמת איסור, וצ"ב האם פליג עליהו אף בהאי סברא.

ונראה לחדש שבאמת דעת הרמב"ן עצמו שנחשב שדעתו אף על השמן שיכבה, דמצינו ברמב"ן בתחילת הסוגיא שהקשה בשיטת ר"ש הסובר שבנר קטן אין איסור משום שאדם יושב ומצפה, שסברא זו שייכת רק בנר עצמו שמצפה מתי יכבה, אך לגבי השמן לכאורה לא שייכת סברא זו, שהרי סבור שיכלה כל השמן, וקשה מדוע השמן מותר לשיטת ר"ש, ותידף דכיון דיהיב דעתיה על הנר, ממילא יהיב דעתיה אף על השמן.

ונראה דזה טעמו של הרמב"ן שחולק על התוס', והדר ביה ממאי דקאמר דלא מהני תנאי בשמן, כיון שאין דעתו שיכלה, ששיטת הרמב"ן שכיון דיהיב דעתיה על הנר, ממילא יהיב דעתיה אף על השמן שבנר, וממילא השמן אינו דומה לנר גדול שאין דעתו עליו, אלא דינו כנר קטן שדעתו עליו, ולפי"ז יוצא שלשיטת הרמב"ן מהני תנאי אף על השמן שבנר, ודלא כפי שהעלה הפמ"ג.

### הרב יוסף חיים אדרי כולל "אליבא דהלכתא" - אלעד

**אמירה לגוי באינו מתכוין ופס"ר**

בג' מקומות בדברי המשנ"ב מצינו היתר לומר לגוי באינו מתכוין ופס"ר, ומאידך בג' מקומות המשנ"ב לא מתיר בכה"ג, וצ"ב, ועוד, ונחלקו בזה המג"א (סי' רנ"ג ס"ק מ"א) והט"ז (שם סק"ח), וצ"ב במאי פליגי.

**ג' מקומות דהתיר המשנ"ב**

א. הרמ"א בסימן רנ"ג פוסק את דברי התרומת הדשן שהגוי נותן תבשיל במצות הישראל ע"ג תנור בית החורף קודם שהוסק, ואח"כ מסיק הגוי את התנור (דהכל חולים אצל צינה) לחמם, ומבאר המשנ"ב ס"ק צ"ט דמאחר ועיקר כוונתו אינו אלא לחמם בית החורף שרי, והגם דהוי פסיק רישא לגבי התבשיל, מ"מ באמירה לגוי דהוה שבות דלית בה מעשה לא מחמירים כולי האי ושרי.

ב. הרמ"א בסימן רע"ז סעיף ג' כתב: טוב לנער הטבאל שנר על גבה ע"י אינו יהודי במקום שאין צורך כ"כ, ומבאר המשנ"ב דבנר של שמן שרי ע"י אינו יהודי, והגם דא"א שלא יקרבנו אל הפתילה מכיון שאינו מתכוין, והגם שזה פס"ר בכ"א שרי ע"י א"י.

ג. בסימן רנ"ה סעיף א' כתב השעה"צ סק"א דשרי לצוות לגוי לסתום פי תנור למעלה ממקום שהעשן יוצא, הגם שפ"ר שיכבו הגחלים בכ"א שרי, כיון שאינו עושה כיבוי ממש, והמשנ"ב בסימן רע"ט ס"ק כ"א כתב לבאר בפשטות דפס"ר באמירה לגוי שרי.

**ג' מקומות דהחמיר המשנ"ב**

א. הרמ"א בסימן רע"ז סעיף ג' כתב להתיר לומר לגוי לטלטל נר דלוק [מאחר והישראל יכל לטלטל הנר ע"י טלטול מחצו], ונחלקו רעק"א והמ"א אם דברי הרמ"א זה בנר שעוה או גם בנר שמן, והמשנ"ב ס"ק ל' כתב דנכון להחמיר שלא לומר לגוי לילך במרוצה, כי א"א שלא יתקרב ע"יז השמן לפתילה, והגם כשאינו מתכוין להבעיר בכ"א הרי"ז פס"ר, ואסור לומר לגוי לטלטל במרוצה, חזינן דאסר המשנ"ב אמירה לגוי באינו מתכוין ופס"ר.

ב. בסימן רנ"ג סעיף א' כתב הרמ"א: קדירה המונחת ע"ג נחלים יש להסירה בשבת ע"י א"י, ואם א"א יכול הישראל להסיר הקדירה, ויזהר שיקח הקדירה בנחת ולא ינענע הגחלים, דאו פס"ר דמבעיר הגחלים, וכתב המשנ"ב ס"ק נ"א דאם הגחלים סביב לקדירה אסור להסיר אפילו ע"י א"י, מאחר ויש מחמירים בפס"ר, ומ"מ לצורך שבת יש לסמוך על המקילים, ומבאר בשעה"צ ס"ק מ"ג דמאחר והכא זה פס"ר דלא ניחא ליה, ואיסורו רק דרבנן, ע"כ יש להתיר לצורך שבת, חזינן דהמשנ"ב אוסר פס"ר באמירה לגוי [היכן דניחא ליה ולא לצורך שבת].

ג. בסימן ש"ז כתב הביאוה"ל בד"ה הילך בשר, בשם הפמ"ג, דאסור ליתן בשר וחלב לגוי (בחול) ולומר לו בשל לך, דהוא בכלל אמירה לא"י שבות, וכן אסור ליתן לגוי בשר שיבשל בכלי חולבת, והגם שהגוי לא מתכוין לביישול הנפלט מהכלי החלבי, בכ"א אסור מאחר וזה פס"ר, חזינן לאסור פס"ר באמירה לגוי באינו מתכוין.

**סברת ההיתר של ר"ש באינו מתכוין**

בכדי לתרץ הקושיות הנ"ל נקדים לבאר את סברת ר"ש (שבת כ"ט ע"ב), דבדבר שאינו מתכוין שרי, על פי דברי הגר"ש שקוף (שער ג' פרק כ"ה) דאין המעשה נקרא על שם המלאכה, רק אם כוונתו לעשות איסור, עכ"ל. דהיינו דאין התורה אוסרת לעשות מעשה עבירה, רק אם הגדרת המעשה היא מעשה איסור ולא מעשה היתר, וע"י כוונתו לפעולת איסור המעשה מוגדר למעשה איסור, ואם כוונתו להיתר הגדרת הפעולה היא מעשה היתר, ועכ"ש שרי.

**בגדר האיסור בפס"ר**

ויש לחקור מדוע בפס"ר הגם שאינו מתכוין מחייב ר"ש (דודאי שאין הביאור דע"י הפס"ר הוא מתכוין לאיסור, דהרי גם אם אין ידוע שזה פס"ר הדין שחייב, כמו שהוכיח הגר"ש שקוף שם), צד א' דע"י הפס"ר המעשה מוגדר למעשה איסור, דמאחר ותוצאת האיסור מוכרחת, זה יוצר שם איסור למעשה (וכך ביאר הגר"ש שקוף שם).

תנאי, והנה לפי מש"נ דבריייתא זו עוסקת בסוכה רעועה, א"כ אין ראייה מדברי שמואל אלא רק שבסוכה רעועה מועיל תנאי, אך בסוכה בריאה לא מצינו שיועיל תנאי, אמנם בפשוטו אין טעם לחלק בזה, דבין בסוכה בריאה ובין בסוכה רעועה האיסור הוא מדין מוקצה מחמת איסור, וכי היכי דחזינן דבסוכה רעועה מועיל תנאי, מסתבר שה"ה דבסוכה בריאה יועיל תנאי.

ומצינו בר"ן בשבת שכתב כן בפירוש, דכיון דמהני תנאי במוקצה מחמת איסור א"כ ה"ה דמהני בנר גדול, והיינו דאע"פ שאין אדם יושב ומצפה עליו מ"מ מהני ביה תנאי, ולפי דבריו יוצא דה"ה בסוכה בריאה יועיל תנאי, דאע"פ דאין אדם יושב ומצפה מתי תפול, מ"מ מועיל בזה תנאי. ובפשוטו נראה מהר"ן שכן היא ג"כ דעת הרמב"ן, דלשונו היא 'והא דמסקינן דנר שהדליקו עליו באותה שבת אסור, דוקא בשלא התנה עליו, אבל התנה עליו שיטלטלנו לאחר שכבה שרי לטלטלו משכבה ואפילו נר גדול, וכן כתב הרמב"ן והביא ראייה מהירושלמי', והנה זה פשוט שעיקר כוונתו במה שהביא את דברי הרמב"ן הרי זה לעיקר החידוש שבדבריו שמועיל תנאי במוקצה מחמת איסור, אלא שבפשוטו נראה שדעת הרמב"ן מסכמת לכל מה שכתב, ואף למה שהעלה דמהני תנאי אפילו בנר גדול שאין דעתו עליו.

וכן כתב הבית יוסף (ס"י תקי"ח) שכונת הר"ן דהרמב"ן מסכים אף לדין זה שבנר גדול מהני תנאי.

אמנם התוס' בשבת (מד. ד"ה שבנר) כתבו בפירוש דרק בסוכה רעועה מהני תנאי כיון דיושב ומצפה, אך בסוכה בריאה לא מהני תנאי, וכן מבואר במגיד משנה (פכ"ה ה"י) שכתב שדעת הרמב"ן והרשב"א שמועיל תנאי בנר הואיל ועתיד ליכבות, ומשמע שרק בנר קטן שיושב ומצפה מועיל תנאי לדעת הרמב"ן והרשב"א, אך לא בנר גדול. וכן מצינו ברשב"א בעבודת הקודש (ש"ב פ"ו) שכתב כן שתנאי מועיל בסוכה רעועה, ומשמע שבסוכה בריאה לא מהני תנאי.

ויש לדון בשיטת הרמב"ן שלפי מה שנתבאר יוצא סתירה בשיטתו, דמחד גיסא בר"ן בפשוטו משמע שלרמב"ן מהני תנאי בנר גדול, אך במ"מ מבואר דלרמב"ן לא מהני תנאי בנר גדול, ובאמת יעוי' בחידושי הרמב"ן שכתב 'ואף אנו נאמר בנר של מתכות לר"מ ור"י דמהני בהו תנאה ודומיא דסוכה רעועה, ואפשר דאפי' בסוכה בריאה מהני', ומשמע דלא הוי בריאא ליה האי מלתא האם מועיל תנאי אף בסוכה בריאה, ולפי"ז אינו תמוה כ"כ מה שמצינו בראשונים שנחלקו בביאור הכרעותו.

אכן ע"י ברשב"א בביצה שהביא את דברי הרמב"ן שכתב 'ומינה בנר של מתכת מיהא מהני בה תנאה, ואף [אנו] נאמר כן בסוכה רעועה לר' יהודה דמהני בה תנאה, ואף הרב ז"ל כתב שם דלפי הירושלמי אפי' בסוכה [שאינה] רעועה מהני תנאה לר"ש, כדמהני בכוס וקערה ועששית, ומשמעות דברי הרשב"א שהכרעת הרמב"ן בענין זה היא שלדעת ר"ש מהני תנאי אפילו בסוכה בריאה, וכפי שמפורש בירושלמי דמהני תנאי אפילו בכוס קערה ועששית, אך לדעת רבי יהודה לא מהני תנאי בסוכה רעועה אלא רק בסוכה בריאה. אמנם חילוק זה צ"ב מה הסברא לחלק בסוכה בריאה בין שיטת ר"י לר"ש, והרי בעיקר הדבר כו"ע מודה דסוכה בריאה הוי מוקצה, וכן כו"ע מודו דבמוקצה מחמת איסור מהני תנאי, וא"כ קשה מנין לנו לחלק בדבר זה שבסוכה בריאה מועיל תנאי רק לר"ש ולא לר"י.

#### ח

**ביאור הטעם דלא מהני תנאי בסוכה בריאה**

ועוד יש לדון בעיקר הדבר מה הסברא לומר דלא יועיל תנאי בסוכה בריאה, ומצינו למימר דטעמא דמלתא, דכיון דהסוכה בריאה ואינה עתידה ליפול בשבת, אי"כ לא יתכן להתנות וליתן דעתו על הזמן שלאחר נפילת הסוכה, כיון שאינו עומד לכך, וכן נראה שהבין החזו"א (סי' מ"א אות ט"ו).

ובאמת עיקר סברא זו מבוארת ברמב"ן, שלפני שביאר דמהני תנאי בכל מוקצה מחמת איסור, הביא ששיטת התוס' דלא מהני תנאי במוקצה מחמת איסור כיון שלא מצינו מפורש בסוגיות שמועיל תנאי במוקצה מחמת איסור, אך התקשה מהו טעמו של דבר זה, וכתב 'ויכולני לומר דעצי סוכה כיון דדעתיה עליהו ודאי לאחר יום טוב, אי מתנה ב"ט מהני בהו תנאה, אבל שמן כיון דסבור שהוא כלה בנר בשבת, היאך יתנה על הספק אם יכבה והוא אין דעתו שיכבה, וכל שכן כוס וקערה לר"ש, וכיון שאין תנאי מועיל למותר השמן אין מועיל לגר עצמו, שהרי הוא בסיס לשמן ופתילה, ומבואר שכיון שסבור שהשמן יכלה לא יתכן שתנה על הספק אם יכבה קודם זמנו, שאין זה מועיל להחשב כדעתו. ולפי"ז מצינו למימר דמטעם זה לא יועיל תנאי בסוכה בריאה, שהרי סבור שתתקיים כל השבת, והיאך יתנה על הספק.

אך קשה דהרי מוכרח דלא נקטינן כהאי סברא לדינא, שהרי הרמב"ן כתב סברא זו בשיטת התוס' שסוברים דלא מהני תנאי בכלל מוקצה מחמת איסור, וכתב בפירוש שלפי"ז אף לר"ש ראי' שלא יועיל תנאי בנר גדול, ואין מקום לומר דר"ש יחלוק על סברא זו, וא"כ במסקנת דברי הרמב"ן שהביא שמפורש בירושלמי דלר"ש עכ"פ מהני תנאי בנר גדול, אי"כ מוכרח דלא נקט לדינא האי סברא, וצ"ל דאדם יכול ע"י התנאי לפרש דעתו אף בדבר שמצד המציאות אינו עתיד להיות, וא"כ צ"ב מה הטעם דלא מהני תנאי בסוכה בריאה, וכן מדוע חולקים בזה ר"י ור"ש.

ונראה דע"פ מה שנתבאר לעיל בטעמא דלא מהני תנאי במוקצה מחמת מיאוס, דרק במיגו דאתקצאי מהני תנאי כיון דליכא הקצאה מפורשת, אלא רק דלא יהיב דעתיה עליה, ולכן היכא דמתנה ויהיב דעתיה שרי, אך היכא דלא חזי ליה איכא הקצאה גמורה, ולכך לא מהני ביה תנאי, ולכן במוקצה מחמת מיאוס דלא חזי ליה לר"י ומקצהו לגמרי, לא מהני ביה תנאי.

ולפי"ז יש לומר שבסוכה בריאה הוי מוקצה גמור, וכיון שבגדר ההקצאה, דלר"ש לאחר שהסוכה נפלה האיסור הוא רק מדין מיגו דאתקצאי, דכפי שנתבאר טעמיה דר"ש דסבר דלא אמרינן מיגו דאתקצאי, משום שיושב ומצפה, ולכן בנר גדול שאינו יושב ומצפה י"ל דר"ש מודה למיגו דאתקצאי, וכפי שנתבאר בהרחבה במק"א, וכיון שעיקר האיסור הוא משום דלא יהיב דעתיה עליה, אך אינו מוקצה גמור, לכן מהני ביה תנאי. אמנם בשיטת ר"י איכא למימר דסבר דבסוכה בריאה הוי מוקצה גמור, שכיון שסבור שלא ראו לשימוש בכל השבת, לכן מקצהו לגמרי מדעתו, ואינו אסור רק מדין מיגו דאתקצאי, וכיון דאית ביה הקצאה גמורה, מפני כן לא מועיל תנאי, וכפי שלדעת ר"י לא מועיל תנאי במוקצה מחמת מיאוס כיון דלא חזי ליה ומקצהו לגמרי, ה"ה דלא מהני תנאי בסוכה בריאה כיון דסבור בע"ש דלא יהיה ראוי לו כל השבת ומקצהו לגמרי.

#### ט

**ביאור הנידון האם מועיל תנאי בשמן**

ונראה לבאר נידון נוסף בענין זה, דהנה כפי שנתבאר דעת הרבה ראשונים דמהני תנאי במוקצה מחמת איסור, וכן פסק השו"ע בסי' רע"ט [אך הביא

הקדושה שחלה על עצי הסוכה בבה"ש, וכיון שמתנה ואומר איני בודל, הרי הוא מונע את הקדושה מלחול על הסוכה, ומעיקרא אינה נאסרת כלל, אמנם בנר אינו כן, 'ובנר על כרחו בעוד שהוא דולק אסור, הלכך אפילו לאחר שכבה אסור משום מגו', ומבואר שכיון שבנר מוכרח להבדל ממנו בבה"ש, ממילא הוא נאסר מדין מיגו דאתקצאי, ואין זה תלוי בדעתו. ובאמת כן מפורש כבר בחידושי הריטב"א בשבת (מד.) דכתב 'ונראים דברים דכל היכא דאסרינן בנר שכבה משום דאתקצאי לבין השמשות, לא מהני ביה תנאה דמתני עליה מבעוד יום, ואע"פ שאמרו גבי נויי סוכה שאם התנה עליהם הכל לפי תנאו, התם הוא במוקצה למצותו גרידא, וכיון דאמר איני בודל מהם כל בין השמשות לא חיילא עלייהו [קדושה] כדאמרינן התם, אבל במוקצה מחמת איסור על כרחיה חייל איסורא עלייהו בין השמשות', ומבואר שבכח האדם רק למנוע את האיסור מלחול בבה"ש, אך כיון שהאיסור חל בבה"ש, שוב אינו יכול להפקיעו לסוברים דאמרינן מיגו דאתקצאי, וכיון שבמוקצה מחמת איסור בהכרח האיסור חל בבה"ש לכו"ע, ממילא לא שייך תנאי כיון דאיסור זה נמשך אף לכל השבת.

#### י

**מגו דאתקצאי תלוי בדעת הגברא ולכך מועיל תנאי**

וצ"ב במאי פליגי הראשונים על שיטה זו, ונראה שענין זה מבואר ברש"י, דהרי כאמור הראב"ד הכריח משיטת ר"י דאסר נר אע"פ דאדם יושב ומצפה, והכריח מכאן דלא אזלינן בתר דעתו, אמנם ע"י ברש"י בביצה שביאר באופ"א את טעמו של ר"י, דכתב 'בסוכה רעועה - דמסיק אדעתיה דנפלה, ולמחר נפלה, הלכך לרבי שמעון מוקצה ליכא, דאמרינן דעתיה מאתמול עלויה, ולתנא קמא לא אמרינן דעתיה עלויה בשום מידי דכל חזי בין השמשות', ומשמע מדבריו דלת"ק דהיינו לר"י אין האיסור משום דלא אזלינן בתר דעתו, אלא דר"י פליג על עיקר סברא זו, דסבר דאין דעת האדם על דבר שאינו ראוי לו בה"ש, ועיקר האיסור הוא מחמת היסח הדעת שאין דעתו עליו.

ומשמע ברש"י שזו גופא הסברא של מיגו דאתקצאי, דהיינו דהיכא דלא חזי ליה בבה"ש ולכך מקצהו, ממילא אין דעתו עליו כלל לשבת זו, ולכן נאסר לכל השבת, ונראה דנחלקו בגדר האיסור של מיגו דאתקצאי, דלראב"ד גדר דין זה, דאיסור מוקצה שחל בבה"ש ממילא הוא מתפשט לכל השבת, ואין זה מדין היסח הדעת והקצאה, אלא זה גדר בדיני מוקצה, שדיני האיסור וההיתר של מוקצה תלויים בבה"ש, כיון דבעינן הכנה מבעוד יום, וכל דבר שנאסר בתחילת השבת אסור אף לכל השבת, ואע"פ שאינו מקצהו מדעתו. אמנם לשיטת רש"י אין גדרו של מיגו דאתקצאי דחל ממילא איסור לכל השבת, אלא דחשיב דאיכא היסח דעת והקצאה לכל השבת, דכיון דלא חזי ליה בבה"ש ממילא אין דעתו עליו לכל השבת, דאין דעת האדם על דבר שאינו ראוי לו בבה"ש, ולכן איכא הקצאה מחמת דעת האדם. וע"י מה שנתבאר בזה בהרחבה בענין מוקצה מחמת איסור.

ומעתה נראה דמבוארת היטב מחלוקת הראשונים האם מהני תנאי במוקצה מחמת איסור, דכפי שנתבאר דעת הראב"ד דבדין מיגו דאתקצאי התחדש דלא אזלינן בתר האדם, ובע"כ הוי מוקצה לכל השבת מחמת דהוי מוקצה בבה"ש, ולכך לא שייך שיועיל בזה תנאי, דהרי לא אזלינן בתר דעת האדם, אמנם מאידך גיסא נתבאר בשיטת רש"י דאין זה טעמו של ר"י, אלא משום דלר"י מסיח דעתו לכל השבת, וא"כ י"ל דזהו רק בסתמא דהוא שותק, לכך איכא למימר דכיון דלא חזי ליה בבה"ש, ממילא אין דעתו עליו לכל השבת, אך היכא שעומד ומתנה ומפרש שדעתו עליו לשבת, אין טעם לאוסרו עליו, ואין מקום לאסור מדין מיגו דאתקצאי, שעיקרו של דין זה הוא דין הקצאה והיסח הדעת, אמנם אם מתנה הרי מפרש שאינו מסיח דעתו, ושרי ליה. ועולה לפי"ז דמחלוקת הראשונים האם מועיל תנאי במוקצה מחמת איסור, יסודה בגדר האיסור של מיגו דאתקצאי, שלשיטת התוס' הראב"ד והרז"ה טעם דין זה הוא משום דחייל איסור מוקצה לכל השבת ממילא מחמת שנאסר בבה"ש, ולכך אין זה תלוי בדעת האדם שיוכל להפקיעו, אך דעת רש"י הרמב"ן הרשב"א והר"ן שדין זה ענינו היסח הדעת לכל השבת משום דלא חזי ליה בבה"ש, ולכן היכא שמתנה ומפרש שדעתו עליו בהמשך השבת, תו לא הוי מוקצה.

ומעתה נראה דמבוארת היטב ראיית הרמב"ן מהירושלמי דאמרינן דלר"י במוקצה מחמת מיאוס לא מהני תנאי, אך במוקצה מחמת איסור מהני תנאי, דלפי מש"נ נראה דאפשר לבאר את החילוק ביניהם, דנתבאר דטעמא דמהני תנאי במוקצה מחמת איסור, כיון דעיקר איסורו מדין מיגו דאתקצאי, וס"ל להנ"ך ראשונים דגדר איסור זה משום דמקצה דעתו ממנו לכל השבת, ונראה לומר דאין הביאור בזה דיש בזה דין בפג"ע של הקצאה, שמפני שאין ראוי לו בבה"ש לכן מקצהו לכל השבת, דאין בזה טעם לומר שמפני בה"ש הוא מקצהו לכל השבת, שהרי יודע שיהיה ראוי לו בהמשך השבת, אלא נראה שהכוונה בזה שכיון שבבה"ש אינו ראוי לו אינו נותן דעתו עליו, וממילא הוי מוקצה מחמת כן, ואינו דומה לשאר דברים שמפני שאינם ראויים לו לכך הוא מקצהו.

ונראה די"ל דרק מפני שאינו בגדר הקצאה חיובית אלא רק שאינו נותן דעתו עליו, לכן מהני ביה תנאי, שכיון שמתנה הרי נותן דעתו עליו, וכן היכא דהוי הקצאה גמורה, דכיון דלא חזי ליה לכל השבת מקצהו מדעתו לכל השבת, באופן זה לא מצינו שיועיל תנאי, כיון דחמיר טפי דחשיב דאיכא הקצאה מהחפץ.

ונראה דאפשר לבאר דמטעם זה סובר ר"י דבמוקצה מחמת מיאוס לא מהני תנאי, דכיון דלא חזי ליה מחמת מאיסותו הרי הוא מקצהו מדעתו, והיכא דאיכא הקצאה גמורה לא מהני תנאי, אכן במוקצה מחמת איסור איירינן בגוונו שסיבת ההקצאה התבטלה, דהיינו שהנר כבה והרי הוא היה עתיד לכבות, ועל שעה זו לא הקצהו כיון דחזוי ליה, אלא רק דלא יהיב דעתיה עליה, והיכא דהתנה הרי יהיב דעתיה עליה ושרי.

#### יז

**מחלוקת הראשונים האם מועיל תנאי בסוכה בריאה**

ונראה דע"פ יסוד זה שנתבאר בשיטת הרמב"ן דרק היכא דאסור מדין מיגו דאתקצאי מהני תנאי, כיון דמחמת התנאי יהיב דעתיה עליה, אך היכא דהוי מוקצה גמור שמקצהו מדעתו, בכה"ג לא מהני תנאי כלל, עפי"ז אפשר להבין נידון נוסף, דמצינו בראשונים שנחלקו האם מועיל תנאי רק בסוכה רעועה או אף בסוכה בריאה, דהנה בסוגיא בביצה מבואר ברישא דבריייתא פלוגתא דר"י ור"ש האם סוכה חשיבא מוקצה, ומוקמינן בגמ' לפלוגתיה בסוכה רעועה, כיון דעיקר טעמיה דר"ש דשרי בנר משום דיושב ומצפה, וא"כ רק בסוכה רעועה ר"ש מתיר דחשיב דיושב ומצפה, אך בבריאה כיון דאינו יושב ומצפה, אף ר"ש מודה דחשיב מוקצה מחמת איסור. ובסיפא דבריייתא תני דאם התנה הכל לפי תנאו, והנה לפי מאי דאוקמא שמואל, נתבאר בזה דבסוכה דעלמא דאסירא מדין מוקצה מחמת איסור מהני ביה



צד ב', דאמנם גם בפס"ר עשיית האדם מוגדרת למעשה היתר [מאחר ואינו מתכוין לאיסור], ובכ"א חייבה תורה על עשיית היתר שבודאי יגרם ממנה תוצאה של איסור [דהיינו מה דבעי כוונה בכדי לתת שם למעשה, זה רק כשא"יז פס"ר, דאז הכוונה יוצרת שם של מעשה איסור, משא"כ בפס"ר שתוצאת האיסור מוכרחת ממעשי האדם, נאסר כל מעשה המוביל לתוצאה זו].

צד ג', דב' הצדדים הנ"ל קיימים, דפעמים הפס"ר מגדיר את שם המעשה לאיסור, ופעמים דהפס"ר אינו מגדיר את המעשה לאיסור [ובכ"א חייב כנ"ל בצד ב'], דהרי מצינו ב' סוגי פס"ר, א. שבדבר שבו אני פועל את פעולת ההיתר יש בו פס"ר, כגון בנוטל ראש התרנגול [בכדי שישחקו בו התינוקות], דנוצר איסור שחיטה בנטילת ראש התרנגול, או בטלטול נר שמן, שנוצר הבערה בטלטול, דהטלטול וההבערה הם בגוף השמן. ב. דהפס"ר ופעולת ההיתר הם בב' דברים שונים, דהיינו שבדבר שבו אני פועל את ההיתר אין איסור, רק בדבר אחר יש איסור, כגון להדליק תנור בית החורף לחמם, והפס"ר הוא בקדירה המתבשלת. ונראה דבאופן א' של פס"ר, גדר האיסור דעי" הפס"ר מוגדר המעשה לאיסור, מכיון שהמעשה והפס"ר הם באותו דבר, ע"כ הפס"ר נותן למעשה שם של פעולת איסור, ואילו באופן ב' של פס"ר לא נראה שהמעשה יוגדר למעשה איסור, מאחר והאיסור אינו בדבר שבו נעשית פעולת האדם רק בדבר נפרד, וע"כ גדר האיסור דהגם שהמעשה הוא היתר, בכ"א נאסר מעשה המוביל לתוצאת איסור ודא'.

#### גדר איסור אמירה לעכו"ם

טרם ניגש ליישב את הקושיות הנ"ל, נקדים דבטעם איסור אמירה לעכו"ם י"א שהוא מפני שהגוי נעשה שלוחו של הישראל, וי"א שחז"ל אסרו את עצם האמירה לגוי [וברשי" במסכת ע"ז (ט"ו ע"א) בד"ה כיון דזבנה, כתב וז"ל: ומה שאסור לישראל לומר לעכו"ם עשה לי כך, זהו משום ממצוא חפצך ודבר דבר, משמע דאין האיסור מצד שליחות], ואפשר דאי נימא שחז"ל אסרו את עצם האמירה, רק אמירה של היהודי לגוי לעשות מעשה המוגדר למעשה איסור, אמירה כזו נאסרה, אבל אמירה לגוי לעשות מעשה המוגדר למעשה היתר, לא אסרו חז"ל אמירה זו, הגם שלישאל עצמו אסור לעשות מעשה היתר מכל סיבה שהיא.

#### ביאור מחלוקת המג"א והט"ז

והשתא אפשר להבין את שורש מחלוקת המג"א והט"ז עפי' החקירה לעיל בפס"ר, דהט"ז שאסר פס"ר בגוי הבין דהגדר בפס"ר הוא כצד א', דהפס"ר מגדיר את המעשה לאיסור, וע"כ כשהישראל אומר לגוי לעשות מעשה דיש בו פס"ר, ממילא חשיב שהישראל צויה אותו לעשות מעשה איסור, ואמירה כזו נאסרה כנ"ל, ואילו המג"א הבין דאין הפס"ר מגדיר את הפעולה לאיסור, ואה"נ דהמעשה הוא היתר, א"כ אמירת הישראל לגוי בפס"ר זה ציווי לעשות מעשה היתר, וזה לא נאסר באמירה לגוי, ומה דבישראל פס"ר נאסר הטעם כצד ב' לעיל.

#### יישוב פסקי המשנ"ב

ודאתאן להכי שפיר ניתן ליישב את פסקי המשנ"ב הנ"ל דלכאורה נראים כסותרים, דנאמר בדעתו דהבין כצד ג' בחקירה הנ"ל בפס"ר, דבפס"ר באותו דבר שהגברא פועל את פעולתו, הרי המעשה מקבל שם של איסור, ובפס"ר בגוונא דפעולת האדם והפס"ר זה בב' דברים שונים, הרי"ז מוגדר למעשה היתר.

ולכן בטלטול נר במרוצה פסק המשנ"ב (סי' רע"ו ס"ק ל') לאסור מאחר והטלטול והפס"ר הם בדבר אחד, ממילא המעשה מוגדר לאיסור, ובכה"ג ציווי הישראל הוא לעשות פעולת איסור ולכן אסור. וכן מובן דברי הביאור"ל בסיומן ש"ז דאין לומר לגוי לבשל בשר בקדירה חולבת, דמאחר ובכל בישול נפלס מהדפנות, ממילא בישול הבשר ופליטת חלב מהקדירה המתבשל עם הבשר זה באותו דבר, ע"כ המעשה בישול מוגדר לאיסור, ואמירת הישראל לבשל הבשר זה אמירת איסור ולכן אסור.

ושפיר פסק המשנ"ב בתנור בית החורף להתיר לומר לגוי הגם שיש פס"ר, מאחר והמעשה והפס"ר הינם בב' דברים שונים, ובכה"ג המעשה מוגדר להיתר, וע"כ שרי לומר לגוי לחמם הבית דאין באמירה מעשה איסור. ומיושב נמי מה שפסק בסיומן רבי"ה סעי' א' וסימן רע"ט סעי' כ"א להיתר לומר לגוי לסתום פי תנור, הגם שע"י שאין העשן יוצא כבים הגחלים בכ"א שרי, דהמעשה הוא כפי התנור, והכיכוי הוא בגחלים, וא"כ המעשה הוא היתר, וע"כ שרי לומר לגוי.

וכן מובן מה דפסק המשנ"ב (סי' רנ"ג ס"ק נ"א) דבקדירה המוקפת בצדדיה בגחלים שרי לומר לגוי לטלה, הגם דפס"ר שיובערו הגחלים בכ"א שרי, דהמעשה והפס"ר הם בב' דברים שונים, המעשה בקדירה והפס"ר בגחלים. אלא דצ"ב מדוע פסק המשנ"ב דשרי רק לצורך שבת, וראה בפרמ"ג (סי' רנ"ד אי"א ס"ק י"ד) שכתב דכל ההיתר של תנור בית החורף הוא רק משום דיש פוסקים שאין בישול אחר בישול בלח, ולכן שרי גם לא לצורך שבת, ולפי"ז בכל היתר פס"ר בגוי בעי צירוף נוסף, וצע"ג.

#### פתיחת בקבוקים ושימורים ע"י אמירה לגוי

בספר אורחות שבת כתב לדון אי שרי לומר לגוי לפתוח בקבוק או קופסאות שימורים בשבת, דלכאורה מאחר וכוונת הגוי היא לשתית המשקה ולא לעשיית כלי שרי, והגם שזה פס"ר בכ"א שרי. וכן כתב בנידון גריפת מים ע"י גוי, בגוונא שהמים נשפכים לגינה ומשקים הצמחים. ולכאורה יש מה שיבאנו בדעת המשנ"ב, בנידון של פתיחת בקבוקים יהיה אסור, מאחר דבאותו דבר שבו יש את פעולת ההיתר יש גם פס"ר, אבל בנידון של גריפת מים הדין דשרי, דהרי מעשה ההיתר הוא בגריפת מים, והפס"ר זה בצמחים דבכה"ג שרי [כמו בתנור בית החורף דשרי]. וכן יהיה מותר לומר לגוי לגרור כסא גלגלים, דהגם דפס"ר שיעשה חריץ בקרקע, מאחר והמעשה הוא בכסא והפס"ר זה בקרקע. ובספר מלכים אומניך עמוד רס"ה כתב בשם הזוה"כ צדק להתיר בכה"ג.

#### הכרח כהבנת הגר"ש שקוף

בעל הנתיבות בספרו מקור חיים בהלכות פסח (סימן תל"א) מקשה על דברי המג"א שכתב: ישראל ששכח חמץ בביתו, דינו כאוכל גבילה בשוגג, ועובר על ב"י וב"י, עכ"ל. ולכאורה מאחר והישראל לגמרי לא ידע שיש בביתו חמץ, א"כ אינו מתכוין לעבור על לאו זה, ובאינו מתכוין הדין דשרי, ומדוע עובר על לאו דבי"י ובי"י (ולא דמי לאוכל גבילה ולא ידע שזה גבילה, דהתם אפילו מתעסק בחלבים ועריות חייב דהרי נהנה, משא"כ הכא), וכתב המקו"ח ליישב דכל ההיתר באינו מתכוין זה רק בלאו שיש בו מעשה, אבל בלאו שאין בו מעשה כגון הכא דעובר על ב"י ובי"י ללא כל

מעשה עבירה, בכה"ג חייב גם באינו מתכוין.

ויש להעיר דמי"ש לאו שיש בו מעשה מאחר שאין בו מעשה לגבי הפטור של אינו מתכוין, ועפ"פ הגר"ש שקוף דהבאנו לעיל מוכרח חילוק זה, דהרי כל מה דשייך חסרון בהגדרת המעשה לאיסור, הוא רק היכא דהמעשה הוא הנאסר, וע"כ בעי דהמעשה יוגדר לאיסור ולא להיתר, משא"כ היכא דלא בעי מעשה אין חסרון דאינו מתכוין.

#### קושיית האחרונים על הגר"ש שקוף והמק"ח

בחלקת יואב או"ח סי' ו' הקשה על דברי המקו"ח הנ"ל מגמ' בזבחים צ"א ע"כ, דהגמ' מקשה על שמואל שחידש דהמתנדב יין לביהמ"ק מביא ומזלפו על האישים, והרי מכבה את אש המזבח, והתורה אמרה אש תמיד תוקד לא תכבה [דהמכבה אש מע"ג המזבח עובר בלאו דלא תכבה], מתרצת הגמ' דשמואל ס"ל כר"ש דאמר אינו מתכוין מותר.

ולכאורה אם החסרון של אינו מתכוין הוא במעשה העבירה, אי"כ בלאו דלא תכבה שזה לאו גם ללא מעשה, כמי"ש הרמב"ן (ויקרא ו' ו') דגם אם נתעצלו הכהנים להניח עצים עוברים על לאו דלא תכבה, וא"כ גם באינו מתכוין דבכה"ג אין מעשה איסור, בכ"א עובר על לאו, דלא גרע מנתעצלו (ואולי המקו"ח למד דלא כהרמב"ן, אלא כהחיונך מצוה קל"ב דבעי מעשה בלאו דלא תכבה).

#### סתירת המשנ"ב בטלטול נר

אמנם נשאר קשה מה דהקשינו דבסימן רע"ו ס"ק ל' פסק המשנ"ב לאסור לומר לגוי לילך במרוצה עם נר שמן, מאחר ופס"ר שיבעיר, ואילו בסיומן רע"ז ס"ק ט"ו פסק להתיר אמירה לגוי לנער טבלא עם נר שמן. ובפשטות נראה ליישב כדברי הגרעק"א בהגהותיו שכתב לאסור אמירה לגוי בטלטול נר שמן, לא מצד איסור מבעיר [דהרי שרי פס"ר באמירה לגוי], אלא מצד אמירה לגוי לטלטל מוקצה, ומה שהתיר הרמ"א לומר לגוי לטלטל מוקצה, זה רק בנר שעוה שגם הישראל עצמו יכל לטלטלו בהיתר ע"י טלטול מהצד, משא"כ בנר שמן שהישראל עצמו לא יכל לטלטל בכל גווני מצד איסור מבעיר, א"כ אין היתר לומר לגוי.

ואם נאמר דהמשנ"ב מסכים עם הגרעק"א, אי"כ מיושב שפיר, דבסימן רע"ז דיאירי בטלטול מוקצה אסר המשנ"ב אמירה לגוי מצד מוקצה, מאידך בסיומן רע"ז דשם איירי במנער את הטבלא דאין איסור מוקצה [דהטבלא אינה בסיס מאחר ואיירי בשכח] ע"כ שרי לנער, והגם שפס"ר שמבעיר, אין איסור אמירה לגוי באינו מתכוין ופס"ר. וקשה על תירוצו זה, דהרי השעה"צ בסק"ל ה"ה כתב להדיא להתיר טלטול נר שמן, מאחר ויכול הגוי לילך בנחת ואז אי"ז פס"ר (רק נכון להחמיר שלא יאמר לגוי שילך במרוצה), וא"כ לא שייך לומר דאין הישראל יכול לטלטל נר שמן בהיתר, מכיון דיכול לטלטל מהצד בנחת, ובכה"ג שרי אמירה לגוי מצד איסור מוקצה, וע"כ מה דאסר המשנ"ב הוא מצד איסור מבעיר, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא. ועוד קשה, דהרי המג"א נחלק על דברי רעק"א, ובפשטות טענת המג"א היא דשפיר שייך אפשרות שהישראל יטלטל בהיתר ע"י טלטול בנחת (כדברי השעה"צ הנ"ל), וא"כ מדוע הבין רעק"א שאין אפשרות לישראל לטלטל, ומה שורש מחלוקת המג"א והרעק"א הנ"ל.

#### אופן א' במחלוקת המג"א ורעק"א ויישוב המשנ"ב

ושמעתי מהרב שאול שפירא לבאר את רעק"א הנ"ל, דהכא לא שייך לומר אפשר בהיתר, מכיון דרק אם הישראל יכול לטלטל את אותו טלטול של הגוי אז שרי אמירה לגוי, ולכן אם הישראל יכול לטלטל מהצד הרי"ז שפיר אותה פעולת טלטול רק בצורה שונה, משא"כ בנר של שמן אין הישראל יכול לטלטל את אותו טלטול של הגוי, מאחר והגוי מטלטל רגיל ואילו הישראל מטלטל בנחת, וטלטול בנחת וטלטול שאינו בנחת זה ב' סוגי טלטול שונים, ובזה לא התירו אמירה לעכו"ם.

ועפי"ז מיושב שפיר דברי המשנ"ב, דהגם שהישראל יכול לטלטל בנחת, בכ"א אי"ז מתיר אמירה לעכו"ם, וע"כ החמיר המשנ"ב בטלטול נר שמן מצד איסור טלטול מוקצה, ולא מצד מבעיר (כרעק"א הנ"ל).

ואפשר דזה שורש מחלוקת המג"א ורעק"א האם טלטול בנחת וטלטול שאינו בנחת זה ב' סוגי טלטולים שונים, או דזה אותו טלטול רק בצורה שונה, דרעק"א הבין כצד א', והמג"א הבין כצד ב'.

#### הוכחה מרעק"א שכתב מעין סברא זו

הש"ך בגליון (מובא במג"א סי' רע"ו ס"ק י"א) הקשה דהרמ"א סתר את דבריו, דהכא כתב להתיר לומר לגוי לטלטל נר, ואילו לקמן בסיומן רע"ט סעי' ד' כתב הרמ"א וז"ל: ונוהגים לטלטלו ע"י עכו"ם, ואין בזה משום אמירה לעכו"ם, הואיל והמנהג כך הוי כאילו התנה עליו מתחילה ושרי, עכ"ל. משמע דכל ההיתר הוא רק בגלל שזה המנהג והרי"ז כתנאי, ובא"י מצרפים השיטות דמהני תנאי, אבל לולי התנאי אין להתיר בגוי (ועי"ש במה שביאר הש"ך באופן שונה את הרמ"א הכא), והמג"א שם ולקמן סי' רע"ט סק"ט כתב ליישב דמה שהתיר הרמ"א בסיומן רע"ז זה רק לצורך גופו, אבל בסיומן רע"ט איירי דמטלטל לצורך הנר שלא יגנב, ובזה אין היתר ע"י ישראל לטלטל מהצד, וע"כ התיר הרמ"א רק במקום שנוהגים כך דהוי כתנאי, לדלוי התנאי יש איסור אמירה.

והגרעק"א בסיומן רע"ט הקשה על המג"א שם, דלכאורה גם לצורך הנר צריך הרמ"א להתיר אמירה לגוי לטלטל, מאחר והישראל יכול לטלטל ע"י טלטול מהצד לצורך גופו ומקומו, וכתב ליישב וז"ל: דצריך שיהיה אפשר לו לטלטלו בעצמו לצורך הענין, כפי שמטלטלו עתה ע"י נכרי, וכיון דיכול לטלטל דבר זה לעצמו מהצד מותר ע"י נכרי כדרכו, אבל להתיר לצורך הנר ע"י מה דאפשר לו בהיתר לצורך גופו הוא ב' ענינים, ע"כ. חזינון מהגרעק"א שם דכל ההיתר באמירה הוא רק אם היהודי יכול באותו ענין ממש, וא"כ אמנם רעק"א ס"ל דטלטול בנחת ובמרוצה זה ענין אחד, אבל המג"א סובר דהוה כב' ענינים.

#### קושיא על הרמ"א להבנת המג"א בדבריו

בעצם סברת הרמ"א (ס' רע"ו סעי' ג') כתב המג"א ס"ק י"א (מובא במשנ"ב ס"ק ל"א) דמאחר ושרי לישראל לטלטל מהצד, שרי באמירה, ומקור הדין הוא מדברי התוס' שבת קכ"ב ע"א בשם ר"ת דשרי לישראל לשתות ממים ששאב הגוי מהבור לצורך הישראל (הגם שיש איסור הוצאת המים מרה"י לרה"ד), מאחר והישראל עצמו יכול לרדת לבור ולשתות שם בהיתר.

ולכאורה מדברי ר"ת אין מקור לדברי הרמ"א, דההיתר של ר"ת הוא דשרי ליהנות ממלאכת גוי ששעה מעצמו לצורך הישראל, כשאפשר לישראל בהיתר, מאחר ואין הישראל נהנה ממלאכת הגוי [דגם לולי מלאכת הגוי יכל לשתות המים], ומנין לרמ"א להתיר לכתחילה אמירה לגוי לטלטל, והרי איסור אמירה לא שייכא לאיסור הנאה, וצ"ב.

#### חקירה בגדר איסור אמירה לגוי

בגדר איסור אמירה לעכו"ם, הבי"י בסוף סי' רמ"ד הביא דברי הסמ"ג שכתב ללמוד מהפסוק לא יעשה כל מלאכה, ולא יעשה נכרי מלאכתך, כלומר שמלאכת הישראל לא תיעשה ע"י נכרי. ושמעתי לחקור האם האיסור שהנכרי לא יעשה פעולת איסור בציווי הישראל, או שע"י הנכרי לא ייוצר תוצאת מלאכה בשבת ע"י ציווי הישראל.

#### יישוב קושייתנו הנ"ל

וא"נ כצד ב' בחקירה הנ"ל אפשר שפיר ליישב את הרמ"א שלמד דינו מר"ת, מאחר וההבנה בדברי ר"ת דהתיר לשתות המים היא דמאחר והיה לישראל אפשרות לשתות המים בהיתר, א"כ אין המים שלפנינו מוגדרים לתוצאה של מלאכת איסור, דגם ללא האיסור היה אפשר לקחתם [וע"כ ליכא הנאה מאיסור].

ולפי"ז מובן שפיר דשרי גם לומר לגוי, דמאחר ואין התוצאה מוגדרת לאיסור ודאי דשרי לומר לגוי, דכל האיסור האמירה הוא ליצור תוצאה של מלאכה האסורה, ומכיון דליכא תוצאה של מלאכת איסור שרי.

## הרב אברהם בר ששת

## כולל "אליבא דהלכתא" - רוממה

#### בענין חיוב קידוש בערב שבת מיד בצאת הכוכבים

כתב הטור סי' רע"א: וכשיכזבו לביתו ימהר לאכול מיד, דתניא זכור את יום השבת לקדשו, וזכרוהו על היין בכניסתו.

ובב"י כתב שס"ל לטור שילפינן מדין זכור את יום השבת לקדשו, שצריך לקדשו בכניסתו ממש. והביא שכן כתב הרא"ש בפרק תפילת השחר ובריש ערבי פסחים, דבשבתות וימים טובים יכול להוסיף מחול על הקודש ולאכול קודם שתחשך, כדאמרין בפרק תפילת השחר מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש על הכוס, וכ"כ הרמב"ם בפרק כ"ט הלכה י"א: יש לו לאדם לקדש ערב שבת מבעו"י אע"פ שלא נכנס שבת, וכן מבדיל וכו', שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויצאתו בין קודם לשעה זו כמעט. וכן הביא מהרשכ"א בברכות בשם רבינו האי והראב"ד, דהא דאמר שמואל מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש על הכוס, מיד קאמר ואפילו קודם שתחשך, ומותר לאכול בשבת על ידי קידוש זה.

ויל"ע דמה ראהי יש מדברי הראשונים הרשב"א והרא"ש, די"ל שיכול לקדש, אבל מי יימר שזה מצוה לקדש, וכתב הפרישה לבאר בדעת הרא"ש שכוונת הב"י לומר דכיון שיכול לקדש מבעו"י, מינה נשמע שמהר לאכול מיד, דהא צריכין להקדים בכניסת השבת, ולכאורה צריך לומר דבר זה ג"כ בדעת הרשב"א.

ולכאורה יל"ע בזה דהכל בגוי על דברי הטור, א"כ היאך ישנה ראהי מדבריהם שמצוה לקדש, ויעויין לביאור הלכה שעמד בזה ונקט כדברינו. ויעו"ש שהוסיף ראהי לדבריו, דאמרין בגמ' בברכות דף כ"ז ע"ב דרבי צלי של שבת בערב שבת ונכנס למרחץ להזיע, ויצא ושנה לן פרקין ועדיין לא חשכה, ולכאורה למה זכר דשנה לן פרקין, וע"כ דהוא להראות שתפילתו היתה זמן הרבה קודם חשכה, כי עוד נשאר זמן אחר התפילה ליכנס למרחץ ולשנות הפרק לתלמידים, ומדלא הוזכר שגם קידש ואלו קודם שנכנס למרחץ, וע"כ דלא קידש מתחילה, וש"מ דלא צריכין לזרוז כל זמן שלא הגיע עדיין זמן חיובא.

אלא שהביא מדברי הרמב"ם הנ"ל שכתב שיש לזכור את השבת בכניסתו בין קודם במעט, משמע שיש חיוב כמה שיותר להקדים, והסיק דאולי הכוונה היא במעט קודם השבת, אבל מי יימר שמפלג המנחה אפשר.

ויעו"ש עוד שכתב כל זה ע"ד הט"ז בסק"א שכתב שיכול לקדש מבעו"י, שזה כוונתו שאפשר ומצוה לקדש מעט קודם הזמן, אבל אין דין שצריך לקדש מיד בפלג המנחה, והעלה לבטל דין זה מהא דכתב המ"א בסי' רס"ז שיש להחמיר לא להתחיל בסעודה מבעו"י קודם שיקרא ק"ש אם זה חצי שעה קודם צאת הכוכבים, דאף שכבר התפלל, סוף סוף דעת הרבה מן הפוסקים שלא יוצא ידי"ח ק"ש במה שקרא קודם בפלג המנחה, הואיל וצריך לקרות ק"ש בצאת הכוכבים, ולפיכך אינו יכול להתחיל לאכול, ומשום הכי יש לחכות עד צאת הכוכבים ואז יקדש, ונקט דאפש"ל שכוונת הטור שיקדש מיד היינו בצאת הכוכבים, ולא שיש דין להקדים כבר מפלג המנחה.

ונראה לענ"ד דזה תלוי בפלוגתא דהטור והב"י לעיל בסי' רס"ז, שכתב הטור בשם התוס' שמפלג המנחה ולמעלה יכול להדליק הנר ולקבל שבת בתפילת ערבית, רק שימתין לקרות קריאת שמע עד עונתה שהוא צאת הכוכבים וכו', משמע מדברי הטור שיש להמתין בקריאת שמע עד צאת הכוכבים, ולפי"ז עולה דאין לו לאכול עד שיקרא ק"ש.

ויעו"ש בב"י שכתב בשם מהר"י אבוהב וז"ל: וזאת הקבלה יראה שיכול לקבל שבת ולאכול מיד, כך נראה בפסקים שאומר בפרק תפילת השחר ובריש פרק ערבי פסחים שדוקא אכילת מצה הוא משתחשך דיתקש לפסח, אבל אכילת שבת נראה שיכול לאכול אפילו בזה הזמן, עכ"ל. וכן כתב רבינו ירוחם בח"א. וא"ת אע"ג שיכול לאכול מיד ונפיק ידי סעודת שבת, מכל מקום איכא למיסר לאכול קודם שיקרא קריאת שמע, כדאמרין בריש ברכות לא יאמר אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואח"כ אקרא קריאת שמע, וי"ל דכיון דאיכא רבוותא דפסקי דמפלג המנחה ואילך הוי זמן קריאת שמע, וכדכתב הרא"ש בריש ברכות, אע"ג דמשום דאיכא מאן דסבירא ליה דלא הוי זמנה עד צאת הכוכבים חוזר לקרותה משתחשך, מכל מקום לא מיקרי אוכל קודם קריאת שמע כנ"ל, עכ"ל הב"י.

הרי דבפשטו חזינון דישנה פלוגתא דהב"י והטור האם יכול לאכול או לא, דלהטור אין יכול לאכול מחמת שלא קרא ק"ש, ואילו לב"י יכול לאכול, וכיון שכבר קרא ק"ש ומה שקורא אח"כ אין לחוש לזה, ולפי"ז מש"כ השו"ע מיד זה כמ"ש הט"ז עפי"ד הב"י הנ"ל. ואילו הטור שכתב מיד זה כדברי הביאור"ל.

ועיין עוד ביד אפרים בסי' רס"ז שכתב ע"ד המ"א בסק"ב ליישב בעוד אופן היאך יכול לקדש ולאכול קודם ק"ש, וכתב ע"ז דהרי כל האיסור לאכול כביצה אבל כזית שרי, לכך י"ל שקידש שרי ואכל כזית, ויעו"ש שהביא מסי' דל"ב שפחות מכביצה מותר לאכול לפני התפילה ולא יותר, ובהו יוצא ידי"ח סעודת שבת, ואחר צאת הכוכבים קרא ק"ש, ויתכן שאח"כ המשיך לאכול.

ויעויין למ"א שכתב על תירוצו הב"י הנזכר שלא ראה את דברי הרא"ש דרב קרא ק"ש אחר צאת הכוכבים, ולא סמך גאולה לתפילה (ויעו"ש)





השמיטו בתפילה את יציאת מצרים, וממילא אדם יצטרך לצאת יד"ח על הכוס. משא"כ ביו"ט שעיקר הקידוש מדרבנן, א"כ אין נפק"מ דסוף סוף יש חיוב דרבנן לקדש על הכוס.

אלא דילה"ק ע"ז, דסוף סוף בשבת שחל בו יו"ט הרי מזכיר בו יציאת מצרים כמו תפילת יו"ט, אלא שמזכיר שם גם את השבת, א"כ לכאורה ככה"ג רבנן לא מצאו פתרון. ואכן יעויין למנ"ח שכתב שהוא מסכים על דברי המ"א שיוצא יד"ח קידוש מהתורה בתפילה היכא שחל יו"ט בשבת.

והנה יעויין לחיד"א בספרו חיים שאל ח"ב (סי' מ"ג אות י') שהביא את דברי התוס' רי"ד הנ"ל בשם ספר גופי הלכות, והניח בצ"ע, וכתב החיד"א ליישב ואפשר דרבוואתא דס"ל דעיקר הקידוש מה"ת בדברים, ובתפילה יצא יד"ח קידוש מהתורה, מפרשים כמ"ש הרשב"ם שם וז"ל: צריך שיזכור כצ"מ בקדוש היום בין בכוס בין בתפילה, ושל שבת בגז"ש דפסח, ושאר מועדים במה מצינו מפסח, ה"ג כתיב הכא למען תזכור את יום צאתך, וכתבי התם תזכור את יום השבת לקדשו, עכ"ל. ומוכח מדבריו שמפרש דהא דצריך להזכיר יצי"מ בקידוש היום, היינו בקידוש דפסח, שהרי כתב בין בתפילה, אלמא דבפסח קאי שמזכירים יצי"מ בתפילה, וכ"כ בסוף ושל שבת בגז"ש דפסח, אלמא דפסח הוא המלמד, ולא ס"ל לרשב"ם כפי' תוס' רי"ד דיו"ט ילפינן משבת. ומשום הכי כתב הרשב"ם דה"ג כתיב הכא למען תזכור וכו' דקאי בקידוש דפסח, ולפי"ז מוכרח דהגז"ש אסמכתא בעלמא, דהא הקידוש ביו"ט הוא מדרבנן כמ"ש הה". ומאחר דזכינו לדין דאסמכתא בעלמא הוא, נחה ושקטה קושית התוס' רי"ד שלא הצריכו חכמים להזכיר יצי"מ, כיון שהתם יוצא יד"ח קידוש לא ראו לתקן בתפילה אלא בקידוש.

וביותר יש להביא ראיה, שהרי כתב רשב"ם ושאר מועדים במה מצינו מפסח, ולכאורה קידוש במועדים יז רק דרבנן, אלא ע"כ שזה מדרבנן, והחיד"א הביא ראיה מעצם מה שילפינן.

ואמנם הגירסא בר"ח וברא"ש היא כדברי התוס' רי"ד, וז"ל הר"ח: וצריך שיזכיר יצי"מ בלילות בקידוש היום, כתיב הכא זכור את יום השבת לקדשו, וכתבי התם למען תזכור את יום צאתך, עכ"ל. הרי דחוינן שס"ל לר"ח דילפינן פסח משבת, ולא כפי הגירסא המובאת ברשב"ם וברש"י שילפינן שבת מפסח.

ואכן הגירסא שהביא החיד"א בדברי רשב"ם אינה מדוייקת בלשון הרשב"ם שלפנינו, וז"ל: צריך שיזכיר יצי"מ בקדוש היום, בין בכוס בין בתפילה של שבת בגז"ש דפסח, ובשאר מועדים במה מצינו מפסח, עכ"ל. ולכאורה לפי הגירסא לפנינו מובא שאכן בשבת בתפילה מזכירים יצי"מ, ודלא כפי שהוכיח החיד"א שא"ל שהכוונה על תפילת שבת, שהרי אין מזכירין בתפילה של שבת יצי"מ.

ובמה שהעיר החיד"א שאין מזכירין יצי"מ בתפילה של שבת, אכן כפי גירסת הרשב"ם שלפנינו מצינו שכבר מוזכר בראשונים הגירסא "זכר ליצי"מ" בתפילה, ויעויין בכלכו ובארחות חיים ובעוד ראשונים שהזכירו שיש נוסחא כזאת. ועיין בביתר הלכה בריש סי' רע"א שכתב בחד תירוצא שזה אסמכתא, והוסיף עוד ד"ל דכיון שמזכיר יצי"מ בגאל ישראל, ולאח"מ אומר פסוק ושמרו, הרי זה סגי. ולכאורה זה תלוי במשנ"ן לקמיה דיש פלוגתא בראשונים האם בעינן ברכה בקידוש מהתורה.

והנה הפמ"ג כתב לחלוק ע"ד המ"א ע"פ מה שחידש בפתיחה כוללת ח"ג אות ח' שביאר דכל מילי דרבנן אמרו במ"ע שצריך לעשות כך, אם הייד ולא עשה כן אף מהתורה לא יצא ובאונס יצא, ויצא לנו הדין כן בדמיון מי שהתפלל בתפילה שמונה עשרה בשבת והזכיר שבת דיצא מהתורה, כמ"ש מגיא' סי' רע"א אות א' ידי קידוש, מ"מ הואיל וזו"ל אסמכתא אקרא על הכוס יין, וקידוש במקום סעודה דוקא, א"כ אף מהתורה לא יצא, ואם שמע אח"כ מקטן שהגיע לחינוך לא יצא. וכן אם היה אנוס ואין לו מה לאכול כלל וקידש בלא כוס יצא מהתורה, ולא גזרו על כך וכו', עכ"ל.

ועיויין שם באות ז' שהביא ראיה לדבריו מדברי התוס' בסוכה דף ג' ע"א ד"ה דאמר, דאמרינן התם מעשה שהלכו זקני ביה"ב לבקר את ר' יוחנן בן החורנית, ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, אמרו לו א"כ היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך, ונקטו התוס' שם דאף דמהתורה יוצא יד"ח סוכה, סוף סוף כיון שחז"ל גזרו ה"ז כמי שלא קיים אף את הדאורייתא, וכ"כ התוס' בברכות דף י"א, יעו"ש. ועיין עוד שם שהביא ראיה מרבינו יונה בריש ברכות בענין ק"ש אחר חצות.

ומעתה עולה לנו דאפילו שקידוש בתפילה הוא מהתורה, אבל סוף סוף כיון שחז"ל תיקנו צורה לקידוש, אם לא קיימם כפי הצורה הזאת לא יצא יד"ח אף מהתורה. ועיין במנ"ח שכ"כ כדברי הפמ"ג להלכה.

ויעויין עוד בפמ"ג (במשב"ז אות א') שכתב לחוש: ומיהו כשהתפלל תפילת חול והזכיר שבת בלא ברכה, דיצא ידי תפילה בכס"י רס"ח סעי' ד', אפשר ידי קידוש לא יצא דבעינן ברכה לקידוש היום שיאמר ברוך אתה ה' מקדש השבת, ומה שהזכיר ותתן לנו את יום השבת אפשר ידי קידוש לא יצא אף מן התורה, ונפקא מינה אי קטן מוציא כה"ג לגדול.

והיו שרצו ללמוד מיניה דס"ל לפמ"ג שמהתורה צריך שיזכיר ברכה בקידוש היום, וכמ"ש הרמב"ם בספר המצות מ"ע קנ"ה והריטב"א סו"פ ט' נגדרים. ועיין בשדי חמד ח"ב עמ' 160 ובספרו מכתב לחזקיהו שבת דף ס"ט, שכתב דכל משנ"י הרמב"ם שקידוש מהתורה בברכה זה רק אסמכתא, ומהתורה אצ"ל. ועוד הביא שם מהאנני שהם דס"ל שזה מהתורה. אבל אין זה מוכרח, דהא אפשר"ל דמהתורה סגי בקידוש ע"י דברים ובלא ברכה, אלא שכיון שחז"ל תיקנו צורה לקידוש בזה י"ל דאף מהתורה לא יוצא יד"ח, ולפי"ז הפמ"ג לשיטתו אילו.

והנה לעיל הבאנו באות א' שהקשו הראשונים בשבת גבי נר חנוכה וקידוש היום נר חנוכה קודם משום פירסומי ניסא, היאך דחינן מצוה מהתורה בכדי לקיים מצוה דרבנן. והרשב"א וחר"ן תיראו דיכול לקיים ע"י פת, והבאנו שדקדק הרע"א והערור השלחן מינינה דס"ל שקידוש על היין או על הפת מהתורה, והב"ח דחה דבריהם.

ולכאורה אפשר"ל עפי"ד הפמ"ג, דהא"נ לעולם דהיכא שאמר בתפילה יצא יד"ח קידוש מהתורה, אבל סוף סוף כיון שרבנן תיקנו שיהיה זה ע"י קידוש עם יין, היכא שלא קיים זה אף מהתורה לא יצא יד"ח.

אכן ברבאית דברי אענה ע"ז מהוכחה ברורה בשיטת הרשב"א, דהוא ס"ל כמ"ש במחזיק ברכה בס"י רע"א אות א' דהיכא שאמר שבת בפיו יצא יד"ח קידוש מהתורה, א"כ עולה שאף שלא אמר הקידוש בברכה ה"ז יוצא יד"ח מהתורה, ואמאי הלא כיון שירבנן אמרו לקדש עם ברכה הרי הברכה נעשתה חלק מהמצוה, ואינו יוצא יד"ח במה שהזכיר "שבת", אלא ע"כ דמה שאינו יוצא יד"ח בתפילה אין זה הטעם, ובעוזה"י נבאר בזה לקמיה עוד. ובדרך אגב יש להוכיח מינינה דלא כהרמב"ם והריטב"א דס"ל שקידוש מהתורה בברכה.

ועוד יש להוכיח כן ממה שכתב המאירי בשבת שנר חנוכה קודם לקידוש היום, אפילו שאין לו יין או פת לקידוש, ועוד ס"ל במס' ברכות (דף נ"ב ע"א) ד"ה ולענין שכתב אם אין לו כוס וכו' מקדש על הפת כדרך שמקדש

ונראה לומר דהשו"ע לשיטתיה אזיל, דהנה הגרע"א בס"י רס"ג הביא את דברי הר"ן במס' שבת דף כ"ג שהקשה ע"ד הגמ' דנר חנוכה עדיף מנר שבת, וז"ל: דאע"ג קידוש היום דאורייתא הוא, מ"מ כיון שיכול לקדש על הפת נר חנוכה עדיף, עכ"ל. ואי נימא דבזכירת דברים יוצא יד"ח, למה לא ת"י דבזכירת דברים יוצא יד"ח. ויעויין לב"י שהעתיק את דברי הר"ן. ולפי"ז עולה לנו דשיטת השו"ע דקידוש על היין או על הפת דאורייתא, ודעת המ"א שקידוש על היין הוא מדרבנן וכשיטת הרמב"ם.

ואמנם דבר זה לא יתכן להאמר, דשיטת רוב הראשונים דקידוש על היין דרבנן, והיאך נימא שהשו"ע פסק שזה מהתורה (ועיין בשא"ג"א סי' ס'), ואכן יעויין לב"ח שם שתמה בזה וכתב בזה"ל: ולשון זה כתבו הר"ן, ומשמע דסבירא ליה דקידוש דאורייתא הוא על היין או על הפת. ולא נהירא, דקידוש דאורייתא אינו אלא בפה בלא פת ובלא יין, דזכור את יום השבת לקדשו זכרון דברים קאמר, וכ"כ במרדכי בפרק מי שמתו ובסמ"ג עשין סי' כ"ט וכו', דמה שכתב הר"ן דלא מידחיא קידוש דאורייתא דאפשר לקדושי אריפתא, לאו דוקא אריפתא קאמר, אלא ר"ל דאפשר לקדושי בהזכרה בפה בלא יין, והוא הדין בלא ריפתא נמי, ולא נקטו ריפתא אלא לפי שאם אין שם יין תקנוהו אריפתא, עכ"ז. ולפי"ז עולה דפלגי הב"ח ורע"א בדעת הר"ן אי ס"ל שקידוש היום על היין מה"ת או מדרבנן. ולפי"ז יצא שדעת הב"י תלויה בזה. (ועיין עוד באחרונים שכתבו כדברי הב"ח ודלא כרע"א, ובערוך השולחן כתב כהגרע"א).

ונראה לומר בכוונת הראשונים דמוכרח לומר כשיטת הב"ח בדעת הר"ן, דהנה הרשב"א בתשובה כתב (ח"ד סי' רצ"ה) על ששאלוהו חתירה בגמרות, שבפרק אין עומדין דהוי מתקנת אנשי כנה"ג ובפרק מי שמתו חזינן דהוי מה"ת, וחזינו דמדאורייתא לקדשו ולומר שבת היום כעין קידוש היובל, ואנשי כנה"ג תקינו לו ברכה ונוסח, ויעו"ש שהקשה מהגמ' בנזיר שמשמע שקידוש על היין זה מהתורה. והשיב הרשב"א דודאי שהקידוש מהתורה, אלא שעיקר החיוב מהתורה, ונוסח ברכות ומקומן מתקנת אנשי כנה"ג וכו', וכן קידוש היום לזכור אותו בכניסתו כעין שבת וקילוס וכו', וכל אחד ואחד אומר כפי שיוזמן לו מענייני שבחו וקדושתו והזכרת קדושתו, ובע"פ ובלא שום נקי"ח לא כופו ולא פתו, באו הם ותקנו לכל נוסח אחד במקום סעודה ובחפזי ותקנו שייכזירו קדושתו על היין לפי שאין אומרים שירה אלא על היין, ותקנו להזכירו בתפילה וקבעו לו ברכה רביעית וכן בברהמ"ז, עכ"ל. והפלא הגדול שכתב הרשב"א במס' שבת על הסוגיא דנר חנוכה וקידוש היום, דנר חנוכה קודם מחמת שיכול לקדש אריפתא. הרי דחזינן להדיא שנקט דאם אין ריפתא אינו יכול לקנות נר חנוכה במקום הריפתא.

ודוחק לומר בכוונת הרשב"א וחר"ן דהא דאמרינן שמקדש אריפתא, דאל"ה לא יקנה נר חנוכה, זה מחמת שנר חנוכה עיקרו דרבנן, אבל קידוש היום שהפת או היין תוספת על הקידוש שעקרו מדאורייתא, מחמת זה אמרינן דאם אין ריפתא יש לו לקנות ריפתא ולא נר חנוכה, דזה לא מסתבר, דהלא נר חנוכה זה משום פרסומי ניסא, ולזה יש יותר חשיבות.

ומסברא קאמינא דהלא כשיברך את ברכת הקידוש זה יהיה רק ברכה, ולפחותי קיימין את עיקר החיוב, ואם יקיים גם עם פת או יין אזי גם עיקר של חיוב נר חנוכה לא יקיים. ועדיף לקיים עיקר שבקידוש ולקיים עיקר של נר חנוכה, ובפרט שזה פרסומי ניסא. וע"כ עולה לנו בשיטת הראשונים הנ"ל שעיקר הקידוש הוא בפה, ורק רבנן הוסיפו ברכה.

והנה בס"י רס"ג בסעי' ב' כתב השו"ע: אחד האנשים ואחד הנשים חייבים להיות בבתיהם נר דלוק בשבת, אפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחת ולוקח שמן ומדליק את הנר, שזה בכלל עונג שבת הוא, ובמגיא' שם בפס"ד כתב פירוש וצריך לקנות במעות שבידו לאכול, בודאי אכילתו קודם לנר שבת. וכ"מ ברא"ש פרק ערבי פסחים אהא דמקשה פשיטא דנר עדיף מיין קידוש, דאפשר לקדש אפת, ולא קא משני דאשמועינן דבמקום שאין לו פת נר עדיף, אלא ודאי פת עדיף. וכ"מ בגמ' שם דף ק"א דלא היה מקפיד רבה על הנר רק על האכילה, ועיין סוף סי' רע"ג, ומיהו אם יש לו לחם לאכול דיו, ונר קודם ליקח משאר מאכלים.

וכוונת המ"א דהרא"ש בפרק ע"פ כתב לחלוק על דברי הרשב"ם דהיכא שאין לו נר יכול לקדש על פת, מהא דאמרינן בשבת נר חנוכה וקידוש היום נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא, ואם איתא דאפשר לקדש על הפת מה בכלל הספק, סוף סוף יכול לקדש על הפת. והק' המגיא' אמאי לא קא משני שקמ"ל הגמ' דהיכא שאין לו פת נר עדיף מחמת זה, אלא ע"כ שפת עדיף מנר חנוכה ומנר שבת.

ואמנם יעויין למאירי בשבת שכתב ליישב קושית הראשונים דמיידי שאין לו לא פת ולא יין לקידוש, ובכל זאת אמרינן שנר חנוכה עדיף, אלא ודאי שע"כ ס"ל שקידוש בפה סגי מהתורה.

ולפי"ז אין ראיה מהגמ' בשבת דלא כפי' רשב"ם, דלעולם אפשר לומר שאין לו פת ויין, אבל סוף סוף מהתורה בפה סגי, משום הכי יוצא יד"ח שמקדש בלא פת ומקיים נמי קידוש מהתורה ונר חנוכה.

ויעויין ברע"א בגליון שכתב שהרא"ש לשיטתו דס"ל דקידוש במקום סעודה זה מהתורה, ולפיכך שפיר הוצרך הרא"ש לומר דבודאי יש לו פת, דאם אין לו פת היאך יקדש, ועכ"פ עולה לנו לפי"ז שאחד שאין לו יין אף מהתורה לא יצא יד"ח קידוש. ולפי"ז אין שום ראיה מדברי הרא"ש דהיכא שאין לו כ"א לנר שבת או לפת, דפת קודם.

בגמ' בפסחים דף קי"ז ע"ב אמר רב אחא בר יעקב וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כתיב הכא למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, וכתבי התם זכור את יום השבת לקדשו, ע"כ. וא"כ היאך יוצא יד"ח קידוש בתפילה לדעת המ"א, והלא בתפילה אין את הנוסח זכר ליצי"מ. וכבר הקשה כן המנ"ח (מצוה ל"א), ומחמת קושיא זו הסיק שדברי המ"א תמומים.

ואמנם יעויין לתוס' רי"ד בפסחים שם שהקשה כן על מה שכתב (לעיל בדף ק"ז ע"א) שמהתורה בקידוש בפה יוצא, א"כ היה להם לחכמים לתקן שיזכיר יצי"מ בתפילה שזה עיקר הקידוש, וז"ל התוס' רי"ד: כבר הוכחתי למעלה דמדאורייתא אינו אלא מה שאנו אומרים בתפילה, ועל הכוס הוא מדרבנן, ובכל המועדים אנו מזכירים יצי"מ בקידוש היום של תפילה, אע"פ שאנו מזכירין בקידוש שעל הכוס, אבל בשבת בקידוש על הכוס אנו אומרים זכר ליצי"מ, ובקידוש בתפילה אין אנו אומרים אותו, וקשיא למה לא ניתקן לאומרו בשבת בתפילה שהוא עיקר הקידוש מן התורה, וגז"ש בשבת גמירנן לה, וימים טובים ילפי משבת, ואמאי בימים טובים אמרינן ובשבת לא אמרינן, עכ"ל יעו"ש. וכן הניף ידו בשנית בפסקי הרי"ד, יעו"ש. ועולה מדברי התוס' רי"ד שס"ל כהרשב"א והרמב"ם שקידוש לחודיה יצא, וגמי ס"ל כהמ"א שקידוש בתפילה יוצא יד"ח. ואמנם יעו"ש ברשב"ם שכתב צריך שיזכיר יצי"מ בקדוש היום בין בכוס בין בתפילה של שבת בגז"ש דפסח, ובשאר מועדים במה מצינו.

והיה נראה בזה לענ"ד דאה"נ דכיון שעיקר הקידוש רבנן תקנוהו על הכוס, א"כ רבנן רצו שיהיה אדם יוצא יד"ח קידוש מהתורה על הכוס, לפיכך

ברא"ש שכתב דמחמת תוספת שבת לא חשש לסמוך), א"כ יוצא שזה היתה קריאת שמע ראשונה שלו והיאך יכל לקדש, ולפיכך נקט המ"א דמה שמותר לאכול היינו חצי שעה קודם צאת הכוכבים, ואם לא הספיק אסור מחמת שצריך לקרות ק"ש. ויש לעיין בזה, דהרי הב"י כתב את דברי הרא"ש כלשונו, וודאי ראה דבריו ואפע"כ נקט דלא כהרא"ש להלכה מחמת שלא ס"ל כדבריו, וזה משום דמה שהיה רב צריך לקרות קריאת שמע זה מחמת שלא קרא, ולא חשש לסמוך גאולה לתפילה מחמת תוספת שבת. אבל הב"י נקט דאנן שאומרים ק"ש מבעו"י הרי דסמכינן על השיטות שמקילין, א"כ אנו שחוזרים וקוראים ק"ש שוב לא חשיב איסור לאכול קודם ק"ש, וכן ראייתי שעורר בזה היד אפרים ע"ד המ"א.

וביותר נראה לי בזה, דהלא הב"י קאי ע"ד התוספות שהביא הטור דיש להמתין עד שיקרא קריאת שמע, ועז"ה הב"י חידש דאנן שקוראים מבעו"י שפיר דמי.

ועיין עוד בתוס' בריש ברכות בד"ה מאימתי, שנקטו מחמת האי גמרא דרב צלי של שבת בערב שבת, משמע שהיה קורא ק"ש מבעו"י, ויעו"ש ברא"ש שחלק ע"ד התוס' דאולי י"ל דמה שהיה מתפלל א"ז אומר שהיה קורא ק"ש, אלא ס"ל כריב"ל שתפילות באמצע תיקנום ושפיר היה קורא ק"ש בערב. ועכ"פ עולה מדברי התוס' דשפיר יכול לקרות ק"ש כבר מבעו"י, לפי שרב צלי של שבת מערב שבת, א"כ י"ל דאף לדעת התוס' יכולים לקרות מבעו"י, וזה דלא כהתוספות המובא בטור, ויל"ע בזה (ויעויין במש"כ בס"ד במק"א בפלוגתא דרש"י ותוס' והרא"ש שם).

ויעויין לב"ח בשם הב"י שכתב לעורר מדוע הטור הביא דין זה שיש להמתין לקרות ק"ש עד הלילה מדברי הגהות אשר"י, ולא כתב שכ"כ הרא"ש, ויעו"ש מש"כ בזה לתרץ דכיון שמצינו שהטור לא חושש להזכיר את אביו הרא"ש למרות שמביא את דברי הרא"ש בשם ר"י או ר"ת. ונראה לענ"ד ליישב, דהנה יעויין לרא"ש שהבאנו דבריו לעיל כבר שכתב לחלוק ע"ד ר"ת שאין ראיה מדרב צלי, דאפשר שס"ל שתפילות באמצע תיקנום. והק' ע"ד הרא"ש שסותר את דבריו, שכתב בפ"ד דמה שלא חשש לסמוך גאולה לתפילה זה מחמת שקיים תוספת שבת. ונראה דמחמת טעם זה השמיט הטור את דברי אביו הרא"ש, דהרי אנו דקי"ל דתפילות לאו באמצע תיקנום, א"כ א"א לומר שמתין לקרות ק"ש עד צאת הכוכבים, אלא אם כן נסבור כדברי הרא"ש בפרק ד' דברכות, ודבריו היו סותרים אז", ולפיכך לא חשש להזכיר את דברי אביו הרא"ש.

ועכ"פ נחזור לנושא דידן, עולה לנו שדעת הב"י והט"ז להקל שאפשר לקדש ולאכול כבר מבעו"י, ואין בזה משום אכילה קודם קידוש, ואילו המשנ"ב והמ"א פליגי ע"ז, והטור יש לו דעה שלישית שאין צריך לסמוך גאולה לתפילה מחמת שמקיים מצות תוספת שבת במה שמתפלל מקודם. והנה אם נבוא לענין דינא מה יש לעשות, לכאורה יש לנו את הכרעת הביאווה"ל שאין לקדש אלא אם כן יתפלל קודם צאת הכוכבים, דהיינו שיתפלל מפלג, ויהיה שהות של חצי שעה קודם צאת הכוכבים, ואמנם בזה לא יצאנו דברי הטור בשם התוספות, אבל מ"מ כיון שאנו ס"ל כמ"ש הב"י שיכול לקרות ק"ש מיד בפלג המנחה שפיר דמי.

אלא שיש לעיין מה יעשה אדם שלא הספיק את החצי שעה קודם פלג המנחה, האם נימא ליה שיקדש או לא, ולכאורה היה אפשר לומר לו כדברי היד אפרים שיאכל רק כזית וממילא יוכל לקדש, ושפיר דמי.

אבל יש לברר דבר זה, דוכי הב"י וכל הפוסקים לא ידעו דין זה, אבל זה לא מסתבר, ובפשוטו צ"ל דס"ל שסעודת שבת שהיא ארוכה א"א להאדם ללמנוע את עצמו שיאכל עד כזית, ויל"ע בזה.

והנה יעויין לכף החיים בס"י רס"ז אות ז' שכתב לפסוק כהב", ודלא כשיטת הטור והביאווה"ל. ועיין עוד שם שהביא שכ"כ המ"א להדיא בס"י רל"ח בסק"ב שהעולם נהגו כשיטת ר"ת, שק"ש שקורא בביהכ"נס מפלג המנחה יצא.

ולכאורה עולה שישנה חתירה בדברי המ"א, שהרי סיים בדבריו בס"י רס"ז וז"ל: ועכ"פ הנהגים להתפלל ערבית ע"ש מבעו"י, מ"מ כשיגיע חצי שעה סמוך לזמן ק"ש אסורים להתחיל לאכול, דהם לא נפקי כלל בק"ש דיומא, עכ"ל. הרי דס"ל שאין לסמוך למעשה על ר"ת.

והנראה בזה לענ"ד דדברי המ"א פשוטים הם, דבס"י רס"ז קאי לענין המתפללים קודם פלג המנחה, ויעויין למ"א בס"י רל"ה סק"ג שהביא מהתורות הדוש שהיה מנהג להתפלל תפילת ערבית קודם הלילה ג' או ד' שעות, וזה היה לפני פלג המנחה, בזה קאי המ"א. ולמרות שלמעשה כתב המ"א דאין לעשות כן, והביא שהתה"ד נדחק מאוד בדבריהם, והב"ח ביאר דלפי חשבון שלהם זה נקרא פלג המנחה יעו"יש, ומ"מ כך היה מנהגם, וזה כוונת המ"א שבודאי אלה צריכים לחכות עד שיקראו ק"ש בערב, כיון שלא קראו בכלל בזמן אפילו לרבי יהודה, ובהא אפילו הב"י מודה. וכן ביארו דברי המ"א הפמ"ג והכף החיים הלהבושי שרד. ויעויין למחצית השקל בס"י רל"ה שהביא בשם התוספת שבת שכן כתב ליישב את הסתירה בדברי המ"א, וכן הביאו היד אפרים בס"י רס"ז, אולם המחצית השקל והיד אפרים (ונקט להלכה השע"ת בסק"א כדבריהם) ביארו שכוונת המ"א בס"י רס"ז דעכ"פ הנהגים להתפלל כל יום כרבנן, אבל בערש"ק נוהגים להתפלל מבעו"י כרבי יהודה משום תוספת שבת, אין להם לסמוך על ת"י הבה, כיון שכל משנ"י בס"י שיש פלוגתא אם יוצא יד"ח בק"ש מבעו"י אחר פלג המנחה לנוהגים כך ביום חול, אבל לנוהגים כרבנן ביום חול אין להם לסמוך ע"ז, וצריכים לקרות ק"ש בזמנה אחר צאת הכוכבים, ומשום הכי בזה יש דינא דלא יאכל קודם ק"ש. ועיין במחצית השקל בס"י רל"ה שכתב ליישב דברי המ"א, שבס"י רל"ה נוקט שמותר לאכול למי שקרא מבעו"י, דהתם קאי לנוהגים כרבי יהודה, יעו"יש.

וחזינן מינה דיש פלוגתא בדעת המ"א מאי ס"ל האם כדעת הב"י או לא, ובפשוטו י"ל דספק דרבנן לקולא ויש להקל בזה, אבל סוף סוף אנו דקי"ל כדברי רבנן היאך נעשה, על כן ראוי לאדם לקבל ע"ע שבת מבעו"י, אבל לא תתפלל מיד אלא ימתין עד צאת הכוכבים ואז יתפלל, או שיתחיל סעודת שבת חצי שעה קודם צאת הכוכבים, ובכך יוכל לאכול בשופי, וכשיגיע זמן ק"ש יקרא.

##### בענין האם יוצא יד"ח קידוש מה"ת בתפילה

בס"י רע"א סעיף א' כתב השו"ע: כשיבוא לביתו ימהר לאכול מיד, ובמג"א כתב הרמב"ם פרק כ"ט קידוש היום דאורייתא בלא יין, ורבנן תקנו על היין. וכ"כ התוס' בסוכה פ"ג דף ל"ח. ונ"ל דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפילה סגי, דקרא כתיב זכור את יום השבת, והרי זכר אותו, וקידוש במקום סעודה רבנן תקנוהו כמ"ש סי' יס"ט. וכ"מ בתוס' שכתבו דלר"ת מי שאין לו יין לא יקדש כלל, וקשה וכי יעקור מ"ע דאורייתא, אלא ע"כ דדי בתפילה. ועוד, דאמרינן בקדושה אע"ג דמקדש בצלותא, עיין בברכות פ"ה.

בפשוטו עולה לן פלוגתא בין השו"ע למ"א האם בקידוש שבתפילה יוצא יד"ח, או שצריך לחזור ולקדש.



על היין, ואם אין לו פת לקידוש אף הוא פוטר עצמו בקידוש של תפילה. ואין נראה לי, אלא שמקדש בלא כוס, שהרי מצינו קידוש בלא כוס למי שהיה יושב ואוכל וקידש עליו היום, עכ"ל. ולכאורה אם אינו יוצא יד"ח בתפילה, ע"כ שאינו מקיים אף קידוש מהתורה, א"כ אמאי קידוש היום נדחה מפני נר חנוכה, סוף סוף הלא רבנן עשו לזה צורה לקידוש. והיה נראה לדחות הראיה מדברי המאירי, דמה שאמרין שקידוש היום נדחה מפני נר חנוכה, אף שרבנן תיקנו לעשות את זה על היין או על הפת, וזה נהפך להיות הצורה מהתורה של קידוש, סוף סוף י"ל דעד כמה שהוא אנוס מלקיים את שניהם לזה חכמים תיקנו שישאר כמו עיקר דין תורה.

ומ"מ כדברי המאירי יעויין לברכי יוסף סי' רע"ב באות ח' שכתב בשם הרב החסיד מהר"ר יעקב מולכו, דמי שהיה במדבר ולא היה לו לחם ויין, אפילו שהתפלל תפילת ערבית צריך לחזור ולומר את הקידוש. ויעוי"ש שהברכי יוסף הביא מהפר"ח איפכא, ועיין עוד בשיורי ברכה מש"כ בזה. ועכ"פ חזינן מיניה דס"ל כהמאירי.

אלא שיש להקשות ע"ד הפמ"ג והמנ"ח דס"ל כיון שרבנן תיקנו צורה לקידוש זה נהפך להיות כולו מהתורה, ואם לא קיים כך לא יצא יד"ח, דהרי הראיה שהביאו מהגמ' בסוכה שכתבו התוס' שאם לא קיים תקנתא חז"ל אף מהתורה לא יצא, וכן לגבי ק"ש אחר חצות, אין הנדון דומה לראיה, דהתם הלא היה גדר והרחקה, שהרי בסוכה הגזירה שמא ימשך מחוץ לסוכה, והי"נ בק"ש אחר חצות שלבסוף לא יקרא כלל, אבל מהיכי תיתי לומר שהיכא דהוסיפו חכמים על המצוה אם לא קיים הך הוספה אי גם מהתורה לא יצא יד"ח, ונראה שזוהי סברת המ"א שחולק ע"ד הפמ"ג.

**ועולה לנו מכל האמור:**

- א. מחלוקת ראשונים אם קידוש מהתורה בעי ברכה.
- ב. מחלוקת המ"א והפמ"ג אם בקידוש שבתפילה יוצאים יד"ח או לא, ונתבאר שדעת התוס' רי"ד כהמ"א, ובדברי הראשונים יש להסתפק ככוונתם.
- ג. יצ"מ שבקידוש שישנה גז"ש מפסח, מחלוקת ראשונים אם זה מהתורה או אסמכתא.
- ד. להלכה יש להורות דמי שאין לו פת או יין שלא יקדש שוב, דכבר יצא יד"ח בתפילה, ודלא כהמאירי ודעימיה מחמת סב"ל. ואין זה מחמת שיש פלוגתא האם מהתורה יוצא יד"ח גם בלא ברכה, דהלא בברכות ק"ש אם פסק קרא ק"ש חוזר לקרות עם ברכותיה, א"כ אפילו שמהתורה אפילו בלא ברכה יוצא יד"ח, סוף סוף כיון שיש לזה צורך מדרבנן צריך לחזור ולקרות עם ברכותיה, ולכאורה לא גרע, אלא דסוף סוף יש לומר דיש פלוגתא אם יוצא יד"ח בתפילה או לא.
- ה. בחת"ס (על גליון השו"ע) נקט להלכה שלא יכיון לצאת יד"ח בתפילה אלא רק על הקידוש, ואמנם ביהו"כ שאין קידוש יכיון לצאת יד"ח בתפילה וכו'.

## הרב יהושע גלעדי

## כולל "אליבא דהלכתא" - אלעד

### בשיטת השו"ע דאין יכול להוציא בקי בקידוש, והסתירה לךך משופר ומגילה

**א. בשיטת השו"ע והרמ"א דאין מוציא בקי בקידוש אפילו בדיעבד**  
בשו"ע סימן רע"ג סעי' ד' מבואר דמי שיצא כבר יד"ח קידוש, תו לא מצי להוציא אחרים בקידוש בבקיאם, ואפילו בני ביתו אם הם יודעים לקדש לא יוכל להוציאם יד"ח בין בקידוש הלילה בין בקידוש היום. וכמו"כ אף היכא שעדיין לא יצא יד"ח, אך אם רוצה להוציא אחרים יד"ח ועתה אינו סועד עמם, נמי לא יוכל להוציאם יד"ח אם הם בקיאם. והרמ"א לא השיג ע"ד, ומשמע דס"ל כוותיה. והטעם בזה כתב בבית יוסף בשם הרי"ף גיאות, דהא דאיכא דין ערבות כ"ז דוקא למי שאינו בקי, אך לבקי לא נתחדש. ולשון הרי"ף גיאות דהא דאמרין בריה"כ כ"ט ע"א דבכל הברכות אע"פ שיצא מוציא, לא נאמר לבקי, וכל דין ערבות נתחדש דוקא למי שלא יכול לצאת יד"ח. ועיין במשנ"ב דהפר"ח והאראות החיים השיגו ע"י, ובדיעבד מוציא בכל גווני, אלא דלכתחילה מצוה שיקדש בעצמו אם יודע. ובביאוה"ל הוסיף דדברי הב"י כאן צע"ג, ומש"כ הטור הוא למצוה לכתחילה, דקיי"ל כל הברכות אע"פ שיצא מוציא אפילו לבקי, והוכיח כן מהג"א סוף פ"ג דמגילה דכתב דמי שנתעטף בטלית, חבירו יכול לברך בשבילו הברכה מדין ערבות. ומשום הכי הפר"ח בסימן תקפ"ה לא ס"ל כהשו"ע, וסיים דדברי הב"י צע"ג. ועיין בהגר"א סי' תקפ"ה דנמי לא ס"ל כהשו"ע.

אלא דיש להעיר דמש"כ הביאוה"ל דדברי הטור הם רק למצוה, דלכאורה לא משמע כן, דז"ל הטור: וראיתי כתוב ע"ש הגאונים מי שקידש לאנשי ביתו ובא אצל אנשים אחרים, אינו מקדש להם, ואני תמה אם כתבו הגאונים כן. ובה"ג חילק אם בא אצל אחרים שאין יודעין לקדש מקדש להם, אבל אם יודעים לקדש אינו מקדש להם. ויעויין בב"ח דביאר דברי הטור, דכוונתו לבאר דמש"כ הגאונים דאינו יכול לקדש דס"ל כהבה"ג דלבקי אינו מוציא יד"ח, דהא דקיי"ל כל הברכות אע"פ שיצא מוציא לא נתחדש בבקי, ומבואר בב"ח דאף בדיעבד לא יוצא, וזה בפשטות כוונת הטור. וא"כ אמאי דברי הב"י צע"ג, הלא זה גופא כוונת הטור בשי' הגאונים והבה"ג. ובפרט שבשבלי הלקט (ס"ס ל"א) כתב דהא דאמרין כל הברכות אע"פ שיצא לא נאמר לבקי, דאיהו יוציא עצמו אם ירצה, וזו דעתו של הרי"ף גיאות. אלא באמת יש להבין כברתם דמה הסברא בזה, הרי כל דין ערבות הוא משום דכל ישראל ערבים זה לזה, ומ"ט לא יהני להוציא בקי.

**ב. כסתירת ד' השו"ע והרמ"א משופר דס"ל דיכול לברך ברכות שופר לבקי, וכן להוציא בקי שיועד לתקוע**

והנה בגליון לסימן ק"צ הזכרנו דיש סתירה בזה בדברי השו"ע, ובס"ד נבוא לבאר הדברים, דהנה בשו"ע כאן פסק כהרי"ף גיאות וכבה"ג. אכן יש לתמוה, דהשו"ע גופא לענין שופר ומגילה לא פסק כן, דבסימן תקפ"ה סעי' ב' כתב הבית יוסף בשם תרומת הדשן מי שכבר יצא יד"ח תקיעת שופר ותוקע להוציא אחר, לא יברך התוקע אלא השומע, אבל אין נוהגים כן. ולכאורה לדברי הרי"ף גיאות הרי כלל לא יכול להוציא יד"ח בתקיעות אם הוא בקי, ואמאי לא כתב זאת, ובפרט שבברכות גופא הרכה בקיאם אמאי יוציאנו יד"ח, ואמאי לא יברך בעצמו, ולשיטת השו"ע הו"ל

להשיג דלפמש"כ בהלכות קידוש מה שנוהגים הוא מנהג טעות. ובודאי יש להקשות לדברי הרמ"א, דהכא בהלכות קידוש ס"ל כהשו"ע, ואפילו הוסיף דכמו"כ בקידוש היום, ואילו בסימן תקפ"ה סעי' ב' הביא דברי תה"ד דאף מי שיצא יד"ח ומוציא חבירו, מצי חבירו לברך עבורו הברכות. וכל הנידון בתה"ד אינו מצד להוציא בקי, אלא אם ראוי שחבירו עושה מצוה עבורו שיברך המוציא או המקיים. והפלא הוא דדוקא המשנ"ב ודעימיה שדוחה לגמרי שיטת הרי"ף גיאות, כתב שם וז"ל: האחרונים (המג"א ועוד) העלו דבאופן זה שכבר יצא התוקע בעצמו, טוב יותר שיברכו השומעים בעצמן ב' הברכות, אלא אם כן אינם יודעים לברך בעצמן או יברך בשבילן להוציאן. ומנהג העולם להקל להוציאן ואין למחות בהם, כי כן הוא עיקר מדינא כמש"כ הפר"ח והגר"א. וכ"מ במשנ"ב סי' תקפ"ט סק"א. ואם המשנ"ב שפליג על השו"ע מזכיר דלכה"פ לכתחילה יברך בעצמו, ודאי להשו"ע דלא יוצא אפילו בדיעבד יד"ח הו"ל להזכיר זאת.

והנה בגמ' ר"ה ל"ד ע"ב יחיד שלא תקע חבירו תוקע לו, והובא בטור סימן תקצ"ד ובשו"ע שם: יחיד שלא תקע חבירו יכול לתקוע לו להוציא ויד"ח, אבל יחיד שלא התפלל ט' ברכות אין חבירו יכול להוציאו, והיינו דבתפילה אפילו למי שאינו בקי אינו יכול להוציא יד"ח כמבואר שם בטור בשם הרי"ף גיאות, דהטעם דתפילה רחמי ניהו ואין אחד מוציא חבירו אלא אם כן יש עשרה. ולדברי הרי"ף גיאות שיטתו אתי שפיר, דכיון דסיפא איירי באינו בקי, אף רישא דיכול לתקוע לחבירו איירי באינו בקי, אך בבקי לא יוכל להוציא ויד"ח בתקיעות, אכן השו"ע שסתם משמע דתמיד יוכל להוציא ויד"ח, וכמש"כ שם המשנ"ב אפילו הוא יודע לתקוע בעצמו, וא"כ אמאי השו"ע סתם דלענין שופר יכול להוציא ויד"ח, ולא פירש דוקא באינו בקי.

ובכה"פ כתב להשיג ע"ד המשנ"ב שאין למחות ביד הנוהגים להקל שיברך התוקע, דהא בשו"ע סי' רע"ג סעי' ד' מבואר דאין ערבות לבקי, ואיך כתב להקל נגד השו"ע. אכן השגתו צ"ב, דהא המשנ"ב דחה לגמרי דברי השו"ע כמש"כ כאן, דזה צע"ג. ואדרבה הו"ל לכה"ח להשיג בעיקר על הב"י והשו"ע והמג"א, שעיקר נידונם הוא אם ראוי שיברך על מצוה שאחר מקיים, אך לאו מצד ערבות דן שם, ואף הב"י סיים שכן נהגו להקל בזה ולא מחה במנהג זה.

ובסתירת דברי השו"ע בין הלכות קידוש להלכות שופר, חיפשתי אם איזה מהמפרשים עמדו בזה, ומצאתי במחברי ומנינו בספר מעדני אשר סי' פ"ד שכתב דזה צע"ג, ובספר ברכת רפאל פורים בסי' מ' מ"א מ"ב, ויעוי"ש שהאר"ק בזה, וכתב עוד תירוצים מלבד מש"כ כאן.

**ג. כסתירת ד' השו"ע והרמ"א מברכות קריאת המגילה**

וכן יש להקשות דלענין קריאת מגילה מבואר בסימן תרצ"ב סעי' ג' אע"פ שיצא כבר מברך להוציא אחר יד"ח, ולא מוזכר כלל דבבקי לא מהני, ומסתימת לשונו משמע דבבקי נמי מהני. ויעויין בסימן תרפ"ט סעי' ה' דהתם השו"ע כן חילק בין בקי לשאינו בקי וכדלהלן, ואמאי הכא לענין הברכה לא חילק נמי בין בקי לגמר הברכה לאינו בקי. ובמשנ"ב כאן הביא דיש פוסקים דסוברים שצריך לברך הברכה בעצמם.

והנה לענין קריאת המגילה גופא מבואר להדיא בשו"ע בסימן תרפ"ט סעי' ה' דלא מצי להוציא בקי בפחות מעשרה, ורק למי שאינו בקי מצי להוציא. וטעמו יעוי"ש דקריאת המגילה היא כמו תפילה, דבפחות מעשרה א"א להוציא, דחכמים הפקיעו הדין שיוציאנו יד"ח כיון דרחמי ניהו, אך אינו בקי נשאר הדין דמוציא לחבירו מדין ערבות. אך לענין הברכה קשה, דכיון דאין ערבות לבקי, א"כ שמוציא מי שאינו בקי בקריאה כשי' השו"ע שם, לכה"פ האינו בקי הוא יברך את הברכות אם הוא בקי לומר הברכה, דלכאורה הקריאה והברכה הם ב' מצוות נפרדות, וזה דאיהו אינו בקי בקריאה, מ"מ לענין הברכה צריך שהוא עצמו יברך. והנה בערוה"ש בהלכות קידוש פסק כהשו"ע דאין מוציא לבקי, ובמגילה כתב אע"פ שיצא מוציא, ולא חילק בין בקי לשאינו בקי. אכן שו"ע הרב ס"ל בהלכות קידוש כהפר"ח, ועי"כ אף בהלכות שופר ומגילה ס"ל כהפר"ח.

והנה מקור דברי השו"ע הם מהרי"ף גיאות, והרי"ף גיאות מיירי בעיקר לענין שופר ומגילה, וז"ל: כל המצוות כולם כשמחוייב אדם בהם כגון תקיעת שופר וקריאת הלל ומגילה, אע"פ שיצא יד"ח חוזר ומוציא יד"ח אחרים, והוא שאינם בקיאם להוציא ידי עצמן. וכן קשה ג"כ סתירה בבה"ג, דהטור בהלכות קידוש הביא דין זה בשם הבה"ג דאין ערבות לבקי, וא"כ היאך יתכן שלענין קידוש ס"ל כוותיה ובשופר פליג, דבהלכות שופר כתב דהיכא דשמע מן מאן דנפק יצא, דתני אהבה בריה דרי"ו כל הברכות אע"פ שיצא מוציא, ומשמע דאף לבקי.

**ד. חקירה בגדר ערבות**

ונראה לתרץ דהנה יש להסתפק מהו יסוד הפלוגתא אם יש ערבות לבקי או אין, ויעויין בריטב"א ר"ה כ"ט ע"א ד"ה תני שכ' וז"ל: כל ברכות המצוות אע"פ שיצא מוציא, שאע"פ שהמצוות מטולות על כל אחד, הרי כל ישראל ערבינן זה לזה וכולם כגוף אחד, וכערב הפורע חוב חבירו. ויעויין נמי בלשונן בהלכות ברכות ריש פרק ה' וז"ל: והטעם לפי שכל ישראל ערבים זה לזה, ושחבירו חייב הרי הוא כאילו הוא עצמו חייב. ומבואר בדבריו דדין ערבות דאכתי איהו חייב במצוה מדין חבירו, והגם שנפטר מחיובו מ"מ יש לו חיוב נוסף, וכערב שמחוייב ג"כ לפרוע חוב הלוח. ובשאלתות (שאלתא גי'ד) הוסיף וכמאן דלא איפטר דמי. אך יעויין בחוזה"ר ריש סימן י"ט דמה שנתחדש בערבות הוא דלולא דין הערבות הוא דברכתו לבטלה כיון שיצא, ול"מ שחבירו יצא מדין שומע כעונה דאי"ו ברכה אלא ברכה לבטלה, דכיון דשמע ממנו שאינו מחוייב בדבר לאו שם ברכה עליה, והוי כשומע מקוץ דחשיב כשומע קול דברים ולא שומע ברכה, אכן כיון דיש דין ערבות נתחדש דברכה זו הוי ברכה מעליא, ושפיר יש כאן שומע כעונה שחבירו שמע ברכה מעליא. ומשמע בדבריו דאין דין הערבות מחדש דכאילו הוא גופא נעשה מחוייב במצוה מחדש, אלא דסגי בדין הערבות דברכתו ומעשהו הוי כברכת ומעשהו בר חיובא, אכן לדברי הריטב"א מבואר דנתחדש טפי, דהוי כאילו הוא חייב ממש. ובשאלתות הוסיף ע"ז טפי דכאילו לא נפטר מהמצוה לגמרי, ולדברי השאלתות יש כאן חידוש גדול, דמי שהניח תפילין ל"ח שקיים המצוה עד שכולם יקיימו, דזה חלק מחיובי המצוה שכולם יניחו תפילין, אכן לדברי הריטב"א י"ל דודאי כבר יצא יד"ח המצוה, אלא שישנו חיוב נוסף לדאוג להוציא חבירו. ולחזו"א י"ל דאין מחוייב לדאוג שיקיים המצוה, אלא דכשמברך ל"ה ברכה לבטלה. ובזה י"ל דהבה"ג והרי"ף גיאות הסוברים דלבקי לא נתחדש דין ערבות דס"ל דס"ל כהריטב"א דהוי כאילו הוא מחוייב בדבר, ובזה י"ל דעד כמה דאיהו בקי לא הטילו חכמים על חבירו שיחשב כאילו הוא מחוייב במצוה גופא, דעד כמה דחבירו בקי ויכול לצאת בעצמו אמאי נטיל החיובים נמי על אחרים. אכן לפי הצד השני דס"ל דבעינן רק שברכתו ומעשיו יהיו בגדר בר חיובא,

וזה שפיר איכא במה שמברך, י"ל בזה או כהבה"ג והרי"ף גיאות דזה אין אף בבקי, דכיון דיכול בעצמו הפקיעו בזה חז"ל דין ערבות. ועוד י"ל דלפי צד זה לא הפקיעו לגמרי, דכיון דכל ישראל ערבים זה לזה, א"כ אף בבקי שפיר שייך לומר שמצותו וברכתו היא בגדר בר חיובא הגם שיצא, ורק לחייבו מחמת זה לא שייך לחייבו. ויתכן דאף דהשו"ע ס"ל כהרי"ף גיאות, מ"מ לא ס"ל לגמרי כהצד דהפקיעו לגמרי דין ערבות וכדלהלן. (ויש לתלות בזה הפלוגתא בסימן תקפ"ה סעי' ג' לענין תוקע שנשתתק באמצע התקיעות, אי התוקע השני שכבר יצא יד"ח מחוייב שוב לברך או לא, דא"נ דהגדר הוא דתקיעתו תהיה בר חיובא ל"נ דצריך לברך שוב, דהא השומעים כבר שמעו הברכה ואיהו יצא יד"ח, אך א"נ דגדר מוציא דאיהו גופא חשיב מחוייב בדבר, א"כ י"ל דמה שמברך עתה זהו משום שהיינו בר חיובא, ומהמשנ"ב ס"ק י"א משמע דלא יברך, אכן בשכה"ג כתב דמלשון השו"ע משמע דצריך התוקע השני לשמוע הברכות מהראשון).

**ה. היישוב מברכת וקריאת המגילה לבקי**

ולפי"ז י"ל דס"ל לשו"ע לשיטתו דכיון דבמגילה מצי להוציא רק שאינו בקי, דאילו בקי אינו מוציא בפחות מעשרה כמש"כ בסימן תקפ"ט סעי' ה' (ויעויין ריטב"א ר"ה ל"ד ע"ב דבעשרה מהני מדין צירוף, שכולם כאיש אחד יעוי"ש, ובמט"א כתב דסתם עשרה נמצאו אינם בקיאים), ממילא כיון דבעיקר המצוה יש דין ערבות, דהא מוציא לאינו בקי, א"כ אף על הברכה יש דין ערבות, דאפילו דהברכה זו תקנה דרבנן נוספת, אך חז"ל לא חילקו בין הברכה למצוה, ותיקנוה כחלק אחד עם גוף המצוה, משא"כ בקידוש ס"ל לשו"ע כיון דבעיקר המצוה שהיא הברכה ליכא דין ערבות, כיון שהוא בקי אינו יכול להוציא. וביותר יש לבאר א"נ דדין ערבות כפי שהסברנו בדעת הבה"ג, א"כ אדרבה דלענין מגילה כיון דהשו"ע איירי במוציא לאינו בקי, אחר דחשיב מחוייב בדבר מכח הא דמוציא לאינו בקי, א"כ השתא הא דמברך הוא מחמת חיובו גופא דהוא כחייב בקריאתה, ומכח זה שפיר נמי מברך, אך בקידוש דמיירי דמוציא לבקי ליכא ערבות. אך אכתי משופר תיקשי, דהתם הלא ביארנו להדיא דמוכח דבתקיעות מוציא אף לבקי, וכדמוכח מהטור, וכן אכתי קשה משה"ק מברכות דתקיעת שופר וכן משיטת הרמ"א.

#### ו. יישוב נוסף לחלק דדוקא בברכות אין ערבות לבקי, אך למעשה המצוה יש ערבות

אך י"ל באופן"א, דהשו"ע לא ס"ל כהרי"ף גיאות לגמרי, והיינו דאף דכתב דהקידוש שפילי בדיעבד יצא, מ"מ אכתי שייך הוא בערבות, ורק בקידוש שכל מצוותו בברכה חידשו שאפילו בדיעבד לא יוצא. דס"ל דכיון שהוא בקי יברך לעצמו ולא יוצא יד"ח.

וביאר הדברים ע"פ מה שראיתי בספר מאה שערים לרי"ף גיאות, שהמגיה בעל היצחק ירנן כתב לחדש שכל דבריו איירי רק לענין הברכה ולא לענין המצוה גופא, דבזה ודאי איכא ערבות מעליא, ודייק כן מכ"מ. וכן י"ל מהשבולי הלקט שהבאנו בהמשך, דכתב דכל הנידון הוא משום מיחזי כברכה לבטלה.

ולדבריו מיושב הסתירה היטב, דדין דאין ערבות לבקי אינו כפשוטו, אלא דחז"ל הפקיעו דלא יכול לברך בשביל בקי אפילו בדיעבד, אך ודאי שייך הוא בערבות. וזהו דין מיוחד בברכות, כעין שחידשו בברכות ק"ש ובברכות השחר דאין מוציא לבקי בפחות מעשרה, והגם שהתם מטעמא אחרנא. ולפי"ז מיושב היטב הסתירה, דרק בקידוש דכל המצוה ברכה לא שייך ערבות, אבל שופר ומגילה שעל עצם יסוד המצוה איכא ערבות אף לבקי, כיון דחשיב מחוייב בדבר שפיר מוציא אף בברכה, וכן יסבור השו"ע. אך הרי"ף גיאות גופא סובר דאכתי כיון דבקי הוא בברכה אין יכול להוציא. ויעויין להלן בסוף דברינו שדעת החי"א לגמרי כהרי"ף גיאות דאין כלל מוציא בברכות, אך בדעת השו"ע מוכרח לומר כמש"כ, דאל"ה תיקשי נמי היאך פסק בסי' קצ"ז סעי' ד' דמי שאכל כזית יכול להוציא בדיעבד למי שאכל כדי שביעה, יעוי"ש.

**ז. עוד יישוב לקושיא מתקיעת שופר לסוברים דהמצוה היא שמיעה**  
ועוד נראה ליישב דבתקיעת שופר כל החיוב הוא השמיעה ולא התקיעה גופא, וא"כ י"ל בתרי אפי, או כמש"כ לעיל דהבה"ג לשיטתו דגדר הערבות הוא דנהיה מחוייב בדבר, וזה לא נתחדש בבקי, אך אכתי נשאר שם מעשה מצוה כבר חיובא ול"ה ברכה לבטלה, וממילא כיון שכל החיוב הוא רק השמיעה, סגי בערבות שרק מחשיבה המעשה למעשה מצוה, ויצא יד"ח המצוה אף שאחר הכשיר לו השמיעה ואף מוציאו בברכה, כמש"כ לעיל שאם על המצוה יש ערבות חל ערבות ג"כ על הברכה, או די"ל דכל ענין שאינו מוציא בקי אף א"נ דזהו גם כמעשה המצוה, והוא רק משום עדיפות כיון שיכול בעצמו לא הטילו ערבות על חבירו, ועדיף מעשה ידיה, אך היכא דבמעשה ידיה גופא הוא רק שמיעה, ונמצא דאיהו גופיה עביד לעיקר מעשה המצוה בזה ששומע, אף שחבירו מכשיר לו השמיעה ליכא גריעותא. ורק בקידוש שעיקר המצוה היא לקדש, ונמצא דאם רק שומע יוצא יד"ח עיקר המצוה ע"י חבירו, ועי"כ לא מהני בבקי, ועדיף שהיה גופא קיים המצוה. והאר"ק בתירוקן זה בספר ברכת רפאל הנ"ל. אולם הרי"ף גיאות גופא שכתב דאף בשופר לא מוציא לבקי, יסבור דלבקי לא יהני כלל להוציא ויד"ח, וכמש"כ דלענין שופר ומגילה ל"מ להוציא יד"ח כיון שבקי, וי"ל או דס"ל דהמצוה היא תקיעה גופא, וא"כ ודאי ל"מ לבקי דאינו חשיב למצווה ככה"ג דיש בקי, או דנימא דס"ל דכלל הופקעה דין ערבות לבקי, וא"כ ל"ש לומר דהיכא דזה רק שמיעה אין עדיפות למעשה ידיה של הבקי, אלא צריך דוקא אזהו ודאי רק להוציא עצמו. אך לפי"ז קצת דוחק בגמ' ר"ה ל"ד ע"ב יחיד שלא תקע חבירו תוקע לו, דלדבריו מיירי רק באינו בקי, ובטור סי' תקצ"ד שהביא שם ד' הרי"ף גיאות לא הזכיר כלל ביחס לתקיעה דמיירי בבקי.

**ח. המקור לדין דאין מוציא בקי יד"ח לפי הגר"א**

והנה בבאור הגר"א כאן ציין דהמקור והטעם לדברי השו"ע ברכות מ"ה ע"ב, דאיתא התם שנים שאכלו מצוה ליחלק, בד"א כששניהם סופרים, אבל אחד סופר ואחד בור סופר מברך ובור יוצא, ופירש"י לענין ברכת המוציא וברנה"ז, ומשמע דבבקי אין יכול להוציא יד"ח, והי"נ בקידוש, ולא הביא כלל המקור מדברי הרי"ף גיאות ושא"ר דאין ערבות לבקי אף בדיעבד. וצ"ל דהגר"א גופא איהו מהחולקים על השו"ע כמבואר בסימן תקפ"ח, והכא ס"ל כהשו"ע לענין לכתחילה, דמש"כ בגמ' בברכות זהו ודאי רק להוציא אבל דיעבד מוציא. אלא דצ"ב מה הביאור בדברי הגר"א, הלא התם איכא שומע כעונה, ולא דמי כלל לקידוש דיצא יד"ח כבר, דמיירי מוציא אף עצמו יד"ח, וע"כ דמהני אף בבקי, וכי לדברי הגר"א מצוה ליחלק אף בכל מצוה או קידוש שכי"א יעשה לעצמו ולא יצא בברכת חבירו, ועי"כ נראה דהתם זהו רק



לענין ברכת הנהנין, דחיישינן שלא יכוונו כ"כ או משום דל"ח קביעות בכה"ג. ויעויין בריטב"א שם דלענין המוציא דרבנן ודאי אפילו לכתחילה אין מצוה לחלק, ורק בברהמ"ז דאורייתא איכא מצוה ליחלק. ור' יונה חילק דברהמ"ז כיון דהיא בסוף הסעודה, חסר בקביעות כדי לצאת.

**ט. כפלוגתא דהשו"ע והחיי"א אי מחוייב מדרבנן מוציא מי שחייב מדאורייתא, ונפק"מ לקידוש בליל שבת ולברהמ"ז**

והנה העירני ידידי הרב ברגר דלכאורה לדברי השו"ע דאין יכול להוציא בקי, יקשה א"כ היאך אנו מוציאים ב"ב בכל קידוש בליל שבת, הרי כיון דלדעת המג"א יצאנו ידי קידוש בתפילה, נמצא דכלפי דאורייתא יצאנו יד"ח קידוש, וכיון דאין ערבות לבקי א"כ לא אתי מי שחייב מדרבנן ומוציא למי שמחוייב מדאורייתא.

וזהה ידידי לכיוין לדברי החיי"א שכתב מפורש זאת, וז"ל בהלכות ברכות כלל ה' סכ"א וז"ל: היה המברך חייב בדרבנן והשומע חייב בדאורייתא, אינו יכול להוציא יד"ח אלא אם כן יאמרו עימו מילה במילה, לפיכך ג' שאכלו וקצתם אכלו כדי שביעה ואחד אכל כזית, א"ז שאכל כזית יכול להוציא האחרים שאכלו כדי שביעה. וכן מי שהתפלל בערב שבת, וא"כ כבר יצא ידי קידוש דאורייתא, אינו יכול להוציא מי שלא התפלל עדיין, שהוא מחוייב מדרבנן, והוא שכולם יודעים לקדש ולברך, ושם סיים דלאינו בקי מוציא יד"ח. ומבואר להדיא דכיון דאין ערבות לבקי אף כשמברך כבר, מ"מ כיון שליכא ערבות ל"מ להוציא למי שחייב מהתורה. אכן דברים אלו קשים מיניה וביה, דהרי להדיא פסק השו"ע סי' קצ"ז סעי' ד' גופא דמי שאכל כזית מצוה שיברך מי שאכל כדי שביעה, ומשמע דאם בירך מי שאכל כזית הוציאם יד"ח אף שאכלו כדי שביעה. והוסיף השו"ע דאינם בקיאים אף לכתחילה ממוציא, וביאר בב"י (ע"פ תוס' והרא"ש והריטב"א פ"ה, שיטמ"ק ברכות מ"ח ע"א ועוד) דמדאורייתא יכול להוציא חבירו בברהמ"ז אע"פ שלא אכל כלל, כיון שחבירו כבר אכל וחייב לברך, וכל ישראל ערבים זה לזה, אלא מפני שאומר ואכלנו והוא לא אכל הצריכוהו חכמים שיאכל כזית מתחילה, ויעו"ש במג"א ובמשנ"ב לענין ב' שאכלו, דכיון דאין זימון, א"כ אף בלי לאכול יתכן דמוציא יד"ח, ויעו"ש שיש כמה ראשונים דפליגי ע"ז. וא"כ יצא דהשו"ע סתר משנתו, דבהלכות קידוש פסק דאין ערבות לבקי כלל ולא מוציא יד"ח, הגם שיהיה מחוייב מדרבנן לא מפיק מי שחייב מדאורייתא, ואילו לענין ברהמ"ז כתב דזה רק מצוה שיברך הבקי וכהפ"ח והגר"א, ומשמע דבדיעבד מוציא. וכל הטעם שמהני לצאת מבואר בראשונים הנ"ל דזהו רק מדין ערבות, וע"כ דיש ערבות לבקי. ובאמת שזה מה שהוקשה לחיי"א, ומוה הסיק דכיון דאין ערבות לבקי, ע"כ דמש"כ בסימן קצ"ז לחלק בין בקי לשאינו בקי היינו אף בדיעבד, דאף בדיעבד לא יכול להוציא למי שאינו בקי. וצ"ל דהחיי"א ס"ל דהביאור בשיטת הבה"ג והרי"ץ גיאות הוא, דאף בדיעבד לא מצי להוציא משום הדפקיעו חז"ל ערבות לבקי בכלל. ולפי"ז י"ל דהבה"ג שהובא בטור בהלכות ברהמ"ז סי' קצ"ז סעי' ד', דמי שאכל כזית אינו מוציא מי ששכח כדי שביעה, היינו אף בדיעבד, דאיהו לשיטתו בהלכות קידוש דאין ערבות לבקי כלל.

אכן בדעת השו"ע צ"ל דאיהו סבר דהא דאין ערבות לבקי אינו דמופקע מערבות לגמרי וכמש"כ בסק"ו, והוא ע"פ השבולי הלקט (סי' ע"ב) וז"ל: והמקדש בביתו ובא אצל אנשים שיודעין לקדש, מהו שיחזור ויקדש אם מיחזי כמוציא ש"ש לבטלה או לא. ושאלו לר' יהודאי גאון ז"ל, ואמר שאין לו לקדש.

ועכ"פ י"ל בב' אופנים, או כדברי היצחק ירנן דזהו דין בברכות וכמש"כ שם, וממילא היכא דמברך לעצמו ודאי יש ערבות, או"ד דאף אי קאי סוף סוף על מעשה מצוה, מ"מ זהו רק עדיפות שהבקי יוצא עצמו, ובקידוש אפילו בדיעבד לא יוצא יד"ח, דכך הוה צורת התקנה דלא יהיה ערבות לבקי אפילו בדיעבד, אך כאשר נצרך לברך לעצמו שפיר מוציא מדין ערבות אף מי שחייב מדאורייתא.

והנה הדגול מרבה כבר הקשה לדברי המג"א דיצא ידי קידוש בתפילה, היאך אדם מוציא אשתו בקידוש, הא כיון דאיהו יצא מדאורייתא ומחוייב רק מדרבנן, לא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא כיון דאין נשים בכלל ערבות (ועיו"ש שרע"א דחאו או דאין נשים ערבים על אנשים, אך אנשים ערבים בעד נשים, או דבכל מצוה שנשים חייבות שייכות הן בכלל ערבות). והכא ליש ליישב טענת הדגול מרבה כמו שיישבנו בדעת השו"ע, דכיון דמברך לעצמו שפיר ר"ל דכ"ז רק לבקי, דאחר דמברך לעצמו שפיר איכא ערבות, אך לנשים דמופקעות הן מכלל ערבות לגמרי לא מהני כלל.

ולדעת החי"א שביאר בדברי הרי"ץ גיאות דכלל לא מפיק יד"ח בקידוש, ע"כ או דהאשה צריכה להתפלל, או דנימא כפי שמצדד רע"א דבשבתא טבא גרידא יוצאת יד"ח קידוש דאורייתא. ויעויין באור לציון שס"ל לסמוך ע"ז. ובביאווה"ל העיר דפלא הוא, דהא מוכח מהרמב"ם דצריך זכירת שבת וקידוש.

**י. היאך לדברי השו"ע מי שיצא ידי קידוש בביהכנ"ס בשבת בבוקר שוב מקדש לב"ב, הלא הם בקיאים**

והנה הראני ידידי הרב מרדכי עטייה בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג בתשובה, שכתב דהגדר דש"ץ דמוציא אף לבקי, דאגב שצריך להוציא שאינו בקי מוציא הבקי, אבל אם היו כולם בקיאים לא היה יכול להוציאם, וי"ל א"כ דאף ביחיד המוציא לחבירו שאינו בקי, דאגב זה מהני להוציא אף לבקי. וכ"מ ברין ר"ה ל"ד ע"ב. ולפי"ז טען דאף מי שיצא בבוקר ידי קידוש כגון בביהכנ"ס, ואח"כ שוב רוצה להוציא ב"ב, דשפיר דמי כיון דצריך לקדש מדין ערבות לב"ב שהגיעו לדין חינוך ואינם בקיאים, אגב זה מוציא אף לאשתו מרבה. והנה המהר"ם מרוטנבורג מיידי בש"ץ, והיה מקום לומר דדוקא בש"ץ איכא תקנה מיוחדת להוציא הציבור, וממילא משום לא פלוג מהני אף לבקי (ויש ראשונים דס"ל דאף בעשרה בקיאים נמי מהני, ודלא כמש"כ שם המהר"ם מרוטנבורג), אך ביחיד מהיכ"ת דאחר דמוציא אחד יכול לצאת מי שאינו ערב בעדו. אולם יעויין בצל"ח ברכות כ' ע"ב דהכי ס"ל אף לענין יחיד, ומרע"א שם מוכח דפליג ע"ז, דהא הקשה רע"א על הדגול מרבה שהסתפק בסי' רע"א דאולי אין ערבות לנשים, דמוכח מהא דברכות מ"ח ע"ב בהא דינאי המלך והמלכה אכלו כדי שביעה, ואי ר"ש בן שטח היה אוכל כזית היה יכול להוציאם יד"ח, וע"כ דאיכא ערבות לנשים, ודחה הצ"ח דהתם אגב שהוציא ר"ש בן שטח את ינאי, מצי להוציא גם את אשתו, ומבואר א"כ דפליגי בזה הצ"ח ורע"א אי מהני ערבות כאשר מוציא אחר.

ובסברא צ"ב במאי פליגי, אכן לפמשנ"ת לעיל בשם השבולי הלקט ודאי מהני, דכל הנידון הוא אי הוי חשש ברכה לבטלה, אך ודאי היכא שמוציא אינו בקי אגב זה ודאי מוציא לבקי. אכן א"נ הדופקע ערבות מבקי, מה שייך לומר דאגב אינו בקי יצא. ואולי י"ל דכיון דהשתא יש שם מעשה מצוה וברכה מעליא על הדבר שפיר יוצא, אך בקידוש דליל שבת לא יהני עצה

זו מידי, דהא אף ב"ב הקטנים מחוייבים מדרבנן, ואשתו חייבת מדאורייתא, וכלפי דאורייתא ל"ה בר חיובא.

ובגליון "אליבא דהלכתא" לסי' ק"צ הבאנו דברי הגרש"א (בשולחן שלמה) דבקידוש היום אף לדעת השו"ע מצי להוציא אשתו, ומשום דאף דאין ערבות לבקי, דכיון דמברך בשבילו בפה"ג לברכת הנהנין, אף אשתו דצריכה לצאת בבפה"ג שפיר יוצאת יד"ח, ואף שאיהי חייבת מדין מצות קידוש וברכת המצוות, וכלפי זה האיש ל"ה בר חיובא, צ"ל דס"ל לגרשז"א דעיקר מצות הקידוש היא לברך ברכת הנהנין, וכיון דזה אותו דרגת חיוב ברכה מהני. אכן בקידוש דלילה לפי מה שס"ל לחי"א דמחוייב מדרבנן לא מצי להוציא למי שחייב מדאורייתא, לא יהני לן מש"כ הגרשז"א, דהכא הוי ב' דרגות חיוב, איהו חייב מדרבנן ואיהי מדאורייתא, ובזה ג"כ או כהחיי"א דאפילו בדיעבד לא מוציא, או לפי השו"ע צ"ל כמש"כ בשם שבולי הלקט דלעולם בדיקוד הדבר איכא ערבות אף לבקי, ורק משום חשש ברכה הפקיעו הערבות, וממילא י"ל כיון דמוציא עצמו בקידוש דחייב מדרבנן, יוצאת אף אשתו דחייבת מדאורייתא.

## הרב שמואל צבי ברנר כולל "אליבא דהלכתא" - בית וגן

**מהי הכוונה הנכונה גבי קידוש בתפילה**

א. פסחים ק"ו ע"א ת"ר "זכור את יום השבת לקדשו", זוכרהו על היין, ובתוס' ביארו דזכירה כתיב על היין - "זכרו כיין לבנון", "נוכירה דודיק מיין". ופליגי הראשונים האם מן התורה קידוש הוי על היין, או שמה"ת די לזכרו בדברים, ועל היין אסמכתא בעלמא. והרחיב בש"י הראשונים בביאווה"ל ריש סי' רע"א. גם הביא שמד' הרא"ש בפרק ערבי פסחים מוכח שאף קידוש במקום סעודה הוי דאורייתא, עיי"ש. ומ"מ המג"א והמשנ"ב נקטו יותר לעיקר את שי' הרמב"ם פרק כ"ט, שכתב מ"ע מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש, ושם בהלכה ב' מדו"ס לקדש על היין, וכ"ה שי' תוס' סוכה ל"ח ע"א ונוזיר ד' ע"א דעל היין הוא רק מדרבנן.

ובמשנ"ב הביא דכתב המג"א דלפי"ז מדאורייתא בקידוש שאומר בתפילה סגי, דקרא כתיב זכור את יום השבת והרי זכר אותו, והביא לזה ראה מהגמ' ברכות ל"ג ע"ב שדמתה קידוש להבדלה, מה קידושא אע"ג דמקדש בצלוחת הדר מקדש אכסא, חזינן שיוציאם בקידוש שבתפילה כהבדלה. ובמשנ"ב כתב שיש לפקפק בזה הרבה, דהא ק"יל בס"י ס' סעי' ד' דמצוות צריכות כוונה לצאת בעשיית המצוה, ומסתמא אין מדרך העולם לכוין לצאת את המ"ע דזכור בתפילה, כיון שיש לו יין או פת, ויכול לקדש עליהן אח"כ בברכה כדין. וטוב יותר שיצא אז המ"ע דאורייתא משיצא עתה ויהיה בלא כוס ושלא במקום סעודה, והביא בביאווה"ל שכה"ק התו"ש.

עוד הרחיב בביאווה"ל להקשות לר"א בר עקב בפסחים קי"ז ע"ב וצריך להזכיר יצי"מ בקידוש היום, כתיב הכא זכור וגו' וכתיב התם למען תזכור, והרי לא מוזכר יצי"מ בתפילה, ובפשוטו הוא דאורייתא ולא אסמכתא. ובמנח"ח מצוה ל"א כתב בסו"ד: אבל זה נ"ל ברור דאינו יוצא בתפילת שבת כלל, כיון דליכא הזכרת יצי"מ דנלמד מגז"ש, ומקום הניחו לי בעזהשי"ת, ולא הרגישו בזה האחרונים, עכ"ל. ובביאווה"ל ניסה לקיים את ד' המג"א בזכירה שקודם השכיבנו ועוד, עיי"ש. וסיים דלדינא צ"ע, דאולי כוונת הגמ' שזיכיר יצי"מ בתוך הקידוש, ובנוסח תפילתינו לא מצינו זה.

**דעת המג"א והמשנ"ב לא מפורשת בזה**

והנקודה שבעיקר באנו לברר היאך הכוונה הנכונה למעשה בשעת תפילת מעריב (וממילא בשעת הקידוש על היין), ולפלא הוא שגם המג"א וגם המשנ"ב לא הורו לנו בזה בפירוט, דגם אם נאמר שהמג"א לא הסכים לזה שיש מחשבה כללית שעדיף לצאת אח"כ (מאי זה טעם וכדלקמן), או שלא מספיק מחשבה כללית וצריך מחשבה להדיא, דבלא"ה סו"ס מקדש, לכתחילה האם ראוי גם לשי' לכוין להדיא לא לצאת, או אדרבה לכוין להדיא לצאת (וגם אם שייך כאן את ד' החיי"א הידועים, ודאי לכתחילה עדיף טפי לכוין בהדיא, כמש"כ המשנ"ב סי' ס' סיק"ו). ועל המשנ"ב בכלל הוא פלא, שרק דן את המסתמא אין מדרך העולם, כביכול בא להורות למתפללים כבר, ויש להם נפק"מ אם כבר יצאו בקידוש את הדאורייתא, מה הכוונה שמייחסים להם הדברים, וגם לא כתב שכך הראוי לא לכוין לצאת, ובפרט שהוראה כוז יש בה ריוח שכבר אי"ז ספק, ושאלה של צירוף במקום ספק ספקות, כמש"כ לחשוש לד' המג"א בס"ס, דסו"ס מידי ספיקא לא נפקא. ובאמת בחת"ס ריש הס"י כתב להדיא שכיון שראוי לצאת בצורה שתתקנו חז"ל, אין לכוין לצאת בתפילה. אבל דעת המג"א והמשנ"ב בזה לא התפרשה להדיא.

ב. ונעמוד על הצדדים בזה מכמה וכמה סוגיות ונידונים, מה הרווחים וההפסדים בכוונה לצאת בתפילה, או להיפך בכוונה לא לצאת (או לא לכוין את הלצאת), והאם בכלל מוסיפה כוונתו, וניהדר גם לדון בעז"ה מה דעת המג"א והמשנ"ב עם דברים אלו.

**בעיקר מה שהניח המשנ"ב על דרך העולם**

תחילה בעיקר מה שהניח המשנ"ב שמסתמא דרך העולם לכוין לא לצאת בשביל קיום הקידוש בצורה המהודרת שרבנן אמרו, נראה שיש בזה ב' חידושים שיש לדון בהם, א. מה"ת שאחרי שרבנן תיקנו את ההידור על היין יש צורך לקיים את הדאורייתא, והרי את הדאורייתא מקיימים בשלימות בתפילה, ואין חסרון מעלה זו של יין רק מדרבנן, ואת זה יקיים אח"כ, ולמעשה מקיים את הדאורייתא ואת הדרבנן כ"א לחוד בשלימות (וברור שלמשנ"ב לא אמרו שכבר אין קיום לדאורייתא בלא יין, כמו שיש צד באחרונים ואכמ"ל), וצ"ל בזה שהרי דין יין ומק"ס אינו גזירה דרבנן, אלא מעלות נכונות גם בדאורייתא - "זכרו כיין לבנון", "וקראת לשבת עונג", אלא שמדאורייתא אין את החיוב לקיים בצורה המהודרת, ורבנן קבעוהו חובה, וא"כ גם את הדאורייתא יש מעלה לקיים כך. ב. יש לדון לשייך את הדברים לנידון הידוע שדנו רבות באחרונים, האם יש קיום להידור בנפרד מעצם המצוה ואכמ"ל, די"ל הכא לו יהא שגם בדאורייתא יש מעלה והידור זה של יין, הרי לא נפסיד דא בתחילה נקיים את עצם המצוה, ואח"כ נשלים את החסרון של ההידור במצוה על היין, וצ"ע בדברים. ומ"מ כבר יש לנו טעם בד' המג"א ועוד שלא נחתו לזה.

**בענין ספק הדגמ"ד**

עוד יש לדון בזה גבי מה שהסתפק הדגול מרבה כאן, עפ"י"ד הרא"ש ברכות כ' ע"ב שנשים אין להם דין ערבות כלפי האנשים, האם כן הוא גם

לאנשים כלפי נשים או דשאני. וכתב שם שלצד זה אנשים שכבר התפללו מעריב לא יוכלו להוציא את נשיהם וב"ב שאין דרכם להתפלל, כיון שיצאו בתפילה את הדאורייתא, וחיובם רק מדרבנן, וצריכים לדין ערבות, עכ"ד. ולכוין לא לצאת בתפילה זה עוד ריוח לצאת מספק זה, ואמנם הרעק"א כתב להוכיח מהסוגיא ברכות מ"ח ע"א שאם שמעון בן שטח היה אוכל כזית היה מוציא בברהמ"ז את ינאי ואשתו אע"פ ששבועו, וראיתי שכן נוקטים לעיקר, מ"מ ריוח ודאי יש בזה.

**קיום הקידוש תיכף לכניסתו**

והנה בריש הסי' ע"ד השו"ע כשיבוא לביתו ימחר לאכול מיד, כתב המשנ"ב היינו לקדש כדי שיזכור שבת בעת תחילת כניסתו, דכל כמה דמקמינן ליה טפי עדיף וכו', ואם אינו תאב לאכול יכול להמתין מלקדש עד שירעב, שכבר זכר הן השבת בתפילה בביהכנ"ס, ויוצא בזה המ"ע דאורייתא להרמב"ם וכדלקמן [ממ"א בשם הרמ"ע].

ואע"פ שהמשנ"ב הרי לא מסכים למג"א בזה, י"ל שלענין זה יש לסמוך, כמש"כ גבי ס"ס דסו"ס מידי ספיקא לא נפקא (ושוב כנ"ל חזינן שאין בדבריו הוראה). ומ"מ זה ודאי סיבה שיש הפסד בכוונה להדיא לא לצאת, דבלא"ה גם יש לנו להזכור יותר אחר התפילה.

**חיוב הקידוש בברכה דוקא**

ג. ובמה שכתב הביאווה"ל שאין הכרח לחיי' של המג"א ברמב"ם, שברמב"ם רק כתוב שאם יזכיר שבת וקידוש ויצ"מ יוצא בזה, ולא הזכיר בתפילה, הנה כבר מעירים על סדר ההלכות ברמב"ם שבהלכה א' כתב מ"ע מן התורה וכו' וזכירת שבת וקידוש, ובהלכה ב' זוה הוא נוסח הקידוש בא"י עד מקדש השבת, ורק בהלכה ב' כתב מדו"ס לקדש על היין. ונראה דבבריו שקיום הדאורייתא מצריך ברכה דוקא, והדברים מפורשים במכילתא קדשהו בברכה (אלא ששם אפשר שזהו אסמכתא), וחיי' לומר שאם אין לו יין לדעת הרמב"ם יברך את הברכה בנפרד (וצ"ע באמת הטעם לפי"ז, ואולי זהו מדרבנן), ומ"מ מה"ת לקיום הקידוש בברכה זה רק בתפילה, ואמנם אי"ז בנוסח שכתב הרמב"ם, אבל קבעו הרמב"ם עוד קודם לדין קידוש על היין, ונפק"מ לתפילה, ולפי"ז ד' המג"א יש להם מקור ממש ברמב"ם.

ועד"ז יש לבאר את ד' הירושלמי פ"ח דברכות ה"א: א"ר יוסי ב"ר נהיגין תמן במקום שאין יין ש"צ עובר לפני התיבה, ואומר ברכה אחת מעין שבע, וחותם במקדש ישראל ואת יום השבת. ובספר החרדים ביאר שכיון שיש שאינם בקיאים בתפילת ערבית, ותפילת ערבית רשות, לכן לא הצריכו לחזור על התפילה למי שאינו בקי, רק כדי שיוציאם יד"ח קידוש. וחזינן שלא מספיק לדאורייתא זכירת שבת וקידוש בעלמא אלא צריכים לתפילה, וי"ל שזהו בשביל הקיום בברכה, והדברים מחודשים.

ובעיקר ענין זה שיש צורך בברכה לקיום הדאורייתא, ברעק"א כתב שדי בשבתא שבתא, וברמב"ן עה"ת עה"ש זכור כתב שדי באמירת מקודש. וראיתי מביאים מתשו' הרשב"א ח"ד סי' צ"ה שיוצאין גם בקבלת שבת שאומרים בואי כלה שבת מלכתא, או בפסוק ויכולו, עיי"ש (ואגב חזינן דבבריהם שאין צריך שבת וקידוש ויצ"מ).

**ראיות לשייכות הקידוש בתפילה דוקא**

ד. הנה עד עתה צדדי הנידון היו האם אפשר לקיים את מצות הקידוש בתפילה, או שאי אפשר, או עדיף לא לצאת בתפילה, דגם לד' המג"א נראה כוונתו שאחר שנקטינן לעיקר שקידוש על היין מדרבנן, שוב אפשר כבר לצאת את הדאורייתא בתפילה, אבל אין בהכרח דין כזה. ונראה להוכיח כמה וכמה הוכחות שאי"ז מקרה קיום הקידוש בתפילה:

בגמ' ברכות ריש אלו דברים גבי פלוגתת ב"ש וב"ה, האם מברך על היין ואח"כ על היום או להיפך, עיי"ש טעמים לבי"ש ולב"ה. והטעם השני לבי"ה ברכת היין תדירה בתשו' הרשב"א ח"ד סי' צ"ה שיוצאין תדיר תדיר קודם. והקשו הפנ"י והצל"ח כיון שברכת היין מדרבנן וקידוש דאורייתא, לא אמרינן בכה"ג תדיר קודם (וע"ש דתדיר שאינו מקודש אינו קודם לאינו תדיר המקודש), ות"י שאת הדאורייתא כבר קיימא בתפילה, ושוב עסקינן רק בדרבנן ויין תדיר וקודם. (עיי"ש בצל"ח שלפי"ז נשים שלא מתפללות קיימאו את ברכת קידוש היום, וכבר כתבו בזה דאמרינן לא פלוג, ואכמ"ל בזה). והא ודאי חזינן שאי"ז הצורה הנכונה לכוין לא לצאת בתפילה כמשנ"ב, ונראה שחזינן יותר מזה, שכשרבנן תיקנו את סדר הקידוש סמכו על קיום הדאורייתא כבר בתפילה, וזהו הצורה הפשוטה שאת הדאורייתא מקיימים בתפילה, ושוב את הדרבנן על היין. (ועיין בדבריהם, ובצל"ח הדברים יותר חדים).

**חידושו של הבה"ג**

ובבה"ג ריש הלכות קידוש כתב בכל ענין זה דברים חדשים וז"ל: מחייבין לקדושיה לוימא דשבתא וליו"ט בצלוחת ועל כסא דחמרא, דכתיב זכור את יום השבת לקדשו וזכרהו על היין בכניסתו, מכאן סמכו חכמים לקידוש היום מן התורה וכו', ואע"ג דמדכר בקידושא צריך לאדכורי בצלוחת ובברהמ"ז, מה"ת זכור וזכרת תדין קראי כתיב וכו', ע"כ. ועיין בסמ"ג ששין כ"ט שכ"כ, רק כתב שבסעודה הוי דרבנן, עיי"ש. וחזינן להדיא שיש חיוב קידוש בתפילה מלבד על היין.

ופשטות דבריו נראים שב' ההיובים מדאורייתא, ולכאורה הוא פלא איך שייך לומר חיוב דאורייתא על תפילה שעיקר חיובה מדרבנן, ובפרט תפילת ערבית דרשות. וצ"ע דיש צד לומר שמדאורייתא יש חיוב הזכרה מלבד ההזכרה על היין, ורבנן קבעו קיום חובה זו בתפילה, וזה קשה. (ולהוציא חידוש מהבה"ג שתפלה בליל שבת חובה מדאורייתא, הוא חידוש עצום).

ואפשר דביאור הדבר כך הוא, דלעולם גם לבה"ג אין חיוב מדאורייתא להתפלל ולהזכיר, וכך מסתבר כמו דאין חיוב לבה"ג לאכול סעודת שבת מצד הצורך לברך ברהמ"ז ולקיים בזה קידוש, וגם לא נחייב את הנשים בתפלה אחר שמצוות בקידוש, אלא הזכור וזכרת מחייב לזכור את השבת במקומות המתאמים, ותפילה וברהמ"ז זה מקום מתאים (ועדיין אין בזה יישוב מספיק איך הדאורייתא נחת לחיוב תפילה, רק יש בזה להקל שלא נקבע חיוב להתפלל ולקיים בזה קידוש, וכן לאכול כני"ל), וד' הירושלמי הנ"ל שבמקום שאין יין יש לקיים בתפילה, יהיה להם הבנה חדשה לפי"ז, שיש לדאוג לקיום הקידוש לכה"פ במקום מתאים אחד שהוא התפילה.

שוב ראיתי בערוה"ש אות ד' שכתב דמלשון הבה"ג משמע דהוה דרבנן, שהרי אומר מכאן סמכו, וגם דמשינו שבת ליו"ט, וקידוש ביו"ט ודאי יהוי דרבנן, והוא פלא שהרי בברכות כ' ע"ב אר"א בר אבהו נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה, עיי"ש דא"ל רבא והא ד"ת קאמר. ומפורש שעיקר מצות הקידוש מדאורייתא, ובביאווה"ל כתב בתחילת דבריו הנה קידוש היום הוא מ"ע דאורייתא לכל הפוסקים ממה דכתיב וכו', וצ"ל דלשון סמכו



אינו מכריח אסמכתא. ושי' הבה"ג שקידוש ביו"ט דאורייתא, וכנ"ל שב' החיובים מדאורייתא.

**העמדת הערוה"ש את הנידון**

עוד ראיתי בערוה"ש אות ג' דבר מעניין, שכתב להוכיח כד' הראשונים שעל היין מדאורייתא, דבלא"ה הרי יוצאים בתפילה, וא"כ הו"ל לתקוני להזכיר יצי"מ בתפילה, דגם א"נ שזכירת יצי"מ אסמכתא, מ"מ יש לקיימו בעיקר הקידוש מן התורה. וחזונו בזה הסתכלות מעניינת, שב' הצדדים הם או בתפילה או על היין, והיינו למאי דנקטינן עיקר קיום הקידוש הוא בתפילה, וכך היא צורת התפילה לקדש בה, ולכן התקשה עם היצי"מ, ושוב אלו הדברים שיש לקיים קידוש בתפילה.

**פשטות הסוגיא בברכות ל"ג ע"ב**

והנה ד' הגמ' ברכות ל"ג ע"ב כי קידוש, מה קידוש אע"ג דמקדש בצלותא מקדש אכסא, אף הבדלה נמי אע"ג דמבדיל בצלותא מבדיל אכסא, והמג"א הוציא מזה שאפשר לצאת כבר בתפילה, ובביאווה"ל הרחיב ליישב הדברים לשיטתו, אמנם פשטות הגמ' מוכיחה שקידוש כהבדלה, ובהבדלה הרי יש ב' חיובים שונים, בתפילה ועל היין. ונראה שכן הוא בקידוש, וכפי הפשטות הנראית בהה"ג שיש חיוב לקדש בשתיהם.

**המעשה ממרן הגר"ח**

[ובדברים אלו מתיישב לי מעשה שראיתי מובא ממרן הגר"ח, שהיה לו מנין לביל שבת בביתו, ומאחר שהיה מאריך מאוד בק"ש, ולא רצה להטריח את הציבור, היה מצטרף למנין לשמו"ע, ואח"כ היה קורא ק"ש, ובסוף ימיו הפסיק עם הנהגה זו, והיה מתפלל את התפילה כסדר מאוחר יותר. ומרן הגרי"ז לא ידע טעמו בזה, ואחר הסתלקות הגר"ח ביאר ר' שמחה זליג הדיין דבריסק לגרי"ז, שטעם הגר"ח מאחר שלפ"ד המג"א יוצא בתפילה גם חובת קידוש מהתורה, נמצא שאם מתפלל קודם מקדים את מצות הקידוש דאינו תדיר לק"ש התדיר, לכן שינה הנהגתו בזה, ע"כ. (מובא בשם ספר משנת יעקב פרק ז' מהלכות תפילה הלכה י"ח). ונתקשיתי הרי גם במג"א לא כתוב שא"א לכוין להדיא לא לצאת, רק כתב שלמעשה יוצאים, ומה טעם הגר"ח שלא סמך על כוונה זו (וגם לא הרויח את התיכף לכניסתו, דאדרבה אחר יותר). ולמתבאר את' שפיר, שודאי יש לקיים את מצות הקידוש גם בתפילה (והבין רש"ז שכבר במג"א זה כתוב, וצ"ע)].

**העולה מהדברים הראוי לכוין לפי כל השיטות**

ה. אחר כל הדברים נבוא לעשות חשבון, מה הכוונה היותר נכונה וראויה לפי כל אחת מהשי' הנ"ל, המג"א כנ"ל לא פירש לן להדיא מה הלכתחילה בזה, דאפשר שלא הסכים כלל למסתמא דרך העולם מצד ההידור על היין מב' הטעמים הנ"ל, ואדרבה יש לקיים את הקידוש תיכף לכניסתו, או שגם הסכים לזה רק אין די במחשבה כללית לבטל את מה שלמעשה מקדש. [או שאי"ז סברות מוכרחות עד כדי לומר שיש כוז הסכמה]. ויודה שעדיף לכתחילה לכוין לא לצאת, וכנ"ל גם להרויח את הדגמ"ר. ועוד יש להוסיף ריוח מסויים לכוין לא לצאת, להני ראשונים שלא יוצאים את הדאורייתא רק על היין, וכתב הדה"ח כנ"ל שיש לחשוש לשי' לכתחילה, מן התימה הוא לכוין לצאת במקום שלא שי"ך.

ולמשנ"ב נראה בפשטות שהנכון לכוין לכתחילה לא לצאת, להרויח לצאת בהידור על היין, וצ"ע מה שמפסידים את משי"כ בריש הסי' דתיכף לכניסתו. עוד יש להוסיף בזה מצד הזכירת יצי"מ, דאמנם העלה צד שמתעם זה לא יוצאים, ולא נצרך לזה כוונה מיוחדת (אלא דזה מן התימה כנ"ל), אבל לא הכריע האם אפשר לצרף את הקידוש לגאולה הנאמרת קודם, וי"ל שאפשר שיוצאים אך לא בהידור וצ"ע, ושוב את הדגמ"ר יש לצרף.

**צדדים בדן מצוות צריכות כוונה**

והנה יש להסתפק לדבריהם, האם בזה שמכוין למצוה של תפילה ואינו כמתעסק, יש בזה מעלה לומר שגם אם לא יכוין לקיום מצות זכור אין בזה חסרון של מצוות צריכות כוונה, שהרי עושה את המצוה בצורתה לקדש ולשבח את היום ומכוין לשם מצוה (בשונה מקורא בתורה והגיע זמן המקרא, אע"פ שמכוין לשם מצות ת"ת, סו"ס אינו בא לקיים את המצוה של קבלת עול, וצ"ע). ועדיף אף על החי"א שבסתמא מכוין, ומי"מ יש דין לכתחילה גם לדידיה לכוין להדיא, כמבואר במשנ"ב שם, וכאן נאמר שאין גם לכתחילה צורך (ואולי לכה"פ צריך לדעת ידיעה כללית שיש צד קיום קידוש בתפילה), או שנאמר שרע אפילו מצוה שהרי מתעסק עם קיום מצות תפילה, ולא נזכר כלל לקיום מצות זכור, רק אם יכוין בהדיא לצאת גם חיוב זה יועיל לו. (ומחוודש לומר שגם זה לא יועיל, דסוף סוף יעלה לזה ולזה).

**האם צריך לכוונה חיובית או די בזה שאין כוונה אחרת**

והנפק"מ לצד שנכון לצאת בתפילה האם צריך לכוין להדיא לצאת, או שמספיק שלא מכוין להיפך. וכן למשנ"ב בשביל לא לצאת האם צריך לכוין לא לצאת, או שדי בזה שלא מכוין לצאת, והנראה במג"א ברור שאין צריך לכוין לצאת. וי"ל שגם אין דין בזה לכתחילה, ולכן לא הזכירו. ולאיך צד שעדיף לא לצאת בתפילה נראה דיש להוכיח מד' החת"ס, שהורה מצד ההידור שעל היין לא לכוין לצאת, ודי בזה ואין צריך לכוונה להדיא. ועיין בשש"כ פרק מ"ז הערה ט"ז שכתב ע"ד החת"ס דאולי צ"ל יכוין לא לצאת, ע"ש הטעם, ועיין מש"כ בזה הגרש"ז בשש"כ ח"ג שם שהכוונה בזה, שיכוין שמקדש רק מפני שזהו נוסח התפילה, ולא לשם מצות זכור, ונראה דבריו שהעלה צד שגם לא יועיל לא לכוין שהרי סו"ס מקדש, ע"ש. ועיין עוד במחצה"ש סק"ד שכתב דכיון דהתכוין להתפלל תפילת שבת סגי, דמי כתיב בקרא לעשות קידוש, לא כתיב כי אם זוכרה, והרי נתכוין להזכיר את יום השבת, עכ"ת".

ולד' הבה"ג והסמ"ג - וכן הפשטות הנראית בגמ' ברכות ל"ג ע"ב (ועוד הדברים הנזכרים) - ודאי יש לכוין לקיום מצות קידוש בתפילה, ובלא"ה אם יכוין להיפך יש בזה חסרון גדול שהפסיד את דין הקידוש בתפילה. ואולי היה אפ"ל שלדבריהם לא יועיל לכוין להיפך, כיון שחכמים קבעוהו בתפילה, ואם מכוין לצאת יד"ח תפילה, ממילא יש בזה קיום למצות זכור שזה חלק בלתי נפרד מהתפילה, אבל ודאי זה יתימה, שהרי צריך לקיים וכך יש לכוין. (וגם לבוא להרויח את השיטות שעדיף לא לצאת בתפילה, צ"ע אם כך ראוי דממ"נ).

וההוראה בזה למעשה, ראיתי בספרו של הגרמ"מ קארפ הלכות שבת בשבת עמוד ש"נ בשם מרן הגרשז"א, שיש לכוין לצאת יד"ח קידוש בתפילה, וכ"ה

בשש"כ פרק מ"ז הערות ט"ז י"ז, ובשם מרן הגר"ש אלישיב שליט"א כתב שיש לכוין לעשות על דעת חכמים, והיינו אחר שיש בזה צדדים לכאן ולכאן כך יוצאים ידי כל השיטות. (ולכאורה זהו מדין תנאי במצוה, כעין מש"כ הרעק"א סי' מ"ז בחושש שיעבור זמן ק"ש, ואומר לפני התפילה שמע ישראל ובשכמל"ו, על תנאי שיצא רק אם יעבור הזמן, ואכמ"ל בזה). ונפק"מ ממילא גם בקידוש על היין האם באים לקיים מצוה מה"ת או מדרבנן.

## הרב אפרים פלמנבונים

## כולל "אליבא דהלכתא" - קרית ספר

**בענן מיגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולי יומא**

בטור סי' רע"ט סעי' א' כתב שמותר השמן שבנר ובקערה שהדליקו בהן באותה שבת, וכן הנר [פמוט] שהדליקו בו באותה שבת, אסור לטלטלו אפי' אחר שכבה. ובשו"ע בסעי' א' כתב כדברי הטור ובשינוי קצת, וז"ל: נר שהדליקו בו באותה שבת, אע"פ שכבה אסור לטלטלו, וכן מותר השמן שבנר שהדליקו בו באותה שבת אסור לטלטלו ולהסתפק ממנו באותה שבת. ובפרמ"ג כאן ובספרו ראש יוסף [שבת דף מד.] עמד על השינוי, שהטור הקדים מותר השמן לנר, ובשו"ע להיפך הקדים דין נר למותר השמן, וע"ש מה שביאר. ועוד שינה והוסיף השו"ע דמותר השמן יש בו שני איסורים, חדא להסתפק ממנו, ועוד דאסור נמי לטלטלו, משא"כ בנר דיש בו איסור טלטול בלבד.

בב"י דמקור דברי הטור במותר השמן הוא מדברי הברייתא בשבת [דף מד.]. דמותר השמן שכלר ובקערה אסור ור"ש מתיר, ופי' הר"ן דאסור להסתפק ממנו אחר שכבה משום שכשהיה דולק אסור להסתפק ממנו, דהמסתפק מן השמן שבנר חייב משום מכבה, א"כ בבין השמשות הקצהו מחמת כן, ולאחר שכבה אמרינן מיגו דאתקצאי לבה"ש אתקצאי לכולי יומא, ור"ש פליג וס"ל דאפי' במקוצה מחמת איסור לא אמרינן מיגו דאיתקצאי לבה"ש אתקצאי לכולי יומא, ולא קי"ל כר"ש אלא כר"י דאסר, וכן אסור לטלטלו למותר השמן. ובב"י לא הביא מי"ט אסור, ובמ"ב סי"ק ג' הביא שני טעמים, חדא כ' דכיון דאסור להסתפק מהשמן, וכן אסור ליהנות ממנו כל יום השבת [מחמת דאתקצאי לכולי יומא], א"כ אינו ראוי לכלום (ודבר שאינו ראוי לכלום חשוב כאבן), ולכן אסור לטלטלו. ועוד טעם הביא דהוי בסיס לשלהבת דהיא דבר האסור בטלטול, ולאחר שככתה אמרינן מיגו דאתקצאי לבה"ש אתקצאי לכולי יומא.

ובנר שדלק וכבה דאסור לטלטלו, הביא הב"י דמקור דברי הטור הוא מדברי הגמ' שם, דת"ר ר"מ אומר כל הנרות מטלטלין חוץ מהנר שהדליקו בו בשבת, ר"ש אומר חוץ מהנר הדולק בשבת. אבל לר"ש כבה מותר לטלטלו, וכ' הר"ף והרא"ש דאע"ג דקי"ל הלכה כר"ש במקוצה, בנר אין הלכה כר"ש אלא דאסור לטלטלו, והטעם דפליגי רבינא ורי"א [בשבת דף קנז.]. דחד אמר הלכה כר"ש לבר ממוקצה מחמת מיאוס, וחד אמר לבר מוקצה מחמת איסור, ומאי ניהו נר שהדליקו בו באותה שבת, וקי"ל כל היכא דפליגי ר"א ורבינא הלכה כדברי המיקל, והלכך אסור רק נר ולא מוקצה מחמת מיאוס. והטעם דנר הוי מוקצה כ' המג"א משום דהוי בסיס לשלהבת דהיא דבר האסור, והנר והפתילה והשמן הוי בסיס לה, ואע"פ דכתבה אסור לטלטלה דמיגו דאתקצאי לבה"ש אתקצאי לכולי יומא, ודבריו הם דברי הגמ' [בשבת דף מז. בראש העמ'], ובסי' רע"ו סי"ק י"א הוסיף וביאר דאין הטעם דאסור לטלטל את הנר משום דכשדולק בו השלהבת אם יטלטלו תכבה האש ולכן מקצהו מלטלטלו, זה אינו, דפסקינן הלכה כר"ש דדבר שאינו מחכוין מותר, הלכך מטעמא הנ"ל היה מותר לטלטלו, דלא חיישינן שמא תכבה, דאפי' תכבה הוי דבר שאינו מתכוין ומותר, אלא טעמא רק משום דהוי בסיס ולכך אסור לטלטלו. והא דאמרינן השלהבת הוי דבר האסור, דלכך הנר דהוי בסיס לה אסור נמי לטלטלו, ביאר באגרות משה ח"ג סי' נ' **דאינה כלי**, ומשמע שדייק כן מדברי הב"י דכ' דאסור לטלטל את הנר דהוי בסיס לה אפי' לצורך גופו ומקומו, דהוי דומיא דהניח אבן ע"פ החבית דאסור לטלטל את החבית אפי' לצורך גו"מ, כן נר בשעה שדולק אסור לטלטלו לצורך גו"מ גם לאחר שכבה. דאמרינן מיגו דאתקצאי, ומהו שדימה נר לאבן שע"פ החבית, דייק דשלהבת מוקצה כאבן דלא הוי כלי ולא אוכל [וא"א להשתמש בו]. ובחזו"א ביאר בסי' מ"א ס"ק ט"ז דאין דרך לטלטל שלהבת שמא תכבה, וכן משתמשים בה במקומה ואין דרך לטלטלה, והא דלא אמרינן כן בנר ובשמן דבהם נמי שייכים הטעמים הנ"ל, דנר הוי, ונתנו בהם טעם משום בסיס, משום דאחר שכבה השלהבת נסתלק מהם המוקצה, ולכך צריך לטעמא דבסיס דנימא מיגו דאתקצאי.

היוצא דנר שדלק בשבת אסור לטלטלו, משום דהוי בסיס לשלהבת דהיא דבר האסור, ואע"פ דכתבה השלהבת אמרינן מיגו דאתקצאי לבה"ש אתקצאי לכולי יומא, וכן מותר השמן אסור לטלטלו, חדא משום דאסור להסתפק ממנו וליהנות, ומשום דאין בו שימוש הוי כאבן דאסור לטלטלו, ועוד משום דהוי בסיס לשלהבת, וכן לאחר שככתה משום מיגו דאתקצאי, ואע"ג דבכל מוקצה פסקינן הלכה כר"ש, וא"כ הרי בנר ושמן שככתה השלהבת ר"ש מתיר, ואנן נמי נתיר, הכא בנר שאני דאמרינן מיגו דאתקצאי לבה"ש אתקצאי לכולי יומא, פי' **בסוג המוקצה** פסקינן הלכה כר"ש, דס"ל בדרך כלל דבעי הקצה גדולה, אולם בדין מיגו דאתקצאי פליגין עליה, וסברי כר"י דאמרינן מיגו דאתקצאי, הלכך נר ושמן בשעה שהשלהבת דולקת בהם דהוי סוג מוקצה דגם ר"ש מודה בו, ואחר דכתבה דר"ש מתיר דלא אמר מיגו דאתקצאי, בהא פסקינן כר"י דאמרינן מיגו דאתקצאי.

והא דפסקו הטור והשו"ע בסי' ש"ח דהשוטט לחולה אפי' שנחלה בשבת מותר לבריא לאכלו חי, ולכאורה נימא מיגו דאתקצאי בבה"ש, דבהמה מוקצה מחמת איסור שחיטה, ואע"פ דהשתא נשחטה מ"מ בבה"ש מוקצה היא, ת"י במשנ"ב [ס"ק ח'] דדווקא בנר אמרינן מיגו דאתקצאי בבה"ש מחמת איסור. כיון **דדחייה בידיים** כשהדליקו, משא"כ דבהמה דלא דחייה בידיים. ודבריו הם דברי התוס' [בשבת דף קנז. ד"ה לבר] דכ' שם דדווקא בדחייה בידיים פסקינן כר"י, והובאו דברי התוס' הנ"ל בשו"ע סי' רע"ט, וכן כ' הא דבעי דחייה בידיים בסעי' ה' בשם הרשב"א.

ומוכח נמי כן מסי' שכ"ד סעי' ז' דפסק בשו"ע דנבלה אפי' **נתנבלה בשבת** מאכילה לכלבים, אע"פ דבעודה חיה בשבת מוקצה היא בבה"ש, ונימא בה מיגו דאתקצאי, חזו"ן דלא אמרינן בה מיגו דאתקצאי, ועכ"כ הטעם דלא דחייה בידיים, ובמקום דלא דחייה בידיים לא אמרינן מיגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולי יומא.

ויל"ע ביסוד הדין דאמרינן מיגו דאתקצאי רק בנר **דדחייה בידיים** ולא במוקצה דלא דחייה בידיים בבין השמשות, דהנה הטעם דאמרינן מיגו

דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולי יומא, אע"פ דרק בביה"ש הוי מוקצה, כגון נר בשעה שהוא דולק, ולאחר שכבה בשבת כבר פקע סיבת הקצאתו, ומ"מ אמרינן דאתקצאי לכולי יומא, כ' רש"י בביצה [דף כו: ד"ה ואי דלא אחזן] דבעי הכנה **מבעוד יום**, דכתיב והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו, ואם בביה"ש הוי מוקצה אינו מוכן מבעוד יום ונאסר לכל השבת, ואזיל בזה רש"י לשיטתו [שם בדף ב:] דילף רבה מהפ' והכינו מוקצה, וכדבריו שם [ד"ה דכל] דבעינו כל סעודות שבת שיהו מוזמנות מבעוד יום של חול. ואע"פ דרבל איירי באיסור מוקצה לאכילה, וכן ממשמעות הפסוק משמע כן, ואנן איירינן באיסור טלטול, מ"מ באיסור טלטול דרבנן נמי אסמכוהו רבנן אקרא דוהכינו, וכדברי החי"א כלל ס"ו דסמכו רבנן מהפ' והכינו, דאיכא מ"ד דס"ל דילפו מפ' זה דמוקצה דאורייתא, ואע"ג דאנן ל קי"ל הכי, מ"מ סמך גדול סמכו מכאן שלא לטלטל אלא מה שהוא מוכן מע"ש, והוסיף דזהו הטעם דאמרינן מיגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולי יומא, דכיון דלא היה מוכן מע"ש נשאר באיסורו, ע"כ תורף דבריו.

וכן במ"ב סי' ש"י ס"ק ט"ז הביא דברי רש"י בביצה על דברי השו"ע שם, דבין איסור טלטול ובין איסור אכילה שהוקצו בין השמשות אסורין כל היום.

וברמב"ן במלחמות בביצה דף ב. מדפי הרי"ף כ' טעם דבעי הכנה מבעוד יום, וזה עיקר דבריו, דכל עיקר מוקצה שדברו חכמים הוא משום שיברור ויזמין צרכיו מעיו"ט, ולא יצטרך למחר לחזור ולטרוח בסעודה, שמא יבא לעשות מלאכה או לטטול האסורים לו, וסמכוהו למקרא דוהכינו (ואע"פ דהרמב"ן שם הוסיף וכ' דיו"ט ראוי לגזירה זו ולא שבת, אין כוונתו בדבשת לא גזור חכמים, אלא כוונתו דיו"ט יתיר ראוי לגזירה זו, וע"ש היטב ותמצא כן), א"כ מבואר מכל דברי הראשונים והאחרונים הנזכרים דטעמא דאמרינן מיגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולי יומא, משום דבעי לצרכי שבת הכנה מבעוד יום, ואם לא הכינם מוקצים הם, וטעמא דמילתא כדברי הרמב"ן הנזכרים כדי שיברור מער"ש, דאם יעשה צרכיו בשבת שמא יעבור על מלאכות, והילכך כיון דגזרו חכמים משום כן לכך אסורוהו לכל השבת, וכן זמן קביעתו הוא בין פסק השמשות.

ולפי"ן ק' על פסק השו"ע, דבנר פסק דלאחר שכבה מוקצה הוא משום מיגו דאתקצאי, וטעמא כדפי' משום דלא הוכן מער"ש, דהרי בביה"ש מוקצה הוא, וכיון דלא הוכן לצורך שבת הוקצה לכל השבת, א"כ אמאי פסק בסי' ש"ח דהשוטט לחולה שנחלה בשבת מותר לבריא, הרי בביה"ש בהמה זו לא היתה מוכנת לצרכי שבת, דהרי מוקצה היא מחמת איסור שחיטה, ואם לא הוכנה מע"ש הוקצה לכל השבת. וכן ק' על פסקו בסי' שכ"ד שפסק גבי בהמה שננתבלה בשבת שמותר להאכילה לכלבים, אע"פ שהיתה בריאה בביה"ש ולא הוכנה לכלבים, ואמאי לא נימא בה נמי דכיון דלא הוכנה לצרכי הכלבים מוקצה היא לכל השבת. ואע"ג דכבר הבאנו לתרץ דאמרינן מיגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולי יומא רק במקום שדחייה בידיים, מ"מ בטעמא ובהבנת הדברים אינו מיושב, דמאי מעלה ומוריד דחייה בידיים, כמו שבמקום שדחייה בידיים אמרינן דאתקצאי משום דלא הוכנה בעי להכין צרכי שבת מבעוד יום, א"כ גם במקום שלא דחייה בידיים נימא כן מאותו גדר וטעם דהוקצה לכל השבת. וצ"ל דכל מאי דכתב רש"י דבעי להכין **ולהזמין** צרכי שבת מבעוד יום, ואם לא הזמין מוקצה הוא, בשיטת ר"י אמרה, וכדבריו בביצה דף כו: [ד"ה ואי דלא אחזן] וז"ל: **מאן דאית** ליה מוקצה הכנה מבעוד יום בעי, מוכח דמאן דלית ליה מוקצה לא בעי שיכינו ויזמינו מבעוד יום, אלא דיש לחקור בשיטת ר"ש דפליג, האם ס"ל דלא בעי כלל להכין ולהזמין צרכי שבת מבעוד יום, כגון תמרי דעיסקא [שבת דף יט:] דעומדין לסחורה, דלר"ש שרי אע"פ דלא הזמין מבעוד יום, וכן בהמה שמתה בשבת שיאכילהנ לכלבים, אע"ג דמבעוד יום לא היתה עומדת לכלבים, או דס"ל נמי דבעי הכנה אלא דלא בעי שיכינו מבעוד יום, אלא סגי גם שחשב עליהם מבעוד יום שיוכנו בשבת. ובאפיקי' ים [ח"ב סי' י"ט] הביא לתלות דפליגי בזה האמוראים בדברי ר"ש [בביצה דף כו:] גבי בע"ח שמתו, דלחז מ"ד מודה ר"ש בבע"ח שמתו שאסורין לכלבים בבהמה בריאה, ודווקא במסוכנת שחשב עליה מותרת, ולחז מותרת לכלבים גם לא במסוכנת מבעוד יום, דלמאן דס"ל דבע"ח שמתו מותרין בהכרח דס"ל דלא בעי כלל להכין ולהזמין צרכי שבת ויו"ט מבעוד יום, דהרי לא חשב כלל מבעוד יום שבהמתו תמות ומי"מ מותרת. ולמד' שבע"ח שמתו אסורין ורק מסוכנת מותרת, מוכח דס"ל לרש"י דבעי הכנה, אלא דסגי בהכנה אע"פ שלא מוכנת ועומדת מבעוד יום, אלא דהיה בדעתו שיהיה לה הכן בשבת [וע"ע שם תתלה פלוגתת מ"ז ועולא האם מודה ר"ש בכוס וקערה שלא היה בדעתו מחמת ריבוי השמן שיכבו, האם מתירין בשבת לר"ש].

והנה השו"ע שכ"ד פסק: מחתכין את הגבלה לפני הכלבים אפי' נתנבלה היום, ואפי' שהיתה בריאה מבעוד יום, מוכח דפסק כמ"ד דבע"ח שמתו בריאים מותרין, ע"כ ס"ל דלא בעי שיכין ויזמין צרכי שבת מבעוד יום, ולית לית לדינא דהכנה, דאם לא הכין מוקצה הוי, וא"כ מבואר דפסק גבי נבילה שמותרת, וכן בסי' ש"ח דשוטט לחולה שנחלה בשבת מותר לבריא, אע"פ דהיתה מבעוד יום מוקצה מחמת איסור, דלא בעי הכנה והזמנה כלל מבעוד יום. אלא דקשה א"כ אמאי בנר פסק שאסור אע"פ שכבה משום מיגו דאתקצאי לכולי יומא, הרי ס"ל דלא בעי שיוזמין האדם צרכיו מבעוד יום, וא"כ אע"פ דבביה"ש הנר מוקצה הוי, מ"מ לאחר שכבה פסקה הקצאתו ונתירו, דהרי כל יסוד דינא דמיגו דאתקצאי לביה"ש הוי משום טעמא שיכין האדם צרכיו לשבת, ואם לא הכין מוקצה הוא לכל השבת, וכטעמא דהרמב"ן כדי שיוזמין צרכיו מבעוד יום, דאם יזמין בשבת שמא יעבור מלאכות.

והנראה לומר שגם לר"ש אע"פ דלא בעי להכין ולהזמין את צרכי שבת מבעוד יום בפועל, מ"מ צריך שהדבר יעמוד מוכן בכללו לצרכיו, וביאור הדברים דלר"ש אין האדם צריך להזמין ולהכין צרכי שבת מבעוד יום, אלא צריך שהדבר יעמוד בכללו ולא בפרטו לצורך שהאדם משתמש בו בשבת, ולא שהאדם יעמידנו לו, ודבר שמצד עצמו אינו עומד גם בכללו לכך מבעוד יום, מוקצה הוא לכל השבת [ואפשר נמי דטעם הדבר ביסודו כטעמא דהרמב"ן, כדי שצרכי האדם יהיו מוכנים בשבת, ולא יצטרך להכינם בשבת כדי שלא יעבור על מלאכות דאורייתא], ולכן ס"ל לשו"ע דפסק כר"ש דבהמה מאכילה לכלבים כשמתה בריאה בשבת, אע"פ דלא העמידה לכך מבעוד יום, כיון דבהמה בכללה עומדת בחייה לשחיטה, וכן כשמתה עומדת לכלבים, וזו יעודה, ולכך נקראת לר"ש מוכנת ועומדת לכך מבעוד יום ואינה מוקצה [עוד אין האדם מקצה אותה]. וכן מובארי דברי השו"ע בסי' ש"ח דס"ל דבהמה שנשחטה לחולה שנחלה בשבת, אע"פ שבביה"ש אסורה משום איסור שחיטה, מ"מ הבהמה עומדת לשחיטה וזה יעודה, ולכן נקראת לר"ש עומדת ומוכנת לכך, דהדבר [דהיא הבהמה] מצידה עומדת מוכן לצרכי האדם, אלא דאיסור שבת אסור





דכתיב וקראת לשבת עונג, במקום עונג שהוא הסעודה שם תהא הקריאה של קידוש, ובשו"ע שם סעי' ג' איתא: אם קידש ולא סעד אף ידי קידוש לא יצא, וביאר המשנ"ב (ס"ק י"א) בשם התוספת שבת שר"ל שאם אינו רוצה לסעוד אחי"כ כלל, אפילו הכי לא יצא ידי חובת קידוש, והיינו כשיטתו, אולם הביאווה"ל שם (ד"ה אף ידי קידוש) כתב דביאורו אינו מוכרח, דאפשר דמש"כ השו"ע אף ידי קידוש לא יצא, כוונתו להעתיק מימרא דשמואל בגמרא, עיי"ש.

#### נפק"מ להלכה בטעמים הנ"ל

ומצינו בב' הטעמים הנ"ל כמה נפק"מ להלכה: א', במש"כ האור זרוע (הלכות שבת ס"י ג"ב) דמי שאינו רעב אינו חייב בג' סעודות, דטעמא דשלוש סעודות משום עונג, וכיון שהוא שבע אין זה עונג, אבל באכילת פסחים בכה"ג שמהי אכילה, ע"כ, ומעתה יש לדון באחד ששבע, אם גם אצלו נאמר הדין דקידוש במקום סעודה, דלפירוש קמא דרשב"ם דהוי דין במצות עונג, א"כ פשיטא דכה"ג דפטור מסעודה ליכא שום ענין שיקדש במקום סעודה, אבל לפירוש בתרא דהוי דין בקידוש, א"כ אף בכה"ג שהוא שבע, מ"מ כיון דשמהי אכילה בעי לאכול כדי שיצא ידי חובת קידוש [אולם כ"ו הוא לפירוש בתרא דרשב"ם דהוי דין בקידוש, ולא שייכא כלל לדין וקראת לשבת עונג, אולם כבר נתבאר לעיל שאפשר שאף שזה דין בקידוש, מ"מ הוא גילף מהאי קרא שבמקום סעודה (במקום עונג) שם תהא הקריאה (הקידוש), ולפי"ז הכא דליכא דין עונג תו אינו יכול לקדש].

ולכאורה ד"ו יש להוכיח מדברי המשנ"ב בסי' רע"ג ס"ק י"ט, שכתב דאיכא חילוק בין קידוש שיכול להוציא אחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם, מברכת המוציא של שבת שאינו מוציא אף אינו אוכל עמהם, לפי שברכת המוציא כיון שהיא מצוה, ועיקרו נתיקן שלא בשביל הנאה אלא מצוה עליו כשאר מצות, משום הכי מוציא אחרים אע"פ שאינו נהנה, אבל ברכת המוציא דסעודת שבת כיון שאין החוב עליו משום המצוה אלא כדי שיהנה מסעודת שבת, דהא אם הוא נהנה ממה שמתענה אין צריך לאכול (כדאיתא בסי' רפ"ח), על כן אין מוציא אם אינו אוכל עמהם, והוסיף השעה"צ (ס"ק כ') דאע"פ שכלנהנה ממה שמתענה אף אינו מקדש, התם הוא חייב בקידוש, אלא כיון דבעי קידוש במקום סעודה לפיכך הוא אנוס ואינו יכול לקדש, עיי"ש. ומבואר דאף דליכא דין סעודה, מ"מ יש לו חיוב לקדש, ולכאורה תיקשי דאי"כ אמאי אין לו חיוב לאכול כדי לקיים מצות קידוש, ואם חובת קידוש הוי מדין הסעודה, א"כ כשהוא פטור מסעודה אז אמאי יש לו חובת קידוש, ובע"כ דס"ל דמצות קידוש שייכא לדין עונג, וכדילפינן מקרא וקראת לשבת עונג, אלא דמין זה הלכה בסעודה אלא דין בקידוש, והיינו דקריאת הקידוש צריכה להיות במקום קיום העונג (וכג"ה הרא"ש שהובא לעיל), ולפיכך במקום שאינו נהנה מהאכילה שלא יתקיים באכילה דין עונג, לא חשיב שקידש במקום עונג, ולכך אף דחייב לקדש במקום עונג, מ"מ הוא אנוס מלקיימו.

ב. עוד נפק"מ באדם חולה שאינו יכול לסעוד אי חייב בקידוש, דלפירוש בתרא דרשב"ם דקידוש במקום סעודה הוי דין בקידוש שצריך יין חשוב, א"כ פשיטא שבכה"ג אינו חייב בקידוש, ולפירוש קמא דד"ו שייכא לסעודה מדכתיב וקראת לשבת עונג יל"ע. ובפשטות ד"ו שייכא לפלוגתא הראשונים שהובא לעיל, אם זה הלכה בקידוש א"כ בכה"ג אינו חייב בקידוש, או אם הוי הלכה בסעודה א"כ בכה"ג חייב לקדש אף שלא במקום סעודה כדי לקיים חובת קידוש. ונחלקו בזה הראשונים בפסחים דף ק"א ע"א (והובאו דבריהם לעיל). עוד יש להסתפק באדם שאין לו מה לאכול, אי חייב בקידוש ואסור לו לשתות עד שיקדש (והנה באופן שיבוא לידי ביטול עונג שבת בזה שלא ישתה פשיטא דשרי, כדאיתא במשנ"ב סוף סי' רפ"ט, וכל נידונינו בגוויי דליכא ביטול עונג בזה שלא ישתה), ולכאורה אם הקידוש הוי חובה עצמית ולא שייכא לסעודה, אלא שהתחדש שצריך לאומרה במקום סעודה, אי"כ פשיטא דגם בזה איכא עליו חובת קידוש, אך אם הוא חובה מחמת הסעודה אז יש מקום לדון דיהא שרי.

ג. בדינא דקידוש במקום סעודה אי הוי הלכה רק למקדש עצמו או אף לכל השומעים, בפשטות ד"ו תלי בין הטעמים, דלטעם א' דהוי דין בסעודה, אי"כ אף כל השומעים צריכים שיהיה הקידוש במקום סעודתם, אך לטעם ב' שזה דין בקידוש שצריך יין חשוב, אי"כ אפשר דסגי במה שלמוציא הוי במקום סעודה, אולם פשוט דכ"ז דוקא כשלמוציא הוי במקום סעודה, ולכן ליינו איכא חשיבות, אבל מה שאצל אחד השומעים יהיה במקום סעודה ודאי דלא סגי, ולכן כתב השו"ע בסעי' ד' דכשמקדש לאחרים ואינו סועד עמהם, אם עדיין לא קידש לעצמו יזהר שלא יטעום עמהם, שאסור לו לטעום עד שיקדש במקום סעודתו, וכל נידונינו שלמקדש הוי במקום סעודה אי שרי לשומעים לטעום בלא שטועים שם.

ומצאתי בזה פלוגתא, דיעויין בברכ"י סי' רס"ט ובשערי תשובה סי' רע"ג סק"ב שכתבו, שמה שנוהגים לילך לבית חתן או מילה ואין שם כסינן אחר קידוש רק מיני מגדים, אין לו לטעום שם כלל, ולא סגי במה שהמקדש שותה כל הכוס, דלדעת הגאונים חשיב זה לסעודה, משום דזה מהני רק לשותה עצמו אבל לא לאחרים, והעתיקו המשנ"ב בס"ק כ"ו, ומבואר בהדיא שצריך לשכלל המסובין יהיה אצלם הקידוש במקום סעודה. אולם בספר "פסקים ושו"ת מרבינו אלעזר מטרשקוין" לאחד מן הראשונים (עמוד 114) כתב, דחולה ואיסטנסי אין יוצאים יד"ח קידוש אלא אם כן יאכלו כזית פת, או אחרים שאכלו שם ויקדשו במקום סעודה, והחולה והאיסטנסי יצאו בקידוש שלחם שהיה במקום סעודה, ע"כ. וכ"כ בספר זכור לאברהם (סי' רע"ג) ובספר מעם לועז (פרשת יתרו פ"ו עמוד תקצ"א) שאם המקדש שותה את כל הרביעיית יין של קידוש, חשיב קידוש במקום סעודה ומהני לכל הקהל, וחשיב קידוש במקום סעודה לכולם, והיינו שמדין שומע כעונה כמו שיוצא יד"ח ככוס המקדש, כן יוצא במה שאצלו הוי במקום סעודה.

אולם ד"ו נסתר מגמי' בפסחים דף ק"א ע"א, דאמרינן דאף רבה סבר אין קידוש אלא במקום סעודה, דאמר אביי כי הוינא בי מר כי הוה מקדש אמר לן טעימו מידי, דילמא אדאזוליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא ולא מקדש לכו בביית אכילה, ובקידושא דהכא לא נפקיתו דאמין קידוש אלא במקום סעודה, וזא מפורש דאף שרבה אכל שם, מ"מ לשומעי שי סחרון, דאין קידוש אלא במקום סעודה. אולם עיי"ש בתוס' רי"ד שהביא פלוגתא אם השומעים צריכים סעודה ממש, או דנפקי בטעימה דמידי משום דעל עיקר סעודתו דרבה איתקדש, עיי"ש. ולפי"ז אפשר דמש"כ (רבינו אלעזר מטרשקוין) והילקוט מעם לועז, והזכור לאברהם) שכל הקהל יוצאים בזה שאצל המקדש הוי במקום סעודה, היינו בתנאי השומעים יטעמו מידי. וביאור הדברים דס"ל דאיכא ב' דינים בקידוש במקום סעודה, א' דין ביין, וד"ו יוצא עיי" שתיית המקדש, ב' מדין וקראת לשבת עונג, במקום עונג שם תהיה קריאה, ולזה סגי בתחילת סעודה. עוד ראיתי ליישב שיטת הזכור לאברהם ומעם לועז, שכל דבריהם איירי רק בתנאי שהם גומרים הסעודה עם הפת במק"א, ולפיכך חשיב הקידוש להתחלת הסעודה, ובזה לא איכפ"ל

הקידוש שיהא ביין חשוב (וזה נעשה דוקא במקום סעודה), ובלא זה חסר בקידוש [ומדוייק היטב לשון הגמ' "אין קידוש אלא במקום סעודה" דאיירי על הקידוש, דהקידוש הוי דוקא כשזה במקום סעודה].

וגם בצד שהקידוש שייכא לסעודה, מצינו פלוגתא אם זה דין בקידוש או שזה דין בסעודה, דהנה מצינו ב' גירסאות בראשונים, ברשב"ם איתא "במקום קריאה דקידוש שם תהא עונג", וכ"ה בר"ן בשם רב אחא גאון, אמנם ברא"ש לפנינו איתא להאי דרשה בוגא' לישנא: דכתיב וקראת לשבת עונג - "במקום עונג שם תהא קריאה", וכ"ה בשו"ת הגאונים שערי תשובה סי' ק"ה. נמצא שלגירסת הרשב"ם מסתבר לומר דהאי ילפותא קאי אמצות עונג שבת, והוא דין בסעודה שתהא במקום הקריאה דקידוש, דאז מתקיים מצות עונג כדינו, אבל אכתי אפשר דמצות קידוש מצד עצמו מתקיימת שפיר אף אם אמרה במקום אחר, אבל לגירסת הרא"ש הילפותא קאי אקידושא, דקריאת הקידוש צריכה להיות במקום קיום העונג, דהיינו במקום סעודה, ולכך כל שלא קידש במקום הסעודה לא קיים מצות קריאה. ובדבר זה נחלקו הראשונים, דלעיל הובא דברי הרשב"א (בתשו') שביאר שהטעם שאין צריך קידוש בסעודה שלישית, משום שיוצא יד"ח במיני תרגימא, והיינו שזה דין בסעודה שיהיה סעודה חשובה, ולכך רק בסעודת פת דהוי סעודה חשובה נשנה דיקבע עומדתו על היין, אולם ברבינו יונה בברכות (דף ל"ו ע"ב מדפי הרי"ף) הביא מרבני צפת שפירשו להיפך, שהסיבה שצריך לאכול בב' סעודות הראשונות פת, הוא משום שבב' הפעמים חייב לקדש, ולפיכך צריך שיאכל פת כדי שיהיה הקידוש במקום סעודה, אבל בסעודה שלישית שאינו צריך לקדש אם רוצה לפטור עצמו בפירות הרשות בידו, עכ"ד. ומבואר שהסיבה שצ"צ פת לסעודה שלישית הוא משום שאין שם קידוש, וביאור הדברים דס"ל שחובת הסעודה הוי מדין הקידוש, שצריך לסעוד במקום הקידוש, ולא כדעת הרשב"א דהוי דין בסעודה שצריך לקדש במקום הסעודה. [אולם אפשר שכל דברי הרשב"א הוי רק בדין קידוש דשחרית, שהיין הוי מחמת הסעודה, וכמו שנבאר לקמן דעת הרבה מקמאי דס"ל דחובת קידוש דשחרית הוי רק כדי לקבוע סעודתו על היין, אבל בסעודת הלילה דהוי מדין קידוש היום אפשר דאף הוא מודה דזה הוי שייך לסעודה כלל, וא"כ שם מה שצריך קידוש במקום סעודה הוי מדין הקידוש]. וד"ו הוי נפק"מ לחולה שאינו יכול לאכול אי חייב לקדש, דלגירסת רשב"ם

הרי חייב לקדש, ולג"ה הרא"ש והגאונים אין צריך לקדש ויכול לשתות אף בלא קידוש, ויובן היטב מש"כ בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סי' ק"ה) לדון במי שאינו יכול לאכול בלילה אם יקדש אע"פ שאין שם סעודה, כיון שאנו חייבים לקדש את השבת בכניסתו, או ימתין עד למחר בסעודה, ופשיט דכיון דכתיב וקראת לשבת עונג, הלכך במקום עונג שם תהא קריאה, לפיכך יד קידש אלא למחר במקום סעודה, והיינו כנ"ל שלכך ליכא חיוב כ"א במקום סעודה. ושו"מ בד"ז פלוגתא, דיעויין בברכי יוסף סי' רע"ב בשוירי ברכה שהביא בשם ספר הבתים מכת"י בשער א' מבית מנוחה וז"ל: יש מן הגדולים שכתב, מי שאין דעתו לאכול בלילי שבת מקדש על היין, ואע"פ שאין שם סעודה, שאין מבטלין הקידוש מפני הסעודה, ויש מי שכתב שאין מקדשין אלא אם כן יטעום כו"ז, וזה נראה עיקר, ע"כ. ועיין עוד במאירי בפסחים דף ק"א ע"א שכתב, דאם אינו יכול לאכול סעודת שבת משום חולי וכיו"ב, אז יוצא יד"ח קידוש גם בלי סעודה, והר"ן שם חולק עליו דכל שלא אכל לא יצא ידי חובת קידוש, עיי"ש.

ועיין בשו"ת משכונת יעקב או"ח סי' ק"ו שהוכיח דהמקדש שלא במקום סעודה לא הוי חסרון בעצם הקידוש, ושפיר יוצא בזה ידי חובת קידוש, וכטעם א' דרשב"ם, דאיתא בברכות דף ל"ג ע"ב המבדיל בתפילה מהו שיבדיל על הכוס וכו', א"ל רבינא לרבא הלכתא מאי, א"ל כי קידוש, מה קידוש אע"ג דמקדש בצלולת מקדש אכסא, אף הבדלה נמי וכו'. ולכאורה מה ראיא מקידוש, דילמא משום דבעינן קידוש במקום סעודה הצריכו לקדש ג"כ אכסא, אלא ודאי תקנה קבועה לקדש אכסא אף מי שאין לו סעודה כלל, וכמו דמסקינן בהבדלה, רק חכמים תיקנו עוד שכוס קידוש לא יהיה במקום סעודה ג"כ, ואסמכיה אקרא. ואם לא עושה כן לא יצא ידי תקנ"ח, וצריך לחזור ולקדש במקום סעודה אם יש לו, אבל עכ"פ יצא עיקר תקנת קידוש בצלולת ואכסא בהבדלה, ואסמכוה אקרא זכרהו על היין. עוד הוכיח מתענית דף כ"ד ע"א גבי ר' אילפא דדיירנא בקוסטא דחיקא וכו' וטרחנא ומייתינא חמרא ומפקינא וכו', ואיך יצאו כל העיר בקידוש שלו על היין שנלא במקום סעודה, וגמרא משבח ליה טובא בהכי, אלא ודאי כמש"כ, עכ"ד. אולם התוס' רי"ד בס"פ ער"פ כתב להדיא להיפך, דכל היכא דליכא סעודה לא מייחייב כלל בקידוש, ומייתי ראיא לדבריו מהא דחזינן בגמ' בפסחים דף ק"א ע"א דאמר רבה לתלמידיו טעמו מידי, דילמא אדעליתו לביתייכו מיתעקרא לכו שרגא ולא מקדיש לכו, דאין קידוש אלא היכא דאיכא סעודה, ואי נימא דיש קידוש אף בלא סעודה, אי"כ אי מתעקרא שרגא ולא אכלי קעקש עכ"פ בלא סעודה, אלא לאו ש"מ אין קידוש אלא היכא דעתיד למיסעד, עיי"ש. ומבואר שנגט כפידוש בתרא דרשב"ם דדין קידוש במקום סעודה הוי דין בקידוש על הכוס, ולכך כל היכא דלא מצי לקיימי דין קידוש במקום סעודה ליתא לגבי' תורת קידוש. ובאמת שגם הר"ן בהאי סוגיא כתב בזה"ל: ושמעיונ תו מעובדא דאביי ורבה דלא תימא כי אמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה, ה"מ דוקא כשסועד במקום אחר, אבל כשאינו סועד כלל אין קידוש יצא, אלא כל שלא אכל לא יצא ידי קידוש כלל, ע"כ. ותמיהה רבתא שיהר"ן סתר משנתו, דהכא מבואר דס"ל דדינא דקידוש במקום סעודה הוי דין בקידוש, ומאיידך במסכת סוכה ובשבת (שהובא ברish דברינו) כתב דקידוש במקום סעודה היינו שעי"ה הקידוש הוא מתקן את הסעודה, שעל ידו מקבלת הסעודה שם סעודת שבת, ואי"כ מבואר דהוי דין בסעודה.

ובזה יש לבאר שיטת השר מקוצי (הובא במרדכי פרק ער"פ, והעתיקו הב"י בסי' רס"ט) דאם קידש ולא אכל מותר לו לשתות היין, ולא אמרינן כיון דלא יצא חובת קידוש, לפי דאין קידוש אלא במקום סעודה, הוי כשותה לפני קידוש, לפי שאף שלא במקום סעודה הוי קידוש לענין שתיה, ושרוצה לאכול אחי"כ צריך לקדש שנית לפני האכילה, דאין קידוש לאכילה אלא במקום סעודה. ולחנ"ל י"ל דס"ל כפי' א' דרשב"ם, דקידוש במקום סעודה הוי דין בסעודה, ולכן כשאוכל צריך לקדש שנית, אבל בעצם הקידוש ליכא חסרון בזה שמקדש שלא במקום סעודה, ולכך לא חשיב כשותה לפני הקידוש. ועיין ברשב"א בשו"ת ח"א סי' שכ"ג שחולק עליו, וכ"פ השו"ע בסי' רס"ט סעי' א' ובסי' רע"ג סעי' ד' דמאחר דלא הוי במקום סעודה אסור לו לשתות מהכוס. אולם אין זה מוכרח מהשו"ע שחולק על עיקר דינא, דאפשר דאף לפירוש א' דרשב"ם דקידוש במקום סעודה הוי דין בסעודה, מ"מ מחמת דין קידוש זה אסור לו אף לשתות, ולכך הקידוש שעשה לא הועיל לו לכולם, אבל אה"נ מי שהוא מופקע מדין סעודה אפשר שהוא יצטרך לקדש בשביל עיקר דין קידוש.

ולהלכה, עיין משנ"ב ריש סי' רע"ג שכתב הטעם מדכתיב וקראת לשבת עונג (כפירוש קמא דרשב"ם), וכגירסת הרא"ש דזה הוי דין בקידוש, וז"ל:

להשתמש בה כרגע, ואיסור שבת לא מגרע ממוכנותה ויעודה של הבהמה, דהוי איסור חיצוני ולא בעצמה של בהמה שיפקיע ממנה את יעודה, ולכך לאחר שפקע איסור שחיטתה שוחטה משום דמוכנת היא מצידה [ולא בעי להזמינה ולהכינה לכך מבעוד יום], וגם לא דחייה בידיה להעמיתה לדבר אחר. והא דבנר ס"ל לר"ש דלאחר שכבה מותר לטלטלו רק משום דדעתו עליו שיכבה, וכן גבי סוכה דדווקא בסוכה רעועה שדעתו עליה מותר לר"ש להשתמש בה, לכאורה נימא נמי דמוכנים הם לכל צרכיהם גם ללא דעת האדם, סוכה ונר שאני דסוכה עומדת בעצמותה להשתמש בתוכה ולא לקחתה להסקה, וכן נר עומד להאיר בעצמו ולא להשתמש בו לדבר אחר כשדחייה בידיה, פי' דלכך העמידו והפקיע ממנו שימוש אחר, ולכך כדי שהסוכה וכן הנר יעמדו מצידם לשימוש אחר צריך האדם לחשוב עליהן לכך [ודברינו בעיקרן הם דברי החזו"א בה' שבת סי' מ"א ס"ק ד'].]

ובהא פליגי דרש"י דפסק בנר דלא כר"ש כחד מהאמוראים דס"ל [בשבת דף קנז]. לפסוק בהא דלא כר"ש, דר"ש ס"ל דאע"ג דדחייה בידיה ועי" כך עומד הנר רק להדלקה ולא לשאר צרכים, מועיל דעתו של האדם מבעוד יום לכשיכבה, ונקרא הנר מוכן לכך מבעוד יום, ואנן דפסקינן בנר דלא כר"ש סבירא לן דכיון דנר בעצמותו אינו עומד אלא להדלקה עיי" שדחחו בידיה לכך, אע"פ שיחשוב עליו שיכבה לא סגי, כיון שאינו עומד מבעוד יום לכך אינו נקרא מוכן מצד יונר מבעוד יום, ואסור משום מוקצה. [ובקצרה דחפץ שדחחו בידיה מצד החפץ בעצמו הוא מחוסר הכנה, ולפסק השו"ע לא יעזור דעתו עליו כיון דמי"מ אינו מוכן ועומד מבעוד יום **בכללו** לכך, משא"כ בהמה שלא דחייה בידיה, והיא **מצידה** עומדת לשחיטה, וכשמתה ועומדת לכלבים, נקראת מוכנת בכללה ועומדת בעוד יום לכך ומותרת, ובהמה שנתנבלה אע"פ דמבעוד יום חיה היא ואינה מיועדת מצידה לכלבים, מ"מ בכללה עומדת לכך דכשתמות תחל לכלבים, ועוד דלא דחה אותה בידיה לדבר אחר, משא"כ בנר כשמדליקו דחחו ומייחדוהו רק להדלקה, ומפקיע ממנו כללו שכשיכבה יעמוד לדבר אחר]. ולדברינו מבואר דה' דינא דמינו דאתקצאי לבה"ש אתקצאי לכולי יומא, דאם **הדבר** אינו מוכן **מצד עצמו** הוא מוקצה לכל השבת, כיון דצרכי שבת צריכים להיות מוכנים מבעוד יום וכטעם הרמב"ן הנוכר, וזמן הקובע בזה הוא תחילת השבת והוא ביהש"מ.

וכל דברינו לפסק השו"ע שפסק בסי' שכ"ד כמ"ד בע"ח שמתו מותרין לכלבים אע"פ שבריאים הוי מבעוד יום, אבל בביאור הגר"א לא ברירא ליה פסק השו"ע, דשמא נפסוק כמ"ד בע"ח בריאים שמתו אסורין, ורק במסוכנים מותרין משום דדעתו עליהן, אי"כ ס"ל בדעי **שהאדם** יכין צרכיו לשבת לכאורה.

ולפי יסוד הדברים הנוכרים בר"ש דס"ל דאין האדם צריך להכין צרכיו, אלא דהדבר צריך להיות מוכן לכך, מתבארים דברי התוס' בביצה [דף ד. ד"ה נימא] גבי ביצה שגולדה בשבת אסורה ביו"ט שאחריה, משום דס"ל דהם קדושה אחת, והק' נימא דיו"ט ושבת שני קדושות הן, ומ"מ הביצה כשגולדה בשבת מוקצה היא, ובבין השמשות של יו"ט דהוא סוף שבת, ואסורה מחמת איסור שבת דהיתה בו מוקצה, ואי"כ גם עתה נימא מיגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולי יומא, ות"י דלא אמרינן מיגו דאתקצאי מחמת יום שעבר. ולדברינו מבוארים דבריהם, דבשבת הביצה אסורה משום מוקצה בעצמותה, וכשהגיע יו"ט באמת מוכנת היא מצד עצמה, אלא דאיסור שבת אסורה, ומ"מ הביצה מוכנת, ובמקום שהדבר מוכן ועומד לכך לא אמרינן מיגו דאתקצאי לביה"ש, דהרי הוא מוכן ועומד לכך. וכן מבואר המשך דבריו שם דבמוקצה מחמת מצוה נאמר מיגו דאתקצאי, משום דמחמת מצוה גם בביה"ש מייעדו למצווה, כמו סוכה בתשיעי דלמא מתרמי ליה סעודה ואכיל, אי"כ הסוכה מצד עצמה אינה עומדת לכך, והלכך אמרינן דאתקצאי לכולי יומא, וע"ע בריטב"א בסוכה דף מו:.

### הרב ישראל מאיר פלמן

### כולל "אליבא דהלכתא" - אלעד

#### בטעם דבעינן קידוש במקום סעודה

א. פסחים דף ק' ע"ב, אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת, אמר רב די' יין לא יצאו ידי קידוש יצאו, ושמואל אמר אף ידי קידוש לא יצאו, ואודא שמואל לטעמיה דאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה. וכתב רשב"ם ב' טעמים להא דבעינן קידוש במקום סעודה, א', דכתיב וקראת לשבת עונג, במקום שאתה קורא לשבת כלומר קרייה דקידוש, שם תהא עונג, ומדרש הוא (וככ"ה הרי"ף והתוס', וכ"ה בהר"ן בשם רב אחא גאון). ב', דסברא מדיא, דהוא קידוש על היין כדנתינא לקמן (דף ק"ו ע"א) וזכרהו על היין, מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב, ע"כ.

בביאור החילוק בין ב' הטעמים נראה, דלטעם הא' דבמקום קרייה דקידוש שם תהא עונג, משמע שהוא דין על הסעודה שתהא במקום הקריאה דקידוש, דאז מתקיים מצות עונג כדינו [ואינו דין על הקידוש שתהא במקום הסעודה, אלא דממילא נמצא שצריך שיהא הקידוש במקום הסעודה כלשון דאמר שמואל], והיינו דחז"ל תיקנו ב' דברים, קידוש, וקידוש במקום סעודה, וכשמקדש שלא במקום סעודה שפיר יצא ידי חובת קידוש, אלא שצריך שוב לקדש אחי"כ במקום סעודה כיון שהסעודה מחייב קידוש במקומו [והא דאמר שמואל אף ידי קידוש לא יצא, היינו שאת הקידוש במקום סעודה לא יצא, ולפיכך כשסועד במק"א צריך שוב לקדש מחמת הסעודה, אף שאת הקידוש מצד עצמו שפיר יצא]. והביאור בזה אפשר בב' אופנים, א' שפ"ט מש"כ הר"ן (סוכה דף ל"ח ע"ב, שבת דף ט' ע"ב) דהביאור בקידוש במקום סעודה הוא דעיי' קידוש הוא מתחיל בסעודת שבת, והקידוש מתקן את הסעודה דעל ידו מקבלת הסעודה שם סעודת שבת, ע"כ. ב' ע"פ מש"כ המאירי (פסחים דף ק"ו ע"א) לבאר מה דקידוש היום נקראת קידוש, שאף היא לכך תיקנוהו שיהא היום מתקדש על ידו "להיות סעודתו חשובה" כשהיא נקבעת על היין, ע"כ. והיינו שסעודת שבת עצמה צריכה להיות קבועה על היין, כדי שתהא הסעודה חשובה, וכ"כ בחידושי רבינו דוד (שם) שאין ברכה של בפה"ג אלא שיהא אדם קובע סעודתו על היין בשבתות ויו"ט. ובזה יובן מש"כ הרשב"א בתשו' (ח"ז סי' ש"ג) לבאר אמאי אין מקדשין בסעודה ג', משום דיוצא במיני תרגימא, ובפשטות הדברים שתומים, אך להנ"ל יש לפרש שרק על סעודת פת דהוי סעודה חשובה נשנה דיקבע עומדתו על היין, משא"כ בסעודה ג' דלא בעי פת וסגי אף במיני תרגימא. ככה"ג אלא לדניא שיקבע ד"ו על היין. ויוסבר היטב עפ"מ שביאור האחרונים שכל חובת סעודה שלישית אינו מדין עונג אלא מדכתיב היום ג' פעמים, ולכך אין צריך פת, אי"כ מהי"ט נמי לא בעינן שיהיה סעודה חשובה ולא בעינן יין. אולם לטעם הב' שכתב הרשב"ם מדאיקבע קידוש על היין מסתמא על היין שבשעת הסעודה הוקבע דחשיב, פשוט שהוא דין במצות



שיש שינוי מקום כיון שאין צריך שהברכה תחול ע"ו, ומצד חשיבות היין סגי בזה שאצל המוציא זה חשוב, אבל התם בפסחים החשש דמתעקרא לכו שרגא ולא יאכלו גם במק"א, ולפיכך אף ידי קידוש לא יצאו. ובוה יתיישב קושיא עצומה, דהתם בהא דאמר אביי כי הוינא בי מר כי הוה מקדש אמר לן טעימו מידי וכו', ובפשוטו איירי דאזהר להו לאחר שכבר קידש, וכן משמע מהרשב"ם, וכן פירש הט"ז להדיא בס' רע"ג סק"ב, והקשו שם החכמים שלמה והנתיב חיים דע"כ הודיעם קודם קידוש, דאי לאחר קידוש, והם בשעת קידושו היה בדעתם לקדש ולאכול בביתם, א"כ חסר כאן כוונת שומע ומשמיע, ואיך היו יוצאים ידי קידוש כשטעמו מידי, עיי"ש. אולם להנ"ל א"ש, דהתם כוונתם היה לצאת ידי חובת קידוש במה שקידש רבה, ומהני הקידוש אף על מה שאוכלים בביתם כיוון שאצל המקדש היה קידוש במקום סעודה, וכל החשש בזה שגם בביתם לא יאכלו, ולכך הצריכם רבה שיאכלו אצלו כוית, ובוה יצאו בכל גווני חובת קידוש. ד. הפמ"ג בס' רע"ג משב"ז סק"א כתב נפק"מ גבי הא דק"ל דהמקדש על הפת צריך שיהא קידוש במקום סעודה, והיינו שיאכל ב' כזיתים, פת אחד לצאת ידי קידוש ואחד משום קידוש במקום סעודה (כ"כ הפמ"ג בס' תרל"ט בא"א ס"ק ט"ו, והעתיקו רעק"א בס' רע"ג על המג"א סק"י), דדין זה הוא רק לטעם א' של רשב"א, אבל לטעם ב' דזכרנה על היין אין חשיבותו כ"א ביין שבתוך הסעודה, א"כ כל זה שייך רק במקדש על היין ולא במקדש על הפת.

ה. עוד נפק"מ לענין קידש ואכל ותיכף הקיאה אי צריך תו לחזור ולקדש, דהנה השדי חמד (ח"ו מערכת אכילה, אסיפת דינים אות י', עמוד 166) הביא דהכתב סופר (או"ח סי' ע"א ד"ה ובתשובה, ובסי' צ"ו) והחיד"א (בברכי יוסף סי' ר"ח) כתבו דמי שאכל סעודת שבת ותיכף הקיאה, ולא נשאר במעיו כדי שיעור סעודה, לא יצא בזה סעודת שבת, כיון דבעינן עונג ושמחה, וליכא בכה"ג עונג ושמחה, עיי"ש. ומביא דהפתח הדביר ח"ג סי' רע"ג כתב דאע"ג דלצאת ידי סעודת שבת לא סגי בהכי, ובעינן הנאת מעיו וליכא, מ"מ לענין קידוש במקום סעודה חשיב ואין צריך לקדש שנית, עיי"ש. ולכאורה ד"ז תלוי בב' הטעמים הנ"ל, דלטעם א' דקידוש במקום סעודה הוא הלכה וקראת לשבת עונג, א"כ כיון שלא היה כאן עונג לא יצא ידי קידוש במקום סעודה, אולם לטעם ב' דהוי הלכה בקידוש כדי לתת חשיבות ליין, י"ל דמאחר ושתה במצב של סעודה א"כ היין נחשב, ותו אע"פ שדיי סעודה לא יצא ממ"י ידי קידוש יצא.

ו. נחלקו הראשונים בר"פ ער"פ בדינא דקידוש במקום סעודה אי בעינן דוקא סעודת שבת לצאת ידי קידוש במקום סעודה, או דסעודת חול נמי מהניא דליתיה הקידוש דלבתריה נידון כקידוש במקום סעודה, כגון הכא דאכל מערב שבת וגמר סעודתו וקידש היום, ועי' בזה בשו"ע סי' רע"א סעי' ו' ובמשנ"ב ס"ק ל"ב שהביא הדעות בזה. ולכאורה נידון זה תליא בב' הטעמים שכתב רשב"ם, דלטעם הא' דילפינן מדכתיב וקראת לשבת עונג במקום קריאה תהא עונג, י"ל שזה דין על הסעודת שבת שתהא נאכלת במקום הקריאה דקידוש, וא"כ פשוט דבעי סעודת שבת, אבל לטעם הב' דמדאיקבע קידוש על היין מסתמא על היין שבשעת הסעודה הוקבע דחשיב, והיינו שזה דין ביין שעל יין חשוב בעי לקדש, א"כ ליכא נפק"מ אם זה יין שבשעת סעודת שבת או חול, והעיקר שיהיה יין חשוב, וכל יין שבא בשעת הסעודה חשיב.

ומצאנו בזה עוד ראשונים בפסחים דף ק' ע"א, על הא דאמר רבי יוסי אין מפסיקין, לגבי שהתחיל לאכול בהיתר וקידש עליו היום שאין צריך להפסיק, אלא גומר סעודתו ומכרך ברהמ"ו ואח"כ מקדש, דתמנה הא"ך יעשו קידוש בלא סעודה, הלא אין קידוש אלא במקום סעודה, ועיין בר"ן ובמרדכי שתירצו דכיון שגמרו שם סעודתן מקום סעודה מיקרי, אולם תוס' תירצו כן, אלא שהוסיפו לפי שאותו סעודה עולה לו לסעודת שבת (וה"ל: וי"ל דחשיב במקום סעודה כיון שמדי אחר הסעודה עושה קידוש, ואתה צריך עולה לו לסעודת שבת), ומבואר דלתוס' לדין קידוש במקום סעודה סעודת סעודה של שבת, ולא סגי בסעודת חול. ונראה דבד"ז נחלקו הר"י מקורבי"ל והרמב"ם, דהנה שיטת הר"י מקורבי"ל (הובא בתוס' בפסחים דף צ"ט ע"ב ד"ה עד שתחשך) דסעודת שבת אפשר לעשות מבעוד יום ולא בעינן עד שתחשך, ועיין באור זרוע (הלכות ערב שבת סי' י"ד) שהביא שהר"י מקורבי"ל הוכיח זאת מהא דאמר רב יהודה אמר שמואל (ברכות דף כ"ז ע"א) מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס, וא"כ בעי נמי לאכול סעודת שבת מבע"כ, דהא בריש פרק ערבי פסחים אמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה, ועי"ש עוד שתמה דכיון דתוספת שבת דרבנן, א"כ היאך מקדשים קידוש שבת ואוכלים מבעו"י שאינו שבת כ"א דרבנן, ונוציא ידי חובתינו מקידוש וסעודת שבת גמורה שהיא דאורייתא, ומכאן זה ייסד שתוספת שבת הוי מן התורה. [ומבואר בדבריו דמועצם מה שאפשר לקדש מבעו"י ליכא הוכחה דתוספת הוי מה"ת, לפי דאפשר שקידוש אפשר לעשות אף קודם השבת, כדמבואר ברמב"ם פרק כ"ט הלכה י"א שמצוה לקדש סמוך לכניסת השבת, אלא שתמה דכיון דלשמואל בעי קידוש במקום סעודה, א"כ איך מקיים עכשיו חובת סעודה, אולם הרא"ה והריטב"א בברכות (שם) הוכיחו מהא דרב קידש על הכוס מבעו"י, דתוספת שבת מה"ת, ולכך מהני לקידוש היום מה"ת]. אולם לשיטת הרמב"ם (הובא בב' בס' רס"א סעי' ב') דליכא דין תוספת שבת, ואפילו הכי מבואר שאפשר לקדש מבעו"י, תיקשי דאיך יוצא בזה חובת קידוש במקום סעודה, תינח קידוש אפשר לעשותו מבעו"י לשיטתו דלא בעי לקדש דוקא בשבת, אבל איך יוצא אז חובת סעודה, ובע"כ חזינן דלענין קידוש במקום סעודה לא בעי סעודת שבת, ולכך אף שזה סעודת חול יוצא בזה לדין קידוש במקום סעודה, וא"כ נמצא דדבבר זה נחלקו הר"י מקורבי"ל והרמב"ם.

המורם מכל הנ"ל דדעת תוס' והר"י מקורבי"ל דקידוש במקום סעודה היינו סעודת שבת, וכן נראה דעת הר"ן, שהרי בסוכה (ל"ח ע"א) ובשבת (ט' ע"ב) ביאר הטעם דבעי קידוש במקום סעודה, משום שהקידוש מתקן את הסעודה שעל ידו מקבלת הסעודה שם סעודת שבת, וא"כ מבואר דבעי דוקא סעודת שבת, ודעת הרמב"ם דאין צריך דוקא סעודת שבת (וסגי אף בסעודת חול).

ז. החת"ס בפסחים דף ק"א ע"א כתב בזה"ל: ושמואל אמר ידי קידוש נמי לא יצא, כתב רשב"ם ב' טעמים, נ"ל דיש נפקותא, דלטעם במקום קריאה שם תהא עונג י"ל ממקום למקום באותו בית הוה קריאה במקום עונג, משא"כ לטעמא משום חשיבות היין במקום סעודה, היינו דוקא במקום סעודה ממש חשיבות ליין, ולא במקום אחר אפילו באותו בית, עכ"ל. ועיין בב"באה"ל בס' קע"ח סעי' ב' (דלא בבית אחר) שהביא בזה מחלוקת ראשונים אי דינא דשינוי מקום דסעודה וקידוש במקום סעודה שווים, דדעת מהר"ם חלאווה שהם חלוקים, ואף מה דלא חשיב שינוי מקום בסעודה, מ"מ לענין קידוש בעינן שיהיה ממש באותו מקום (ולכך אף דלענין שינוי מקום בסעודה אם שינה מבית לעליה והם תחת קורת גג

אחד לא חשיב שינוי, מ"מ לענין קידוש במקום סעודה חשיב שינוי), אולם דעת התוס' והרא"ש שהם שווים, ומה דלא חשיב שינוי מקום בסעודה חשיב נמי שהקידוש הוא במקום סעודה, עיי"ש. ולהנ"ל ד"ז יוסבר היטב, דלטעם שהוא דין בקידוש דבעי יין חשוב שבשעת סעודה, א"כ בעינן במקום הסעודה ממש [ובזה יובן מה שהחמיר המג"א (סי' רע"ג סק"א, והובאו דבריו בשעה"צ סק"ד ובביאור"ל ד"ה וכן עיקר) לענין קידוש, דאפילו באותו חדר אסור לשנות לכתחילה מפניה לפינה, ודייק כן מלשון השו"ע], אבל לטעם שזה דין בסעודה שתהא במקום הקריאה, א"כ כל דלא חשיב שינוי מקום חשיב נמי קידוש במקום סעודה.

ח. ולכאורה איכא עוד נפק"מ, בגוונא שקידש ויצא לאחר קידוש לחוץ וחזר למקומו, דיעוינן במשנ"ב (ס"ק י"ב) שהביא בשם שיורי כנסת הגדולה דאין צריך לחזור ולקדש מחמת שיצא לחוץ, כיון שלבסוף היתה הסעודה במקום הקידוש, ועיין בב"באהו"ל (ד"ה לאלתר) שדימה זאת לדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, דדעת הרמ"א בס' קע"ח סעי' ב' שאם יצא וחזר אין צריך לחזור ולברך מטעם דלקבעה קמא הדר, וכ"ש בזה שאינו יוצא ידי קידוש אלא אם כן יחזור ויסעד במקום הקידוש, וא"כ פשיטא דלא הסיח דעתו ממקום הראשון, אולם הביא מספר נחלת צבי שחולק עי"ו וס"ל שצריך לחזור ולקדש, דגם זה הוה בכלל שינוי מקום לענין קידוש, עכ"ד.

והנה בס' קע"ח סעי' ב' נחלקו השו"ע והרמ"א בטעם שיצא לחוץ צריך לברך שוב, אי הוי מטעם הפסק או מטעם היסח הדעת, ונפק"מ בדברים הטעונים ברכה במקומם, דדעת השו"ע שצריך לחזור ולברך לפנינהם כיוון דאיכא הפסק, וחשיב כסילק סעודה ראשונה לגמרי, ודעת הרמ"א שאין צריך לברך, לפי שבזה לא הסיח דעתו ממקומו הראשון לפי שטעון לחזור למקומם (ועי' בזה במשנ"ב שם ס"ק כ"ו), ומעתה קשה לדעת השו"ע הא"כ דאין צריך לחזור ולקדש (לדעת השכנה"ג), הא כשיצא חשיב הפסק בין הקידוש לסעודה. ובע"כ צ"ל דמה דבעינן קידוש במקום סעודה, אין זה דין בקידוש שצריך שיהיה מחובר לסעודה, שהרי לדעת השו"ע איכא הפסק ביניהם, אלא דהוי דין בסעודה שיהיה נעשה במקום הקידוש, כדילפינן במקום קריאה דקידוש שם תהא עונג, ומעתה ס"ל לשכנה"ג דסוף סוף כיון שנעשה במקום הקריאה יצא, והנחלת צבי אפשר דפליק אעיקר דינא וס"ל דהוי דינא בקידוש ולפיכך הוי שינוי מקום, ואפשר דס"ל דאף אם זה דין בסעודה, מ"מ בעינן שיהיה חיבור בין הקידוש לסעודה, וכמו שביאר הר"ן דע"י הקידוש מקבל הסעודה שם דסעודת שבת, או כמו שביאר המאירי שעי"י היין נעשית סעודתו חשובה שהיא נקבעת על היין. ולדעת הרמ"א סברת הנחלת צבי דהוי דין בקידוש, וכמו שביאר החת"ס, ולפיכך בעינן שהקידוש יהיה מחובר לסעודה, ועי"ש שיצא לא חשיב ד"ז להמשך אחד.

##### בשיעור הזמן דסמיכת קידוש לסעודה

ב. כתב הרמ"א סי' רע"ג סעי' ג' וצריך לאכול במקום קידוש לאלתר, ובמשנ"ב (ס"ק י"ב) הביא מהמג"א בשם מהר"ל דלא יפסיק אפילו זמן קצר, וכ"כ בשו"ע הרב (שם סעי' ה') דאם שהה אפילו זמן מועט צריך לחזור ולקדש, וכ"כ המשנ"ב (ס"ק י"ג י"ד) דאם היה דעתו בשעת הקידוש לא לאכול מיד וגם לא אכל מיד, אפילו היה מחמת אונס לא יצא ידי"ח קידוש.

ושיעור הזמן לא נתבאר, והאחרונים נתחבטו בזה, יעויין בסידור בית יעקב (לרבי יעקב עמודין צו"ל) עמוד קנ"ג אות ג' שכתב [דאין להפסיק בין קידוש לסעודה אלא עד כדי הילוך כ"ב אמה]. ובשו"ת רבבות אפרים ח"א סי' קצ"ט כתב דזה חידוש דין שלא נמצא בפוסקים, עיי"ש. ובספר קצוה"ש סי' פ"א סעי' ג' בבדה"ש סק"ט כתב דמסתבר דתוך כדי אכילת פרס לא חשיב הפסק בין קידוש לסעודה, ועל יותר מזה צ"ע, עיי"ש. ובשו"ת גינת ורדים או"ח כלל ג' סי' כ' הביא דברי המהריק"ש ז"ל בספרו ערך לחם אור"ח סי' רע"ג, שכתב שאם קידש ע"מ לאכול שם לאחר זמן, אם השוהות "בכדי שנתעכל המזון" לא יצא. וביני לזה לס"י קפ"ד. וביאר הגינת ורדים דכוונתו דכמו שלענין ברכה אחרונה מבואר בס' קפ"ד שאם נתעכל המזון במעיו שוב אינו יכול לברך, וכן לענין שתיה כל שצמא לאותה שתיה הוה כנתעכל המזון ופרחה ממנו ברכה אחרונה, כן הדין לענין סמיכות סעודה לקידוש שאלה נשתה כשיעור זה לא חשיב קידוש במקום סעודה, כיון שכבר כלתה לא הנאת שתית יין הקידוש. ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סי' כ"ו) הביא לדברי הגינת ורדים, והוסיף דשיעור הזמן הזה עוד עובר שעה וחומש (עיין משנ"ב סי' קפ"ד ס"ק כ'), ולא זמן קצר כשיטות הנ"ל.

ובילקוט מעם לועז (פרשת יתרו פ"ו עמוד תקצ"א) כתב בזה"ל: שכך הוא ההכרח לאכול מיד לאחר שמסיים הקידוש, או שתהא כוונתו לאכול משם [ועד מחצית השעה בערך], כדי שיהיה קידוש במקום סעודה, ע"כ. ובערוך השולחן סי' רע"ג ס"ד כתב על מש"כ הרמ"א שיאכל לאלתר במקום קידוש, וז"ל: ויראה לי דלאלתר אין הכוונה תיכף ממש בלי הפסק רגע, אלא כלומר שלא ימשוך זמן רב, ולשון לאלתר אינו ממש וכו', וראה ברורה לזה דהא נתבאר דשקידש בבית ע"מ לאכול בעליה הוי במקום סעודה, והרי צריך איזה זמן קצר לעלות לעליה, אלא ודאי אין הכוונה לאלתר ממש, ולא ניתנה תורה למלאכי השרת, ועי"פ רוב אחר הקידוש מחליפין הבגדים, עכ"ד [וכונתו], דאף הדתה היו ההפסק לצורך הסעודה וזה לא חשיב הפסק, מ"מ דבר זה הוי רק בדיעבד כדמבואר במשנ"ב ס"ק י"ד, אבל לכתחילה אין להפסיק אף בדברים שהם צורך לסעודה, וא"כ אמאי שרי לו לכתחילה להחליף בגדים ולעלות מבית לעליה].

ובשו"ת גינת ורדים (הנ"ל) וכן באשל אברהם (מבוטשאטש) בהגהותיו בשו"ע סי' רע"ג סעי' ב', נחלקו על הריק"ש והרמ"א הנ"ל, ומוכיחים מקידוש של ליל פסח דגם בעבר ברב מרובה לא פרח מנייהו מצות קידוש, וז"ל הגינת ורדים: ואשר שאלת בענין קידוש שפעמים שמקדשים ומשתהים אחר הקידוש זמן מה, אם יש קפיда בזה לומר דפרח מנייהו מצות קידוש וכו', ולענ"ד נראה שאין לחשוש בזה לענין קידוש, וקידוש דליל פסח יזיכה דכששתוה כוס ב' ומתחיל לסעוד, כבר כלתה הנאתו דכוס של קידוש בשינוי שמשתהה בין קריאת ההגדה, וכשגומר ההגדה צמא הוא לשלות עוד וכו', והדבר מוכח טובא שאם אדם כזית פת ונשתהה עליו כל זמן השינוי שעושין בליל פסח, דפשיטא שאינו יכול לברך אחר שכבר נתעכל במעיו אותו מזון שאכל, ואם היה קפיда בזה היה להם להתנות שימחר ויחיש בעשיית הסדר. וכ"כ באשל אברהם, וז"ל: היסח הדעת ושהייה זמן מרובה בין קידוש אל הסעודה אינו ניגוד לקידוש במקום סעודה, וכמו בליל הפסח שאמרו חז"ל שלכך מפרש בנט"י לסעודה משום דאסח דעתיה ושוהים הרבה, ומ"מ הוי ליה שפיר קידוש במקום סעודה, עכ"ד. [והנה מש"כ להוכיח מהא דנט"י לסעודה אף שנטל כבר תחילה שהוא משום דאסח דעתיה ושוהים הרבה, צ"ע, דהא כגמי בפסחים דף קט"ו ע"ב מפרש דה"ט כיון דבעי למימר אנדאת והלילא דילמא אסוחי אסחיה לדעתיה ונגע, ומבואר דההיסח הדעת הוי משמירת הידים דילמא נגע, ולא מן הסעודה,

וד"ז מוכרח, שהרי ברכת בפה"א דכרפס פוטר את המרור, ואפילו הכי צריך לשוב וליטול ידיו משום היסח הדעת דשמירת הידים, ובע"כ חזינן דב' דברים הן].

ובראייתם מקידוש דליל הסדר דאיכא שיהוי מרובה בין הקידוש לסעודה [הנה אם שותה רביעית שלימה (כמש"כ המשנ"ב בס' תע"ב ס"ק ל' דלכתחילה צריך לשותות רביעית שלימה) יש שיטות שיוצא בזה גופא דין סעודה, כדמבואר במשנ"ב סי' רע"ג ס"ק כ"ו, ולדבריהם ליכא שום הוכחה מקידוש דליל פסח, וכל ראייתם הוא לשיטות שאין יוצאים בכוס של הקידוש חובת סעודה, או באופן שאינו שותה רק רוב רביעית (וכמו שהובא בשם הגרי"ש אלישיב שליט"א שבכוס של קידוש נכון להקפיד שלא לשותות רביעית שלימה, לאחר שאז מתחייב בברכה אחרונה, ועד כוס שני עובר כבר שיעור עיכול), דבזה לכו"ע אין יוצאין חובת סעודה], מצינו באחרונים ליישב בכמה אנפי, ועיין בהגדה של פסח [חיים לראש" (פסקא קדש אות י') להגר"ח פאלאגי זצ"ל, שתי' שעד המצה הכל הוא חלק מהקידוש, וז"ל: ולענ"ד לומר דמאחר דעיקר הקידוש אשר תיקנו לומר בכל ליל התקדש חג ובשבתות, הוא לקדש את עיצומו של יום אשר בחר בנו וזכר ליצי"מ, א"כ בכל שבת ומועד שאין עוד זכר לקידוש עיצומו של יום וזכר ליצי"מ, א"כ אין לעשות עוד הפסק בין קידוש לסעודה, ואין קידוש אלא במקום סעודה, ברם בליל התקדש חג הפסח אשר נצטוונו עוד ציווי פרטי לזכור את היום הזה, והוי מ"ע לספר ביצי"מ שהוא מעין קידוש היום לקדש וזכר ליצי"מ, א"כ אין כאן הפסק כלל, כי כל מה שאנחנו עושים אחר הקידוש דהיינו נט"י וטיבול א' ואכילת כרפס ואגדה ושתיית כוס ב', הכל הוא בכלל קידוש היום וזכר ליצי"מ, ואין כאן הפסק כלל, וא"כ אדרבא איסורא איכא לאכול מצה ומרור עד שישעה כסדר הזה, וכמש"כ רש"י בספר הפרדס והורוקח ואשר הראשונים, וזה ברור, ע"כ. ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סי' כ"ו) ת' להיפך שכל ההגדה הוי חלק מהסעודה, וז"ל: דשם שאני בהיות ומי יושבים לסידור הסדר שכולל הסעודה, ומה ששוהה עד האכילה וזה ג"כ מתכונת ומתכונת סעודת לילה זה, וכך מצותה של סעודה זאת, ע"כ.

עוד ראית' לתרץ עפמש"כ המשנ"ב בס"ק י"ד שהוא היה ההפסק מחמת הדברים שהם צורך לסעודה לא חשיב הפסק, ולמעתה אפשר בב' פנים: א', דכיון שאסור לאכול לפני שצוה א"כ אסור לו לאכול לפני יצי"מ, ועיין במשנ"ב סי' תע"ג ס"ק ס"ו דעל שאלת הבן למה מסלקין הקערה, התשובה היא דאסור לאכול לפני מצות סיפור יצי"מ, ולפיכך אמירת ההגדה הוא כדי שיהיה מותר לו לאכול. ב', דכיון דכתיב לחם עוני, ודרשינן בפסחים דף ל"ו ע"א לחם שעונין עליו דברים הרבה, ופירש"י שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה, א"כ כיון דבעינן שיאכל לחם שאמרו עליו הגדה, לפיכך באמירת ההגדה חשיב בשיעור בצי"מ הסעודה, ולפיכך לא הוי הפסק. ובוה יובן מש"כ תוס' בפסחים דף ק"ג ע"א (ד"ה רב אשי) דאע"ג דאמירת ההגדה הוי הפסק בין שתית כוס א' לב', ולכך מברכין בפה"ג בכוס שני שאחר ההגדה, מ"מ לענין קידוש במקום סעודה לא חשיב הגדה הפסק, והיינו כנ"ל דאף דלענין ברכת בפה"ג הוי ההגדה הפסק והיסח הדעת, אבל לענין קידוש במקום סעודה לא הוי ההגדה הפסק, לפי דחשיב כהפסיק בצי"מ הסעודה דלא חשיב הפסק.

ולפי"ו יש לזוהר בליל הסדר שלא לשוח בין קידוש לסעודה בדברים אחרים שלא מענין ההגדה, וכן שלא לצאת ממקומו בינתיים, דדוקא ההגדה אמרו דלא הוי הפסק מה"ט, משא"כ שאר דברים. ועיין בכל בו שכתב: וכל המרבה לספר ביצי"מ" (בשעת הסעודה" הרי זה משוכה, ומשמע דקודם לא, אולם בגינת ורדים מבואר להדיא דמותר בשעת אמירת ההגדה לדרוש בהגדה על כל דבר ודבר תלי תילים, שגם ע"ז נאמר כל המרבה לספר ביצי"מ הרי זה משוכה, ולהנ"ל אפשר דהכל בו למד שכל הסיבה שהתירו משום דחשיב ההגדה מצורכי הסעודה, לפי שאסור לאכול קודם מצות סיפור יצי"מ, וכיון דאמירת ההגדה סגי לזה, תו מה שמרבה לא הוי צורך לסעודה, ולפיכך כל הדין להרבות בסיפור יצי"מ הוי רק בשעת הסעודה, אבל הגינת ורדים לשיטתי' שבכלל מותר להפסיק בין קידוש לסעודה, א"כ גם אז יש את הדין דכל המרבה לספר. [ובזמנינו שמאריכים בסיפור יצי"מ בעת אמירת ההגדה, יש מדקדקים שהקפידו לשותות בכוס ראשון רביעית שלימה, ולצרף בזה דעת הרמ"א בס' רע"ג סעי' ה' דיוציאים בזה קידוש במקום סעודה]. אך בדברים שאינם מעניני סיפור יצי"מ, לפי הגינת ורדים והא"א מותר, ולשאר האחרונים אסור.

##### בסוג הסעודה דבעי לקידוש במקום סעודה

ג. ק"ל דאין קידוש אלא במקום סעודה, ונחלקו הראשונים מהו סעודה, אי הוי דוקא פת או כל מידי דסעיד, ומצינו בזה שיטות הרבה, ו"א דוקא פת, וי"א דהוא הדין מיני תרגימא מחמשת המינים, וי"א אפילו יין, וי"א דהוא הדין כל בשעת המינים, וי"א אפילו פירות, וי"אבאר.

מצינו הרבה ראשונים דסביר דבעינן דוקא פת, ועיין בתשו' רב נטרונאי גאון (עניני אור"ח סי' ע"ט) שכתב דיש לו לטעום דוקא פת ולא פירות, שכך משמע מדברי שמואל ורב הונא ורבא שאמרו אין קידוש אלא במקום סעודה, וכל סעודה לחמא הוא. ועיין ברעק"א (בשו"ע סי' רע"ג על המג"א ס"ק י"א) שהוכיח כן מדברי רבינו יונה בברכות פ"ו (דף ל"ו ע"ב מדפי הרי"ף), שכתב שבשבת אין חובה לאכול בלא במקום סעודה, ע"כ. ובקרא תוספתא קידוש במקום סעודה, ולכך בסעודה שלישית שאין צריך לקדש יכול לפטור עצמו בפירות, ומבואר שדוקא בפת הוי מקום סעודה ולא בשאר דברים. ועיין בתוספתא שבת (שם ס"ק י"א) שהוכיח כן מדברי הרשב"א בברכות (דף נ"א ע"ב ד"ה שהיין גורם), שכתב אהא דאיתא שהיין גורם לקידוש היום שתאמר, לאו דוקא יין אלא הוא הדין פת היכי דחביבא ליה, הא בלא הכי לא דאין קידוש אלא במקום סעודה, ע"כ. ובקרא תוספתא שבת דכוונתו דהא בע"כ מיירי שיש לו פת, שאל"כ א"א לו לקדש, דהא אין קידוש אלא במקום סעודה, וא"כ ע"כ דלאו דוקא נקט יין, אלא דהוא הדין נמי פת היכי דחביבא ליה, וא"כ מבואר שאין יוצאין קידוש במקום סעודה אלא בפת. וכן מוכח מדברי הרשב"א בתשו' (ח"ו סי' ש"נ) שביאר שהטעם דאין מקדשין בסעודה ג' משום דיוציאין במיני תרגימא, ומבואר דקידוש במקום סעודה בעי לסעודה המחוייבת פת. וכ"ה בפשוטו שבת תוס' בפסחים דף ק"א ע"א, שביארו בהא דאמר אביי כי הוינא בי מר כי הוה מקדש אמר לן (רבה) טעימו מידי, דילמא אדאוליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא ולא מקדש לכו בבית אכילה, ובקידושא דהכא לא נפקיתו דאין קידוש אלא במקום סעודה, שביארו (בד"ה טעימו ובד"ה ובקידושא) דרבה אמר להם לאכול לחם כדי שיצאו ידי חובת קידוש במקום סעודה, אבל על עיקר חובת סעודת שבת לא חש שרבה, משום שיוכלו לעשות למחר שלוש סעודות, או שמא יוכלו לאכול במקום אחר שיש שם גר ואין יין, ומבואר דלדין קידוש במקום סעודה בעי דוקא פת [אולם הב"י דחה שאין ראיה מדברי התוס', ודבריו סתומים, ועיין בספר תוספת שבת שנדחק לבאר דבריו].





בוזה), ולפיכך בזה בודאי יש להקל דיוצאים בו קידוש במקום סעודה לכו"ע. אלא דלפי"ז בתבשיל דחמשת מיני דגן שברכתו במ"מ, אפילו אי קבע עליו סעודתו ולא מיקרי לחם (כמו קוגל די"א דחשיב תבשיל, ואף אם אכל שיעור כד' ביצים אינו מברך ברהמ"ז, ועיין מש"כ בזה בספר מאור השבת ח"ב סי' ח' אות ק"מ), דבזה ודאי דאין יוצאים חובת סעודת שבת, ולדעת הראשונים שהובאו בתו"ש וברעק"א לא יצאו בזה בודאי דין קידוש במקום סעודה, א"כ להכרעת המשנ"ב הנ"ל אין להקל בזה לכתחילה אלא בשעת הדחק, ב' ע"פ מש"כ המג"א (ס"ק י"א) והמחצית השקל (שם) שהוכיחו דמיני תרגימא מחמשת מינים חשיבי טפי לסעודת שבת מיין, כדחזינן גבי סוכה שיין אפילו קבע עלייהו לא בעי סוכה. לפי דחשיבא אכילת ארעי, משא"כ ה' מיני דגן שרי לאכול רק עד כביצה חוץ לסוכה לפי דחשיב קביעות, ולפיכך י"ל דלענין קידוש במקום סעודה בעינן דוקא דבר שקובעיה עליו סעודה [ואין כוונתו שלקידוש במקום סעודה בעינן שיאכל שם שיעור כביצה, אלא בזה שאוכל כזית חשיב תחילת סעודה של קביעות], ולהכי בעינן דוקא מיני דגן דהוי אכילה של קבע, ולפיכך חשיב סעודה חשובה, ובאמת מצינו כמה שיטות שצריך ממש אכילת קבע, והיינו שיאכל פת או מזונות בשיעור כביצה, יעויין בחידושי הרא"ה בברכות דף כ"ז ע"א על הא דאמר רב יהודה אמר שמואל, מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס, דמזה מוכח דשרי למיכל בין תפילת ערבית לקריאת שמע ידיה, מטעם שהתחיל מקמיה דמטי זמן ק"ש, דהא הכא אמר שמואל מתפלל אדם בערב שבת ואומר קדושה על הכוס, ושמואל גופיה הוא דאמר דאין קידוש אלא במקום סעודה, עכ"ד. ומבואר דלקידוש במקום סעודה בעינן סעודת קבע, דהיינו בשיעור כביצה אסור לאכול קודם ק"ש, ושפיר הוכיח דחזינן מהכא דשרי לאכול קודם ק"ש מטעם שהתחיל בהיתר. ובאמת שיטה זו מצינו בספר נחלת צבי ס' רפ"ט (עטרת צבי סק"ג), והעתיקו האלהי רבה בסי' רפ"ו סק"ט, דלא חל חובת קידוש עד אחר תפילת מוסף, לפי דלא שרי לאכול סעודה דהיינו יותר מכביצה קודם מוסף, ולפיכך שרי לשתות קודם מוסף בלא קידוש [והאלהי רבה (שם) סמך על שיטה זו בתורת סניף להתיר בשעת הדחק למי שאין לו יין ופת רק פירות, וחלש לבו, דמותר לטעום קודם מוסף בלא קידוש, דיש לסמוך על שאל ד' (בהשגות פכ"ט) דמותר לטעום קודם קידוש של יום, ועל תחלת צבי שלא חל חובת קידוש קודם מוסף, והעתיקו המשנ"ב בסי' רפ"ט סק"ט]. ומעתה אתי שפיר דהחמיר המשנ"ב רק בפירות ולא במיני דגן. אולם יליע אי שרי לדרך זה לעשות קידוש לכתחילה על תבשיל מחמשת המינים, דהנה לענין חיוב אכילה בסוכה איתא במשנ"ב סי' תרל"ט ס"ק ט"ו פלוגתא אם תבשיל מחמשת מיני דגן יותר מכביצה מותרת חוץ לסוכה, דלדעת השו"ע בעינן דוקא שקיבץ סעודתו עליו [וקבע ר"ל שאוכלים בחבורה, או שאוכל שיעור חושב שקובע סעודתו בזה, ולא די שיאכל מעט יותר מכביצה], ולמג"א דינו כפת, וא"כ הוא הדין הכא אם אוכל בביהכנ"ס (דהיינו שאוכל בחבורה) ש"ד אף לכתחילה, ואם אוכל בבית תלוי בפלוגתא הנ"ל, ג', עפמש"כ רעק"א בשם הדרישה לבאר שסברת הגאונים הוא משום דס"ל דכל שבעת המינים טעונים ברכה אחריהם במקומם, ומעתה למאי דק"ל כשיטת הרא"ש שרק פת ומין דגן טעון ברכה לאחריהם במקומם, א"כ אין יוצאים ביין כ"א בפת או במיני דגן, ואתי שפיר שבמיני דגן בכל גווני אף שיעשהו תבשיל, כיון שטעון ברכה במקומם חשיב מקום סעודה אף לכתחילה.

האמור למעשה מכל הנ"ל, לאחר שנתבאר דשיטת הרבה מהראשונים דאין יוצאים קידוש במקום סעודה אלא בפת, וכן הקריד הגר"א כדמבואר בביאורו"ל, על כן אם יכול להחמיר בקל (דהיינו ליטול ידיי על הפת) בודאי שמחוייב לעשות כן, וכדמצינו שאפילו בספיאק דרבנן שאין לו עיקר מה"ת, היכא דאפשר באופן קל מבלי להזדקק לספק דרבנן לקולא דחייב לעשות העצה האחרת ולא לסמוך על ספק דרבנן לקולא [וד"ו מבואר בכ"מ, בפסחים דף ק"ח ע"א פליגי אמוראי אי צריך להסב בב' כוסות ראשונות או בב' כוסות אחרונות, והסיקו בגמ' והשתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי כולוהו בעי הסיבה, וכתב ע"ז הר"ן (דף כ"ג ע"א מדפי הרי"ף) דאע"ג דבעלמא קי"ל איפסא דכל ספיאק דרבנן לקולא, הכא כיון דלאו מילתא היא עבדינן לחומרא, ע"ש. ועיין עוד ברמ"א או"ח סי' תע"ב סעי' ז' ד"א דבזה"ז שאין דרך להסב, כדאי הוא ראב"ה לסמוך עליו שבדיעבד אם אכל או שתה בלא הסיבה יצא (והוא מאגודה פרק ערבי פסחים), ואף דהרבה ראשונים חולקים על הראב"ה (כמש"כ הב"י), מ"מ כיון דהסיבה דרבנן לפיכך סמכינן מספק להקל, ומ"מ לכתחילה לבניע בעינן הסיבה, ואל סמכינן אספיאק דרבנן לקולא, ועי"כ כנ"ל דכיון דבקל יכול להסב, לפיכך לא סמכינן אספיאק דרבנן לקולא. ועיין עוד בב"י או"ח סי' ס"ז שהביא ב' טעמים אמאי ספק ברכות להקל, אי משום דברכות הוי מדרבנן וסד"ר להקל. ב', בשם הר"ר מנוח משום דהוי ספק דאורייתא של לא תשא לחומרא, וביאר הפמ"ג (שם במשב"ז סק"א) שהוצרך לטעם זה, משום דאל"ה ראי להחמיר משום משבקי יכול לברך, וכל היכא דאיכא לברר בקל מברירין, ומבואר שאין להכניס עצמו להיתר של ספד"ר לקולא היכא שיש עצה אחרת. ועיין עוד בתורת השלמים בכללי ס"ס המחודשים סעי' י"ג שפסק כן, דהא דספק דרבנן לקולא הוה דוקא בגוונא שיש לו איזה צורך בכך, אבל בגוונא דליכא טירחא אף ספק דרבנן לחומרא, ע"ש, ואכמ"ל]. ויש להוסיף דאף לשיטת הגאונים שיוצאים קידוש במקום סעודה בחמשת מיני דגן, מ"מ טעדת הפרישה שאין יוצאים בזה אלא אם כן יאכל סעודתו (דהיינו סעודת פת) בתוך כדי שיעור עיכול, וא"כ בגוונא שאוכל סעודת שבת לאחר זמן בודאי שיש מקום להחמיר לכו"ע. [אולם אפשר שבמקום שהמקדש יסעוד פת, אז המסובין יכולים לאכול חמשת מיני דגן, דיש לצרף לזה דעת התוס' רי"ד בפסחים דף ק"א ע"א דאז סגי שהמסובין יטעמו מידי ואינם צריכים סעודה, וכן שיטת רביא אלעזר מטרשקין והזכור לאלהם שהמסובין יוצאים חובת קידוש אף בלא סעודה (וד"ו נתבאר לעיל באות א'), וכל גידוננו בגוונא שאף המקדש אינו סועד פת]. אולם אם אינו יכול להחמיר בקל אז יכול להקל ולסמוך על השיטות שיוצאים יד"ח בתמשת מיני דגן, ובחיודר בשחרית שיש לצרף לזה אף שיטת הראב"ד (פרק כ"ט הלכה י') דמותר לטעום קודם קידוש של יום, וברכת כפה"ז בכל גווני לא הוה לבטלה, ואף אם לא יצא בזה חובת קידוש. וכל זה דוקא בגוונא, אבל בזה שעתה חולקים אין להקל בזה לכתחילה (משנ"ב), ובתבשיל דחמשת מיני דגן צ"ע אם אפשר להקל בזה לכתחילה (וד"ו תלוי בג' ביאורים שהובאו לעיל לבאר החילוק בין חמשת מיני דגן לייין), ובשעת הדחק בקידוש דשחרית יכול לקיים דין סעודה אף בשתיית לייין, ולסמוך על שיטת הגאונים, ובקידוש של לילה נשאר השעה"צ (ס"ק כ"ח) בצ"ע אם בשעת הדחק יכול לסמוך ע"י.

ובשית' שלמת חיים (ס' רס"ט) כתב שאף מי שכבר קידש על מיני תרגימא או יין, נכון להחמיר ולקדש שנית קודם הסעודה כדי לצאת ידי חובת קידוש אף לדעת הגר"א, וביאר שם דתינתן לענין אכילה לפני קידוש דהוא איסור דרבנן גרידא, יש לסמוך על הפוסקים דמהי גם מזונות וכדו' לקידוש במקום סעודה, וכן יש לסמוך בזה על דעת הראב"ד ועוד דסברי דליכא

סעודה דהוי קביעות, ולפי"ז כתב דכל דברי הגאונים שיוצאים אף ביין הם לשיטת הרמב"ם והרשב"ם דכל ז' מינים טעונים ברכה לאחריהם במקומם, אבל לשיטת הרא"ש וסיעתו דאין טעון ברכה לאחריהם במקומם רק פת ומין דגן, לא מהני כוס יין למחשביה למקום סעודה, ובעי פת או מין דגן. והטור דהביא כאן דברי הגאונים, ס"ל דז' מינים טעונים ברכה לאחריהם במקומם, ונפק"מ מזה לדידן דמיני דגן מיקרי מקום סעודה [ובשו"ע בסי' קפ"ד סעי' ג' ובסי' קע"ח סעי' ה' הביא לב' דעות אלו בשם י"א, ועי"ש במשנ"ב (ס' קע"ח ס"ק מ"ה) דדעת הגר"א דהעיקר כשיטת הרא"ש]. וסיים שדבר זה מוכרח לשיטת הרא"ש דמדאורייתא בעינן קידוש במקום סעודה, מהא דאמרין בריש נזיר דליכא מה"ת חיוב לתלות יין, והא משכח"ל בכה"ג דאין לו לקידוש רק יין, שאז צריכים לשתות מדאורייתא כדי שיהיה מקום סעודה, ובע"כ דלהרא"ש באמת לא הוי יין במקום סעודה (וכשיטתו שרק פת ומיני דגן טעונים ברכה במקומם), עכ"ז. אולם בפרישה עצמו בסוף סי' רס"ט ביאר בע"א, שאין הטעם מכיון שטעון ברכה במקומם, לפיכך יוצא בעצם שתיית היין דחשיב מקום סעודה דהוי קביעות, אלא דכיון שטעון ברכה במקומם לפיכך לא חשיב שינוי מקום, דליקבעיה קמא הדר, והיינו דכו"ע ומדו דלא מהני קידוש במקום סעודה אלא בפת, ומש"כ הגאונים שיוצאין אף ביין היינו דוקא בגוונא שגומר סעודתו במקום אחר [ומדייק כן מלשון הגאונים שכתבו: אין צריך "שיגמור" שם כל סעודתו וכו' או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה יצא ידי קידוש, "וגומר" סעודתו במקום אחר, ומדוייק מלשונם ממש"כ וגומר סעודתו במק"א ולא כתבו ואוכל סעודתו במק"א, דמה שמהני מה שאוכל ושותה כאן הוא עם מה שיאכל וישתה בסעודה ממש, דהכל סעודה אחת מיקרין]. והיינו שע"י היין ששתה כשיעור במקום זה מהני שעל ידו טעון ברכה לאחריו, וממילא כשגומר סעודתו ובחשיב לקבעיה קמא הדר כדין דברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן, ונחשיב שפיר קידוש במקום סעודה ע"י הסעודה שגומר במק"א שהיא קביעות אחת עם כוס הקידוש, ונמצא לפי"ז דלעולם אין מתקיימת דין קידוש במקום סעודה אלא בפת דוקא, ולא כתבו שישתה יין כשיעור, אלא שעל ידו הוי מדברים הטעונים ברכה במקומן, ולפיכך כשגומר סעודתו כדינה במק"א חשיב קידוש במקום סעודה מחמת הפת שאוכל אח"כ, ולא חשיב שינוי מקום הואיל דלקבעיה קמא הדר, ועי"ש.

נמצא ג' ביאורים בדעת הגאונים, לדעת הגר"א משום דסעודה היינו כל דבר שסועד את הלב, ולרעק"א הוא משום דכיון שהם טעונים ברכה לאחריהם במקומן לפיכך חשיב קביעות, ולפרישה הוא משום אכילת הפת שיאכל אח"כ, ולא חשיב שינוי מקום לפי דלקבעיה קמא הדר. ומצינו בזה כמה נפק"מ דלינא, א', לדידן דק"ל דרק פת ומין דגן טעונים ברכה לאחריהם במקומם (כמש"כ המשנ"ב בסי' קע"ח ס"ק מ"ה), אם יוצאים ביין קידוש במקום סעודה, דלהגר"א יוצאים, ולרעק"א ולפרישה אין יוצאים יד"ח אלא במיני דגן. ב', אם קידש על מזונות ואח"כ המתין כשיעור עיכול עד אכילת הפת, דלהגר"א ולרעק"א יוצאין חובת קידוש, ולפרישה אין יוצאים וצריך לחזור ולקדש. ג', שמעת' מנאמור"ר שליט"א נפק"מ אם יוצאים קידוש במקום סעודה באורז, דהנה בשעת' סי' ר"ח סק"ט כתב סעיד איד, הלב המחיה על אורז יצא בדיעבד, כיון דאורז נמי משביע וסועד הלב כמו חמשת מיני דגן, אלא דלכתחילה לא תיקנו באורז מעין שלוש כיון שאינו משבעת המינים ולא חשיב, כמש"כ הרא"ש בפרק כיצד מברכין (סי' ח') דה"ט דמברכין על אורז מזונות ואין מברכין עליו מעין שלוש, ע"ש. וא"כ כיון שאורז סועד ומזין, א"כ לדעת הגר"א חשיב סעודה ומיקרי בו קידוש במקום סעודה, ולדעת רעק"א ולפרישה כיון שאין טעון ברכה לאחריהם במקומם אינו יוצא יד"ח סעודה. ד', על כל שבעת מינים אם יוצא בו יד"ח סעודה, דלרעק"א ולפרישה כיון שטעונים ברכה במקומם יוצא, ולדעת הגר"א כיון דאינו סועד הלב אינו יוצא, אלא דבתמרים שמעת' מנאמור"ר לדון אי יוצא בזה לדעת הגר"א, דהנה בברכות דף י"ב ע"א איתא שאם בירך על התמרים ברכת הון יצא בדיעבד אפילו מדרבנן, דתמרי נמי מיזן זייני, וכתבו הפוסקים דמה"ט הוא הדין אם בירך ברהמ"ז על יין צאל לפי דיין נמי סעיד את הלב, וכ"פ השו"ע סי' ר"ח סעי' י"ז, ובבאר היטב שם ס"ק כ"ג כתב דהוא הדין אם בירך על המחיה על תמרים או על היין יצא כמו בברכת הון, וא"כ מה"ט אפשר דחשיב נמי סעודה, כמו גבי יין מיקרי קידוש במקום סעודה מה"ט שסועד את הלב, או דאפשר דתמרים גריע' משום דאמרין בברכות (שם) דמיזן זייני, אבל אינו סועד את הלב, וא"כ אפשר דלא מהני לו לענין קידוש במקום סעודה, דבעי שם סעודה, והיינו מידי דסעיד, וזה לא סעיד. ועיין רש"י בברכות דף ל"ה ע"ב (ד"ה סעיד) שכתב דסעיד חשיב טפי ממזין, וא"כ אפשר דתמרים אף דמשביע, מ"מ לא מיקרי סעודה ואינו יוצא. וש"מ בזה בפמ"ג בסי' רע"ג בא"א ס"ק י"א שכתב דלפמש"כ המג"א בסי' ר"ח ס"ק כ"ה דתמרים סעדי וזייני, יוצאין בזה קידוש במקום סעודה, ע"ש, אולם בספר תוספת שבת אות ט"ז כתב דמש"כ המג"א בסי' ר"ח דתמרי סעדי הוא ט"ס, דלא מצינו זה בשום מקום, ולכן כתב דתמרים דינם כפירות דאינו מקיים בזה דינא דקידוש במקום סעודה, מאחר דלא סעדי אלא זייני.

להלכה פסק השו"ע (סעי' ה') כדברי הגאונים, והביאור"ל (שם) הביא שבספר מעשה רב (אות קכ"ב) כתב שהגר"א אף בקידוש היום לא היה מקדש אלא במקום סעודה גמורה, ולא במיני תרגימא או איין, ע"כ. והיינו שחשש לשיטות הראשונים שצריך לת קידוש במקום סעודה. [וייש שפירשו שאף הגר"א מודה לדינא לשיטת הגאונים שאף יין חשיב סעודה, ויוצאים בו יד"ח קידוש במקום סעודה, ולכן בשו"ע שהביא דברי הגאונים לא השיג ע"ז מאומה, אלא דחשש לשיטות הסוברים דבקידוש במקום סעודה נאמר שהסעודה תהיה במקום הקידוש, וכיון שעיקר הסעודה הוא סעודת פת לפיכך צריך לקדש עליו, ולא סגי בזה שיקדש על המיני תרגימא, וד"ו הוא מב' טעמים: א', לחוש לדברי הרמב"ם (פרק ל' הלכה ט') שחוץ מהדין קידוש שצריך להיות במקום סעודה, התחדש עוד שהסעודה תהיה במקום קידוש, והיינו שצריך לקבוע סעודה על היין, ולפיכך כתב שבכל ג' סעודות צריך לקדש. ב', ד"ו הוא לחוש לשיטת הראב"ד (פרק כ"ט הלכה י') ורבינו דוד והמאירי (פסחים דף ק"ו ע"א) שקידוש היום אינו מדין קידוש, אלא הוא מדין שצריך לקבוע סעודתו על היין, ולפיכך בעי עיקר הסעודה שיוצא בו סעודת שבת שישתה על הכוס. אולם הביאור"ל שהעתיק דבריו כאן, משמע שבא לחלוק על הגאונים, ובכל גווני לא יקדש אלא על הפת].

ובמשנ"ב (ס"ק כ"ה) הביא מרעק"א ותוספת שבת שהוכיחו דלכמה ראשונים אינו יוצא ידי קידוש במקום סעודה ע"י כוס יין, ועל כן נראה שאין להקל בזה אלא במקום הדחק, ע"כ. ומשמע מדבריו שרק ביין החמיר ולא בשאר מיני תרגימא מחמשת מינים, אף שמהראשונים שהביאו התוספת שבת ורעק"א מבואר שצריך דוקא פת שיגמור"ל בו יד"ח סעודת שבת. ואפשר ליישב בכמה אופנים: א', דכוונתו שבמיני דגן יש להקל, כיון שיש לצרף לזה ג"כ הא דאיתא בשו"ע (סי' קס"ח סעי' ז') דכל מזונות שלנו הם ספק פת, ואפילו אי חשיב פת הבאה בכיסנין יש לצרף לזה השיטות שיוצאים יד"ח סעודת שבת אף בפת הבאה בכיסנין (ועיין קה"י ברכות סי' כ"ה שהאריך

ותירה מזו מצינו שיטות ראשונים שצריך סעודה שיוצאין בה יד"ח סעודת שבת, ולדבריהם ודאי דבעינן פת, כדק"ל בסי' רע"ד סעי' ד' דסעודת שחרית וערבית אי"א לעשותם בלא פת, דהנה מצינו ברמב"ם פרק כ"ט הלכה י' שכתב בזה"ל: ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שישעוד סעודה שניה, וזה הוא הנקרא קידושא רבה, מברך כפה"ג בלבד ושותה ואח"כ יטול ידיו ויסעוד, ע"כ. ומבואר שחייב קידוש הוא קודם שישעוד סעודה שניה ובמקום סעודה, והוא פסק בפרק ל' הלכה ט' שבכל סעודה בעי פת [אולם אין זה מוכרח, כיון דבפרק ל' הלכה ט' משמע ברמב"ם שכל מה שצריך פת הוא מדין לחם משנה, וא"כ אפשר שפיר דבמזונות מקיים שם עיקר דין סעודה, אלא שהוא צריך פת משום החיוב לחם משנה]. ובפשטו ד"ו תלי בפלוגתת הראשונים אי שרי לאכול סעודת שבת מבעו"י, דיעויין בתוס' בפסחים דף צ"ט ע"ב (ד"ה עד שתחשך) שהביאו דעת הר"י מקורביל דדוקא גבי מצה בעינן עד שתחשך, משום דכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה, ומצה ומרור איתקשו לפסח, אבל סעודת שבת ויו"ט מצי אכיל להו מבעוד יום, כדאמר בפרק תפילת השחר (ברכות דף כ"ז ע"ב) מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום, וכוננתם דהרי בע"כ סעיד מבעו"י כיון דבעינן קידוש במקום סעודה [וכ"ה בהדיא באור זרוע (הלכות ערב שבת סי' י"ד) דהוכיח מהא דאמר רב יהודה אמר שמואל (ברכות דף כ"ז ע"א) מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס, שצריך לאכול ג"כ סעודת שבת מבעו"י, דהא בריש פרק ערבי פסחים אמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה], אולם הביאו תוס' דעת רבינו יהודה דאף סעודת שבת בעינן משתחשך, וקודם לכן אפילו בתוספת שבת לא יצא יד"ח סעודת שבת, וכן דעת הרשב"א בברכות דף כ"ז ע"ב (ועי' בזה בפר"ח סי' תע"ב סק"א), וביאר הב"ח (סי' תע"ב ס"א) שאפשר מהר"ל מפארג דה"ט לפי דחובת ג' סעודות לפינן מוכתיב תלתא זימנא ב"היום", ולכן אינו יוצא עד שתחשך, וכ"כ המג"א בסי' רס"ז סק"א בשם השל"ה שאפילו כשאוכל מבעו"י, מ"מ צריך לאכול כזית בלילה כדי לקיים ג' סעודות בשבת, הנלמד מדכתיב אכלוהו "היום" וגו', דבעינן שיקיים אותו בעיצומו של יום, והמשנ"ב (שם סק"ה) כתב דיש לחוש לכתחילה לדבריהם, אולם להלכה פסק השו"ע (סי' רס"ז סעי' ב') והט"ו (סי' רע"א סק"א) שאפשר מדינא לאכול סעודת שבת מבעו"י. והנה בעיקר ראיית הר"י מקורביל מהא דאפשר לקדש מבעו"י, וא"כ קידוש אלא במקום סעודה, אינו מובן, דהא אף אם יצא מבעו"י דין קידוש במקום סעודה, אבל מ"מ דין סעודה דג' סעודות שבת דנילף מהיום לא קיים, והיינו לפי דהטעם דבעינן קידוש במקום סעודה כתב רשב"ם (הובאו דבריו לעיל באות א') ב' טעמים, א' מדכתיב וקראת לשבת עונג במקום קריאה שם תהא עונג, ב' דבעינן יין חשוב דאיקבע עליהם סעודה, וא"כ י"ל דמזמן תוספת שבת איכא עליה דין עונג, וא"כ חשיב שהקריאה במקום עונג, וכן כיון שסועד במקום הקידוש חשיב יין חשוב, אבל לדין סעודה הנילף מ"היום" בעינן עיצומו של יום, וזה אינו מקיים כשאוכל מבעו"י. ובע"כ צ"ל דמה שהוכיח מזה הר"י מקורביל"ל, היינו לפי דס"ל שצריך לקידוש במקום סעודה כזאת סעודה שיוצאים בה יד"ח סעודת שבת, ולפיכך אם אינם יוצאים יד"ח סעודת שבת מבעו"י אף אין לקדש מבעו"י, אולם רבינו יהודה והרשב"א דסברי שאין יוצאים יד"ח סעודת שבת עד שתחשך, בע"כ דסברי שאין צריך כזאת סעודה שיוצאין בה יד"ח סעודת שבת.

ומדברי הרשב"ם יש להוכיח שצריך פת, ואולי אף כסא דהרסנא, דבחד טעמא ביאר רשב"ם הא דאין קידוש אלא במקום סעודה, היינו משום דכתיב וקראת לשבת עונג במקום קידוש שם תהא עונג, ועיין ברשב"א בברכות דף מ"ט ע"ב, והובאו דבריו בביאור"ל סי' קפ"ח סעי' ח' (ד"ה סעודה שלישיית), דחובת פת בשתי סעודות הראשונות הוא מדכתיב וקראת לשבת עונג, ואין עונג בלא פת, ועיין עוד בביאור"ל סי' רע"א סעי' ג' (ד"ה מוטב שיקנה) שכתב להוכיח מהגמ' בשבת דף קי"ח ע"ב ששבת לחוד אינו מקיים דין עונג (כ"א דינא דכבוד), אלא אם כן הוא עם כסא דהרסנא, וא"כ כיון דבעינן שבמקום הקריאה יהיה עונג א"כ לכה"פ צריך פת. [וצ"ע שלא מצינו באחד מהפוסקים שהצריך ג"כ כסא דהרסנא מה"ט].

שיטת השלטי גבורים (פסחים דף כ' ע"א מדפי הרי"ף אות א') שיוצאין קידוש במקום סעודה בפירות, ועיין במשנ"ב סי' רע"ג ס"ק כ"ו דאין לסמוך ע"ז [אלא בשעת הדחק למי שחשש ליבו קצת, ואין לו עתה מחמשת המינים לסעוד אחר הכוס, ודוקא בקידוש דשחרית, אבל בלילה בודאי אין לסמוך עליו]. ועיין בשו"ת עין יצחק (סי' י"ב אות א') שכתב להוכיח כשיטת השלטי גבורים, דהא דלאו טעמא דרביעין קידוש במקום סעודה, היינו משום דכתיב וקראת לשבת עונג במקום קריאה שם תהא עונג, ובביצה דף ל"ד ע"ב איתא דשבת קובעת למעשר משום דכתיב וקראת לשבת עונג, ומה"ט אף בפירות קובע, כדאמרין שם (ל"ה ע"א) היה אוכל באשכול וחשבה לילי שבת לא יגמור, וכ"פ הרמב"ם (פרק ג' ממעשר הלכה ג'), הרי דאף אכילת פירות בשבת מיקרי עונג להיות קובע למעשר, משום הך קרא ודוקראת לשבת עונג, א"כ הוא הדין דמיקרי עונג גבי קידוש במקום סעודה, דהא מחד קרא קא נפקי, עכ"ד. ודבריו תמוהים, דהרי דין עונג ודאי שאינו מתקיים בלא פת, כדמוכח מהא שאין יוצאין חובת סעודה בלא פת, ובע"כ דהא דאמרו שם שמקיים בזה מצות עונג הוא רק לאחר אכילת פת, שבכל מה שמוסיף על הפת הוא עונג טפי כמו כסא דהרסנא, אבל בלא פת אינו מקיים דין עונג. וד"ו מוכרח, דשרי שיוצאים דף ק"ה ע"א אמרו כשם שהשבת קובעת למעשר כך שבת קובעת לקידוש, שאסור לטעום עד שיקדש, ועיין בשו"ת הרא"ש (כלל כ"ה סי' ב') שכתב דמה"ט אסור לשתות מים קודם קידוש, לפי דשבת קובעת, ואסור ליהנות בכל מיני הנאות של אכילה ושתיה עד שיקדש, וכי תעלה על לבך שיוצאים חובת סעודה במים משום שהשבת קובעת אף לענין שתיית מים (כדמבואר בהרא"ש), אלא ודאי דלא שייכא כלל לדין סעודה, וצ"ע.

##### שיטת הגאונים והשו"ע

הטור בסי' רע"ג הביא שיטת הגאונים שיוצאין קידוש במקום סעודה אף ביין, וז"ל: כתבו הגאונים הא דאמרין אין קידוש אלא במקום סעודה, אין צריך שיגמור שם כל סעודתו, אלא אפילו אכל דבר מועט או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה יצא ידי קידוש, וגומר סעודתו במקום אחר, ודוקא שאכל לחם או שתה יין, אבל אכל פירות לא, ע"כ. וכ"פ השו"ע בסעי' ה' כדבריהם. ומבואר ב' חידושים: א', דלקידוש במקום סעודה סגי לאכול כזית גרידא, אף דלגבי סעודת שבת י"א שצריך יותר מכביצה (כ"פ השו"ע בסי' רצ"א סעי' א', ועי"ש במשנ"ב סק"ב), ב', דאין צריך לאכול דוקא פת, אלא אפילו שתה רביעית יין נמי יצא, וכ"ש אם אכל מיני תרגימא מחמשת מינים (מג"א סי' י"א). ובביאור' מצינו ג' שיטות: הגר"א (שם) פ' משום דקידוש במקום סעודה אין הכוונה לסעודת שבת ויו"ט, אלא כל דבר ש"סועד הלב" סעודה מיקרי לענין זה, ויין סועד הלב כדאמרין בברכות דף ל"ה ע"ב. ובהגהות רעק"א (שם) הביא בשם הדרישה דהוא משום דס"ל לגאונים דכל ז' מינים טעונים ברכה לאחריהם במקומם, ולפיכך כיון שקובע ברכה במקומו חשיב מקום



איטור טעימה קודם קידוש של יום, אבל לענין עצם מצות קידוש על היין הביא הביאוא"ל בריש סי' רע"א דעת הרא"ש, דאפילו בקידוש גמור שלא במקום סעודה תיכף ג"כ אינו יוצא המצוה מה"ת, ואף דבשחרית הקידוש אינו אלא מדרבנן, מ"מ עיקרו מדאורייתא (ועי' בזה במשנ"ב סי' רע"א סק"ח), ולהכי לענין זה יש להחמיר ולקדש שנית על היין, ובלא"ה שיטת הרמב"ם שכל סעודה יקבע על היין, עכת"ד. ועיין עוד בכף החיים (סי' רע"ג סק"ה) שכ' וז"ל: וכתב שם החסד לאברהם דמ"מ אף אם שתה רביעית יין או אפילו אכל כזית פת כיסנין בבוקר, טוב לחזור ולקדש על שולחנו שיהא קידוש במקום סעודה העיקרית, עכ"ד. ועיין עוד בשלטי הגבורים (פסחים דף כ' ע"א מדפי הרי"ף אות א') שכתב שהמקדש בלילה על דעת לאכול במקום הקידוש מעט (כזית), ולאכול אח"כ עיקר הסעודה במקום אחר, אע"פ שאינו צריך לקדש באותו מקום, מ"מ צריך לברך בפה"ג לפני הסעודה כדרך שעושה בסעודת היום, כדמבואר בקונטרס הראיתי, וכוונתו דבקידוש הלילה יש ב' דיני קידוש: א' מדין היום, ולזה סגי שיאכל סעודת ארעי (וכמו שביאר הרשב"ם בפירוש בתרא שע"י הסעודה נעשה היין חשוב), ב' מדין הסעודה, ולזה סגי ברכת בפה"ג כמו קידוש היום, ואת זה צריך לעשות במקום שאוכל את עיקר סעודתו.

#### הערות במנהג העולם לקדש בשחרית בביהכנ"ס

ד. במה שנוהגים בזמנינו לקדש בשחרית בביהכנ"ס ואוכלים מזונות וכדו', ואח"כ באים לביתם לסעוד ומברכים שוב על הכוס כדי להוציא את בני ביתם, ואח"כ מברכים על הפת וסועדים את סעודת שבת, ולכאורה בד"ז יש כמה נקודות שצריך לעיין בהם היטב.

א) במה שנהגו העולם לקדש בביהכנ"ס על המזונות, יש לפקפק לפמש"כ לעיל (אות ג') לדעת רוב הראשונים (רב נטרונאי גאון, רא"ש, רמב"ם, רבינו יונה, תוס', רשב"ם, רשב"א ועוד) שקידוש במקום סעודה אין יוצאים אלא בסעודת פת, וכן החמיר הגר"א, ואף שלמעשה יש להקל כדעת הגאונים שהובא בשו"ע (סי' רע"ג סעי' ה'), מ"מ אם יכול להחמיר בקל בלי ליכנס לספק דרבנן הרי הוא חייב לעשות העצה האחרת בלי ליכנס לספיקות, כמו שהובא לעיל (סוף אות ג') מדברי הראשונים והאחרונים בזה, ואף לדעת הגאונים כתב הפרישה (סוף סי' ס"ט) שזה דוקא כשאוכל סעודת פת בתוך כדי שיעור עיכול מאכילתו, וע"כ פשוט שאין להקל בזה לכתחילה באופן שיכול בקל לטול דיו על הפת.

ב) אם צריך לברך ברכה אחרונה לאחר שתיית הכוס (כשמקדש שנית קודם הסעודה), דהנה השו"ע בסי' רע"ב סעי' י' כתב דברכת יין פוטרת יין שבתוך הסעודה [וביאר המשנ"ב (סי' ל"ה, ובשעה"צ סי' מ"ו)] דאף דלגבי הבדלה י"א דאינו פוטר יין שבתוך הסעודה, כדמבואר בסי' קע"ד, מ"מ הכא שהקידוש צריך שיהיה במקום סעודה לפיכך חשיב צרכי סעודה ומחתמו באן], ואינו טעון ברכה לאחריו דברכת המזון פוטרתו, משום שכוס של קידוש הוא ג"כ בכלל דברים הבאים מחמת הסעודה כיון שצריך שיהיה הקידוש במקום סעודה, וא"כ הכא שכבר יצא ידי חובת קידוש הרי צריך לברך לאחריהם, ואינו יכול לסמוך על ברהמ"ז.

ולענין הבדלה, יעויין בשו"ע סי' רצ"ט סעי' ז' שהביא בזה ב' דעות, ופסק המשנ"ב (סי' ק"ו) דכיון דדבר זה הוי פלוגתא לפיכך סב"ל ואינו מברך ברכה לאחריהם, וכן אינו מברך על היין שבתוך הסעודה. ואם אינו שותה יין בתוך הסעודה, פסק בשו"ע שם סעי' ח' שבוה לכנ"ע צריך לברך ברכה אחרונה, ועי"ש במשנ"ב (סי' ק"ט) שכתב שגם בזה אם לא בירך ברכה אחרונה קודם הסעודה לא יברך אח"כ, כיון שדין זה אינו מוסכם. וע"כ בניד"ד לכתחילה צריך להוציא עצמו מידי ספיקא, ועל כן אם אינו שותה יין בסעודה צריך לברך ברכה אחרונה קודם הסעודה, ואם שותה יין בתוך הסעודה אז בקידוש ישתה רק כמלא לוגמיו שאז אינו חייב בברכה אחרונה, או שיכיון בפירוש בברהמ"ז לפוטרו, וכדמבואר בסי' ר"ח סעי' י' שבדיעבד אם בירך על היין ברהמ"ז יצא. אולם אם קידוש על מיץ ענבים י"א דלא מהני בזה לכוין בפירוש בברהמ"ז לפוטרו, לפי שהטעם שברהמ"ז פוטרת יין מבואר בשו"ע (שם) משום שהוא סועד את הלב, ומיץ ענבים הרי אינו סועד את הלב. [ועיין בביאוא"ל בסי' קע"ד סעי' ו' (ד"ה וכן פוטרת) שכתב דאף בכל קידוש נכון לעשות עצה זו שלא לשתות רק כמלא לוגמיו (כדי לצאת שיטת הרמב"ן והר"ן שאף ביין של קידוש לפני המזון צריך ברכה אחרונה, וכ"כ החיי' אדם כלל מ"א סעי' ג'), אולם הוסיף דכיון שיש שיטות (עיין בס' ק"צ) דבמשקה חייב אפילו בכזית וכ"ש ברוב רביעית, לכן הנכון שתמיד יכיון בברהמ"ז לפטור היין של קידוש].

ג) בגוונא שמקדש שוב בביתם כדי להוציא את ב"ב ושותה היין, שמעתי מאאמרי"ו שליט"א להסתפק דשמא בזה צריך להקדים תחילה המוציא, שהרי מדיני קדימה צריך להקדים ברכת המוציא לברכת היין כדמבואר בשו"ע סי' קי"א סעי' ד' ה' [משום שברכת קודם ליין בפסוק ארץ חטה שעורה וגפן], וגם בשבת בעי' לאקדומי ברכת המוציא לבפה"ג, כדאיता בטור סי' רע"א סעי' ט' בשם הירושלמי דמה"ט צריך לכסות הפת בשעה שמקדש, כדי שלא יראה הפת בושתו שאין מקדשין עליו אלא על היין, לפי שיש לו דין קדימה בשארי מקומות (והעתיקו המשנ"ב שם סי"ק מ"א), אלא שאי' לעשות כן שהרי צריך תחילה לעשות קידוש על היין להתירו באכילה, ואם יברך המוציא ולא טעמו ואח"כ יקדש ויברך בפה"ג (ויטעום יין ויאכל מזונות), הרי ברכת בפה"ג הוי הפסק בין ברכת המוציא לאכילה, אבל בניד"ד שכבר קידש ויכול לאכול, א"כ צריך להקדים המוציא או מזונות קודם ברכת היין. והגרא"ל שטיינמן שליט"א הוסיף להסתפק גם על השומע, דשמא הכא שמברך תחילה המוציא א"כ אפשר דאף ב"ב שעדיין לא טעמו צריכים לצאת תחילה בברכת המוציא שלו, ויטעם והם לא יאכלו, ומיד אח"ז יקדש ויוציאם בקידוש וישתה יין ויאכלו לחם, דמה שיוציאם בקידוש לכאורה לא חשיב הפסק [שהרי אין הם צריכים לענות אמן, כדמבואר בשו"ע סי' רי"ט סעי' ה' דבשומע כעונה יצא אפילו בלא עניית אמן], ונמצא דמקדים המוציא לבפה"ג.

אולם בעיקר דבריהם יש לדון, דאפשר דתקנו חז"ל לעשות קידוש קודם המוציא, א"כ לעולל כך הוא הסדר שברכת הקידוש הוא קודם לברכת המוציא, ולפיכך לית ביה משום דיני קדימה דסי' רי"א [וחשיב כמו שאינו רוצה לאכול משניהם בב"א שכתב הרמ"א (שם סעי' ה') שאינו מברך רק ע"ז שרוצה לאכול (ועי' בזה בתוס' אנשי שם בברכות פ"ו מ"ד), ויש להטעים בזה עוד עפמש"כ המשנ"ב בסי' רע"ג ס"ק י"ט דברכת בפה"ג דקידוש היום יסודה הוי ברכת המצוות ואינו משום ברכת הנהנין, ולפיכך ליכא ביה קדימה של ברכת אחרים שצריך לעשותו רק לאחר ברכת המוציא], ולכן הכא שמוציא תחילה המוציא במצוות קידוש שפיר יכול להקדים ברכת בפה"ג לברכת המוציא. ומה דאיता בירושלמי שצריך לכסות הפת בשעת קידוש משום בושתו, היינו משום שיש בושת בזה שקבעו מצות הקידוש על היין ולא על הפת, אבל אחרי שקבעו על היין תו אין שום דין קדימה לברכת המוציא קודם לברכת היין שבקידוש. ושו"מ שבדבר זה

נחלקו האחרונים, דדעת הט"ז (סי' רצ"ט סק"ח) והכל בו (סי' ל"א) שבושת הפת היינו בזה שמקדשים על היין ולא על הפת, וכנ"ל, אולם המחצית השקל (סי' רע"א סק"ז) ביאר שהבושת הוא לפי שצריך להקדים ע"פ דיני קדימה ברכת המוציא לברכת היין של קידוש, ואם אינו עושה כן יש בכך בזיון לברכת המוציא, וכן ראיתי לדייק ממש"כ המג"א והפמ"ג (משב"ז סי"ק י"ב) שלפי טעם זה יכול לגלות את הפת אחר שבירך בפה"ג, ואם היתה בושת הפת מצד שאין מקדשין על הפת, א"כ לא היו מתירים לגלותו עד אחר ברכת הקידוש. וא"כ נמצא דלפי המג"א והפמ"ג והמחצית השקל צריך הכא לברך ברכת המוציא קודם לבפה"ג.

ד) פסחים דף צ"ט ע"ב, לא יאכל אדם בערבי שבתות ויו"ט מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה, דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך, וקי"ל (סי' רמ"ט סעי' ב') כרבי יוסי. ועיין באור זרוע (הלכות ערב שבת סי' כ"א) שהביא מפירוש הר"ר אליעזר ממיץ שכתב דמצוה לאכול סעודת שבת לתיאבון, ומאחר דעיקר הסעודה הוא לחם לכן אסור לאכול גרימז"ל קודם הסעודה, משום דמאחר שיאכל את הגרימז"ל שוב לא יוכל לאכול עיקר סעודת שבת לתיאבון, והדרכי משה (סי' רמ"ט אות ד') השיג עליו, דהא אנו קי"ל דאוכל והולך עד שתחשך, אי"כ ש"מ דלא חיישינן אתיאבון. ועיין בביאוא"ל (שם ד"ה מותר) שהביא שהמג"א הסכים עם דברי האור זרוע, ויישב קושיית הד"מ דנהי דאנו קי"ל כרבי יוסי דמותר לאכול עד הערב, הוא רק לענין שאין להחמיר עליו מבכו"י משום חשש דלתיאבון, אבל כשהגיע זמן סעודת שבת גם ר"י מודה דמצוה לאכול לתיאבון. וסיים הביאוא"ל שנהגו העולם להקל בשחרית כדעת הדרכי משה, ומכל מקום יש אנשי מעשה שמחמירין לעצמן במקום דאפשר כדעת המג"א, ותיכף אחר הקידוש נוטלין לידים ומברכין על הפת ואוכל הכל בתוך הסעודה, עי"ש.

ואותם בנ"א שאינם קובעים סעודת שחרית בחול על הפת, בודאי שיש להם להימנע מלאכול פת הבאה בכיסנין קודם הסעודה, שהרי אפילו בערב שבת פסק השו"ע בסי' רמ"ט סעי' ב' דאף דמן הדין מותר להתחיל כל היום בסעודה שרגיל בו בחול, מ"מ מצוה להמנע מלקבוע סעודה שנהוג בה בחול מט' שעות ולמעלה, ושיעור קביעות סעודה פי' המשנ"ב (בביאוא"ל ד"ה מלקבוע) הדיינו שיעור כך שבעיה כרגילותו בחול, והמקור חיים (לחו"י) פי' דקביעות סעודה היינו שאוכל בסעודה עם אנשים אחרים, ובלא קביעות היינו שאינו מזמין אליו קרואים, וא"כ כיון שאוכל כדי שבעיה כרגילותו בחול, וכן שאוכל עם אנשים אחרים, א"כ בודאי שמצוה איכא לימנע מלאכול שם, ואף מי שקובע סעודתו בשחרית על הפת ג"כ לדברי האו"י והמג"א ראוי לימנע.

עוד יל"ע דלאחר שאינו מקיים במזונות מצות סעודת שחרית (כדמבואר בשו"ע סי' רע"ד סעי' ד'), א"כ איך הותר לו לאכול מזונות יותר מכביצה, מ"ש מכל עשיית מצוה שקבוע לה זמן שאסרו חז"ל לאכול אכילת קבע קודם עשיית המצוה, כמו קודם נטילת לולב (שו"ע סי' תרנ"ב סעי' ב') וקודם תקיעת שופר (סי' תרצ"ב משנ"ב סי"ק ט"ו) וקודם בדיקת חמץ (שו"ע סי' תל"א סעי' ב'), וכן אסרו חז"ל קודם תפילת מוסף (שו"ע סי' רפ"ו סעי' ג') וקודם תפילת מנחה (שו"ע סי' רל"ב סעי' ב') וקודם ק"ש של ערבית (שו"ע סי' רל"ה סעי' ב') לאכול פת יותר מכביצה [והוא הדין פת הבאה בכיסנין דינו כפת, כדמבואר במשנ"ב סי' תרל"ט סי"ק ט"ז לענין אכילה חוץ לסוכה, והוא הדין לענין איסור אכילה קודם עשיית מצוה, כדמבואר בשעה"צ סי' רפ"ו סק"ו שאכילת ארעי וקבע דומה לדין אכילת ארעי חוץ לסוכה], וטעם האיסור דחששו חז"ל שמא ימשך בסעודתו או דתחטפנו שינה ויפסיד עי"ז את המצוה, כדמבואר במשנ"ב (סי' רל"ה ס"ק ט"ז), וביותר יש לתמוה במה שנהגו העולם בשבועות, שלאחר שחרית מקדשים ואוכלים מזונות והולכים לישן, ולאחר מכן עושים סעודה על הפת, דאיך מותר לו לישן קודם הסעודה, ואולי באמת צריך לעשות שומר לזה, וצ"ע. [ויש שחירצו דהכא שרי אכילת מזונות קודם הסעודה, ולא חיישינן שיבוא למשך, כיון שאם יאכל שיעור ד' ביצים יתחייב בברהמ"ז (עיין משנ"ב סי' קס"ח ס"ק כ"ד), ושפיר יקיים בזה דין סעודה].

והנה בקהילות יעקב (ברכות סי' כ"ה) הביא פלוגתא אם יוצא יד"ח סעודת שבת בפת הבאה בכיסנין, ולפ"ז דן לומר שמי שאוכל בשבת בשחרית מזונות ובירך מעין שלוש, ולאחר מכן אכל סעודה של פת ושכח להזכיר של שבת (רצה) בברהמ"ז, דאפשר דאין מחזירין אותו, משום דאיכא ספק ספיקא שיצא במזונות חובת סעודה, דשמא יוצא יד"ח סעודת שבת בפת הבאה בכיסנין, ואת"ל שאין יוצאים מ"מ כל מזונות דידן איכא ביה ספיקא דדינא אי מחשבא לחם או כיסנין (עיין שו"ע סי' קס"ח סעי' ז'), ולצד שזה לחם כבר יצא בו יד"ח סעודת שבת, ועי"ש. ולפ"ז אפשר דלכן נהגו העולם לאכול קודם הסעודה מזונות, ואף חששו לדברי האור זרוע והמג"א, וכן אוכלים בלא שומר, לפי דחששו שבוה מקיימים חובת סעודה.

אולם לדבריו שיצאים באכילת מזונות ידי חובת סעודת שחרית, יוצא שאת עיקר כבוד יום שהוא בסעודת שחרית אינם מקיימים כדניו, דיעויין בסידור הגר"א (שי"ל ע"י הגר"ן הערך הלוי זצ"ל בדף קמ"ג ע"ב) שהביא מש"כ הגר"א בסוף היכלות פקודי, דאף דתניא (פסחים דף ק"ה ע"א) דכבוד יום קודם לכבוד לילה [וכ"פ השו"ע בסי' רע"א סעי' ג' שאם יש לו מעט מים מגדים שצריך להניחם לצורך סעודת היום ולא לאכול בסעודת הלילה, ועי"ש במשנ"ב סק"ב, ובמהרש"ל (יש"ש גיטין פ"ד סי' נ"א) הוסיף שאף אין להשוות סעודת הלילה לסעודת היום, ועיין עוד באשל אברהם (בוטשאטש) סוף סי' ס"ט שכתב שאף במלבושים צריך להוסיף ביום מבלילה, והוא ע"י הטלית גדול שמלבישים ביום לרבים, ולדבריו גם במקום שיש עירוב יש ענין להלביש הטלית בבית קודם שהולך לביהכנ"ס, מ"מ כבוד לילה קודם לסעודה שלישית שאין בה משום כבוד שהרי יצאו בשחרית, אלא משום מן, ע"כ. וא"כ הכא שעושים את עיקר הסעודה אחרי זה, אי"כ יוצא שאינו מקיים את עיקר כבוד יום שהוא בסעודת שחרית, ועל כן העצה לקיים דינא דכבוד יום כדניו, הוא על ידי שיכיון בהדיא לא לצאת במזונות דין סעודת שבת, אלא דלפי"ז יש לפקפק אי שרי לאכול מזונות יותר מכביצה קודם הסעודה, וכנ"ל, וצ"ע.

ה) נהגו העולם (בקידוש בביהכנ"ס) שרק המקדש שותה מהיין ושאר המסובין אין שותים, ובטעם הדבר לפי שאם יטעמו משהו מהיין הרי הם נכנסים בספק אם לאחר מכן צריכים הם לברך על שאר מיני משקין, דהנה קי"ל בסי' קע"ד סעי' ב' דיין פוטר כל מיני משקין אפילו מברכה ראשונה, משום דכל המשקים נטפלים לו, ועי"ש במשנ"ב סק"ג דהאחרים ששמעו הקידוש אם לא טעמו כלום מכוס של קידוש ודאי שצריכים לברך על המשקין ששותים, כיון שאז אין המשקין נטפלים להן, אבל אם טעמו מעט מכוס של קידוש ואינם רוצים לשתות שאר משקין, נסתפק בביאוא"ל (שם) ד"ה יין) דאפשר דדוקא אם שתה רביעית או רוב רביעית כשיעור מלא לוגמיו, שהוא שיעור חשוב דמתבא דעתיה הוא דפוטר שאר משקין, אבל אם טעם משהו לא, וסיים דצ"ע לדינא, ונכון שיבקש מאחד שלא טעם כלל

שיפטרנו בברכה על המשקין, או שיברך על מעט סוכר לפטור המשקין, עי"ש.

אולם דבר זה לאו שפיר דמי, דהרי אף בקידוש הלילה פסק השו"ע בסי' רע"א סעי' י"ד שמצוה מן המובחר שיטעמו כולם, וכ"ש קידוש של יום ד"יא דהוי אף לעיכובא מהטעמים שיתבארו בסמוך.

דהנה יש לברר מה טיבו וגדרו של ברכת בפה"ג דקידוש היום, ונאמרו בזה בראשונים כמה אפלי, ובראשית נצטט דברי הרמב"ם פרק כ"ט הלכה י' שכתב בזה"ל: ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיטעוד סעודה שניה, וזה הוא הנקרא קידושא רבה, מברך בורא פרי הגפן ושותה ואח"כ יטול ידיו ויטעוד, ואסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיקדש, וגם קידוש זה לא יהיה אלא במקום סעודה, ע"כ. והשיג עליו הראב"ד (עמש"כ דאסור לטעום כלום קודם שיקדש) בזה"ל: בחיי ראשי אם מסברא אמרה לא סבר מימינו סברא פחותה מזו, ולפי שקראוהו קידושא רבה יצא לו, ואינו כלום שכבר נתקדש היום בכניסתו על היין קודם שיטעום. וביאור הדברים דהרמב"ם סובר שענין קידושא רבה הוי כמו ענין קידוש של לילה, ולכן אסור לטעום קודם שיקדש כמו קידוש לילה, ועי' השיג הראב"ד דזה אינו כיון שכבר נתקדש היום בערב שבת בכניסתו על היין, וא"כ מה שייך עוד לקדשו ביום לאחר שכבר נתקדש בערב. וביאור דבריו יעויין בחידושי רבינו דוד פסחים דף ק"ו ע"א, דבפה"ג דקידוש היום אינו מדין קידוש, שהרי כבר נתקדש היום בכניסתו, אלא דהוא כדי לקבוע סעודתו על היין, ולפיכך ליכא ביה איסור טעימה קודם קידוש זה, ואצטט לשונו: ונראה שאין ברכה של בפה"ג זו אלא שיהא אדם קובע סעודתו על היין בשבתות ויו"ט וכו', וא"כ הרי היא בכלל ברכת הלחם וברכת היין שאם יצא אינו מוציא, ואינו כברכת היין של קידוש היום שאע"פ שיצא מוציא וכו', ולפי שיטה זו פשוט שאין לאסור עליו אכילה בפירות ובמיני תרגימא קודם קידוש זה של יום, שאינו קידוש אלא לקבוע סעודתו על היין, כמו שאמרנו שהיום כבר נתקדש בקידוש היום, והרב ר' משה ז"ל אומר שאסור לו לטעום כלום קודם קידוש זה, ואינו כלום, ע"כ. וכן דעת המאירי (שם) שכתב בזה"ל: לכך תקנוה שיהא היום מתקדש על ידו, להיות סעודתו חשובה כשהיא נקבעת על היין. אולם הרמב"ם ס"ל דהוי מדין קידוש, ולכך יש לו דין קידוש הלילה שאסור לו לטעום קודם שמקדש השבת. והדברים מפורשים בר"ן (שם) שהאריך לבאר מהו בפה"ג דשחרית, וז"ל: משום דכבוד יום עדיף מכבוד לילה ראו חכמים לעשות ביום זכר לקידוש, והיינו בפה"ג ותו לא שהוא התחלת קידוש של לילה, ועוד שלפי שאין אומרים שירה אלא על היין, כיון שמברכים על היין בתחילה שלא כדרך שאר סעודות, הוי כעין שירה ושבח לקדושתו של יום, ומשום דלא הוי אלא מדרבנן לא ראו להאריך בו יותר כדי שלא להשוותו לקידושא של לילה וכו', ומ"מ כיון דתקנוה רבנן כעין קידוש, אפשר שאף ביום אסור לטעום קודם שיקדש, וצריך ג"כ שיהא במקום סעודה כקידוש של לילה, וכ"כ הרמב"ם ז"ל, עכ"ל [ומבואר שהסיבה שראו חכמים לתקן לעשות קידוש אף ביום, הוא משום שכבוד יום עדיף מכבוד לילה, אולם החת"ס (או"ח סי' י"ז) ביאר שהוא מטעם דכיון דהקדושה מוספת והולכת, ומה"ט כבוד יום עדיף מכבוד לילה, לכך ראו חכמים לתקן קידוש לתוספת קידוש היום].

נמצא לפי"ז דנחלקו הראשונים מהו קידוש היום, לדעת הראב"ד רבינו דוד והמאירי הוא כדי לקבוע סעודתו על היין ותהא סעודתו חשובה, ומה"ט מותר לו לטעום קודם קידוש זה כיון שברכת בפה"ג אינו קידוש אלא כדי לקבוע סעודתו על היין. ולדעת הרמב"ם והר"ן הוא כדי לקדש את השבת כמו קידוש הלילה, ומה"ט אסור לטעום קודם קידוש זה, ועיין עוד בפסקי הרי"ד בפסחים דף ק"ו ע"א שפסק כדעת הרמב"ם שאסור לטעום קודם קידוש, ומ"מ מבאר ענין קידוש היום שהוא כדי לקבוע סעודתו על היין, וחזינון שחילק בין הדברים [אולם מסברא דבריו צ"ב, וכמו שתמה בחידושי רבינו דוד הנ"ל]. ומצאנו שיטה שלישית בגדר קידוש של יום, במדרכי בפרק ערבי פסחים (שם), וז"ל: ביום מאי מברך, פירוש שהרי אינו אומר קידוש היום, דהא אמר לעיל ימי שבתות ויו"ט אין בהם קידוש על הכוס, אמר ר"י בפה"ג, והוי שפיר הכירא שהוא שבת, דמברך על היין קודם ברכת המוציא, דבשאר ימי השבוע אין היין בא עד לאחר ברכת המוציא, עכ"ל. ומבואר דענין הקידוש הוי להיכרא שהסעודה הוא סעודת שבת ולא של חול.

ומעתה נחזור לעניינו, הנה לדעת הרמב"ם והר"ן דקידוש היום הוי מתורת קידוש, א"כ דינו כמו קידוש הלילה שפסק השו"ע דמי שאחד ישתה, ואין צריך שכל המסובין ישתו. אולם לדעת הראב"ד רבינו דוד והמאירי דקידוש היום הוי כדי לקבוע סעודתו על היין ותהא סעודתו חשובה, א"כ לא סגי במה שהמברך שותה אלא צריך שבי"א ישתה, שהרי לכל אחד יש חובת סעודה, וא"כ כ"א מחוייב לשתות כ"א שתהיה סעודתו חשובה. אולם אפשר שאם ישבו קודם לקבוע סעודתם יחד (כמש"כ בביאוא"ל בסי' רע"ג סעי' ו' דישביה דידן הוי כמו הסיבה ידוהו) חשיב הכל לסעודה אחת, ולכך ע"י שאחד שותה נעשה כל הסעודה חשובה, וכמו שביארו האחרונים בהא דאיता בברכות דף מ"ב ע"א הוי יושבין כ"א מברך לעצמו, הסבו אחד מברך לכולן, שע"י ההסיבה חשיב סעודת כולם כאחת, ונעשה סעודת רבים, ולכך שייך שיחולל ברכה אחת לכולם כיון שהסעודה היא אחת, וא"כ חל הברכה על הסעודה, אמנם לדעת המרדכי שהקידוש הוא להיכר שהסעודה הוא סעודת שבת ולא של חול, אפשר דאין צריך שבי"א ישתה, וסגי בזה שביכרו בסעודה זו על היין ונעשה היכר שהוא שבת [ולפי"ז אפשר דבקידוש של יום אף ליכא מצוה מן המובחר שכל המסובין ישתו מהכוס]. וד"ו נפק"מ בגוונא שבירך בפה"ג על היין להנאתו, ולא כיוון כלל לשם קידוש, אי יצא יד"ח, דלדעת הראב"ד רבינו דוד והמאירי יצא יד"ח, ולדעת הרמב"ם והר"ן לא יצא יד"ח, וברכת המרדכי יל"ע.

ולהלכה, יעויין בשו"ע סי' רפ"ט סעי' א' שאף בקידוש שחרית אסור לטעום קודם לו כלום כמו בקידוש הלילה, אולם אין מזה הכרח, דס"ל דאין הקידוש בשביל לקבוע סעודתו על היין ותהא סעודתו חשובה, כדחזינון בפסקי הרי"ד הנ"ל. אולם מדברי הרמ"א בסי' רע"ג סעי' ד' שיכול להוציא אחרים בקידוש שחרית בברכת בפה"ג אף אם אין שותה מהיין, אע"פ שבברכת המוציא אינו יכול להוציאם, וא"כ בע"כ דאין הקידוש בשביל לקבוע סעודתו על היין אלא דהוי דין עצמי, וכמו שביאר שם במשנ"ב ס"ק י"ט דאף מי שאינו חייב בסעודה (כגון אם הוא נהנה ממה שמתענה) חייב בקידוש, ולפי"ז שפיר יוצאים המסובין יד"ח קידוש אף כשאננם שותים מהיין, אלא מי שיבוא לחוש לשיטת הראב"ד וסייעתו יש לו להקפיד לשתות מהיין בקידוש של יום.

ומצינו ברשב"ם בפסחים דף ק"ו ע"א (ד"ה אמר רב יהודה) דס"ל נמי דקידוש של יום הוי מעין קידוש הלילה וכשיטת הרמב"ם, ותיקנו לומר בפה"ג שעניינו לומר שירה על היין משום כבוד שבת, וז"ל: אתאי כסא דחמרא וברוכי ומשתי משום כבוד שבת, לחלק בין מדת שבת למדת חול, שהוא ענין שיר שאין אומרים שירה אלא על היין, והכי מפרש בשאילתות





א"כ אינו יכול לקדש שנית על היין. ולהלכה למעשה, דעת מרן הגרי"ז שיש להקפיד שכל השומעים יטעמו מהיין, ודעת החזו"א (מעשה איש ח"ה עמוד צ"א) שאין צריך, וגבי קידוש של לילה לכו"ע מעיקר הדין אין צריך, אלא דמצוה מן המובחר שכולם ישתו.

**חובת קידוש בחולה שאינו יכול לאכול רק ירקות**

ה. הוה עובדא בחולה שהרופאים אסרו עליו לאכול כל דבר מלבד מרסק ירקות (ד"ז מצוי לאחר ניתוח שנותנים לאכול בתחילה רק אוכל קל), ונסתפק אי חייב לקדש. ולכאורה יש לדון לחיובו מד' אנפי: א', שיטות הסוברים שבירקות יכול לקיים דין קידוש במקום סעודה. ב', אף לשיטות שבעי דוקא פת, מ"מ כיון שכל מזונו הוא מירקות לפיכך חשיב לגביה ד"ז לסעודה. ג', אם מי שאינו יכול לשתות כלל צריך לקדש. ד', בקידוש הלילה דהוי מה"ת אפשר דלא שייכא כלל לסעודה, והשבת עצמו מחייב קידוש, ואבאר.

בפשוטו ד"ז תלוי אם בפירות מתקיים דין קידוש במקום סעודה, ודעת השלטי הגיבורים (פסחים דף כ' ע"א מדפי הרי"ף אות א') דחשיב סעודה לפי שכל סעודת שבת נחשבת קבע, אולם שאר הפוסקים חלקו עליו דפירות לא חשיב סעודה, וא"כ לדבריהם בניד"ד אינו חייב בקידוש. ולהלכה פסק השו"ע (סי' רע"ג סעי' ה') דלא חשיב סעודה, ומה שהיקל החיי אדם (והעתיקו המשנ"ב שם ס"ק כ"ו) בשעת הדחק לקדש על פירות בשחרית, היינו בצירוף שיטת הראב"ד (פרק כ"ט משבת הלכה י') שאין איסור לטעום קודם קידוש של יום. אולם אם יכול לשתות מיץ ענבים ודאי שמחוייב בקידוש, שהרי לדעת האנונים וכו"פ השו"ע (שם) יוצאים ביין קידוש במקום סעודה, ועל כן יברך ברכת בפה"ג. אלא דיש לדון בלילה אם יאמר את כל הנוסח של קידוש, והוא תלוי בספק של השעה"צ (שם ס"ק כ"ח) אם בקידוש הלילה אפשר לצאת דין קידוש במקום סעודה ביין, וע"כ מספק יראה לצאת מאחר חובת קידוש. איברא נראה דמספק צריך בכל גווני (גם כשאינו יכול לשתות יין) לצאת מאחר חובת קידוש, לאחר דיש לצרף לזה כמה שיטות: א', שיטת השלטי גיבורים שקיימים בזה קידוש במקום סעודה. ב', שיטת השר מקוצי (הובא בב"י בסי' יס"ט) דקידוש מתיר שתיה אף שלא אפרש סעודה, וא"כ חשיב שהוא חייב בקידוש. ג', שיטת רבינו אלעזר מטרשקון (אחד מן הראשונים) דחולה שקשה לו האכילה יכול לצאת חובת קידוש במקום סעודה ע"י מה שאצל המקדש הוי קידוש במקום סעודה.

עוד אפשר דהוא חייב לקדש מטעם אחר, דכיון שאינו יכול לאכול כעת רק פירות חשיב ד"ז ללחמו, והוי לכו"ע קידוש במקום סעודה, למקור הדברים הוא בהגהות הרב יעב"ץ בפסחים דף ק"ד ע"א שכתב בזה"ל: נ"ל שאם אין לו פת ויש לו שאר מאכלים, מקדש עליהם, שהסעודה קרויה לחם בכל מקום, וכל דבר שסועד לחמו הוא היכא דלא אפשר בפת. ע"כ, וכן הובא בספר אורחות רבינו (ח"א דף ק"יב) גבי חולה ציליאק שכל מזונו רק פירות וירקות, שהורה החזו"א דהיות וזהו סעודתו לפיכך חשיב בד"ז קידוש במקום סעודה, ובספר דרך שיחה (פרשת בשלח) הביא שהגרי"ח קניבסקי שליט"א הוכיח כן מהא דכתיב (שמות טז, ד) לחם על המן אף שלא היה זה פת, ובע"כ דכיון שזה היה האוכל שלהם לפיכך זהו לחמם, ובשבת דף קי"ז ע"ב למדו ג' סעודות שבת מהאי קרא דמן, וא"כ חזינו דכיון שזה מזונו חשיב "סעודה" לשבת. [ולכאורה לדבריו יהיו חייבים בכה"ג אף לעשות לחם משנה מהפירות, שהרי בשבת (שם) למדו דין לחם משנה מהא דכתיב במן לחם משנה]. ואמרו"י שליט"א העיר בזה מהא דתנן בברכות דף מ"ד ע"א ר"ע אומר אפילו אכל שלק "והוא מזונו" מברך עליו ג' ברכות, ואין הלכה כר"ע אלא מברך ברכה אחת, אע"ג דג' ברכות תוקן על לחם.

אולם כל זה הוא לשיטות דלסעודת שבת בעי דוקא פת. והיינו דסעודה היינו לחם, וא"כ גם זה קרוי לחם, אולם לשיטות דמהני אף חמשת מינים ויין, ובאי"ה הגרי"א דטעמם דסעודה היינו מידי דסעיד, א"כ י"ל שבמן שהיה סעיד לחלם לפיכך חשיב סעודה [וכן בחולה ציליאק שזה כל מזונו אפשר דחשיב לגביו סעיד], אבל בניד"ד אפשר דלא חשיב סעיד וקמו מהני [שהרי בטבעו הוא ככל אדם, אלא שזמנית אינו יכול לאכול דברים הסועדים]. אולם בהגהות היעב"ץ משמע דגם זה מהני, ולפ"ז בניד"ד כיון שאוכל פירות הרי הוא חייב בקידוש מדינא.

עוד אפשר לדון (אף אי לא חשיב ד"ז לסעודה) דיהיה חייב לצאת חובת קידוש מטעם אחר, דאפשר דאיכא חובת קידוש למי שאינו יכול לאכול כלל, דיעויין במשנ"ב סי' רע"ג ס"ק י"ט שכתב שאף מי שהוא פטור מסעודה מ"מ חייב בקידוש, אלא שהוא אנוס מלקדש כיון שאין קידוש אלא במקום סעודה, ונתבאר לעיל (באות א') דהיינו לפי שהשבת עצמו מחייב קידוש. ומצינו מחלוקת רבוותא בגדר דינא דאין קידוש אלא במקום סעודה, אי הוי דין בקידוש לקדש במקום סעודה, או דהוי דין בסעודה שצריך לסעוד במקום הקידוש, ונפק"מ היכא שאינו יכול לסעוד אי חייב לקדש, שאם הוא דין בקידוש א"כ אינו חייב לקדש בכה"ג, ואם הוא דין בסעודה א"כ אף שלא יצא בזה חובת סעודה, מ"מ יצטרך לקדש כדי לצאת חובת קידוש. ויעויין בזה במאירי בפסחים דף ק"א ע"א שכתב, שאם אינו יכול לאכול סעודת שבת משום חולי, אז יוצא חובת קידוש גם בלי סעודה, אולם הרב ראשונים חלקו ע"ז ובע"י לצעם דקידוש סעודה, ובלאו הכי לא יצא חובת קידוש, וכ"כ המשנ"ב שם ס"ק י"א.

ובקידוש הלילה אפשר דבכל גווני הרי הוא חייב לקדש אף אם אינו אוכל, דהרי מצינו חבל ראשונים (שיובאו בסמוך בעז"ה) דאין יוצאים חובת קידוש מה"ת אלא על הכוס, ואף לחולקים מ"מ אם לא נתכוין לצאת קידוש מה"ת בתפילה, יכול לקדש על הכוס בברכות כדי לצאת חובת קידוש מה"ת, ומצינו אף שיטות ראשונים שתיקנו קידוש בבדיהכ"ס כדי להוציא את החובת קידוש מה"ת, כמו שיובא בסמוך באות ו', וע"כ יראה לכה"פ לצאת חובת קידוש מאחר.

ו. והנה עיקר חובת קידוש היום (דהיינו קידוש הלילה) הוי מצות עשה דאורייתא לכל הפוסקים, ונליף ממה דכתיב זכור את יום השבת לקדשו, ויעויין ברמב"ם (פרק י"ו הלכה ו') שהמע"ה הוי בב' דברים, בזכירת שבחו של יום ובקידושו [ועיין בספר חרדים פ"ג שבאר דקידוש היינו מלשון קידוש בית דין, שהיו מקדשין את החודש ואת היום ואומרים מקודש החדוש]. אלא דנחלקו אי איכא מה"ת מצוה לקדשו בברכה, או דסגי בזה שזמזיר את יום השבת אף בלא פתיחה וחתימה, ויעיין בספר המצוות (עשה קנ"ה) שהביא מהמכילתא שהמצוה לקדשו בברכה, וכ"כ הפמ"ג (סי' רע"א משנ"ב) סק"א שישא התפלה חול והזכיר יש שבת, אף שיצא בה ידי תפילה אבל מ"מ אפשר שלא יצא בזה ידי קידוש דאורייתא במה שהזכיר ותתן לנו את יום השבת, שצריך שיאמר ברכה לקידוש היום, דהיינו שיאמר בא"י מקדש השבת. אולם בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' רצ"ה) מבואר שמדאורייתא אין חיוב ברכה, וכ"כ רעק"א בתשו' ז', והעתיקו הביאה"ל בסי' רע"א סעי' ב'. [אולם צ"ע דהמשנ"ב סתר משנתו, בדשעה"צ שם ס"ק מ"ז כתב דמשום

דדוקא בקידוש של יום דברכת הקידוש הוי בפה"ג, והברכה מתייחסת לכ"א מהשומעים. לפיכך איכא מצוה מן המובחר שכל המסובין יטעמו מהכוס, משא"כ בקידוש הלילה שעיקר הקידוש הוא ברכת היום, ומה שצריך לברך בפה"ג הוא רק משום שהמברך צריך שיטעום, ואינו יכול לטעום אם לא יברך, א"כ אפשר דהשומע אינו צריך כלל לשתות, שהרי השומע אין צריך כלל לברכת בפה"ג, ומדינא יצא יד"ח אף אם לא שמע בפה"ג, ולפיכך אף אם לא ישתה יצא יד"ח. ואשר מוכח מזה דס"ל להגר"א דאף ברכת בפה"ג דקידוש הלילה הוי ברכת המצוות, ושפיר הוכיח מקידוש של יום. ושו"מ במאמרו של הגרמ"ל לוי שליט"א שהביא בשם אחד מגדולי הת"ח שיישב ראיית הגר"א באופן נפלא, אף לפי מה שהובא בשם הגרי"ז, דקידוש של יום הוי ברכת הנהנין ואיכא חובה לשתות, והוא דרב אשי מספק"ל מהו קידושא רבה, האם הוא בפה"ג או שיש בו נמי דברים מענייניו של יום כקידוש של לילה, ופשט ויהי מההוא סבא דהוה גחין למישת, ולכאורה יש לתמוה ל"ל לרב אשי כולי האי לאמתוני דעד דהוי חזי דגחין ושתי, הא מעצם זה דהוי מנח יין קמי' דסבא למיشتי הוי מצי רב אשי לאוכוחי דקידוש של יום עיקרו אינו אלא בפה"ג, דאי איכא בקידוש של יום ברכה נוספת אי"כ ל"ל לסבא למיشتי, ומדלא הוכיח רב אשי אלא מהא דגחין למיشتי, ש"מ דמעצם זה דימין לו יין למיشتי ליכא לאוכוחי, וש"מ דבכל גווני איכא מצוה מן המובחר לכל המסובין לטעום יין מהכוס.

אולם בעיקרן של דברים מצינו פלוגתא דרבוותא גבי קידוש של לילה וקידוש של יום אי ברכת בפה"ג הוי ברכת הנהנין או ברכת המצוות, ונתחיל בקידוש של לילה, יעויין בפסחים דף ק"ג ע"ב שבינו"ט שחל לאחר השבת דלפירש"י ורשב"ם היה צד שיברכו במוצ"ש ב' פעמים בפה"ג, אחד משום קידוש ואחד משום הבדלה, ותוס' (ד"ה אקמור) מתוה מה הצד שיברכו ב' פעמים בפה"ג על כוס אחר, ואשר מוכח בדברי רש"י ורשב"ם דברכת בפה"ג דקידוש הוי ברכת המצוות, לפיכך היה צד שיברכו תחילה בפה"ג על הקידוש מדין ברכת המצוות, ואח"כ יברך שוב בהבדלה מדין ברכת הנהנין שבו (דמצד ברכת בפה"ג הראשון אינו יוצא. לפי שברכת הקידוש הוי הפסק), ותוס' חלקו וסברו שהכל הוא מדין ברכת הנהנין, ולפיכך לא היה צד שיברכו על כוס אחד בפה"ג ב' פעמים. איברא מצינו ראיות מכ"מ דהוי ברכת הנהנין, א', מדאייתא בירושלמי והעתיקו התוס' בפסחים שם (ד"ה רב אשי) שאם אכל מבעוי" וקידש עליו היום, דפורס מפה ומקדש ואין צריך לברך שוב בפה"ג, והעתיקו להלכה הרמ"א בסי' רע"א סעי' ד', והיינו משום שכל ברכת בפה"ג הוי מדין ברכת הנהנין (שאינו יכול לטעום מהכוס בלא ברכה), וכיון שבירך כבר תו אין צריך לברך. ב', מר"ה דף כ"ט ע"ב דבעי רבא אם יש ערבות בברכת היין של קידוש היום, ופירש"י לפי שברכת היין שלפני הקידוש אין באות אלא לפי שהמברך צריך שיטעום, וא"א ליהנות בלא ברכה. ומאידין מצינו ראיות להיפך דהוי ברכת המצוה, מעירובין דף מ' ע"ב יום הכיפורים היכי עביד, אי מברך עליה ושתי ליה כיון דאמר זמן קבליה עליה ואסר ליה וכו', לברוך עליה ולנחיה המברך צריך שיטעום, ליתביה לינוקא וכו' דילמא אתי למסרך, ופירש"י (ד"ה ליתביה) ליתביה לינוקא לשתותו לאחר שיברך עליו, דהאי שיטעום דקאמר לאו דוקא קאמר אמברך, דהוא הדין כי שתי אחרינא, דטעמא משום "דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר", שתהא ברכת היין דבפה"ג שלא לצורך, ומכי טעם ליה אחרינא שפיר דמי וכו', עכ"ל. ומבואר שהסיבה שצריך לשתות הוא משום דגנאי הוא לברכה, ולא משום שאם לא ישתה הוי הברכה לבטלה.

ולמעשה נחלקו בזה האחרונים, דהנה בתשו' רש"י סי' רפ"א כתב שאם נתכוין לצאת בברכה ההבדלה, אע"פ שלא נתכוין לצאת בברכת הגפן יצא ידי הבדלה, וכ"פ המג"א בסי' רצ"ו סק"י, והעתיקו המשנ"ב שם ס"ק ל"ג. ונחלקו האחרונים גבי קידוש של לילה בכה"ג מה הדין, ושמעתי מאממו"ד שליט"א שהחזו"א אמר שכן הדין גבי קידוש, שאם שמע ברכת הקידוש ולא שמע ברכת הגפן (כגון שאיחר ובא אחר ברכת הגפן) יצא יד"ח, וכן משמע מדרך החיים (בסידורו), דיני קידוש סעי' ב', אולם בספר זכרון יהושע (ויסברו) עמוד תל"ה הובא שהגר"ח מברסק חילק שדוקא בהבדלה שבפה"ג אינו חלק מנוסח ההבדלה אלא רק תנאי בקיום המצוה, לפיכך אין זה מעכב, משא"כ בקידוש שבפה"ג הוא חלק מסדר המצוה אפשר שאם לא שמע בפה"ג לא יצא, ואדברנה מדנקט רש"י הבדלה ולא נקט קידוש, משמע דס"ל דבקידוש אינו כן, וטעם החילוק משום שבקידוש כתיב זכרהו על היין, אבל בהבדלה אינו כי אם לכוס של ברכה, עכ"ל. ושוי"מ בלפולגות הנ"ל נחלקו כבר הב"י והדרכי משה בסי' קס"ז, דיעו"ש בב"י זו"ל: כתב הרוקח אם דיבר שאר דברים בין ברכת המוציא לאכילתו צריך לברך המוציא פעם שנית, אבל אם אכל הבוצע מעט והשיחוה הא נפקי כולהו, כדמשמע בשלהי בכל מערבין דאי הביי לינוקא נפקו, ע"כ. ואינו רואה שום ראיא משם, דהתם הוא מברך ע"י שיטתה התינוק, וכיון ששתה לא הוי ברכה לבטלה, אבל הכא כל אחד ואחד חילק לברך כדי לאכול, וכשאחד מברך ככולהו לא כאלו כל אחד בידך לעצמו, וכשהוא מפסיק בין ענייתו לטעימתו הוי הפסק וצריך לחזור ולברך, וזה נ"ל ברור, עכ"ל הב"י. ובדרכי משה (שם אות ו') כתב בזה"ל: ולי נראה דברי הרוקח, דמאחר שטעם אחד מן פרוסת הבציעה יצאו כולם, מידי דהוי אטעימת כוס של ברכה, וכמו שמבואר לקמן סוף סי' רע"א, וכמו שאכתוב בסמוך בשם או"ז, עכ"ל. ומבואר בדברי הד"מ שבהברכת הקידוש גם המסובין צריכים לצאת בברכת בפה"ג, ולכן כל זמן שלא טעם המקדש לא חלה עליהו ברכת בפה"ג, ושפיר הוכיח דכמו בקידוש כששתה אחד מהם כבר חלה ברכת בפה"ג גם על השומעים, כמו כן בברכת המוציא כשטעם המברך או אחד מהמסובין יצאו כולם, ואפילו השיחו אין צריכים לחזור ולברך, אבל הב"י ס"ל דהמסובין כלל אינם צריכים לצאת בברכת בפה"ג דקידוש, לפי דכל ממי דבעינן לברכת בפה"ג הוא רק משום דהמברך צריך שיטעום, וא"א לטעום בלא ברכת הנהנין, ולכן השומעים שאין רוצים לשתות אין צריכים לצאת בברכת בפה"ג, ולפיכך ליכא שום ראיא מקידוש להא דאם טעם הבוצע והפסיקו המסובין בשיחה דלא הוי הפסק, ונמצא דפלוגתא הנ"ל תלויה בזה, והחזו"א אויל בשיטת הב"י, והגרי"א אויל בשיטת הדרכי משה. ולכאורה בד"ז איכא נפק"מ לדינא, דהנה לענין קידוש אלא בסי' רע"א סעי' י"ג שצריך לשתות מכוס של קידוש כמלא לוגמיו, ואם לא יצא (עיי"ש בסי' ס"ד), ועיין בשו"ע הרב סי' ק"צ סעי' ד' שדן לגבי הבדלה דהוי רק כשאר כוס של ברכה, דאפשר דאין זה לעיכובא, ומבואר בדבריו שחילק בין קידוש להבדלה כסברת הגרי"ח, אולם עיין במשנ"ב בסי' רצ"ו סק"ט שכתב בפשיטות שגם בהבדלה הוי כמלא לוגמיו לעיכובא.

ולגבי קידוש של יום דכל עיקר הקידוש הוי ברכת בפה"ג, אפשר דבזה לכו"ע הוי ברכת המצוות, ושונה מקידוש הלילה שצריך לקדש הוא מה שמברך על היום. ונפק"מ בזה במש"כ המשנ"ב בסי' רע"א סעי' ע"ח במי שקידש על הכוס וסבור שהוא יין, ונמצא שהוא חומץ או מים, דיברך בפה"ג ויקדש שנית, ואם היה בדעתו מתחילה משעת ברכה לשתות יין יותר אין צריך לברך שנית בפה"ג רק לקדש, ומעתה יל"ע בכה"ג בקידוש של יום, דאם ברכת היין הוי ברכת המצוות יקדש שנית, ואם הוא מדין ברכת הנהנין

דרב אחאי בפרשת וישמע יתרו, ע"כ, ולפ"ז פשוט שאין צריכים לשתות מכוס של קידוש, אלא עיקרו הוא עצם הברכה על הכוס לומר שירה על היין, אלא שיש דין שכוס של ברכה בעי למשתי, ולפיכך צריך שאחד ישתה להכוס, אבל אין זה מדין קידוש. איברא צ"ב, דהרשב"ם שם כתב דבעי לברוכי ומשתי משום כבוד שבת, והיינו שהשתיה הוי ג"כ חלק מהמצוה [ומה"ת איתא בשו"ע סי' רע"א סעי' ט"ו שאם נשפך הכוס לאחר הקידוש אז שותה כוס אחר, אף שלא טעם מהכוס של ברכה, והיינו שהשתיה אינו מדין כוס של ברכה טעון שתיה אלא מדין הקידוש, ומה"ט איכא בשו"ע שם סעי' י"ג שצריך לשתות מכוס של קידוש מלא לוגמיו, ושאר כוס של ברכה י"א דסגי בכל שהוא, והיינו שכוס של קידוש השתיה היא חלק מהקידוש. והדברים מפורשים בספר מאה שערים להרי"ץ גיאת הלכות קידוש, וז"ל: היכא דאשתלי ולא טעים ושקלוה אחרים ושתיהו, לא צריך לאהדורי בפסחים, אלא מייתי ליה כסא אחרינא ושתו, ודין לאו הא מילתא משום שצריך לטעום מכוס של ברכה, דהא לא מכוס של ברכה קא טעים אלא מטעמא אחרינא, והא מילתא בקידוש הוא בלחוד, ושאינ קידוש משאר ברכות, הילכך אם טעם מלא לוגמיו יצא, אם לאו לא יצא, ע"כ], וא"כ צריכים כל השומעים לשתות. ושו"מ בהעמק שאלה (שאלתות סי' נ"ד אות ד') לאחר שהאר"ך לכאר בדעת השאלות שסובר שעיקר ענין קידושא רבה הוא השתיה מהיין לכבוד שבת, וכנ"ל, תמה בזה"ל: ולכאורה קשה א"כ דעיקר קידוש היום היאך אפשר להוציא במצוה מעשית, ולק"מ, שזה כבוד שבת שראש הבית שותה יין, וכל בני ביתו יוצאים בו. וכיוצא בזה תקנו בהדלקת נר חנוכה שעיקר המצוה הוא הדלקה, וכל ב"ב יוצאים בהדלקת א' מהם, אע"ג שכולם חייבים בנר חנוכה, עכ"ל. ומבואר שכבוד שבת הוא בזה שראש הבית שותה, ולפיכך כל ב"ב יוצאים בשתיהו. וד"ז מפורש ברשב"ם בפסחים דף ק"ו ע"ב (ד"ה נטל יין, וז"ל: אלא אחר יקדש והוא יצא ידי חובתו בשמיעה ושתיה, ומבואר שיצא מהמקדש גם בשתיה, והיינו כנ"ל שצריך לצאת גם בחלק של השתיה, והוא עי"ז שב"ב נגררים תחת המקדש ויוצאים בשתייתו. ודבר זה נפק"מ להלכה, דלפי דבריו נראה דמה שהשומעים אין צריכים לשתות, הוי רק למסובין אצלו שנגררים תחתיו, אבל בגוונא שמקדש בביתו ושמע שכינו ושולחנו ערוך לפניו, דיוצא בו כדאייתא בשו"ע סי' רע"א סעי' יו', מ"מ בקידוש של יום בכת"ג צריך השומע לשתות מהיין שלפניו. (ודו"י מצוי בביה"ח שמקדשים בחוץ, וכל החולים והנולים שבחדרים יוצאים יד"ח בקידוש זה, דלהנ"ל צריכים הם לשתות יין).

והנה הובא בשם מרן הגרי"ז הלוי זצוקללה"ה סברא חדשה, שבקידוש של יום שתי"ה השומעים הוה לעיכובא, לפי שעיקר של קידוש הוא ברכת הנהנין, וכשאינו שותה לא חל עליו שם ברכה. ואצטט הדברים כלשון שהוא בהגדה של פסח מבית הלוי, וז"ל: בקידוש הלילה בכל שבת ויור"י לא הקפיד מרן הגרי"ז שהשומעים יטעמו מן היין, אבל בקידוש היום שהוא מדרבנן הקפיד שכל השומעים ישתו מן היין, והיה חושש למי שלא שתה שלא יצא בקידוש, מכיון שעיקרו של קידוש היום הוא ברכת הנהנין לכבודה של שבת, ואינו יוצא בזה שחבירו נהנה. [מרן הגרי"ז סיפר שהציד חידוש זה לפני אביו מרן הגרי"ו, והגר"ח חזק את דבריו בטענה שאין יטעם מן הפסק, לדבר זה, אך מאז והלאה נוכח שאביו חשש לעצמו לסברא זו ודקדק בזה].

והנה בעיקר מש"כ דברכת בפה"ג דקידוש היום הוי ברכת הנהנין, לאו מילתא דפשיטא היא, דהנה לדעת רשב"ם דהוי ברכת השיר אפשר דהוי ברכת המצוות, וכן לדעת הרמב"ם והר"ן דהוי מדין קידוש אפשר לדון דהכא הוי בפה"ג ברכת המצוות, אבל לדעת הראב"ד ורבינו דוד והמאירי שהוא רק כדי לקבוע סעודתו על היין, אי"כ פשוט דהוה ברכת הנהנין. ולמעשה מצינו בזה פלוגתא בראשונים, יעויין בריטב"א בפסחים דף ק"ו ע"א שכתב דהוי ברכת הנהנין, שאם יצא אינו מוציא ולא הוי כברכת המצוות, עי"ש. ורבינו דוד (שם) הוסיף לכאר שהרי ברכת היין הוה רק כדי לקבוע סעודתו על היין, וא"כ הוא בכלל ברכת הלחם שאם יצא מוציא. ועיין עוד בב"י סי' רע"ג שהביא בזה פלוגתא, דעת המרדכי (פסחים דף ל"ה ע"א) שבקידוש של שחרית אינו יכול להוציא אחרים אם הוא מתענה, כיון שאינו מברך אלא ברכת בפה"ג, וכוונתו ביאר הב"י לפי שהוא ברכת הנהנין, לפיכך ליכא ביה ערבות [ועי"ש בבגדי ישע (אות ל"א) שהביא דברי המהרש"ל שביאר בע"א, דאף שגם קידוש דשחרית בכלל ברכת המצוות, מ"מ הרי גם בברכת המצוות אינו יכול להוציא אלא אם כן הוא שייך באותו מצוה שהוא מחוייב בו, שאז יש בו דין ערבות אף שיצא כבר ד"ה, משא"כ בגוונא שמתענה שאינו חייב כלל בקידוש שחרית, על כן אינו יכול להוציא אחרים יד"ח]. ודעת רי"ו שיכול להוציא אחרים אף שהוא עצמו אינו נהנה, וכ"פ הרמ"א שם בסעי' ד' שגם בשחרית יכול לקדש לאחרים אף אם הוא אינו אוכל עמם, ובביאורו יש שפירשו דס"ל דהוי ברכת המצוות, ויש שפירשו דהוי ברכת הנהנין, ואפילו הכי איכא ביה ערבות כיון שעיקרם נתקנה שלא בשביל הגאול, אלא מצוה לוי כשאר מצוות (כמש"כ הט"ז שם סק"ג).

ולהלכה, עיין בשו"ע סי' רע"א סעי' י"ד שפסק שאם לא טעם המקדש, וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו, יצא, ומ"מ מצוה מן המובחר שיטעמו כולם, ומסתמת דבריו שלא חילק בין קידוש בלילה לקידוש של יום משמע שכן הדין אף בקידוש של יום. וביותר דהגר"א ציין שם דמקור הדברים שכתב שהנ"ל איכא מצוה מן המובחר שכל המסובין יטעמו מן הכוס, הוא מהנה"ג בפסחים דף ק"ו ע"א רב אשי איקלע למחזוא, אמרי ליה ליקדיש לן מר קידושא רבה, הבו ליה, סבר מאי ניהו קידושא רבה, אמר מכדי כל הברכות כולו בורא פרי הגפן אמרי, ברישא אמר בורא פרי הגפן ואגיד ביה, חזייה לההוא סבא דגחין ושתי, קרי אנפשיה החכם עיניו בראשו, ומבואר כאן שכל המסובין היו טועמין וזולת המקדש, ש"מ דאיכא מצוה מן המובחר שכל היוצאים בקידוש יטעמו מן הכוס, ע"כ ראיית הגרי"א. והנה התם איירי בענין קידוש של יום, ומזה הוכיח הגר"ח דהוי רק מצוה מן המובחר שיטעמו מהכוס, וא"כ ש"מ דאף בקידוש היום אין השתיה מעכבת. (ד"ה) וברא"ש ובשלטי הגבורים שכתבו שרק לכתחילה יש להם לשתות מהכוס, וא"כ מדבריהם מפורש להדיא דלא כהגרי"ו, ואף בקידוש היום אין השתיה מעכבת. אלא דזה אפשר דס"ל להני רבוותא כשיטות שהובאו לעיל דקידוש של יום הוי ברכת המצוות, אבל לשיטות דהוי ברכת הנהנין י"ל דהשתיה הוי לעיכובא, אולם מראיית הגרי"א מוכח דס"ל דאף בקידוש של יום לא הוה לעיכובא, דאל"כ מה הראיה מהתם, הא בקידוש של יום דהוה ברכת הנהנין לפיכך השתיה הוי לעיכובא, משא"כ בקידוש הלילה אפשר דאין צריך לשתות כלל. [ובדוחק אפשר דהוכיח מהשיטות דסברי יש שאין השתיה מעכבת, ובע"כ דסברי דהוי ברכת המצוות, ואפילו הכי איכא מצוה מן המובחר לשתות, לפיכך גם לדידן שזה ברכת הנהנין, מ"מ בקידוש הלילה איכא מצוה מן המובחר לשתות]. ושוי"מ בהגדה של פסח מבית הלוי ח"ב (עמוד ע') שהביא שהגרי"ז הוכיח מדברי הגרי"א הנ"ל דקידוש של יום הוי ברכת המצוות ולא ברכת הנהנין, ושפיר הוכיח מקידוש של יום דיש לטעום מן היין גם בקידוש הלילה. איברא דעדיין אינו מובן מאי שייכא זל"י,



## הרב יוסף חיים הלוי בירנבוים כולל "אליבא דהלכתא" - קרית ספר

### בדין שמה יטה באדם חשוב

בגמ' שבת יב: אמר רבא אם אדם חשוב הוא מותר, מיתבי לא יקרא לאור הנר שמה יטה, אמר ר' ישמעאל בן אלישע אני אקרא ולא אטה, פעם א' קרא ובקש להטות, אמר כמה גדולים דברי חכמים שהיו אומרים לא יקרא לאור הנר, ר' נתן אומר קרא והטה, וכתב על פנקסו אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת, לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמנה, א"ר אבא שאני ר' ישמעאל בן אלישע הואיל ומשים עצמו על דברי תורה כהדיוט ובראש ס"י ר"ה הביא בן להלכה דאדם חשוב שאין דרכו להטות בחול מותר, וכן פסק הר"ף, והשו"ע סי' ער"ה ס"ד פסק בן להלכה אדם חשוב שאין דרכו בחול להטות מותר בכל גוונא.

אך הרמב"ם השמיט דין זה, וכ' הלח"מ פ"ה הט"ז עוד חילקו שם בגמ' בין אדם חשוב לשאינו חשוב, והוא ז"ל לא הזכירו והוא תימה, והכנה"ג כ' דהאינא לא שכיח אדם חשוב שאין דרכו להטות את הנר, ולכן הרמב"ם השמיט ד"ו. ובברכ"י כ' דאולי הטעם דהגמ' ת"י הרי שאני ר"י הואיל ומשים עצמו על ד"ת כהדיוט, ונמצא שאף שמן הדין הוא דין אמת שמותר לאדם חשוב לקרוא, מ"מ כיון שלפעמים יש שמשימים עצמם על ד"ת כהדיוט אי"כ לאו מלתא פסיקתא היא דאדם חשוב מותר, ולכן השמיטוהו. והוסיף הברכ"י: לאחר זמן רב ראיתי שכ"כ ספר הבתים, הובא בתחילת מעשה רוקח, עכ"ד. ובאמת ברבינו חננאל י"ב: כ' ואפי' אדם חשוב [היינו שאסור לו לקרוא לאור הנר] ממעשה דר' ישמעאל, ובהגהה חשק שלמה כ' לפנינו בגמ' אדרבה מסיק דאדם חשוב מותר, ומר"י אינו ראיא, ואולי דרבינו היה לו גי' אחרת בסוגיא, וצ"ע. ולכא' יתכן שלא היה לו גי' אחרת, אך הבין שכוונת הגמ' שאני ר"י הואיל ומשים עצמו על ד"ת כהדיוט, אי"כ יש לחשוש דכל א' כ', ולכן למעשה אין את ההיתר דאדם חשוב. אך הברכ"י הג"ל שהביא מספר הבתים לא כ' שאסור לאדם חשוב, אלא שהר"מ לא הביא ד"ו דלאו מילתא פסיקתא היא, ולפעמים יש שמשימים עצמם כהדיוט, אך משמע שמי שיועד בעצמו מותר לו, אך הר"ח כ' שאסור לאדם חשוב, וכך בשפת אמת הביא צד לפרש, וכ' דבזה מבואר למה הרמב"ם השמיט, אך סיים דיותר נראה לא כך בפשט הגמ', והרא"ש והרי"ף כן הביאו היתירא דאדם חשוב (והשפ"א דן שם מה היה ההור"א של ר' ישמעאל להתיר לעצמו).

ובכת"ס אור"ח סי' ס' לבאר דהרמב"ם לא הביא האי היתירא, כיון שס"ל דמלאכה שאצ"ל חייב, ומלבד חשש שמה יטה יש חשש אחר שמה ימחוט, ועינינו רואות שכ"א מוחט את הנר ואין בזה היתירא דאדם חשוב, ורובא שאמר אדם חשוב מותר, כיון שס"ל דמלאשצ"ל פטור, ויש אי"כ רק חשש דרבנן באדם חשוב שימחוט, ול"ג בזה אטו שיקרא בנר, דהו"ל גזירה לגזירה, אך הרמב"ם ס"ל דמלאשצ"ל חייב, וא"כ יש את החשש שמה ימחוט, והוי חשש לאיסור דאורייתא.

ובפמ"ג סק"ה כ': ועכשיו אין להתיר באדם חשוב, כי כמה פעמים ראינו שמתוך עיון שוכחים ומטים ומוחטים, והביא דבריו המשנה ברורה, אך כ' ומ"מ בהצטרף לזה ג"כ שהיה נר של שעוה וחלב נראה דאין להחמיר בזה. ולגבי ליל יוה"כ כ' בשו"ע ב"ס"ח: נוהגים לקרות בליל יוה"כ במחזורים מפני שאימת יוה"כ עליהם, ובאמת זו הטעם של השבלי הלקט בשם ר' בנימין, אך בהגהות מיימוניות פ"ה משבת כ' אבל ביה"כ מותר ליחיד לקרות לאור הנר, **דכל אדם הוי אז כאדם חשוב** שאין דרכו להטות, והשו"ע לא פסק להתיר מטעם זה.

ונודע בשערים מה שמובא בספר פניני רבינו הגר"ז בענין קושיית החלקת יואב בהיתר לקרוא לאור הנר בליל יוה"כ, דאימת יוה"כ עליו, דהחלקת יואב בקונטרס קבא דקשיותא [קושיא ע"ט] כתב: קשה לו מה דגזרו ביה"כ של יובל שמה יעבירונו, הלא מבואר בטור אור"ח סי' ער"ה דמותר לקרות בליל יוה"כ לאור הנר, ולא גזרו שמה יטה דאימת יוה"כ עליו, ולמה גזרו שמה יעבירונו. ובאמת דשיטת הריטב"א רפ"ד דר"ה דביוה"כ מה"ת אין תוקעין שלא בזמן ב"ד, אבל בכל הקדמונים ובבעהמ"א שם ברה"מ מבאר דהוא מטעם גזירה שמה יעבירונו, וקשה כנ"ל, וכעת צע"ע, עכ"ל. ושערינו מכב' דודי זצ"ל שהציעו קושיא זו לפני מרן רשכבה"ג הגאב"ד דבריסק זי"ע, ויען ויאמר על כך תוך כדי דיבור בכהאי לישנא: "אטו יום הכפורים הוא מתיר על איסורים דרבנן". רוצה לומר שכל הגזירות דרבנן שגזרו בשבת מחשש שמה יבוא ליד איסור תורה, אטו נאמר דלא שייכין ביו"כ"פ מטעם שאימת יום הכפורים עליו, ולא יבוא לעבור על איסור תורה, ולהא כ' האיסורים דרבנן שגזרו בשבת שייכין גם ביוה"כ"פ, ואסור לעלות ביוה"כ"פ באילן שמה ידחוק ומזרה, ואין שטין עד פני המים שמה יעשה חבית של שייטין, ואין מטפחין ומספקין ומרקדים שמה יתקן כלי שיר, ואין דנין שמה יבוא ליד חתיבה, וכן שאר כל האיסורים דרבנן, ולא אמרינן דאימת יוה"כ עליהם ולא יבוא לעבור על איסור תורה.

ואם תאמר מאי שנא "שמה יטה", וי"ל דשאני האיסור לקרוא בשבת לאור הנר שמבואר בגמרא דאדם חפזים שבהם לא חששו לשמא יטה, כגון שנים שקורין ביחד בענין אחד, וכגון אדם חשוב שאין דרכו בחול להטות, ותינוקות של בית רבן קורין לאור הנר מפני שאימת רבן עליהם, וה"נ כתבו הפוסקים שמותר לקרות במה מדליקין לאור הנר. שהרי הוא מזכיר איסור שבת ואין ישכח, וה"נ אם יש אחר עמו אפילו אינו קורא ואומר לו תן דעתך עלי שלא אטה מותר, וה"ה אם אומר כן לאשתו, עי' כ"ז בטוש"ע אור"ח סי' ער"ה. ועד"ז כתב הטור והביאו השו"ע שם סי' ער"ה ס"ח: "נוהגים לקרות בליל יו"כ במחזורים, מפני שאימת יוה"כ עליהם". אבל כל זה רק לענין שמה יטה, וכמשנ"ת שלא גזרו חז"ל בנוגין שאין חשש שמה יטה, ועל זה הוא שאמרו שאימת יוה"כ הוי כאימת רבן על התינוקות, שבוזה מבואר בגמרא שלא גזרו, אבל זה פשיטא שכל הגזירות דרבנן שגזרו בשבת מחשש שמה יבוא לאיסור דאורייתא, גזרו כן גם ביוה"כ"פ, ושפיר כתבו הבעה"מ וסיפתו שגזרו ביה"כ של יובל שלא לתקוע אחר זמן ב"ד, שמה יעבירונו ד' אמות ברה"ר עיי"ש, עכ"ד.

ובספר עבודת דוד ראיתי שכ' על הנ"ל: ולא זכית להבין כוונת מרן זצ"ל בתירוץ שם, דלכאורה גם החלקת יואב ידע שיש לחלק בין גזירת שמה יטה לשאר גזרות דרבנן כנ"ל, דבדואי בכל גזירות דרבנן ליכא חילוק בין שבת ויוה"כ, ולא הקשה שכל גזירות דרבנן יתבטלו ביוה"כ, וכמו שהעיר מרן זצ"ל, אבל כוונת קושייתו היתה דשאני גזירה שמה יעבירונו ד' אמות ביובל, שגם כן לא גזרו בה בכל אופן, אלא **דוקא שלא בזמן ישיבת בית דין**, אבל בזמן ישיבת בית דין לא גזרו כמבואר בסוגיין, ובבעל המאור שצייין החלקת יואב מפורש טעמא דמילתא שהתירו בזמן ישיבת בית דין, **כדי שיהא כל אדם ירא מלחלל את השבת**, הרי שבמקום דאיכא אימת בית דין

הדין דאורייתא רק כצורת תקנתם, ואף אם יכוין לצאת לא יצא יד"ח קידוש דאורייתא. [ועפ"ז יש להבין מאמר בעל ההגדה "מעשה ברא" ור"י וכו' והיו מספרים ביצ"מ כל אותו הלילה, עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו "הגיע" זמן ק"ש של שחרית, והנה זמן ק"ש איתא בשו"ע סי' נ"ח שהוא מכדי שיראה את חבריו הרגיל עמו קצת ברחוק ד' אמות ויכינו, וא"כ פשוט שאין זה מדין יצ"מ דליל ט"ו, אלא מדין זכירה של כל השנה, ולכן המשיכו לספר אף אחר שעלה עמוד השחר, עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו "הגיע" זמן ק"ש וכו', ופי' הגר"ז הלוי זצוק"ל דהכוונה ע"פ המבואר בשבת דף י"א ע"א מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפילה, ולהכי כשהגיע זמן ק"ש היו צריכים להפסיק, אולם ד"ז קשה ממש"כ הרמ"א בסי' ק"ל סעי' ג' שאם יש שהות עדיין לקרוא ק"ש אינו פוסק כלל, וא"כ אמאי הוצרכו להפסיק מכשהגיע זמן ק"ש. אולם עפמ"ש"כ אפשר לבאר, דהנה במצות ק"ש כלול בתוכו ב' מצוות, דב' פרשיות הראשונות דק"ש הוא מקרא ובשכבך ובקומך, ופרשה שלישית הוא מדין זכירת יצ"מ דקבעו חז"ל להזכיר זאת בפרשת ויאמר, והנה אין הכוונה שחז"ל קבעו להזכיר יצ"מ בק"ש, אלא שתיקנו שאת מצות זכירת יצ"מ יש לקיים בזה שמוכיר זאת בפרשת ק"ש, ולכן כשקורא ק"ש מקיים ב' מצוות נפרדות, א' דק"ש, ב' דזכירת יצ"מ. ודבר זה מוכח מדברי המג"א שהביא המשנ"ב בסי' רל"ה ס"ק י"א שאם התפלל ערבית מפלג המנחה, דאף שצריך לחזור ולקרוא ק"ש מצאת הכוכבים, מ"מ היינו דוקא ב' פרשיות הראשונות דק"ש, אבל פרשה שלישית כיון שהזכיר יצ"מ בתפילה, נהי דלענין ק"ש לא יצא בזה הזמן כיון דאכתי לאו זמן שכיבה הוא. מ"מ לענין יצ"מ שאנו מחוייבין להזכיר בלילה יוצא בזה הזמן, ע"כ. ומעתה אתי שפיר, דכיון דעסקו במצות זכירת יצ"מ, ורבנן קבעו להזכיר זאת בויאמר, אי"כ שפיר קאמרו תלמידיהם דכיון שהגיע זמן המצוה שקבעו חז"ל אי"כ תיקימו חז"ל המצוה כתיקונו [וידוע המעשה על אחד מגדולי הדור שלפני שבעים שנה, שהיה מכין באמירת נשמת בשבת לא לצאת בזה מצות זכירת יצ"מ מה"ט], ודו"ק].

ועיין בברכ"י סי' רע"ב סק"ח שהביא בשם מהר"ר יעקב מולכו, שמי שהוא במדבר בלא לחם ויין, אף שהתפלל ערבית צריך לחזור ולומר ברכת הקידוש, כדי לצאת יד"ח קידוש מה"ת [והיינו דס"ל שאין יוצאים חובת קידוש מה"ת בתפילה לפי דליכא זכירת יצ"מ, וס"ל דמה"ת בעי זכירת דברים בברכה, וכדעת ספר המצוות שהובא לעיל], והברכ"י הביא שהפ"ח בסי' תרע"ח לא ס"ל כן, וסמך ידו עליו, ע"כ. ועי"כ בפר"ח שחולק וס"ל שמה"ת יוצאים בתפילה, והוכיח כן מהא דאמרו בית הלל (בברכות דף ג"א ע"ב) שיהיו קודם לקידוש היום, לפי שהיו גורם לקידוש שיבוא, ופישי' שאם אין יין אין מקדשין, ולדברי הגר"י מולכו הרי איכא חובת קידוש אף בלא יין, ובע"כ שחובת קידוש יוצאים בתפילה. והנה הוכחה זו הוי רק לשיטות הסוברים דקידוש מה"ת אין טעון כוס, ועל כרחך מוכח דיוצאים חובת קידוש מה"ת בתפילה, אבל לראשונים דקידוש מה"ת טעון כוס אי"כ לק"מ, כיון שבלא יין אין מקדשין. ואף לשיטות דקידוש מה"ת אין טעון כוס, אפשר שאין יוצאין בתפילה לפי דליכא זכירת יצ"מ, אלא דס"ל דקידוש מה"ת אין טעון ברכה, ודי בזכירת דברים בעלמא, ולכן קאמרי ב"ה שהיו גורם ל"ברכת" הקידוש שיבוא.

והנה רעק"א (בהגהותיו בשו"ע סי' רע"א) הוכיח כדברי המג"א שיוצאים חובת קידוש מה"ת בתפילה, מהא דאין מקדשין ביוה"כ"פ שחל בשבת לצאת ידי קידוש דשבת דאורייתא. והנה הוכחה זו הוי רק לאפוקי מהשיטות שבעי מה"ת קידוש על הכוס, אבל לא בעי קידוש במקום סעודה, ולפיכך שפיר הוכיח מהא דאין מקדשין ביוה"כ"פ שיוצאים כדבריהם, אבל לשיטת הרא"ש דאף בעי מה"ת קידוש במקום סעודה אי"כ לק"מ, דאף אם יקדש ביוה"כ"פ על הכוס עדיין לא יצא מזה חובת קידוש מה"ת, דהא ליכא סעודה. וש"מ בתוס' רי"ד (מהדורא תנינא) בפסחים דף ק"ו ע"א ובספר המכריע סי' ע"א, שהוכיחו מהא דאין מקדשין ביוה"כ"פ שחל להיות בשבת, דחזינון שבעינן מה"ת מקום סעודה (וכשיטת הרא"ש), ושוב דחו דאפשר דהיינו לפי שאת החובה דאורייתא יוצאים בתפילה.

ובעיקר ראיותיו, הנה הובא לעיל שהביאנו"ל פקפק בדברי המג"א (מלבד מהדין שקידוש טעון כוס מה"ת לכמה ראשונים), מהא דאמרו בפסחים דף קי"ז ע"ב שצריך להזכיר יצ"מ קידוש היום, וא"כ אין יוצאין בתפילה הא שם אין זכירת יצ"מ, ולפי"ז לא קשה מהא דאין מקדשין ביוה"כ"פ, לפי שם מזכירין יצ"מ בתפילה. עוד דן הביאנו"ל כיון דקיל דמצוות צריכות כוונה, הא לא כיוון לצאת חובת קידוש בתפילה, יעויין בהגהות חת"ס (על השו"ע סוף סי' רע"א) שכתב שביה"כ"פ שאין מקדשין על הכוס, באמת צריכים לכוון לצאת חובת קידוש בתפילה, וכ"כ בלוח א"י בשם הגר"ח זוננפלד זצ"ל שאמר בשם רבו הגר"א שאג זצ"ל שביה"כ"פ שחל בשבת צריך לזכור לכוון בתפילה בזכירת שבת לקיים המ"ע ד"זכור את יום השבת", אחרי שאין היום קידוש על הכוס.

ומעתה נחזור לניד"ד, הנה ברוב הראשונים (תשו' הגאונים, רבינו יונה שהובא ברא"ש, תשו' הרשב"א ח"א סי' שכ"ג, ועוד) מבואר שאף אחרי התקנ"ה שצריך קידוש במקום סעודה, מ"מ החיוב דאורייתא יוצאים בקידוש על הכוס אף שלא במקום סעודה, ומה"ט יש שפירשו שאף בזה"ל תננו לקדש בביהכ"ס כדי להוציא את החיוב דאורייתא, וכמש"כ בתשו' הגאונים שהוא כדי להוציא מי שאין לו יין, או כמש"כ רבינו יונה כדי להוציא בנ"א שאינם יודעין לקדש ולא יקדשו בביתם [ואף לשיטת רב נטרונאי גאון שמקדשין בביהכ"ס משום רפואה, מ"מ ביאר הרשב"א (בתשו' ח"א סי' שכ"ג) דס"ל שמה"ת יוצאים יד"ח קידוש אף בלא סעודה, ולפיכך שדין קידוש, ומשום רפואה יקדשו לקדש שאין יוצאין בו יד"ח קידוש שמדרבנן]. וכן איתא בשו"ע בסי' רט"ו דכשמקדש ויוצא רק את הדין קידוש מה"ת, לא הוי ברכה לבטלה, ומה"ט כתב שאף בזה"ל שאין אורחים מקדש בביהכ"ס ומטעמים לקטן, דאין קידוש אלא במקום סעודה. ולכאורה אי לא הוי מקום סעודה אי"כ ברכת הקידוש לבטלה, ואף דע"י שתיית הקטן ברכת הגפן לא הוי לבטלה, מ"מ ברכת הקידוש הוי לבטלה, ובע"כ שבברכת הקידוש יוצא בו יד"ח קידוש מה"ת. ומעתה בניד"ד לענין חולת, הרי לשיטות הראשונים שס"ל שמה"ת אין קידוש אלא על הכוס, פשוט שמחוייב לקדש על הכוס, אלא אף לשיטות שיוצאים יד"ח בזכירת דברים בעלמא, וכמש"כ המג"א שיוצאים בתפילה, מ"מ יכול לכוון שרוצה לצאת דין קידוש מה"ת בזה שמקדש על הכוס, ולא חשיב ברכה לבטלה ונכתבאר, וכ"ש שאם עדיין לא התפלל שיכול לקדש על הכוס, שהרי הוא מחוייב לקדש מה"ת, ואסור לו לאכול כלה"פ עד שיוכיר דברי שבח וקידוש וכו' שנתבאר. [ואם יכול לשתות לין חייב מה"ת לקדש על הדין, לאחר שלדעת הפמ"ג בכה"ג אף אינו יוצא יד"ח קידוש מה"ת בתפילה, כ"א על הכוס כדתיקון רבנן].

ספק דאורייתא צריך לעשות קידוש בפתיחה וחתימה, א"כ מבואר שקידוש מה"ת בעי ברכה. ואולי אפשר עפמ"ש"כ הפמ"ג (יובא בסמוך) שרבנן תיקנו לקיים את הדין דאורייתא על הכוס ובמקום סעודה, וכשלא עשה כדבריהם אף לא קיים את הקידוש מה"ת, ולכן כתב השע"צ דכשמקדש בעצמו הרי בכדי לצאת חובת קידוש מה"ת צריך לומר בברכה ובכוס ובמקום סעודה כתקנ"ה, אבל בביאוו"ל איירי בקטן בן י"ג שנים שבא להוציא את הגדול, דבמילי דאורייתא לא סמכין אחזקה דרבא שהביא ב' שערות, שבוזה כתב רעק"א לדון דאפשר שיאמר הגדול נוסח הקידוש עמו בלא פתיחה וחתימה, ומהקטן ישמע הברכה, שאז חשיב שבקידוש שאומר בעצמו יוצא את הדין קידוש מה"ת, וממה שהוא שומע מהקטן יוצא את הדין קידוש מד"ס, וא"כ נמצא שבקידוש זה יוצא את הדין קידוש כתקנ"ה, ובוזה יובא מש"כ רעק"א לדון דיש בזה חסרון דמחלק הברכות לחצאין, ור"ל שיוצא שקידוש אחד נעשה ע"י ב' בנ"א, ועיין].

ונחלקו הראשונים אי מה"ת סגי בזכירת דברים או שצריך ג"כ על הכוס, יעויין ברמב"ם (שם) שכתב שמה"ת סגי בזכירת דברים, והא דמקדשין על הכוס הוי רק מד"ס, וכ"ה דעת התוס' בסוכה דף ל"ח ע"א (ד"ה מאי קושיא) ובנוזר דף ד' ע"א (ד"ה מאי היא), והרשב"א בתשו' ח"ד סי' רצ"ה, וכ"ה בירושלמי בברכות פ"ח ה"א דאיכא חד מ"ד דבמקום שאין יין יוצאים חובת קידוש מה"ת בברכה אחת מעין שבע, וחותם במקדש ישראל ואת יום השבת. אולם רעק"א (בשו"ע סי' רע"א סעי' א') הביא שמהר"ן והרשב"א בשבת דף כ"ג ע"ב מוכח שקידוש על היין הוי מה"ת, דאיתא התם נר ביתו וקידוש היום, נר ביתו עדיף משום שלום ביתו, ותמהו איך דוחים מצות קידוש מה"ת עבור נר שבת דהוי מד"ס, ותירצו משום שאפשר לקדש על הפת, אלא דאיכא מצוה מן המוכרח לקדש על היין, ועל זה אמרו דעדיף נר ביתו משום שלום בית, ומבואר דאין יוצאים את החובת קידוש דאורייתא בלא יין או פת. וכן מבואר בדברי רבינו יונה שהביא הרא"ש בפסחים פ"י סי' ה', שמה"ט מקדשין בזה"ל על הכוס בביהכ"ס, כדי להוציא בנ"א שאינם יודעים לקדש ולא יקדשו בביתם, ולפיכך נהגו לקדש כדי להוציאם ידי חובת קידוש מה"ת. וכע"ז איתא בתשו' הגאונים (שערי תשובה סי' קי"ד) בשם רב האי גאון, שהטעם שמקדשין בביהכ"ס משום דבעינן זכרהו על היין, ואיכא נשמה דלא שכיח לא חמרא ונפיק בהאי קידושא, ואע"פ דאמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה, שעת הדחק שאני, ונפיק בההוא קידושא אי שוי רעווא למיפק ביה, עכ"ד. וכן הוא דעת רש"י בנוזר דף ד' ע"א (ד"ה והרי מושבע ועומד), וכ"כ בספר המכריע סי' ע"א בשם ספר הפרדס, ובספר העתים סי' קמ"ח בשם ר"ש הנגיד. ועיין עוד בתוס' בפסחים דף ק"ו ע"א (ד"ה וזכרהו) שהסתפק בזה אי קידוש על הכוס הוי מדרבנן או דהוי מה"ת, והא דמשמע בניד"ד (דף ד') דהוי מדרבנן היינו על הדין טע"מה, שאין צריך מה"ת לשתות מהכוס של קידוש. ועיין עוד בגמ"א סי' תקצ"ז סק"ג שהביא מהמהר"ם מרטנבורג, שהיה מתענה ברה"ק וקידש בביתו קידושא רבה, ואמר הטעם לפי שהיא דאורייתא, ע"כ. ומבואר ר"ד דס"ל למהר"ם דאין יוצאים יד"ח קידוש מה"ת אלא על הכוס. וקיצונו שיהיה לשיטת הרא"ש בפסחים פ"י סי' ה', שאף קידוש במקום סעודה הוי מה"ת, ולפיכך תמה עמש"כ רבינו יונה שמקדשין בביהכ"ס כדי לצאת חובת קידוש מה"ת, דהא מהלשון אין קידוש אלא במקום סעודה משמע דשלא במקום סעודה אין זה כלום, ואינו יוצא בו אף יד"ח קידוש מה"ת [אולם ד"ז קשה מתרתי, א' מנלן שמה"ת יצטרכו קידוש במקום סעודה, ב', דהרא"ש סתר משנתו, שבתשו' כלל כ"ה סי' א' כתב דקידוש על הכוס הוי מדרבנן, ויש שתירצו שבאמת גם לרא"ש קידוש במקום סעודה הוי מדרבנן, ומה שתמה על רבינו יונה, היינו משום דס"ל כדעת הפמ"ג (שיובא בסמוך) שרבנן הפקיעו שלא יצאו את הקידוש דאורייתא אלא על הכוס ובמקום סעודה, ולכן אינו יוצא בביהכ"ס חובת קידוש מה"ת. אולם בביאוו"ל בריש סי' רע"א מבואר שלמד דברי הרא"ש כפשוטו, שמה"ת בעינן קידוש במקום סעודה].

ולהלכה עיין בגמ"א (סי' רע"א סק"א) שמה"ת סגי בזכירת דברים, ועל הכוס הוי רק מד"ס, ועי"כ כתב דמדאורייתא סגי בקידוש שאומר בתפילה, דקרא כתיב וזכור את יום השבת, והרי זכר אותו [וכ"כ הרשב"א בתשו' ח"ד סי' רצ"ה, וז"ל: קידוש היום דאורייתא וכו' לזכור אותו בכניסתו כעין שבת וקילוס וכו' בלא שום נקיטת חפץ לא כוס ולא פתו, אתו דרבנן ותקנו לכל נוסח אחד במקום סעודה ובחפץ, ותקנו שיוכירי קדושתו על היין וכו', ותקנו להזכירו בתפילה וקבעו לו ברכה רבעית וכו', ומה שאמרו וזכרהו על היין מדרבנן הוא, ע"כ. ומבואר שיוצאין מה"ת חובת קידוש בתפילה וכדברי המג"א, והוסיף עוד שכל מה שתיקנו להזכירו בתפילה וקבעו לו ברכה רבעית, כל זה הוא מדין קידוש, שרבנן תקנו לקידוש בין בתפילה ובין בסעודה על היין, ולפי"ז מש"כ החת"ס (שיובא בסמוך) שיש ענין לכוון לא לצאת חובת קידוש בתפילה ליתא, כיון שכך היתה עיקר תקנתם שיצאו את הקידוש מה"ת בתפילה]. ולפי"ז כתב המשנ"ב (שם סק"ב) כמה נפק"מ: א', דאם ספק לו אם קידש או לא אין צריך לחזור ולקדש, דסד"ר לקולא (פמ"ג), ב', קטן שהגיע לחינוך יכול להוציא אפילו לגדול בקידוש, אם הגדול התפלל כבר. אולם הפמ"ג (פתיחה לאור"ח ח"ג אות ח') כתב דאף שבקידוש על היין מד"ס, מ"מ רבנן תיקנו שזורת קיום המצוה תהא על הכוס ובמקום סעודה, דכל שעה קשה תקנתם לא היה אנוס בדבר אף מה"ת לא יצא, ודימה זאת לתוס' בסוכה דף ג' ע"א (ד"ה דאמר) דכל סוכה שפסולה מדרבנן אף מה"ת לא יצא יד"ח, וכל דברי המג"א שייכא היכא שהיה אנוס ואין לו מה לאכול כלל, וקידש בלא כוס, שיצא מה"ת ולא גזרו רבנן על כך, ואם יצא אח"כ מקטן שהגיע לחינוך יצא יד"ח.

ובעיקר דברי המג"א פקפק הביאוו"ל (בריש סי' רע"א) כמה טעמים, א', דשיטת הר"ח הרשב"א הרא"ש ש רבינו יונה (וכן כל שאר שיטות הראשונים שהובאו לעיל) שקידוש על הכוס הוי מה"ת, ב', מהא דאיתא בפסחים דף קי"ז ע"ב אמר רב אחא בר יעקב וצריך להזכיר יצ"מ בקידוש היום, כתיב הכא זכור וגו' וכתבי התם למען תזכור וגו', והובא מימרא זו ברי"ף (שם דף כ"ו ע"א) וברא"ש (שם סי' ל"ה) ורבינו חננאל (שם), ובתפילה אינו מזכיר יצ"מ, והביא שבמקנ"ה במצוה ל"א סק"א דחל לדברי המג"א מה"ט. ג', הווספת שבת (שם סק"ג) העיר, שהרי יצא יד"ח דמצות צריכות כוונה, ומסתמא לא כיוון לצאת את המ"ע דזכור בתפילה, כיון שיש לו יין או פת ויכול לקדש עליהו אח"כ בברכה כדן. והמשנ"ב (סק"ב) הוסיף דטוב יותר לצאת את המ"ע דאורייתא בשעה שמקדש על הכוס, משיצא עתה בתפילה ויהיה שלא בכוס ושלא במקום סעודה, לפי שראוי לצאת את הדאורייתא כפי שתקנו חכמים, וכ"כ החת"ס (בהגהותיו על השו"ע שם) שעדיף לא לצאת בתפילה כדי שיצא יד"ח קידוש דאורייתא מן המוכרח במקום סעודה ועל הכוס וכתיוקן חז"ל, ובתשו' חת"ס (סי' כ"א) הוסיף דבתפילה הוי כמתכוונים להדיא שלא לצאת יד"ח, כדי שיהיה קידוש במקום סעודה על היין דאורייתא, וכאילו לב חכמים מתנים על זה, והפמ"ג (הובאו דבריו לעיל) הוסיף יותר דד"ז הוי לעיכובא שרבנן תיקנו לקיים את



לבת של אדם פשוט לא יעשה כן, וכוונתו היתה למול, מגיע לו התשלום כפי "ערך" הנבלה אשר עשה]. והוסיף האדמו"ר מטאלנא שליט"א דהרי ביבמות מבואר דהתירוה לינשא והלכה וקלקלה חיבת חטאת, רואים שכשמעורב איסור דרבנן בענין, אפי' שטעתה דהרי התירו לה לינשא כבר, אי"ז נחשב לאנוס וחיבת קרבן. וא"כ לפי"ז ר' ישמעאל שעבר כאן על דרבנן, שוב כבר א"א לקרוא לו שהוא אנוס, וכל הסברה של טועה בדבר מצוה מבואר בר"ן ועוד ראשונים שנחשב לאנוס, ועל אונס אין קרבן, אך כאן שמעורב בענין איסור דרבנן, א"כ שוב זה משאיר אותו בגדר שוגג ולא בגדר אנוס, ובשוגג הרי חייבים קרבן.

ואסיים במה שאמר הגר"ח קרייזוירט זצ"ל, הובא בקול התורה, שכשהיה פעם אצל הגריי"ז זצ"ל, אמר לו הגרי"ז שהחומרות הגדולות ביותר של אביו הגר"ח היו בהל' עי"ז ובהל' שבת, אמר הגר"ח קרייזוירט להגריי"ז שר' חיים פסק לעצמו שיש לו דין של אדם חשוב, ובש"ס מצינו אדם חשוב בשתי הלכות אלו, בשבת נא' לגבי הטמנה בצונן דאדם חשוב שאני, ולגבי עי"ז בעי"ז דף ח' שר' יצחק משרשיא לא אכל אף לאחר י"ב חודש כיון שהעכו"ם הודה לעי"ז, וכן בעי"ז מ"ח: א"ל ר"ש לשמעיה כי מטית להתם ארהיטני, ואע"ג דליכא דרכא אחרינא אדם חשוב שאני, ואח"כ מצא בתשב"ץ שכ' כן שאדם חשוב צריך ליהור בהל' שבת והל' עי"ז. ור' ישמעאל אי"ה' שלגבי ההנהגה החזיק את עצמו כאדם חשוב, אך ע"כ כיון שבד"ת החזיק א"ע כאדם רגיל היה עליו לחשוש לשעת הלימוד כאדם רגיל, ורק לגבי ההנהגה היה נוגע לו ההלכות של אדם חשוב.

## הרב שלמה ידידיה בן שמעון בני ברק

## באיסור הקריאה וההשתמשות לאור הנר

**קריאה לאור הנר בשבת/ הדין בנר גבוה או בגונא דליכא למיחש להטייה/ בגזירות דרבנן אימתי אמרינן לא פלוג/ באיסור שטרי הדיוטות/ הסתכלות במראה בשבת/ דין האיש בהסתכלות במראה ובהסרת שער בית השחי ובית הערוה בימות החול/ הדין היכא שאין הדבר מגיע בקלות, אם שייכת הגזירה/ אם שייך הטייה בנר של שעוה, ואם שייך בו איסור אחר/ גזירה לגזירה אם גורנין/ האם יכולים חז"ל לגזור גזירות להחמיר בדבר המפורש בתורה להיתר/ כנ"ל בדבר דהוי ילפותא מקרא/ גזירות חדשות אחר חתימת התלמוד או אחר הגאונים/ קריאה בשבת לאור החשמל/ גזירת 'שמא יעבידנו ד"א ברה"ר', אימתי אמרינן לה/ גזירת 'שמא יעלה ויתלוש', אימתי אמרינן לה/ פורים ביום ראשון האם מותר להתלמד בשבת בקריאת המגילה/ כללי ההלכה כרב מול התלמיד או כבתרא/ ביש עמו חבר שיזכירנו/ תלמידים לרבם ואשה לבעלה/ תעלה שומר האם מהני גם כשעושה דבר הרשות או רק לדבר מצוה/ בין חזן/ תעלה מן המחזור ביהכ"פ לאור הנר/ קריאת הגדש"פ לאור הנר/ כשיבנה ביהמ"ק האם נצטרך להקריב קרבנות על החטאים במשך כל הגלות אע"פ שקראנו פרשיות הקרבנות/ טעם שהוצרך ר"י בן אלישע לכתוב בפנקסו להביא חטאת שמינה/ מה גרם לר"י בן אלישע לקרות לאור הנר, וי"א אף להטות**

סימן א'

**באיסור הקריאה והשתמשות לאור הנר**

תנן (שבת י"א.) דלא יפלה את כליו ולא יקרא לאור הנר, באמת אמרו החזן רואה היכן תינוקות קוראין אבל הוא לא יקרא, והוי גזירה שגזרו בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון (ר' שם י"ג:) משום דחיישינן שמא יטה' (שם י"ב:).

ואמר רבה דאפי' גבוה ב' קומות ואפי' שתי מרדעות ואפי' עשרה בתים זו על גב זו אסור, וברש"י פ'י הטעם דאף "דליכא למיחש להטייה, דכיון דגזור לא פלוג למילתייהו", ומבואר להדיא דהאיסור בכה"ג הוא משום לא

שכולם עסוקים בפיוטים או בתפלה, אבל בנד"ד שהנוהג הוא דבין קבל"ש למעריב יש הרבה שיושבים באפס מעשה, בזה י"ל דכו"ע מודו ומטעמיה דאוי"ז, מדלא יתכן שלא יזכירוהו אחד מהרבים ההם כשיבוא להטות. ואף שבמ"ב סק"י כ' דבסתמא לא סמכינן אאנשי ביתו, זהו באנשי ביתו מדאין דרכם לישב על מקום אחד, אלא הולכים הנה והנה, א"כ חיישינן כשיבוא להטות אולי לא יראו אז, אם לא במצווה להם בהדיא, אבל בכגון דא שהם יושבים כל הזמן על מקומם בודאי יזכירוהו, ועל כן יש להקל משני טעמים אלו.

אך בהשטטות ומילואים כתב הגר"ש דבליצקי שליט"א: מה שכתבתי בפנים הספר בהתירא דאדם חשוב אינו כן לפי מ"ש הט"ז סק"א, ו**החורני בי** ואין לסמוך עי"ז. (לכאוי' כוונתו לט"ז סי' ע"ב סק"א שאין להחזיק האידנא אדם חשוב רק לחומרא ולא לקולא).

ובשו"ת שיח יצחק סי' קמ"ו כ': נסתפקתי באדם שאירע לו פעם א' בעת שרצה לתקן הנר, נפל הנר עליו וניזוק, ועי"ז נדר בנדר גמור שלא יתקן עוד הנר לעולם ולא יטלטלנו, אם אדם כזה מותר לקרות בליל שבת לבדו לאור הנר, כיון דהטעם הוא שאסור לקרות הוא מחשש שמא יטה, כס"י ער"ה סעיף א', ועל כן הלכה פסוקה שם (סעיף ד') שאדם חשוב, שאין דרכו בחול להטות, מותר לו לקרות לבדו לאור הנר, ועי"ש בט"ז [ס"ק ה'], ואם שאין לנו אדם חשוב כמבואר בס' תורת שבת סי' זה [ס"ק ב'), מ"מ כותב שם וז"ל: נלענ"ד דמ"מ מוכח מזה דמי שנקטעו ידיו, או שיש לו מכה בידיו שאינו יכול להשתמש בהם, דמותר לקרות, דבזה וודאי הוא דלא יטה, עכ"ד. הוא הדין י"ל הכי באיש הזה שנדר נדר גמור שלא לעסוק עוד עם הנר, כעין שאמרו במס' פסחים (דף ו' ע"א) דחמץ של הקדש אין צריך לכפות עליו את הכלי, יען דבדלות ממנו אין לחוש שמא יבוא ליטלו ולאכלו, ה"ה איש הלזה בדיל מהנר מחמת הנדר.

ועיין בס' תורת שבת סי' הגי"ל (ס"ק ה') שהביא בשם ספר פרי תואר ביו"ד (סי' קט"ו ס"ק ב') שהביא דעת הרשב"א, וז"ל: כל איסור הרמזו וכל ידיעינן ידיעה ברורה דליכא חשש אשר חששו אליו, שרי, עכ"ד. עכ"ל בס' הגי"ל. ועיין בב"י הלכות ציצית (סוס"י ט') שהביא תשובת הרא"ש (כלל ב'), שכ' וז"ל: ואני בבואי לארץ הוצאת ראיתי שכולם לובשים טלית של פשתן וכו', ועוד אף לפר"ת אין לאוסרו בזה"ז, דעיקר טעם האיסור הוא דלמא אתי למירמי ביה תכלת שהוא עיקר המצוה, ובכסות לילה או אם יקרע סדינו הוה ליה כלאים שלא במקום מצוה, אבל בזה"ז שאין לנו תכלת, ואין לנו היתר כלאים בציצית כלל, לא שייך למיגור כלל, דלא שייך לדמותו לדבר שנאסר במנין, דאין לו היתר אלא ע"י בי"ד גדול ממנו בחכמה ובמנין, "דכיון שטעם האיסור ידוע, אם נתבטל הטעם נתבטל האיסור ממילא" וכו', עכ"ל עשה"ה. ועפ"י הדברים האלו היה עולה על לבי להתיר, וצ"ע כעת, עכ"ל.

עוד בהאי עניינא דאדם חשוב, בגמ' שם בשבת תי' שאני ר"י דמשים עצמו על ד"ת כהדיוט, וראיתי באילת השחר שכ': י"לע דלכאוי' **כל אחד מחוייב לעשות בעצמו כן**, דאם הנר כבה ואינו יכול ללמוד צריך להטות הנר כדי שיוכל ללמוד, ונר' דודאי כל אחד צריך להטות כדי ללמוד, אלא דכל אחד כשמטה חושב לעצמו שאף שאני אדם חשוב הריני מטה בשביל לימוד התורה, וכשעושה חשבון זה לא יכשל בהטיה בשבת, אבל ר' ישמעאל נהג עצמו כהדיוט בלא שום מחשבה, עכ"ל. ולכאוי' הדברים מחודשים מאוד לומר כן, ובפשטות יש כזה מציאות שאדם חשוב לא מתעסק בדברים כאלו, וי"לע.

עוד שמעתי שדנים למה ר' ישמעאל לא היה נקרא טועה בדבר מצוה דפטור מחטאת, כמי שמל בשבת כשאסור, והרי ר' ישמעאל חשב שעליו לא נאמרה הגזירה, ואף שבסוף התברר שכן אבל לכאוי' היה טועה בדבר מצוה ללמוד, והאדמו"ר מטאלנא שליט"א יישב על כך על פי הבית הלוי בפרשת וישלח שכ' דמי שמקיל לעצמו לעבור איסור דרבנן שהורו ההחקה לדאו', ובסוף נכשל בדאו', אף שלא היה רוצה להכשל בדאו' אין זה נחשב שוגג, דעכ"פ נתכוין לדבר האסור, ולכן חלב שחלבו עכו"ם שאסרוהו שמא נתערב בו חלב בהמה טמאה, אם עבר שותא וזנמנן לו חלב של בהמה טמאה אינו נחשב לשוגג [ובזה ביאר מה שכ' כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב וכן לא יעשה, דאע"ג דשכם לא ידע את מעלת יעקב, אבל כיון שגם

לא גזר, וכיון שכן הרי זה דומה ממש לגזירה דשמא יטה, דבזמן דאיכא טעם שלא חיישינן שמא יעבור לא גזרו, זהו שהקשה החלקת יואב דכמו שאמרינן התם דבזמן דאיכא אימת יוה"כ לא גזרו, ה"נ לא היה להם לחשוש שמא יעבידנו כיוה"כ מאימת יוה"כ, כנלענ"ד בייאור קושיתו. ואולי מרן זצ"ל הבין הקושיא באופן אחר ממה שכתבתי, וצ"ע. עכ"ד.

ובקבא דניחותא ובקוני' קשות מיושב כ' דרק לקרוא במחזורים התירו בליל יוה"כ, אך ללמוד סתם לא התירו שמא ישכח שיוה"כ ויטה, אבל תקיעת שופר חכמה הוא וגזרו שילך וילמד.

והגאון רח"פ שיינברג שליט"א כ' לחלק דבשופר הרי חייב להתעסק בשופר, ואגב חיובו יש חשש ששכח מאיסור היום, ואולי גם שהיא מצוה נדירה חששו שגם אימת יוה"כ לא יפסוק את זריזותו ורגילותו, אך בקריאה לאור הנר אין הוא מחויב להתעסק בגוף הנר, וסגי באימת יוה"כ [ובתחילת דבריו הביא את הקשות מיושב וקב נקי ושערי זיו שאסרו ללמוד בליל יוה"כ לאור הנר, ורק במחזורים ושעת התפילה התירו, וכ' דזה תלוי האם ההיתר דאימת יוה"כ משום תוקף קדושת היום כי הוא נורא ואיום, או מחמת היכרא והזכרת עניני היום, ויעוי' גם בספר חוקת עולם להגר"ש דבליצקי שליט"א שהאריך בענין זה].

ונהדר לדידן בדין אדם חשוב דלשי' שביוה"כ הטעם משום שהוי כאדם חשוב, עי"ז לא ה'ק' החלקת יואב את קושיותיו, כיון שאדם חשוב שאין דרכו להטות שרי, אך לא מצינו שאדם חשוב לא תוקע ואדרבה להיפך, אך כאמור השו"ע לא פסק טעם זה לגבי יוה"כ, אלא כ' שהטעם בגלל אימת יוה"כ. וראיתי בספר משמרת מועד להגרמ"מ קארפ שליט"א שביאר דאימת יוה"כ הוא מדין שומר ומהני בכל אדם, אך להיתירא דאדם חשוב צריך אדם חשוב שלעולם אין דרכו להטות בחול.

עוד ראיתי שכ' שם במשמרת מועד דרק אדם חשוב שאין דרכו להטות כלל נרות בין שמן בין נרות אחרים בחול מפני חשיבותו מותר, ובודאי אדם חשוב שאין דרכו להטות נפט או לוקס, ודרכו להטות שמן של איסור, לא חילקו כלל. כיון שהוא שייך בעיקר הגזירה דשמא יטה, עכ"ד. אך ראיתי בשולחן שלמה להגרשו"א במכתב שכ' בענין לקרוא לאור הגגרטור, שפעמים טעון תיקון, אך לצורך התיקון צריך מומחה לדבר, האם שייך שמא יטה, והשיב הגרשו"א הדחשש הוא רק על הטיה או תיקון קל אחר, אבל אין לחשוש שילך לגגרטור לתקן אותו, וגם בנר של חלב כ' המג"א דלראב"ן מותר אם אין הכלי מוחטין בו את הפתילה לפניו, וכיש כאן, **וכן כל אדם דינו לענין זה כאדם חשוב**, שברור לו שאין דרכו להטות הנר גם בימות החול דמבואר שמותר, ויתירה מזו נר' דלג' אא"כ אפשר לחשוש שתתקן אף גוף האור ע"י הטייה, אבל לא במכשירים שהם רחוקים מהנר, אף שהם מייצרים את האור, ואף שהחמירו אפי' בגבוה י' קומות, מ"מ בכגון דא ודאי שרי בלא פקפוק, עכ"ל. ובתוך דבריו כ' דכל אדם לענין זה דינו כאדם חשוב, שברור לו שאין דרכו להטות גם ביום חול, ומשמע מזה ששייך לחלק בין דבר לדבר, ולזה דרכו להטות ולזה לא, ודלא כהמש"מ, אך יש לחלק. ובחוט שני ראיתי שכ' דיש לדון דמי שלא רגיל לתקן את הקלקולים בחשמל, לישתרי לקרוא לאור החשמל בחדש, אבל לא כחשוב שאינו רגיל להטות, וכ' לחלק דאפשר שכל ההיתר הוא רק באדם חשוב שמחמת חשיבותו לא מטה, אבל לא שאר סיבות, כגון מי שחושב להתעסק בתיקוני החשמל מפני שאינו מומחה לזה. עוד בהאי היתרא דאדם חשוב ראיתי שהגר"ש דבליצקי שליט"א בזה השלחן ח"ב סי' רע"ה ס"ד כתב: אדם חשוב וכו' ומותר בכל גוונא. בבית הכנסת בין קבלת שבת למעריב והמנורות של נפט או גז תלויות מהתקרה, כי היה יתר ללמוד ביחיד מחמת שם טעמים, חדא, דכיון שאם ירצה להטות יצטרך עכ"פ לעלות על כסא וספסל להגיע למנורה, וא"כ אף שאסרו בס"א אפי' גבוה עשר קומות, מ"מ כאן יש להתיר מצד דין אדם חשוב, דאף שדרכו בחול להטות אפי' ברבים, מ"מ מדאין דרכו בחול לטפס על ספסלים וכסאות בפני עם ועדה, ובפרט אם הוא בעי"ב חשוב או ת"ח, **א"כ לגבי יש זה דין דאדם חשוב**, דאין דרכו לטפס בפני רבים וכו"ל. ועוד יש להתיר, דהא שיעור האז"ר (בהל' ער"ש סימן ל"ב) דברבים לכא' למיחש מפני שאימת צבור עליו ואינו בא להטות, ותו דא"א שלא יראה אחד מן הצבור וימחה בידו, עכ"ד. ואף שהרמ"א בס"ב סתם דלא כוותיה, אפשר לומר דזהו דוקא בנידונו שם

- ובפשטות היינו איסור הבערה, אמנם עי' יתור מזה בתוס' רא"ש (יבמות ו'): בשם רבינו מאיר דבהטייה "נתבשל השמן בשלהבת הפתילה, ומה לי בישול של שמן ומה לי בישול סמנין, ומלאכה הצריכה לגופה היא" (וע"ע בתוס' שם ובערול"ג), ובוזה מיושב ק' השניה של הט"ז ע"ד מרן (ר' להלן ענף ג' ד"ה והב"ח), ודו"ק.
- ושם אמר ר' ישמעאל בן אלישע אני אקרא ולא אטה, פ"א קרא ובקש להטות, אמר כמה גדולים דברי חכמים שהיו אומרים לא יקרא לאור הנר, ר' נתן אומר קרא והטה, וכתב על פנקסו אני ישמעאל בן אלישע קריתי והייתי נר בשבת, לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמנה.
- א). "אמר כמה גדולים דברי חכמים שהיו אומרים לא יקרא לאור הנר".** במהרצ"ח כ' משם הגר"א לבאר בזה ע"פ מ"ש בסנהדרין (כ"א:): מפני מה לא נתגלו טעמי תורה, שהרי שתי מקראות נתגלו טעמן, נכשל בהן גדול העולם, כתיב (דברים י"ז) לא ירבה לו נשים, אמר שלמה אני אסור, וכתיב (מלכים א' י') ותצא מרכבה ממצרים ביש וגו', ונשים כחשבותינן את סתם לא יקרא לאור הנר בלא נתינת טעם להאי אצטרא [ואף שרבינו יעקב ר"ש ס' סדר המשניות - היה אחרי ירש"ש, מ"מ כבר מקובלנו שהמשניות היו סדורות עוד קודם רבי, וכמבואר בתשו' רב שרירא גאון, ויעוי' שו"ת חכ"צ סי' י' (שם ציין להמבואר בשליח כלים שאמר רבי יוסי - שהיה רבו של רבי - אשריך כלים שנכנסת בטומאה ויצאת בטהרה, ולחגיגה י"ד. דקראו לר"י בן תימא וחביריו 'בעלי משנה', לפי שלמדו 600 או 700 סדרי משנה, ויש להוסיף בזה מש"א ביומא י"ד: מאן תנא סדר יומא, רבי שמעון איש המצפה הוא - ועי' ירושלמי דיומא פ"ב ה"ב ובקרבן העדה ופני משה שם - ועוד ביומא ט"ז. מאן תנא מדות, ר"א בן יעקב היא, וכיו"ב בעירובין ע"ט. מאן תנא עירובין, רבי יוסי היא, ועי"ש תוס', ועי"ע בעי"ז י"ד: גמיי דעבודת כוכבים - היינו מסכת עבודת כוכבים - דאברהם אבינו ד' מאה פרקי הויין, ואנן חמשה תנן ולא ידעינן מאי קאמרינן], ובפרט משניות אלו דפ"ק דשבת שנאמרו ע"י תלמידי ב"ש ובי"ה בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון], וטעם דשמא יטה נתבאר כברייתא, ובראות ירש"י להטעם, אמר שהוא יקרא ולא יטה, בדפני' גדול כמותו לא נאמר האיסור, וכדרך שאמר שלמה בשעתו, ולבסוף אחר (שכמעט ו)נכשל], אמר כמה גדולים דברי חכמים שלא נתנו טעם לדבר, אלא אמרו בסתמא [ונראה להסמיק בזה, מש"א בעי"ז (ל"ה). דכי גזרי גזיראת במערבא - לא מיגלו טעמא עד תריסר ירחי שתא, דלמא איכא איניש דלא ס"ל ואתי לזלזול בה, ופרש"י - דלמא איכא דלית ליה ההוא טעמא, ולא בדיל מיניה ומזלזל בה, אבל השתא דלא מגלו טעמא דמלתא בדלי מיניה כו"ע, דסברי קמו רבנן במלאת דאתי מיניה חורבא, ובאן הוא דלא בקיאין בטעמא]. והנה תנן בשבועות י"ד: היה משמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי ופרש מיד, חייב, מפני שציאתו הנאה לו כביאתו, וכ"פ הרמב"ם פ"ד מאיסוי"ב הי"א וטושו"ת יו"ד סי' קפ"ה ס"ד שצריך להמתין בלא דיעשה עד שימות האבר (עי' שם ח"י), ובחזו"ד (שם בבאוריים סק"ז) כ' דה"ה אם שימש סמוך לוסתה ונזכר באמצע התשמיש, ג"כ צריך לפרוש ממנה באבר מת, אך בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' קע"ו) פליג עליה וסבר שלא רק שרשאי לפרוש ממנה באבר חי, כיון שפרישתו ממנה מצוה היא, ולא גרע מהיוצא לדרך שהתירו לו לפקוד את אשתו משום שהפקידה צורך מצוה היא, אלא שאף עדיף לעשות כן דשמא אם ישהה תראה בומן זה, וגם שמא לא יתאפק בלא דיעשה, וכיו"ב כ' בפרדס רמונים (ס' קפ"ה מקשה זהב אות ג') שחייב לפרוש מיד, אא"כ חושש שאם יעשה כן יעבור על איסור הוז"ל ח"ו. וראיתי בס' טה"ב (ח"א סי' ב' סעי' כ' בהע') שציין עוד לשו"ת פני מבין (יו"ד סי' ש"ג) שהכריע כהחזו"ד, ודחה דברי המהר"ם שיק עפ"ד הגר"א הנז' שאין לנו לדרוש טעם האיסור, וע"כ אין לומר דאסור סמוך לוסתה מחשש שמא תראה, ועי"כ יפרוש מיד, כיון שפרישה באבר חי הוי איסור מיד, והרב טה"ב תמה עליו מדהא ודאי בדברדבנן אזלינן בתר טעמא, וכענין שאמרו ביבמות (ע"ו). מידי הוא טעמא אלא משום שלחן מלכים, הא לא צריכא ליה, וע"ע בנדה (ט'). ובכמה דוכתי ובשו"ת חת"ס [אור"ח סי' קצ"ו], ובפרט בנידון זה דפרישה סמוך לוסת דאיכא לה אסמכתא מקרא [עי' ב"י יו"ד סי' קפ"ד ד"ה ובשעת וסתה, שציין דדעת הר"ן (שבועות א'): והרשב"א (תוה"ב בית ז' ריש שער ג') והרא"ש דהוי מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא, אך בס' התרומה (סי' צ"ג) והתוס' (יבמות ס"ב:) והרא"ש (יבמות פ"ו סי' י') נקטו שהוא דאורייתא, "ואפשר דמדאורייתא שכתבו לאו דוקא, אלא לומר שיש לו סמך דמדאורייתא"], ובו מפורש הטעם "והזרתם את בני ישראל מטומאתם ולא ימותו בטומאתם", ומפורש דחיישינן שמא תראה דם בשעת תשמיש ויתחייבו כרת, וכשהטעם מפורש בפסוק לכו"ע דרשינן טעמא דקרא' כדא' בב"מ (קט"ו.), ועי' לחי"מ (מלו"ל פ"ג ה"א), ובעצ"ד הגר"ח ציין להמהרצ"ח הנז' שכבר העיר מירושלמי (שבת פ"א ה"ג) דשם אי' אריי"ש כמה גדולים דברי חכמים שאמרו שמא ישכח ויטה, אך ציין עוד לבא"ח (ש"ב פ' בלק סעי' א') אשר ז"ל: "ברבותיו ז"ל אסרו אפי' סתם יינם של גויים, וגם אסרו מגען ביין שלנו, הן בשתיה הן בהנאה כדין יין נסד, ולא חלקו בו כלום, ואע"פ שאמרו הטעם של הגזירה הזאת הוא בשביל בנותיהם, שלא יבואו להתייחד עמהם, ויבואו עי"כ לידי זנות ולידי חיתון (ע"ז ל"ו:), אי"ז עיקר הטעם, אלא המה ראו ברוח קדשם טעם סוד נסתר ונעלם באיסור זה וגזרו עליו, ודרך החכמים שלא לגלות טעם הסודיי, ורק אומרים טעם הפשטי, לכך אפילו אם מתבטל טעם הפשטי באיזה זמן - לא יתבטל טעם הסודיי עד עולם [ונאז וראה מש"כ במח"ל להמח"ס (סי' קפ"א אות א') כ' כי כל דברי רז"ל הם ע"פ הסוד, שאם שמלבישים אותם בדרך פשט כדי לשכך האוזן, ועי' בס' לב אליהו (לשבת ק"ל). ששאל להגרי"א אם שכתבטל טעם המבוחר אחתי חיוב המצוה במחשבה עומד, והוכיח להם ממלה שאמרו שם טעמה ביום הח' כדי שלא יהיו כולם שחולשים והורוי עצבים, עי"ש, והשתא ממילא אינה נסתרה קודם הברית בזמנה, ומ"מ מלין ביום הח' ואין מתנייגין שחטהר אמו. וכ"כ שם לענין תקנת עזרא לאכול שום בער"ש (ר' ב"ק פ"ב.), שצריך לאכולו גם הרווק, ויעוי' עוד מעשה רב קכ"ד וצ"ה, ועי"ע בפרושה"ש (יו"ד סי' ק"א סעי' ו').]
- ב) וכתב על פנקסו אני ישמעאל בן אלישע קריתי והייתי נר בשבת, לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה:** המנ"ח (מצוה קכ"ט אות ט') כ' דקרבן שנתחייב בו אחד מישראל בזה"ז חל עליו שם חיוב להביאו, אלא שאינו יכול להקריב מחמת אונס שבעו"ה אין לנו ביהמ"ק, אך כשיבנה המקדש בב"א יביא כאו"א את קרבנותיו שנתחייב להביא בימי הגלות, והוכיח מדברי רי"ש דהכא, ומיומא (פ'). דאי"ר אלעזר האוכל חלב בזה"ז צריך שיכתוב לו שיעור, שמא יבוא ב"ד אחר וירבה בשיעורין, ועי"ע בבני יששכר (מאמרי ר"ח, ב') משם הרמ"ע מפאנו שלעת"ל נצטרך להקריב את כל הקרבנות שחיסרנו כל ימי גלותינו, ובשו"ת לב חיים (למהוגר"פ וזה"ה, סי' כ"ט) הסיק ג"כ דהגם שכשלומד פרשת הקרבנות הוי כאילו הקריבן, מ"מ מי שעבר עבירה עכשיו ולמד הפרשה, אינו נפטר מקרבן כשיבנה ביהמ"ק, וציין לדברי רז"נ שכן מרן החק"ל וזה"ה (אור"ח סי' ב') שהוכיח כן מההיא דשבת הנז', והגר"ח"פ הביא עוד מס' קול יהודה דלא הועיל בההיא דשבת שילמד ר"ה פרשת חטאת, דהא חלק הכהנים לא יכופר בקריאת הפרשה, והק' עי"ז בלב חיים שם דהרי רי"ש בן אלישע כהן היה, וכהן המקריב קרבן - עבודתו ועורו שלו! [והעירוינו לם' דרך שיחה עמ' שלי"ז אם נשאר לריי"ש דין כה"ג, ר' שם], והביא מהראש דוד שדה להגרי"א, דהרי מצוה הן להלוש שכתב "חטאת שמינה" [אמנם, עי' ירושלמי דשבת פ"א ה"ג דהתם א' חטאת לבד, ולא חטאת לבד, ולא הוזכר אנה"ש שמינה]. ולעצם הענין, שחיוב קרבן לא פקע אלא שהוא אנוס מלהקריבו, נראה להביא סייעתא מאשר אינה ה' לידי באר"ח להר"א מלוניל (סוף הלי' שבת אות תמ"ו) בזה"ל: "כתב הר"מ נ"ע אדם שחלל שבת בשוגג בהוצאת חפץ לרה"ר או בנגיעת



פלוגי, אמנם הרז"ה בעה"מ (שבת ס"ג: מדפי הר"ף) הסביר טעמא דרבה דגם בכה"ג דהוא במקום גבוה איכא למיחש שמא ילך ויביא סולם, ויעלה ויטהו, ולא אמרי' דאדהכי והכי מידכר שהוא שבת ומימנע' [וגזירת לא פלוג קיל הרבה מאשר דבר השייך בעצם הגזירה, עי' מג"א סי' תמ"ז]. והנה לקמן (קמ"ח:) תנן, מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו מפיו אבל לא מן הכתב, ובגמ' (קמ"ט.) מ"ט, רב ביבי אמר גזירה שמא ימחקו, אביי אמר גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות, מאי בינייהו, איכא בינייהו דכתב אכותל ומידלי, למ"ד שמא ימחקו לא חיישינן, ולמ"ד שמא יקרא חיישינן, ולמ"ד שמא ימחקו - ניחוש שמא יקרא, ותו, לשמא ימחקו לא חיישינן, והתנן לא יקרא לאור הנר, ואמר רבה אפי' גבוה ב' קומות אפי' שתי מרדעות אפי' עשרה בתים זו על גב זו לא יקרא, ושקו"ט בזה, ומסיק לעולם דכתב אכותל ומידלי, ודקא קשיא לך דרבה, דרבה תנאי היא, דתניא מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו מפיו אבל לא מן הכתב, ר' אחא מתיר מכתב שע"ג הכותל, ה"ד - אילימא דכתב מתתא ליחוש שמא ימחקו, אלא לאו דכתב ומידלי, וש"מ דרבה תנאי היא ש"מ, והני תנאי כהני תנאי, דתניא אין רואין במראה בשבת, ר"מ מתיר במראה הקבוע בכותל, מ"ש הקבוע בכותל, דאדהכי והכי מדכר, שאינו קבוע נמי אדהכי והכי מדכר, הכא במראה של מתכת עסקינן, וכדר"נ אמר רבה בר אבוח כו מפני מה אמרו מראה של מתכת אסורה, מפני שאדם עשוי להשיר בה נימין המדולדלין.<sup>[</sup>

ואנן קיי"ל כרבנן (רמב"ם שבת פכ"ב הי"ד וטושו"ע סי' ש"ב ס"יג) דבמראה שאינה של מתכת שרי בכל גווני, משום דאדהכי והכי - שצריך לילך להביא מספרים - מידכר, ובשל מתכת אסור בכל גווני בין קבוע בין שאין קבוע, אלא דזה אפי' רק אי נימא דטעמא דרבה הוי משום דלא פלוג, אף כי טעמא דידל' להביא סולם להטות ולא יזכר בינתיים, ה"נ ש' לאסור אף במראה שאינה של מתכת. ובאמת כן נקט הרז"ה בעה"מ שם (והר"ן שם הביא דכ"כ נמי רבי משה בר יוסף), ולשיתנו הנ' אזיל, והוסיף "והנשים שנהגו לראות במראה בשבת יש ללמד עליהן זכות שלא נאסר לראות במראה של זכוכית אלא לאיש שמתקן עצמו בזוג של ספרים, אבל האשה שאינה רגילה בנסילת שער בזוג מותרת לראות במראה של זכוכית". אמנם הר"ף והרמב"ם לא ס"ל הכי, אלא דעתם להתיר בכל גווני במראה של זכוכית בין קבועה בין שאינה קבועה, והרמב"ן במלחמות ה' שם הוכיח דלא כהרז"ה, ויח"ו שלא סמכו על הזכות שלמד עליהן בעל המאור ז"ל".

עכ"פ הרי קמן ג' עניינים שצריך להיות דינם שיה - קריאה לאור הנר אסורה אפי' בגבוה, מנין מן הכתב אסור אף דמידלי, ראה במראת מתכת בשבת אסורה אפי' בקבוע בכותל, ובתוס' ביארו דעת רש"י דמ"ד שמא ימחקו ס"ל כרבה ואיכא למיחש, ומ"ד שמא יקרא לית ליה דרבה, ובתוס' הק' ע"ז ונקטו דתרווייהו ס"ל דלא כרבה, ע"ש. והנה הרמב"ם (שבת פכ"ג הי"ט) פ' כרב ביבי דהחשש הוי שמא ימחקו, והטושו"ע (או"ח סי' ש"ז ס"יב) פ' כאביי דשמא יקרא בשטרי הדיוטות, וא"כ לכאן' הרי הוי סתירה לפסק ההלכה כרבה (רמב"ם שם הי"ד וטושו"ע סי' ער"ה ס"א), ועוד קשה דאי לית לן דרבה אמאי קיי"ל לאסור במראה הקבועה בכותל, ויותר קשה בהאי פסק גופיה דפסקו כאביי שלא הזכיר הרמב"ם להתיר בכתב למעלה, ואדרבה השו"ע אסר להדיא אף בכה"ג.

והנה הרמב"ם פכ"ג שם פ' עוד דאיסור הקריאה בשטרי הדיוטות בשבת הוי משום גזירה שמא ימחקו, וממילא אי"ש הא דלא פ' כאביי, דאי כדבריו

הרי הוי גזירה לגזירה, גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות שהיא גופה גזירה שמא ימחקו, וע"כ אסר בזה מעיקרו משום שטרי הדיוטות, אולם בדעת השו"ע י"ל דס"ל הטעם דאיסור שטרי הדיוטות, משום דכ' ממצוא חפצך ודבר דבר, וראי' לזה מדאסר (סי' ש"ז ס"יג) שטרי הדיוטות גם באגרות שלום, וכדעת רש"י (ועי' ב"י וט"ז), וממילא שפיר הוי לפסוק כאביי ולאסור משום גזירה דשטרי הדיוטות, שהם עצמם אינם אסורים משום גזירה, והאי טעמא עדיף טפי מטעם דשמא ימחקו, דהא התם לא שייך האי טעמא בכתוב בגובה הכותל אלא משום לא פלוג, משא"כ טעם דשטרי הדיוטות שייך אף בכה"ג, ועי' תו"ש ולבושי שרד שם, ואשר לפ"ז י"ל דכו"ע סברי כרבה, דלא מיבעיא לדעת השו"ע דאסור משום שטרי הדיוטות י"ל דאסור אף בגבוה דשייך עצם הגזירה, אלא אף לדעת הרמב"ם דאסור משום חשש מחיקה, י"ל דאסור אף בכותל גבוה, דהא אף בזה איכא למיחש שמא ימחקו מכא איסור שטרי הדיוטות, אך אה"נ כולוהו סבירא להו כרבה, אלא דהעדיפו לאוסרו מגזירה ממש ולא רק מטעם דלא פלוג, ודו"ק.

אמנם, כל זה יכון רק אי נימא כרש"י, אך לדעת הרז"ה בעה"מ הנז' דחיישינן שמא יעלה בסולם ויטה, א"כ לכאן' ה"נ איכא למיחש בעצם שמא יקח סולם ויעלה וימחקו ולא יזכר בינתיים, ומ"ט העדיפו הרמב"ם ומרן טעמא דשטרי הדיוטות על פני טעמא דרבה, הא תרווייהו שייכו בזה בעצם, וביותר יקשה כן אחר שמצינו בראש יוסף (לבעל הפמ"ג, שבת י"ב:) שביאר בדעת הרמב"ם כהרז"ה (ור' להלן דברי הב"ח), ויל"ע [השתא דאתית להכי עי' היטב בפנ"ז לשבת י"ב:], ודו"ק דדבריו שייכי רק אליבא דרש"י ולא כהרז"ה].

ואחר כל זה הנה האו"ז (הל' ער"ש סי' ל"ב) נקט בהדיא דרבה ואביי פליגי, והביא ב' גירסאות, הא לגרסו 'רבה' או 'רבא', ור"ל דלמאן דגרס 'רבא' כן הלכה, דהרי בכ"מ הלכה כרבא לבד מיע"ל קג"ם, אך אי גרסינן 'רבה' צ"ל דהלכה כאביי, דהא כ"ה בכ"מ כלפי רבה, ואע"ג דקיי"ל דאין הלכה כתלמיד במקום הרב, מ"מ כבר פסקו הגאונים דמאביי ורבא הלכה כבתראי', והסיק במסקנתו דצ"ל דהלכה כאביי, וע"כ אם הנר גבוה למעלה מקומת אדם שרי.

ואשר יראה להוכיח עוד דבאמת אביי לא ס"ל כרבה, הוא מדתנן בעירובין (צ"ז:) דאם היה קורא בספר על האיסקופה ונתגלגל הספר מידו גוללו אצלו, היה קורא בראש הגג ונתגלגל הספר מידו, עד שלא הגיע לעשרה טפחים גוללו אצלו, משהגיע לעשרה טפחים הופכו על הכתב, ריה"א אפי' אין מסולק מן הארץ אלא כמלוא מחט גוללו אצלו, ורש"א אפי' בארץ עצמו גולל אצלו, שאין לך דבר משום שבות עומד בפני כתבי הקודש, ובגמ' - האי איסקופה ה"ד כו', (צ"ח.) אלא אמר אביי הכא באיסקופה כרמלית עסקינן, ורה"ר עוברת לפניה, תוך ד"א דאי נפיל ומייתי ליה לא אתי' לידי חיוב חטאת - שרו ליה רבנן, חוץ לד"א דאי מייתי לה אתי' לידי חיוב חטאת - לא שרו ליה רבנן כו'. הב"ע באיסקופה ארוכה דאדהכי והכי מידכר, ואב"א לעולם באסקופה שאינה ארוכה, וסתם כתבי הקודש עיוני מעיין בזה ומנח להו כו', בן עזאי היא דאמר מהלך כעמוד דמי כו' מודה בן עזאי בזורק כו', זאת אומרת אין מזרקין כתבי הקודש. והרז"ה בעל המאור (עירובין ל"ב. מדפי הר"ף) כ' (והביאו הרא"ש בסתמא) דאוקימתא דאביי היא דלא כהלכתא, דהא אנן קיי"ל כרבה גבי נר דאסור אף בגבוה ב' קומות, ולא אמרי' דאדהכי והכי מדכר, ואף שינויא בתרא דאוקינמא כבן עזאי הוי דלא כהלכתא, דהרי אין הלכה כבן עזאי, והלכך אין לחלק בין

תוך ד"א לחוצה להם, ומבואר דאין הלכה כאביי משום דפסקינן כרבה, ואביי עצמו לית ליה דרבה.

איברא, דלכאן' יל"ע טובא, דהנה הרמב"ם (שבת פט"ו הכ"א) פ' להדיא כאביי גבי איסקופה, והטור (סי' שנ"ב ס"א) הביא דבריו, וכתב "ואדוני אבי הרא"ש ז"ל לא כתב כן", והוא כהנ"ל שהבי"ד הרז"ה בסתמא, אך שוב מציאתי בב"ח שם שעמד בזה וכתב דלאביי לא קשיא קו' הגמ', ולא הוצרך לאוקמיה באיסקופה ארוכה, משום דמיירי בכה"ג דלפנים מן האיסקופה נמי כרמלית הוי, והגמ' אתא רק לדחויי למקשה ע"ד אביי דאף לדעתו איכא לאוקמיה בכה"ג, ובב"י ציין דדעת הר"ף נמי כהרא"ש, וע"כ "כיון דהר"ף והרא"ש מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן", וכ"פ בשו"ע (סי' שנ"ב ס"א).

והנה הטור פ' כרבה משום שלא חילקו חכמים, והוסיף בשם ה"ר פרץ דמה"ט יש לאסור אף אם הנר סגור בעששית או שקבוע בחור שבכותל, ובב"י הביא מההגהות אשר"י שנסתפק בנר של שעוה דאין שייך בו הטייה, אם שרי לקרות לאורה, וכ' הב"י דנ' פשוט לאסור דהא איכא למיחש שימחוט ויחתוך ראש הפתילה, ומשמע דאל"ה גם הב"י היה מסכים שיש צד להתיר, ויל"ה ב"מ שם זה מנר הסגור או הגבוה.

והנראה לייסד בזה דכיון דדינא דרבה הוה משום דלא פלוג רבנן למילתייהו, הרי י"ל דכ"ז דוקא בדבר שבמצאיאיתו שייכא ביה הטייה, וממילא גזרו בו, ואחר גזירה לא מפלגינן בין צורה אחת לחברתה, אבל דבר שבעיקרו לא שייכא ביה הטייה מעיקרא לא גזרו ביה, ובוזה מבואר היתר דנר שעוה מצד הטייה, ד"ל שמעיקרא לא גזרו במין זה. וכן י"ל גבי ההיתר דאדם חשוב, דכיון דבעיקרו ברירא לן מילתא שלא יטה לא גזרו כלל על זה האדם, ואי"ל חילוק בנר אלא באדם. אבל דאכתי צלה"ב אמאי יש מקום להתיר בשמש [ופליגי רבוותא אם קבוע או בשאינו קבוע במשחא או בנפטא], הא בהאי גברא ובהאי נר איכא למיחש.

ושו"מ עצם הדברים ויסודם מבוארים כבר בדברי רבוותא, דהנה הרמב"ן במלחמות ה' שם כ' דלא גזרו שאר מראות אטו מתכות, דלא גזר רבה מין זה אטו מין אחר, דא"כ הוי גזירה לגזירה, אבל באותו המין שנגזר עליו אסר רבה בכל גווני, וע"כ שרי באדם חשוב בזה גזרו אטו אדם אחר, ובשמש נמי חילוק בין שמן לנפט ולא אסרו זה מפני זה, וכי"ב מבואר בב"ח שדקדק מתחילה דעת הרמב"ם בביאורא דרבה כהרז"ה, ולפ"ז גבוה י' קומות דא"א לטלטל כלל מותר, וכן בסגור בעששית או קבוע בחור שבכותל, והק' מאדם חשוב וב' בנ"א בעינן אחד, ות"י דדוקא בשיעור גובה אמרי' לא פלוג, דאל"ה הרי נתת דברך בשיעורין, אבל בין סוגי אנשים וכמותם דיש גבול לדבר - מפלגינן בהו [ולפי דבריו מבואר נמי החילוק בין שמש קבוע לשאינו קבוע, ודו"ק]. ולפ"ז י"ל דכוננת הר"פ הוא דוקא בשאינו נעול בעששית או שאפשר להוציאו מן הכותל בנקל, אלא דהק' מדלא פסקי' כר"מ לחלק בין מראה הקבועה בכותל לשאינה קבועה, והעלה דצ"ל דבאותו דבר שגזרו עליו לא חילקו בסוגיו, אבל לחלק בב' אנשים בעינן אחד או באדם חשוב - לא ראו חכמים לגזור [ולבסוף צידד דדעת הרמב"ם כרש"י ודלא כהרז"ה, וע"כ אין להק' בדעתו ממראה נלר, ע"ש], וכה"ג מבואר בט"ז דבחילוק שהוא מצד האדם לא גזרינן אדם זה אטו אדם אחר, אבל בחילוק שמצד הנר לא חילקו, וכיון שנגזר עליו - גזירה לא זוה ממקומה (וע"ע בט"ז לאבהע"ז סי' קי"ט סקי"ב).<sup>[</sup>

ולפמשנ"ת יבואר עוד, דהנה במגילה ד': אמר רבה טעם דאין קורין מגילה בשבת - 'הכל חייבין בקריאת מגילה ואין הכל בקיאין במקרא מגילה,

- אש וכיוצא בדברים אלו, **יש לו ליתן חמשה דינרי הלייש לצדקה ובוזה יתכפר לו, כי בזמן הבית קיים היה מקריב חטאת, וחטאת בת דנקא והוא עולה ל"ג הלייש**, ואותן יתן לצדקה, גם טוב להתענות ב' וה', ונהנה העולם להתענות אחר השבת". ולכאן' יליה"ע בזה מחולקין ק"ז: רשבג"א שני אכסנאין אוכלין על שולחן אחד זה בשר וזה גבינה ואין חוששין, אמר רב חנן בר אמי אמר שמואל לא שנו אלא שאין מכירין אז"ז, אבל מכירין אז"ז אסור, א"ל רב יימר בר שלמאי לאביי שני אחין ומקפידין ועז"ו מהו, א"ל יאמרו כל הסריקין אסורין וסריקי בייתוס מותרין, ולטעמין הא דאמר רבי אסי אריז"ח מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבשו בחולו של מועד, יאמרו כל הסריקין אסורין וסריקי בייתוס מותרין, התם הא אמר מר ברב אשי איזורו מוכיח עליו, ומוכח לכאן' להכיך דהדבר ניכר לא אמרי' לא פלוג לאסור בכל גווני, וא"כ יש להבין מ"ש הכא שניכר שהוא גבוה ולא שייכא ביה הטייה, ואעפ"כ אסור בו משום דלא פלוג רבנן בתקנתם, ושמא י"ל דשאני התם שיש סיבה להתיר - שאין לו חלוק נוסף עבור הקודש, ועי'. ויע' בשבת כ"ט: גזירה (-משום חריץ) עליתא דשישא אטו עליתא דעלמא, ובתוס' כ' דמעיר לעיר אין לגזור, אבל בעיר אחת גזרינן עליה זו אטו עליה אחרת, ועי' שם קנ"א: קרקע בקרקע מחלפא, מת בקרקע לא מיחלפא, ודו"ק.
- וקצת קשה לי על דבריו, דהרי ד"ז הוא רחוק שיקרה לכאו, ובהדיא אשכחן בגיטין ה': דמילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן (וכ"ה שם מ"ד. ובעירובין ס"ג: וש"נ, וכ"ה בירושלמי פ"א ה"ב מדמאי, ומ"מ הבאתי המקור מהכא עקב מה דשקו"ט בה בגמ', וכדלהלן), והק' ע"ז מאשה שהביאה גט שאף היא צריכה לומר 'כפני נכתב וכפני נחתם', ומשני שלא תחלוק בשליחות, ומבואר להדיא שלא גזרו במילתא דלא שכיח אלא משום לא פלוג אם יש כבר גזירה בדדמי, וצ"לע.
- ואבב, הנה בע"ז כ"ט. ת"ר ישראל המסתפר מעובד כוכבים רואה במראה, ודקדקו התוס' דאסור לאיש להסתכל במראה, והטעם משום לא ילבש גבר שמלת אשה, ומתרגם לא יתקן גבר בתקוני אתתא, וציין לההיא דשבת גבי מראה, וביאר דמיירי באשה, ואדם דנקטו לאו דוקא הוי שהרי לו אסור בכל ענין, וציינו עוד להירושלמי (שבת פ"ו ה"א) דפי' איסור דרייבא במראה בשבת, דפעמים האשה רואה נימא אחת לבנה ותולשתה ובאה לידי חיוב חטאת, "והאיש אף בחול אסור שאינו דרך כבוד", ואף דלכאן' הוה מצינן למירי דקאי על תלישת לבנות מתוך שחזרו או איפכא, דזה אסור לאיש (כדאי' בשבת צ"ד:), מ"מ מדנקט בתריה דהתירו לבית רבי שיהו רואין במראה, משמע דע"ז קאי שכלל אדם אסור, אמנם סימנו שדך כדוד, וביאור אסור לאיש (במי החול) כ"א צ"מ להתנאות, אבל להסתפר ולהתגלח ולראות במראה שמהא יחבול בעצצמו, או לראות משום מעשהו בעיניו, ודאי מותר, [ובחון לבות הוא וידע"] [וצ"ל דשאני המסתפר מעכו"ם, שהרי במסתפר מאחר לא שייך טעם היתר הסתכלות משום שמא יחבול בעצצמו, ואעפ"כ שרו במסתפר מעכו"ם שמא יפגע בו], וכ"מ ברא"ש (שם פ"ב סי' י"א), וכ"כ המרדכי (שם רמז תתט"ז, עי' היטב בדבריו, ועע"ז בריטב"א).
- אמנם, הר"ן (שם ט': מדפי הר"ף) דקדק איפכא דמסוגיא דהתם משמע דמותר לאיש לראות במראה, ומשו"ה שרי נמי בהמסתפר מעכו"ם, וכ"מ בשבת קמ"ט. וכנו', ומאיך בתוספתא וירושלמי א' דהתירו לבית ר"ג לראות במראה מפני שהן זקוקין למלכות, ומשמע דלשאר כל אדם אסור, ות"י דבכ"מ שרגילים האנשים להסתכל במראה כנשים שרי, ואפ"ה הוצרכו להתיר לדבית ר"ג לפי שהחברים היו נמנעים בכ"מ [וע"ע בב"י יו"ד סי' קנ"ו אות ב' בבהד"ב דכ"כ בארחות חיים (סי' כ"א הל' ע"ז אות ו') משם הרשב"א, וציין עוד לתשב"ץ קטן סי' תקמ"ז שמתיר לראות במראה כשמסתפר לעצמו כדי שלא יחתוך א"ע, "ואומרים שהרב כשהיו עניניו כואבים היה מכסה פניו בבגד חוץ מן העינים ומסתכל במראה"]. והלכה, נחלק בזה נושאי השולחן (יו"ד סי' קנ"ו ס"ב), דפ' מרן דאסור לאיש להסתכל במראה אא"כ משום רפואה או שמספר עצמו או שמסתפר מן העובד כוכבים בינו לבין אדם חשוב, והרמ"א הביא ד"א דאין האיסור כ"א היכא שאין דרך כבוד, ואיכא מאן דפסק כרבא דאמר ניתנה ליתבע, ואמר משום דהוא בתרא וקיי"ל כבתרא". ועי' תוס' (ע"ז נ"ט:)] דאר"ת דודאי הוא דלית הלכתא כר"פ דהתם, משום דרבא פליג עליה, ואע"ג דהוא בתראה טפי מרבא, משום דרבא רבו וגם הוא בתראה והיה גדול ממנו בחכמה ובמנין, ועי' תוס' דקידושין מ"ה: דמבואר איפכא משם ר"ת. וראיתי בדברי המהרי"ט אלגאזי (הל' בכורות, פ"ח ס"ה ב') שכבר עמד בזה, עע"ז, והניח בצ"ע דעת הרמב"ן בזה, וכ"ה בדבריו שם (ג' ל"ג), וע"ע בפ"י ר"ח בשבת (ע"א.) "וקיי"ל כרבה, ואבי' תלמידיה הוא והלכתא כרבה", וע"ע ברא"ש (כתובות פ"ו סי' י"ג) "ומצאתי כתוב שנסתפקו הגאונים היכא דפליגי רבה ורבא הלכתא כמאן, משום דקיי"ל דמאביי ורבא ואלך הלכתא כבתראי, אם הוא אף כנגד רבה שהיה רבם או לא, והלכך יש להחמיר", ועי' בדבריו בב"מ (פ"א סי' מ"ט) "וקיי"ל מאביי ורבא ואלך אמרינן הלכה כאמוראי בתראי אף כנגד רבותייהו", ושם (פ"ד סי' י"ט) "וכיון דגרס רבה א"כ הלכה כאביי דבתראה הוא", וע"ש בהגהות הגרי"ם (אות א') שציין להרבה מקומות בדבריו, וסיים "צא ובדוק בסימנים הנ"ל ותראה סתירות נפלאות ומאתר לאתר חלוק", ועי' בקרב"ב בכתובות שם אות ת' ובשבת פ' כ"ג סי' א' אות ד', ויעו"י עוד ביד מלאכי (סי' קס"ט) ובברכ"י (או"ח סי' שכ"ח אות ח') ובעין זוכר (למון החידאי זלה"ה, מערכת ה' אות ט').
- ושו"ר בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' קי"א) שהאריך בזה, וז"ל: "לא אסתים לאסוקא כבתראי אלא מאביי ורבא ואילך, אבל בדורות שלפניהם קמאי טפי עדיף, וליתא להאי כללא גבייהו, וטעמא דמלתא כי מאדו עמקו הווית דרב ושמואל אפי' בשני דרב יהודה וכולוהו תנויי בנזקין הוו, עד שנתחדשו לאחר זמן הוויות דאביי ורבא דהוו מתנו תליסר מתיבתי בעוקצין ובכולוהו סידרי, לפיכך הוקבעה הלכה כמותם מפני שהם גם היו מרי דגמרא כמו רב ושמואל, וכיון ששמעו דברי הראשונים ולא קבלום - מסתמא חזו בהו טעמא ודחאום, ואמנם גדולתם של רב ושמואל וכל חכמי אותו הדור שהעמידו תלמידים הרבה והצליחו, גרמה דלא נימא הלכה כבתראי לפסוק נגדם עד ג' דורות, דהיינו דור א' שנתחדשה תורה על ידו בהוויות דרב ושמואל, ודור ב' רב הונא ורב יהודה, ודור ג' רבה ורב יוסף, ע"כ לית הלכתא כבתראי לפי שרב היה רשכבה"ג (-א"ה, תואר זה על רב כבר כ' רש"י בביצה ט'. "רשכבה"ג היה חוץ משמואל"), ושמואל גם הוא חכם גדול וראוי לסמיכה היה מימי רבי, אלא שספרו של אדה"ר לא הכשירו לסמיכה, מדכתב' בהו בסנהדרין 'ומום אין בך', ושמואל בבטן לקה עם אמו בב"ד משום חשד, אע"פ שהוא כשר ואמו כשרה, יעו"י ה"ג דרב יהודאי גאון בסוף הל' גיטין... אבל אביי ורבא היו עמהם חברים רבים שקבלו מן הראשונים, רבי זירא ורב אדא בר מתנא ורב סורא וזולתם, ולא היו כל בני גולה תלמידים לרבא, לפיכך כשהסכימו האחרונים דלא כאביי ורבא אמרי' בהו נמי הלכתא כבתראי, ורבא גופיה א"ל לרב פפא ולר"ה בריה דרב יהושע פפי ש' נוחלין (-הוא בב"ב ק"ל, ועי"ש-) כי אתא פסקא דריי אסמיה וחזויתו ביה פרכא לאחר מיתה, לא תקרעוניה ולא תגמרון מיניה".
- ועי' טור אר"ח סי' תנ"א סעי' א' לענין קריאת של חמץ, ובחקרי לב (מהדו"ב או"ח סי' ח'). ובפנה"ד (או"ח סי' ער"ה ס"א), ודו"ק.
- ובעצה"ה, הנה הטי"ז (יו"ד סי' קי"ז) ייסד דדבר הכתוב בתורה בפירושו לא גזרו בו חכמים [ובקהלת יעקב למוהרי"י אלגאזי זלה"ה הק' ע"ז מהא דכ' לנכרי תשיך, ואסרוהו חכמים גזירה שמא ילמוד ממעשיו, וציין בזה לשו"ת חו"י





(עירובין כ.). לא יעמוד אדם ברה"י וישתה ברה"ר, ברה"ר וישתה ברה"י, ובשבת (י"א): איבעיא להו כרמלית מאי, אמר אביי היא היא, רבא אמר היא גופה גזירה, ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה, והתוס' כ' לבאר דאביי גזר גזירה לגזירה דוקא בהוצאה (אמנם, כאמור רבא שם פליג עליה, והלכתא כוותיה), והר"ן (שבת ל"ה: מדפי הרי"ף) הק' אההיא דהתם אמאי אסרו בכרמלית, הרי אף ברה"ר אינו אסור אלא משום גזירה, וא"כ בכרמלית הוי גזירה לגזירה, ויישב לחלק חילוק חדש בהא דלא גזרי' גזירה לגזירה בהוצאת כרמלית, "דכי אמרינן הכי ה"מ בדבר שאין בו סרך מלאכה, כי ההיא דלא ישתה דלא מתסר אלא משום חששא דשמא ימשוך הכלי אצלו, אבל מידי דדמי למלאכה דאורייתא אלא שפטור עליה מפני שאינה צריכה לגופה, בכיו"ב כרמלית ור"ה שוין הן', ומבואר דס"ל דבדבר דדמי למלאכה דאורייתא הוי הכל גזירה אחת, ואין לחלק בין רה"ר לכרמלית (ועי' ט"ז או"ח סי' ש"ז סק"ד), ונ"ל הביאור בדבריו שכונתו כהאי כללא, וכיון דדמי למלאכה דאורייתא הרי לא יובן לרואים החילוק בין רה"ר לכרמלית, וכיון שבלא גזירת כרמלית לא תתקיים גזירת רה"ר הוו כולוהו חדא גזירה, ויש להתיישב בזה, ויעוי' תשו' רד"ך בית י"ג חדר ב].

וראתי בדברי הרמב"ם (פיהמ"ש שבת פ"ד מ"א) דהלך בדרך שלישית אשר נראה שכוללת שני השיטות כאחת, דו"ל שם: "שיגורו ב"ד דבר בשעה מן או"ח סי' ש"ז סק"ד), ונ"ל הביאור בדבריו שכונתו כהאי כללא, וכיון דדמי למלאכה דאורייתא הרי לא יובן לרואים החילוק בין רה"ר לכרמלית, וכיון שבלא גזירת כרמלית לא תתקיים גזירת רה"ר הוו כולוהו חדא גזירה, ויש להתיישב בזה, ויעוי' תשו' רד"ך בית י"ג חדר ב].

וראתי בדברי הרמב"ם (פיהמ"ש שבת פ"ד מ"א) דהלך בדרך שלישית אשר נראה שכוללת שני השיטות כאחת, דו"ל שם: "שיגורו ב"ד דבר בשעה מן או"ח סי' ש"ז סק"ד), ונ"ל הביאור בדבריו שכונתו כהאי כללא, וכיון דדמי למלאכה דאורייתא הרי לא יובן לרואים גזירה לאותה גזירה - זה הדבר אינם עושים, אבל **אם יהיו שתי הגזירות בשעה אחת - הרשות בידם**, והוא דבר נעשה תמיד, והוא ענין אמרם כולוהו חדא גזירה היא, ר"ל **כי מי שגזר זאת הגזירה ראה שלא תתקיים זאת הגזירה אלא בגזירה אחרת תחוק אותה ותסמוך אותה**, ולפיכך גזר שתי הגזירות **יחד**, ומבואר בדבריו דמצריך להנהו תרי תנאי למען יוכלו לגזור גזירה לגזירה: שיהא במעמד אחד, ושיראו דבלא גזירה לגזירה לא תתקיים גזירה קממיתא.

ומלבד זה, יש מקומות שעצם הגזירה אחת היא, ומצינו דוגמתו ברש"י

דשבת (נ"ו). דהתכשיטים אסורים בשבת אף בחצר אטו רה"ר, ואף דגם

ברה"ר הוא מגזירה דדילמא שלפא ומחויא, מ"מ "חדא גזירה היא דגזור

בהם שלא תתקשט בהם בשבת כלל", ומבואר דנקרא גזירה אחת משום

דאין הגזירה על ההוצאה לרה"ר, אלא שעצם צורת ויורשה הגזירה היתה

על התקשטות בתכשיטים בשבת, וכיו"ב מתבאר בתוס' (שם כ"ד. ד"ה גזרה

המתחיל בכ"ג:, וכן ראיתי ג"כ בדבריהם לביצה ח"י). דיו"ט ושבת כי הדדי

גינה, ולא חשיב גזירה לגזירה.

ומאיך, אשכחנא דוכתי דגזרינן גזירה לגזירה, וזה יצא ראשונה וכבר הובא

לעיל מדברי התוס' דשבת (י"א): בדעת אביי שם גבי הוצאה [ועי' בריטביא

(הישנים, שבת שם) שפי' הטעם דדוקא בדעת התוס', ובשבת (מ"ז): כתבו

קלא בעיני אדם, שברה"י מותר לפנות חפצים מזוית לזוית, ס"ל לאביי

דמחמרין בה", ועי' בפנ"י שכ' דלול"ד התוס' נ' שלא לחלק בין הוצאה

לשאר מלאכות, שהרי אורכה הוצאה מלאכה גרועה היא, אלא דעיקר

טעמא דאביי בכרמלית הוי, דכיון דחכמים החמירו בכרמלית ועשאוהו

כרה"ר להחמיר - אמרי' כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ואי שרית ליה

בכרמלית אתי למישרי ברה"ר, ונע"ש בדעת התוס', ובשבת (מ"ז): כתבו

עוד התוס' גבי כיבוי, דקים להו לרבנן דשייך שם למיגזר טפי אפי' דהוי

גזירה לגזירה [ועי' היטב קידושין י"א. תוד"ה עד: "דקסבר אי לאו דגזרו

מעיקרא משום דעולא, משום סמפון לא היו מתחילין לגזור ולאסור עד

שתכנס לחופה כו', אלא מאחר שהתחילו לגזור משום דעולא כו' האריכו

הגזירה משם ואילך עד החופה משום סמפון, הואיל וכבר הוצרכו לגזור",

ודו"ק], ועי' שבת ל"ח: תוד"ה מעשה, ודו"ק, ובב"י (יו"ד סי' קצ"ז) הביא

משם הרשב"א (תוה"א בית ז' שער ז') דבזבה גזרינן גזירה לגזירה מפני

כרת שבה, ושם (סי' קפ"ג) ציין כן נמי משם הר"ן (שבועות ו'). [ועי'ע

שיטמ"ק לביצה ח"י.], ובמהרש"א (ע"ז ט"ו). חידש דהיכא דהוי בגוף אחד

כגון שלימה אטו שבורה - לא חשיב גזירה לגזירה [ויש להתיישב בזה

לכאן], ועי'ע בשו"ת חכם צבי (סי' ע"ה) שהוכיח דבדבר המצוי ורגיל גזרינן

גזירה לגזירה, ועי' תוס' חולין (ק"ד). שכבר עמדו בזה דלעיתים אומר הש"ס

דלא גזרי' גזירה לגזירה, ולעיתים אומר דכולוהו חדא גזירה היא, ולפעמים

גזור גזירה לגזירה ולא חייש מידי, וכתבו "אין לרמות גזירות חכמים זו לזו

אלא במקומות שהש"ס מדמה", וכיו"ב כתבו בשבת כ"ד. ד"ה גזרה (מתחיל

בכ"ג:.) "ושמא אין להשוות גזרות של חכמים זו לזו, אותם שאינם במלאכה

אחת". [וכל איסוריהם אינן אלא אטו דאורייתא, עי' תוס' דשבת ט"ל. ד"ה

מפני].

ועד"ז ראיתי עוד, דהנה הרמ"א (יו"ד סי' פ"ז סעי' ג') פ' להתיר לעשות

אם יש מאותו המין במחובר אסור, ופרש"י הטעם משום מוקצה, דמינו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא, וכ"מ בסוגיא שם, וילה"ב הא תיפו"ל מגזירה דשמא יעלה ויתלוש, ומסקו דלקמן מיירי דבעי מרא וחצינא, ואדהכי והכי אדכורי מדכר הואיל וא"י לתלוש בקל, וראי' משבת (קכ"ב.) דנכרי שהדליק את הנר משתמש ישראל לאורו, ואם בשביל ישראל אסור, ומוכח דלא חיישינן שידליקנו ישראל בידים, והיינו משום דאדהכי והכי מדכר, ומה"ט אכל הרא"ם דג מליח שצלתו שפחתו בשבילה בשבת, דכיון דאיכא טירחא בדבר לא חיישינן שיבוא לצלות בעצמו דאדהכי והכי מדכר, ונע"ש [וכיו"ב בתוס' רבינו פרץ גבי דקל שפירותיו גבוהים יותר מדאי, דלא חיישינן שמא יעלה, דהא יש בזה טורח גדול ומתוך כך אדכורי מדכר, והוכיח כן מדרשבת (שם): מזההיא דנכרי והשקאת הבהמה, ע"ש].

והוסיפו דו"ל עוד דדוקא בפירות וענבים שייך שמא יעלה ויתלוש, לפי

שאדם מתאוה להם ובעודו בכפו יכלענו, ומתבאר בדבריהם דלא גזרי'

במקום שקשה להגיע אליו, וילה"ב מ"ש הא דמוריד בקושי מנר הגבוה ב'

קומות, הא בתרווייהו איכא למימר לא פלוג ולאסור, וצל"ע.

אלא דהנה המהרש"א כ' דחד תירוצא הוא, דדוקא בפירות וענבים שמתאוה

להם ויכול לאוכלן מיד גזרי' שמא יעלה ויתלוש, אך בצנזון ולפת שצריך

מרא וחצינא ואינם נאכלים מיד ואינו מתאוה להם, אין חשש שיעלה

ויתלוש, אך המהרש"ל נקט כדלעיל דהוו ב' תירוצים, והשתא הרי לדעת

מהרש"א לק"מ, דהא אפש"ל דאה"נ בהאי דמרא וחצינא לבד לא סגי, אלא

דמשום שאינו מתאוה להם, ובציורף הא דאינו בקל להכניס לאכילה -

מעיקרא לא גזרו בהו, אך בדבר שמתאוה לו וצריך הכנה לא סגי בצריכות

מרא וחצינא בשביל להנהיג בו היתר, שהרי לא פלוג רבנן במילתייהו,

אמנם לפ"ד מהרש"ל לכאן' קשיא מ"ש צריכות מרא וחצינא מזההיא דרבה

גבי נר שבת הגבוה, וצל"ע<sup>י</sup>.

##### סימן ב'

##### גזירה לגזירה<sup>א</sup> האם גזרינן

יסוד תקנות דרבנן מבואר בשבת י"ג. (וש"ג) דלך לך אמרינן לגזירה, סחור

סחור לכרמא לא תקרב, וביבמות כ"א. קא בעו רמז לשניות מה"ת, רבא

אמר שנאמר (ויקרא ח"י) כי את כל התועבות האלת עשו אנשי הארץ, האל

- קשות<sup>1</sup>, מכלל דאיכא רכות, ר"ה אמר מהכא (קהלת י"ב) ואזן וחקר תקן

משלים הרבה, ואמר עולא א"ר אלעזר קודם שבא שלמה היתה תורה דומה

לכפיפה שאין לה אזנים, עד שבא שלמה ועשה לה אזנים, ר' אושעיא אמר

מהכא (משלי ד') פרעהו אל תעבר בו שטה מעליו ועבור, ר"כ אמר מהכא

(ויקרא ח"י) ושמרתם את משמרתי - עשו משמרת למשמרת, א"ל אביי

לרב יוסף הא דאורייתא היא, דאורייתא ופירשו רבנן, כל התורה נמי פירשו

רבנן, אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

והנה ידוע ומפורסם הוא בתלמוד דאין גזרינן גזירה לגזירה, ועי' כיו"ב

בירושלמי (שביעית פ"ב ה"ד) דאין מחדשין או מוסיפין על הגזירה,

ובטעמא דמילתא כ' רש"י (ביצה ב'): דכתיב ושמרו את משמרתי - כלומר

עשו משמרת למשמרת, גזירה לתורתה, ולו משמרת האלת עשו אנשי הארץ, האל

לכאן' דא"כ היאך מצינו בתלמוד דלעיתים גזרינן גזירה לגזירה (ר' להלן),

הא איכא קרא דלא למיגזר הכי, ולכאן' הרי הישוב עולה מתוך סוגיית הגמ'

שם דאה"נ הגזירות הוו דרבנן, וקרא זה הוי אסמכתא בעלמא, וא"כ האי

טעמא נמי דלא לגזור גזירה לגזירה נמי בכלל אסמכתא הואי, וממילא

במקום שראו רבותינו צורך לגזור ככה"ג ספיר גזרינן.

אמנם, בכמה דוכתי אשכחנא שדחו זה הכלל, ואמרו כולה חדא גזירה היא,

וכ"ה בביצה ג., והתם פרש"י דכשנמנו וגזרו על פירות הנושרין - אף ביצה

היתה במשמע, וביאר בשו"ת בנימין זאב (סי' ש"ג) דהיינו שאין לחזור

ולהוסיף על גזירה שכבר נגזרה, אולם בשעת מעמד הגזירה יכלו לגזור

ולהרחיב הגזירה אף לדבר שנראה כגזירה המתוספת להגזירה הראשונה,

וכ"כ בשו"ת הרמ"ז (סי' מ"ו).

אך התוס' (ברכות נ"ג. ד"ה גזירה) והרשב"א (חולין ק"ד. ד"ה רב אשי)

ושו"ת בנימין זאב (שם) נקטו דבכה"ג שאם לא נוסיף ונגזור גזירה שנית

- לא תתקיים הגזירה הראשונה, כי יאמרו אינשי דמדהא שרי הא נמי

שרי, הו"ל גזירה אחת ואין להפרידה. ויעי' בדברי המאירי (חולין שם),

דכשהדברים דומים זה לזה במאוד, עד שנראה כגזירה אחת - אמר' לדחא

גזירה היא, ע"ש, ונ' הביאור בדבריו שכונתו כהנ"ל דכיון דדמו להדדי

הרי לא יחלקו אנשי ביניהם, ויסבירו דמדהא שרי הא נמי שרי, ולא

תתקיים הגזירה הראשונה, ועי"כ גזרו אף בזה והוי כגזירה אחת [והנה תנן

גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירנה ד"א ברה"ר, וה"ט דשופר וה"ט דלולב", ובתוס' כ' לבאר הטעם דלא גזרו כן במילה', דהיינו משום דחמירא היא שהרי נכרתו עליה י"ג בריתות, וגם שאין אדם מל אא"כ בקי דסכנה יש בדבר, ועי'ע בר"ן (ר"ה ח'. מדפי הרי"ף) שתי' דלא גזרינן שמא יטלטל התינוק או האיזמל בשבת ד"א ברה"ר, משום דאין הכל טרודים ושפיר יהא מי שיזכירנו, משא"כ במגילה שהכל טרודים לצאת ידי חובתם<sup>1</sup> [ובזה מיושב משה"ק בעל האבני"מ בשו"ת שהוסיף בסוה"ס הנו' סי' י', ועוד יש ליישב דשאני מגילה דהוי מדברי קבלה ולא כדרבנן בסתמ<sup>1</sup>, עע"ד ודו"ק]. ועפ"ד יתורף מ"ש התויו"ט ריש מגילה אמאי לא חיישינן בקריאה"ת בשבת, דו"ל דכיון דהכל קוראים יהא מי שיזכירנו, ובפרט שקריאה"ת אינה חובה המוטלת על היחיד אלא חובת ציבור, וא"כ ודאי שאין הכל טרודין בה.

ובעצם קו' התויו"ט נ' ליישב עוד [ע"פ הנו' דקריאה"ת הוי חובת ציבור] לפמש"כ רש"י בטעם האיסור דמגילה "ומתוך שהוא מחוייב בדבר הוא בהול לצאת יד"ח" [ונ' לומר שדקדק דבריו מלישנא דרבה 'הכל חייבין בקריאת המגילה', דמאי הוצרך להוסיף להא מילתא, אלא דכיון שיש עליו חיוב בהאי שעתא לקוראה הרי הוא בהול לזה, ומשו"ה איכא למיחש], ומבואר דהיכא שאינו בהול כגון הכא שהוא חובת ציבור לא חיישינן. וכן מבואר עוד בתוס' דביצה (ח"י). שהק' אמאי לא גזרו בהשקה שמא יעביר המים ד"א ברה"ר להשיקן, כדגזרו הכי גבי הטבילה, ות' דבהטבילה יש לגזור "לפי שלהוט להטבילו, אבל בהשקת מים אין להוט כ"כ להשיקן דאפשר במים אחרים", ומבואר דהיכא דאינו להוט לא חיישינן, וכן נראה עוד ממש"כ תוס' (שבת קט"ו). והרא"ש (שבת פ"ו סי' ג') משם ר"ת, דכל הדינים והכללים מה מותר להציל בשבת מן הדליקה הרי' היינו דווקא גבי אותו בית שהאש שם, דמתוך שהוא בהול כיון שחבץ הראש שם, איכא למיחש דאם נתיר לו להציל הכל יבוא לככות, אבל בבית שהאש עדיין לא הגיע אליו (כ"ה ברא"ש, וכנ"ש שצ"ל בפ' וכוונת דברי התוס') מותר להציל הכל, דמאחר שהאש טרם הגיעה לשם לא בהילי כולי האי, אף דמתייראין ולא יבואו לככות, ומבואר דיש לחלק בין להוט לשאינו להוט לעניין חששות וגזירות (ועי'ע באו"ש פכ"ב משבת הי"ז). וחזוה הוית בס' לימודי ה' (למוה"ר גנאי זלה"ה, לימוד ל"ג) שיישב עוד בזה עי"פ המבואר במדרכי (שלהי ר"ה) דבנ"א החבושים בבית האסורים אין מביאין אצלם ס"ת אפי' ברה"י ויוהכ"פ, וממילא כיון שאסור לטלטלו ממקום למקום ליכא למיחש שמא יעבירנו.

ולכאן' יש מקום לדון דמ"מ נימא דכיון שגזרו חכמים כיו"ב תו לא חילקו

באזיה מצוה, ולהמבואר י"ל דאין גזרינן על מצוה אטו מצוה אחרת משום

דהוי גזירה לגזירה, ודו"ק.

אמנם, י"ל דכשחל פורים ביום ראשון אם שרי להתלמד במגילה בשבת,

דהנה הראי"ז (שלטה"ג, מגילה ב': מדפי הרי"ף) כ' דשרי לדרוש בה

בשבת וליכא למיחש שמא יעבירנו, ולהאמור הרי הוא כמבואר שהרי אינו

בהול ולהוט להתלמד ולדרוש בה כיון שאינו יוצא יד"ח בזה. וכן דקדק

בלימודי ה' (לימוד קצ"ו) מדברי רש"י הנו', והוסיף דכיון דלהתלמד משום

אלא ביחודי, שהרי לא שצ"צ גינהו, זה גזרו בשביל יחיד, א"ל אשכחנא

דאיכא דמדרכי ליה שהרי אין הכל טרודין. אלא ששב וחילק בזה דשאני

מילה דלעולם לא משכחת בה גזירה דרבה בשום אופן, דהא ודאי איכא

דמדכרו ליה, משא"כ במגילה דכיון דבעיקרה מצאה הגזירה מקום לנוח -

בקריאה דחובה, י"ל דגם יחידים הוו בכלל זה ולא פלוג רבנן. אולם הביא

שם תשובה שהשיב לו בזה מהר"י זרקא זלה"ה, דכיון דעיקר הגזירה היא

משום דבהול לצאת יד"ח, וזה לא שייך בלהתלמד, וא"כ מאין הרגילים לומר

כיון דבעיקרא דמילתא מצאה הגזרה מקום לנוח וכו', ומי הכריחנו לעייל

פילא בקופא דמחטא", ואף דלא דמיא ממש למילה, מ"מ כיון שלא שייך

הטעם מנא לן לגזור גזירות מדעתינו, והבו דלא לוסיף עלה, והמחמיר בזה

עליו להביא ראיה, ובפרט דהוי במידי דרבנן", אולם גם הוא נקט כעין האי

סברא, לחלק בין שבת שחל בה פורים (כגון לבני הכרכים), שאסור להם

אף בטלטול משום גזירה דרבה אף שבעת אינו יוצא יד"ח, אך מ"מ כיון

שתחילת הגזירה היתה ע"ז, שהרי מעיקרא היה יוצא יד"ח בהאי יומא, לא

זוה הגזירה ממקומה, לבין שבת ערב פורים דאז שרי, ונע"ש פלפול ומו"מ

בוה, ולכאן' כ"ז מיתלא תלי וקאי בקשר גדול להנ"ל, ועי"ז<sup>12</sup>.

ואחר כל הדברים האלה, הנה לכאן' יש להק', דהנה בביצה (ג'). מבואר

טעם איסור פירות הנושרין ביו"ט [ולחד מ"ד הוא הוא הטעם, ג"כ לאסור

ביצה שהמליטה התרנגולת בעגבת], דהוי גזירה שמא יעלה ויתלוש, ובתוס'

הק' מדאמר רב פפא (שם כ"ד): הלכתא נכרי שהביא דורון לישראל ביו"ט,

סי' קמ"ב, אמנם עי' בב"מ ע': תוד"ה תשיך, ודו"ק, ובעצם יסודו עי' דוגמתו בחולין ל"ו: תוד"ה מתיב, דה"ק כיון דמדאורייתא לא אשכחנא הכשר בלא משקה כו', לא הוה להו לרבנן למגזר שמא יבצרנו, אבל אם אשכחנא מדאורייתא הכשר בלא משקה בשום מקום - נוחא], וציין להקו' דגבי מילה, וציין דכיון דהתורה ריבתה בפירוש 'וביום' דאפי' בשבת (עי' שבת קל"ב.), לא רצו חכמים לעקור ד"ת, וכיון בדבריו לתי' המאירי במגילה שם ליישב קו' התוס', ונע"ע באגרו"מ או"ח ח"א סי' קל"ד).

והנה מבואר ברמב"ם (טומאת מת פ"ט ה"ח, דכל הספקות שרו מה"ת, ואין איסורם אלא מדרבנן, והק' מהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' א') מקידושין ע"ג. דאמר רבא שתוקי כשר כו', והתורה אמרה לא יבא ממזר, ממזר ודאי הוא דלא יבא, לא ממזר ספק יבא. בקהל ודאי הוא דלא יבא הא בקהל ספק יבא. ומ"ט אמרו שתוקי אסור כו' מעלה עשו ביוחסין, ואי כהרמב"ם מאן קשיא ליה ומאי משני, הא בכל ספק דאורייתא כן הוא, דהתורה התירה ורבנן אסרו, ובגבית ורדים (להפמ"ג, כלל ע') יישב קושייתו עפ"ד הט"ז הנו', ואף הכא כיון שהיתרו מפורש בתורה לא שייך שחכמים יגזרו בזה, ועי"כ הוצרכו לטעם דמעלה עשו ביוחסין לבאר טעם הגזירה המיוחדת בשתוקי, ולכאן' מבואר מדבריו דהוא נמי ס"ל דבמידי דאתא מדרשא מיקרי לענין זה כדבר המפורש בתורה.

אמנם, הוא עצמו בפתיחה כוללת (לא"ה, ח"א אות ט"ו) חקר אם דבר שנלמד מדרשא נמי שייך בו כללא שאין כח ביד חכמים לגזור בו, והוכיח מכח קו' התוס' הנו' לחלק בין מילה למגילה, דשפיר יש כח ביד חז"ל לגזור במידי דאתאי מדרשא, ולכאן' צ"ב מדבריו הנ"ל, ויש ליישב [ויעוי' היטב בפמ"ג או"ח סו"ס עד"ר דאם נשבע שלא לאכול פת בשבת - השבועה חלה עליו, ואף לדעת הרשב"א (תשו' תרי"ד) דחויב אכילת פת בשבת הוי מה"ת, מ"מ הרי אינו מפורש בתורה, ושבועה חלה על מדרש חז"ל כמבואר ביו"ד סי' רל"ט סי', ע"ש ובס"י קט"ו וקס"ח (ועי'ע אריכות גדול לאורך ולרוחב בדין שבועה ע"ד מצוה דאורייתא ודרבנן בעשה ובלא תעשה, באפיקי ים ח"א סי' ל"ו ול"ז, ואכמ"ל בזה)].

ושני' באגרו"מ או"ח ח"א סי' קל"ד דכ' מדגשפיה שכונת הט"ז הינו' דיו"ד הנו' הביא דוקא ע"ד הכתוב מפורש בתורה, ולא על זה שנלמד מדרשא, ושאני קרא דביום השמיני דמפורש בסנהדרין נ"ט.: כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשינית בסניי - לזה ולזה (-היינו לישראל ולבני נח) נאמרה, והרי מילה שנאמרה לבני נח דכתיב (בראשית י"ז) ואתה את בריתי תשמור, ונשנית בסניי (ויקרא י"ב) וביום השמיני ימול, (-ובכ"ז) לישראל נאמרה ולא לבני נח, ההוא למישרי שבת הוא דאתא, ביום - ואפילו בשבת, וא"כ כיון שעצם קרא לא אתי אלא למישרי מילה בשבת - דיינינן לה בזה כדבר המפורש בתורה.

ואחר כל זה הנה ודאי הוא דרשאי כ"א להחמיר לעצמו, ולעשות סייג וגדר גם בדברים המותרים להדיא, וכמבואר בחולין ק"ה. אנא להא מילתא כו', ועי"כ דאביו חומרא נקט, דאל"ה הכיצד לא דרך בשיטתו, ועי' במדרכי (חולין רמז תרפ"ז) משם מהר"ם מרוטנבורג "בימי הרפי' הייתי מתלוצץ בבנ"א שהיו נמנעים מלאכול בשר בהמה אחר גבינה, ואדרבה שרא לי מרי היה נ"ל בעיני כמו מינות, עד שפ"א מסעודתא לסעודתא מצאתי' גבינה בין שיניי, גזרתי להחמיר על עצמי בבשר אחר גבינה כמו גבינה אחר בשר, ואין בדבר זה כחולק על התלמוד ולא כמוסיף שהוא גורע", והב"ר מההיא דחולין הנו'. אמנם ביש"ש (חולין פ"ח סי' ו') הביאו, ונקט משם התירוה' (סי' ק"א) דאין להחמיר אלא בדבר שמצינו דוגמתו בש"ס, וככהיא דמייירי ביה, ועי"ע בשו"ת הרמ"א (סו"ס נ"ד). ובענין זה ראינו שכבר האריך בשו"ת י



חלב שקדים ולהניח בה בשר עוף<sup>16</sup>, הואיל ואינו אלא מדרבנן, אך בבשר בהמה יש לאסור מפני מראית העין אא"כ יניח שקדים אצל החלב, ובש"ך שם (סק"ו) הבי"ד מהרש"ל דלא ניחא ליה להתיר בזה אף בבשר עוף אם לא שיניח כמה שקדים בסמוך, והסכים עמו הש"ך תוך שהוא מסתמך ואויל על כמה ראיות דגם באיסור דרבנן גוזרים מפני מראית העין, וע"ע בט"ז (סק"ד) 'ואף כי דברי רמ"א נכונים וכבר נתפשט המנהג כן, מ"מ נראה שיש להניח לכתחילה שקדים גם אצל בשר עוף", וע"ע בדבריהם להשוותו לדם דגים, אמנם הפר"ח הסכים להתיר משום שאין לדמות גזירות דרבנן זו לזו. וראיתי בכופ"ס (כרת, שם סק"ו) שהוסיף ואסברא לן דאין לגזור כיון שאינו חלב בעצם כ"א מי פירות, מוהל שקדים, וכמו שלא נאסור יין אדום משום שצבעו דומה לדם, כן אין לאסור מוהל השקדים בבשר אף שהוא דומה לחלב, ואיסורא דחז"ל הוי בחלב אשה ודם דגים שהוא חלב ודם באמת, וע"ע בפלית' שם "ואמרו הטבעיים - הרבה ירקות אשר ידמו לשרצים, ואף אתה צא ואוסרן לאכילה דלא יטעו בשרצים, ונשתקע הדבר, ולכן אין לזה שורש וענף, ודי לאסור בבשר בהמה ולא בבשר עוף, ומשה ותורתו אמת".

סימן ג'

**אם יש חשש באור החשמל דידן, והמסותעף לידן נר של שעה, וביסוד הכלל שקבעו רבוותא דא"א לגזור גזירות מדעתינו**

נתאחדו רבוותא מאחרוני זמננו<sup>17</sup> בדעה אחת, וכן נהוג עלמא בפשיטות הלכה למעשה, לקרוא לאור החשמל בשבת [ואצ"ל דאין הכוונה בזה להתיר שימוש במוצרי חשמל המתופעלים בעז"ה בשב"ק, אלא נידונינו לענין הטייה וזה הוג בגנרטור] בלא לחוש שמא יעשה שינוי בהדלקת הנר, ולכאוי יל"ד בה דגם אמנם כמבואר באחרונים לא מצנו גזירה שמא יבוא להרבות בשמן [אע"פ שיש בזה חיוב מה"ת, עי' ביצה כ"ב], או שמא יעשה הדלקה מחודשת, אך כבר מצאנו בהגהות אשר"י (שבת פ"א סי' יז') שנסתפק גבי נר של שעה אם מותר לקרוא בשבת לאורו, ומרן בב"י כ' דנראה פשוט לאסור כיון דאיכא למיחש שמא ימחוט, ומבואר להדיא דאפשר להוסיף על הגזירה, ואף היכא דליכא למיחש להטייה, מ"מ יש לאסור מחששא דימחוט, ואיכ' גמי איכא למימר דאין דאין שעתא ממש בעצם, מ"מ כיון דאיכא חששא דמרבה אורה, ובפרט במנורה המטלטלת [כגון מנורת לילה] שאפשר להגדיל אורה, והוי דומיא דהטייה, ומה לי אם מבעי ע"י הטייה או שמבעיר ע"י הדלקה.

**ובזה חלק הענין לכמה נידונים אשר מתוכנם ועל פיהם יצא לאורה דין זה דנר החשמל בעז"ה**, ראשית דברים, דהנה בעיקר דין נר של שעה נחלקו רבוותא למחניהם, דבטור סי' תר"פ הביא משם הר"מ מרוטנבורג שראה בצרפת את מורו הר"ר שמואל שלא היה לו מקום אחורי הדלת להדליק נרות של חנוכה, והיה קובע אותם בדלת עצמה אחורי הדלת, וטעמא טעים דמאחר שהדלת בטלה לגבי בית הרי הוא כמחובר לקרקע ולא חשיב כטלטול לנר, "ואין לומר כשפותח או נועל מטה השמן או השעוה אל הפתילה או מרחיקה ממנו, ונמצא מכבה או מבעיר, דהא נר שלעל הטבלא מנער את הטבלא והוא גופל, ולא חיישנן להא שמטה השמן לפניו או לאחריו, דל"ש כי האי גוונא מכבה או מבעיר, ואפי' אי שייך דבר שאין מתכוין מותר, ולאו פסיק רישיה הוא", ועע"ש. הרי מבואר קמן דאף בשעוה שייך הטייה, וכן דקדק במלבושי יו"ט (לבעל התויו"ט, ולהלן יבואר בס"ד עוד בדעתו ממקו"א), אך הא"ר דחה ראי' זו דאין כוונת הטור שם בכורך סביב הפתילה, אלא שנותן שעוה במקום השמן, וע"כ לומר כן דהא הטור עצמו כ' להדיא בסי' רע"ז דנר ששכחו ע"ג הטבלא ינער הטבלא ויפול הנר אף אם הוא דולק, ובלבד שלא יתכוין לכבותו, "ובלבד שיהא נר של שעה או שלא יהא בו שמן, אבל אם יש בו שמן אי"א שלא יקרבנו אל הפתילה, ונמצא חייב משום מבעיר", ועע"ש. הרי מבואר להדיא חילוק בין נר שעוה לזה של שמן, אך הק' בזה מדברי הרמב"ן (שבת ח': מדפי הרי"ף) דנקט להדיא דנר של שעה צריכות להטייה ולמחטן יותר מנר של שמן<sup>18</sup>.

אמנם, אפשר"ל לכאז' דאי משום הא לא איריא, וליכא ראיא לשום צד, לא מזהיא דתר"פ ולא מוז דסי' רע"ז, וזאת עפמשי"כ מהרש"ל (הביאו בפרישה ס"ק ג') שתמה על ההיתר לאדם חשוב "תינא שהתירו סתמא לכל למדן, הלא נמצאים אפילו בימינו אנשים כשעוסקים בלימוד אין להם חשיבות לזה, ושמצעתי מחכ"א שהיה סומך על שהיה נר של שעה ואינו בקל להטות, וכן נראה לפי' (ועי' מב"ס סי' רע"ה סק"ד, ודו"ק), הא קמן דאה"נ עצם ההטייה שייכא גמי בנר של שעה, אלא דאינו כ"כ בקל להטות כבנר של שמן,

ואשר לפ"ז מתבאר דההיתר בשעוה אחורי הדלת אינו משום דליכא למיחש להטייה, אלא עקב זאת שבפתחיה וסגירה כי האי אין חשש כ"כ שיוטה הנר כמו שקיים ועומד החשש בנר של שמן, וע"כ אם יש בו שמן "א"א שלא יקרבנו אל הפתילה ונמצא חייב משום מבעיר" [אמנם, דו"ק היטב בהע' לעיל דשמא היינו משום שאינו נצרך להטייה].

ואשר לפ"ז י"ל דכ"ז אינו אלא לגבי העמדתו מאחורי הדלת, אך אינו ענין לקריאה לאורו, דלענין קריאה יש לנו לחקור לתרי גיסא דנהורא: מחד גיסא, הו"ל כההיא דרבה דאסר אף בנר הגבוה דליכא למיחש להטייה, ואעפ"כ אסר משום לא פלוג, ומאיךד הרי אפשר"ל לאור יסוד רבוותא לחלק אימתי אמרי' לא פלוג (ר' לעיל ענ"א), דהכא מאחר דהוי מין אחר - ובו ליכא למיחש כ"כ להטייה - מעיקרא לא גזרו בו, והוי כסברת התוס' דבדבר הצריך מרא וחיצינא לא חיישי' לגזירת פירות הנושרין [לפ"ד מהרש"א, אמנם כבר התבאר במקומו בס"ד דדעת מהרש"ל אינו כן, אלא ב' הת"י שבדבריהם דבר אחד הוא, ובעי' צירוף מרא וחיצינא יחד עם המציאות שלא יתאוו לזה], ומלבד כל זה, הנה לפ"ד הרז"ה בעה"מ דסברת רבה ל"ה משום לא פלוג אלא דנשאר עצמותה של גזירה, שמא יביא סולם ויעלה ויטה את הנר ולא יזכר בינתיים, וא"כ אף הכא לכאז' איכא למיחש שמא יטה נר של שעה, ואף שאינו כ"כ בקל מ"מ לא אמרי' דאדהכי והכי מדכר. **נמצא**, בדעת רש"י וסיעתו אית לן ספיקא גבי נר שעוה וכמו שנסתפק בהגהות אשר"י, וכן<sup>19</sup> [זהו רק מצד ההטייה, דהרי לענין דינא כבר הבאנו שדעת מרן בב"י לאסור משום חשש דשמא ימחוט], ולדעת בעל המאור וסיעתו י"ל דודאי אסור כיון שאפשר להטות בקל.

אך בעיקר הדברים גבי נר שעוה יש להוסיף עוד, דבתמיד (פ"א מ"ג) תנן, נטל את המפתח ופתח את הפשפש ונכנס מבית המוקד לעזרה, ונכנסו אחריי ושתי אבוקות של אור בידם, ובתויו"ט שם דקדק דמשמע דאף בשבת ויו"ט היו עושין כן, אבל הרמב"ם (בית הבחירה פ"ח ה"יב) פ' דבבילי שבת אין אור בידם, אלא בודקין בנרות הדולקין שם מער"ש, וביאר הכס"מ דאע"ג דקיי"ל דאין שבות במקדש [וטלטול נר אינו אסור אלא מצד שבות], מ"מ שאני הכא דאפשר בנרות הדולקים מער"ש<sup>19</sup>, והוסיף התויו"ט לציון לשלהי עירובין דאשכחנא שבות במקדש, ועוד - דלשאי אבוקה כוז יש בו משום הטייה שהוא מבעיר ממש, "דכך לא מטה השעוה או הופת או החבל שבאבוקה כמו מטה השמן שבנר"<sup>20</sup>, והרי לשיטתו אויל, וכהמבואר לעיל מספרו מלבושי יו"ט.

וע"ע פמ"ג (סי' רע"ז אשל אברהם אות י') דגם בנר שעוה שייך הטייה, שיטה השעוה להפתילה, "והחושש יעיד על זה" [אך עי' היטב בדבריו סי' ערה"א אשל אברהם סי' ק"ג, וקנדיל"א היינו שעוה, ולכאז' צ"ע], וכי' במד"ק להיעב"י "לא אדע מדוע לא שייך הטייה לקרבו אליו כבנר של שמן", וכ"ד הגר"א נמש"כ בביאורו ריש סי' ערה", והובא בהע' לעיל [וע"ע בחי' מהר"י טיאה וויל (בנו של בעל קרב"ג) לאור"ח סי' ערה"ה שכ' דבנרות שעוה הקלועים יחד שפיר איכא למיחש להטייה].

ובשולחנו הערוך פ' מרן למעשה דכל האיסור בנר של שמן שייך אף בנר של שעוה, ולהמבואר אית לן למידע אם טעם איסורו הוי רק משום שמא ימחוט, או"ד דטעם איסורו הוי גמי משום שמא יטה כבנר של שמן (ואין להוכיח לזה ממש"כ בב"י, ד"יל דהתם רק אמר דאף אי נימא כהצד דליכא לחששא דהטייה בנר של שעוה, מ"מ יש לחוש שמא ימחוט), ואת"ל דאכן כן הוא יל"ע באיזה נר שעוה מיירי, האם כדעת רש"י וסיעתו או כדעת חכמי גרבונו וסיעתם (עי' שבת כ': ובהע' לעיל), או"ד דאין בזה חילוק וכסברא שכתבנו בס"ד ע"פ המהרש"ל, ועי' בזה.

והב"ח כ' משם רש"ל דנהגו להקל לבדוק כלים וציציות ולקרות ההגדה בנר של שעוה, דליכא למיחש שמא יטה, והביאו המג"א, והוסיף דאין לאסור מצד חששא דשמא ימחוט, דהא אף אם ימחוט ל"ה איסור דאורייתא, אך בשלא לצורך יש להחמיר, דהא י"א דכיבוי הוי מלאכה דאורייתא, ובט"ז נקט לבאר דס"ל למרן להדיא דאסור בנר שעוה משום שמא ימחוט, ומשו"ה ביו"ט שרי, שהרי כיבוי זה הוא בשביל שידלק הטיב, וכי היכי דשרי להבעיר ביו"ט ה"נ מותר לכבות קצת בכדי שידלק שפיר. אמנם הק' ע"ד מרן בתרתי, דאמאי לא נקטה הגמ' האי חששא דשמא ימחוט, והוא שייך בכל הנרות, וא"צ לשמא יטה דהוי בנר של שמן דייקא, ועוד דבשל שעוה ליכא מלאכה דאורייתא, דהרי גם הכיבוי הו"ל מלאכה שא"צ לגופה, ולא גזרו שמא יטה אלא בכה"ג דאיכא חיוב דאורייתא, וע"ע פמ"ג (משב"ז אות ב').

אמנם, אכתי איכא למידן בנר החשמל מצד שמא ירבה אורה, ובפרט שבזמן חז"ל לא היו נורות כאלה, ויתכן דאם היה חשמל בזמנם היו גוזרין גם בו,

ואמאי לא חששו בזה [וכבר ציינו בזה דמצד כיבוי ליכא למיגזר, שהרי איסור כיבוי חשמל הוי דרבנן, וגזרה לגורה לא גזרין, וליכא למיגזר גמי שמא יבוא להוריד ולהקריב אליו מנורת החשמל המטלטלת, כיון דכל איסור טלטולו בעצם אינו אלא מדרבנן משום מוקצה, וגזירה לגזירה לא גזרין].

אלא דאף אם איכא למיחש - אין לנו לגזור, וזאת ע"פ מאי דייסדו לן רבוותא, וכדלהלן. כ' הרא"ש (שבת פ"ב סי' ט"ו) "תמיהני היאך יכלו הגאונים לחדש גזירה אחר שסתם רב אשי הש"ס", ומבואר דאחר חתימת התלמוד - אף בתקופת הגאונים - אין לגזור גזירות חדשות, והרמב"ם פ' (חומ"צ פ"ה ה"כ) דמותר ליתן התבלין והשומשמן והקצח וכי"ב לתוך הבצק, ובראב"ד ציון מקורו מדברי ר"ע וריב"ל בפסחים ל"ו, "ואני אומר אויל לא נאמר כן אלא בורזיזם שהיו אופין אותה מיד, אבל להתיר לכל אדם כשאר עיסות לא, וכן עיקר". אך המג"מ כ' ע"ז "ואני אומר - אין לנו לגזור מדעתנו אחר דורות הגאונים ז"ל", והסכים לזה בלח"מ שם, ומבואר דס"ל דהגאונים יכלו לגזור גזירות, ורק לאחריהם כבר אי אפשר. וע"ע בתשובות הריב"ש (סי' קכ"ה) גבי הכשר מקוה - "אין לנו לגזור מעצמנו יותר ממה שגזרו חכמים, ואפי' כשאין בני תורה, לפי שהכשר מקוה לא לכל מסור כ"א לוריוזין ולחכמים" [ומתבאר מפשטות לשונו זה לכאז' דבכה"ג דאיכא צורך - אפשר לגזור עליהם באותו מקום<sup>21</sup>, וע"כ הוצרך אף לטעם דהכשר מקוה מסור רק לחכמים ולוריוזין, ודו"ק], וכ"כ עוד שם (סי' ש"צ) "אין לנו לחדש גזירות חכמים, ובשו"ת רב פעלים גזרות מעצמנו", ויבוקש הדבר וימצא ג"כ בדברי מרן בב"י (או"ח סי' תס"ב ד"ה ומ"ש רבינו לחלק) שהבי"ד הכלבו (סי' מ"ח) שנהגו שלא לעשות מצה עשירה כלל בב' ימים ראשונים דפסח, דלא אתו לאיחלופי בה ולמיכל מינה מצות חובה, וכ' ע"ז הבי"י "אין טעם במנהג ההוא לאסור ולגזור גזירה בדבר שלא חששו לו חכמי התלמוד ולא החכמים האחרונים", וכן ראיתי עוד בכופ"ס (פלותי, יו"ד סי' פ"ז סק"ה) דאין לנו לחדש גזירות חכמים, ובשו"ת רב פעלים (או"ח ח"א סי' כ"ה) נשאל אודות מה שנמצא בעיר בומביי - קרן שקבוע בו ב' גלגלים, והוא מהלך מאליו ע"י אדם היושב בו ודוחה את הגלגלים ברגליו, האם מותר לרכב בזה בשבת ויו"ט (-נראה הכוונה לאופניים), וע"ש אריכות גדול בזה, ואכ"מ, אלא שבתר"ד כתב דכו"ע יודו להתיר במקום שיש עירוב אף אם יוצא לדבר רשות, כיון שהיושב רק דוחה ברגליו והוא מהלך מאליו, וע"כ יש לחלק בו טובא מדין הכסא שנושאים אותו בנ"א להדיא (עי' סי' תקכ"ב סעי' ב', וטור וב"י סי' ש"א ומג"א שם ס"ק ז"ך ופמ"ג במשב"ז סי' ס"ק י"ב) ומדין המקל שתופסו בידו. ועוד איכא סניף להתיר דלא מחיו עכוברין דחול, משום שבד"כ אינו עשוי לרכב בו כ"א אדם יחיד, וממילא אינו נראה כהולך למקום רחוק, שהרי אין דרך לילך יחיד למקום רחוק, ומכמה טעמים אין לגזור שיבואו ללמוד היתר לרכב בקרון שמושכין בו בהמות ובנ"א, חדא משום דלא אתו למיטעי שהרי הוא דבר הנכיר, ועוד ש"אין לנו לגזור גזירות חדשות מדעתינו, ודי שיעמדו אנשי הדורות האלה להזהר בגזירות המפורשים להדיא בדברי חכמים".

סימן ד'

אופני היתר

**א'. ב' בנ"א הקוראים יחד או שאחד שומר לחבירו:** בשבת י"ב: חד הוא דלא ליקרי, הא תרי שפיר דמי, והתניא לא אחד ולא שנים, אמר' אלעזר ל"ק, כאן בענין אחד כאן בשני עניינים, ופרש"י דבשני עניינים הואיל וכ"א מעיין לעצמו אינו מבחין במעשי חבירו. אמנם, הנה בב"מ כ"ט: תנן מצא ספרים קורא בהן אחת לל' יום, ואם אי' לקרות גוללן, אבל לא ילמוד בהן בתחילה, ולא יקרא אחר עמו, ובגמ' הק' מברייתא דלא יקרו בו ג' בנ"א בכרך אחד, ומשמע דשניים קורין, ואמר אב"י ל"ק, כאן בענין אחד כאן בב' עניינים, ופרש"י דבענין אחד אין קורין, אך בשני עניינים זה בדרך זה וחבירו בדרך שני קורין, דלא אתי לשמוטי מהדדי, וכ"כ הרא"ש שם, אך הרמב"ם (גזו"א פ"ג הי"ג) פ' איפכא, דבב' עניינים אין קורים שמא ימשוך זה וימשוך זה ויבלה הספר, אבל בענין אחד קורין, וכ"פ מרן בחו"מ (סי' רס"ז סי' כ"ג), ולכאז' יש סמך לדבריו מההיא דהכא גבי שבת שבענין אחד קורין, ויבחין אחד במעשה חבירו ויזהרו מהטייה או משיכה, ובדעת רש"י צ"ל דשאני ההיא דהכא מדהתם, דהכא הוי תלוי בהבונת אחד במעשי חבירו, אבל התם אי"ז הטעם, אלא אם יקראו בענין אחד זה ימשוך לכאן וחבירו ימשוך לצידו ויבלה הספר (עי' טור שו"ת שם), אך בשנים אף שאין האחד מכיר במעשי חבירו, מ"מ הרי סוף שניהם מחזיקים ולא אתי לאשתמוטי מהדדי.

ובעצ"ד שומר, הנה הב"ח כ' דדוקא בקריאה התירו בשנים בענין אחד, אבל

16. ובדדמי, עי' בארוכה בשו"ת יבי"א (חו"י יו"ד סי' ח'), ותרו"ן.

17. מלבד מה שראיתי שיש שהביא בשם החזו"א שהחמיר גם באור החשמל, ומ"מ אף להמתירים וכדלהלן יש מקום לחוש מעצמנו, וכמבואר בהע' לעיל שיש להחמיר למיגדר מילתא, וע"כ פשט המנהג במקומות רבים להניח מכסה על המפסקים כדי שלא יכשלו, ומ"מ דברינו כאן אינם אלא לברר עיקר הדין.

18. והנה יסוד חילוקו דהאי"א מתבאר בשבת (כ'): דתנן אין מדליקין לא בלכש ולא בחוסן ולא בכלך ולא בפתילת האידן ולא בפתילת המדבר ולא בירוקה שעל פני המים ולא בזפת ולא בשעוה, ולא בשמן קיק ולא בשמן שרפה ולא באילה ולא בחבל כו', ובגמ' מייית מבריייתא דאחר הירוקה שעל פני המים נקטו - עד כאן פסול פתילות, מכאן ואילך פסול שמנים, ותמחו דהא פשיטא היא, ומשני דשעוה איצטריכא ליה, מהו דתימא לפתילות גמי לא חזיא, קמ"ל. וברש"י פ' דהיינו שלא יתן חתיכת זפת או שמן בנר במקום שמן, והו"א דכיון שרגילים לעשות כמין פתילה ארוכה משעוה והפתילה בתוכה, אזי אסורה גם לפתילה, קמ"ל דלא, אך התוס' הבי"ד בני גרבונו שפי' דהו"א שאם שם נר שעוה בנר שמן יהא אסור, קמ"ל דכיון שיש בו שמן כשר שרי, אבל נר של שעוה בלא שמן אסור להדליק בו, וע"ש תוס' שהק' עליהם והסיקו כרש"י להתיר נר של שעוה, הא קמן דדעת רש"י וסיעתו דאם כורך השעוה על הפתילה מותר, ואין אסור אלא כששם שעוה כמו שמן, ומתוכה יוצאת לבדה פתילת פשתן וכיו"ב, אולם דעת חכמי גרבונו לאסור נר שעוה לגמרי, ואין להתיר איכ"א איכא התם גמי שמן כשר, והרא"ש (פ"ב סי' א') ג"כ האריך להק' על חכמי גרבונו והסיק כרש"י, וע"ש קרב"ג (אות כ'), ובר"י (ח': מדפה"ס) כתב הכי "מהו דתימא נגזור פסול פתילות אטו פסול שמנים קמ"ל דלא", ולכאז' מבואר בדעתו דאין לגזור פסול פתילת שעוה, וכרש"י וסיעתו, וכ"נ שהבין הרא"ש שם בדעתו. וכן נראה שהבין בעל המאור בדעתו, שפי' שאינה פסולה אלא לשמן אבל לפתילה שריא, "ומכאן סמכו להדליק בשבת בנרות שעושים בשעוה כעין פתילות שהשעוה בהן כפתילה היא, ואין אסורה אלא כשמונח ע"ג הפתילה בתוך נר של חורס או של מתכת, דהו"א לה שעוה כעין שמן ופסולה היא לשמן", אך הרמב"ן במלחמות ה' פליג עליה "ומי שמע כוזא, וכי מותר להדליק בפתילה בלא שמן, והלא השעוה פסולה היא לשמן, והדבר נראה לעין שהן צריכות להטיה ולמוחטן יותר מכל הנרות שבעולם, והווצקתי להשיב ע"ז מפני שראיתי לרבינו הגדול ז"ל שכתב בתשובת שאלה שהוא אסור, ואין בדבר ספק", והר"ן על אתר הביא ג"כ מתשו"ה הרי"ף שאסר להדיא להדליק בנר של שעוה, ועפ"ז צ"ל שפי' כחכמי גרבונו, וקמ"ל דלא גזר' פסול פתילת שעוה במקום שיש שמן, דאין שעוה פסולה אלא היכא דהו"א במקום שמן וליכא שמן כשר כלל, וע"ע בשלטה"ג שם.

והנה בעצם פסול שמנים אמרו בגמ' טעם שאין מדליקין בהן, מפני שאין נמשכין אחר הפתילה [והיינו שמא יטה, ר' שם כ"א. רש"י ד"ה שאין נמשכין, וד"ה ומותר להשתמש], והשתא לפרש"י מתבאר שבנר שעוה נמשך אחר הפתילה ומשו"ה שרי, אך אם הוי במקום שמן והפתילה מדבר אחר אסור, כיון שאין נמשכין אחר הפתילה, והוא הוא סברת הא"ר לחלק דבנותן שעוה במקום השמן איכא למיחש להטייה, והיינו משום שאין נמשך אחר הפתילה, אך כשכורך שעוה סביב הפתילה ליכא למיחש להטייה ושרי, אך דעת הרי"ף וחכמי גרבונו והרמב"ן דנר שעוה אסור לגמרי, וממילא איכא למיחש להטייה כל שאין שם שמן כשר, וממילא י"ל דסברת הטור עפמשי"פ הא"ר הוי כרש"י וסיעתו, והשתא דאתנן להי' ליכא לאקשויי' על יסודו דלאז' מדברי הרימב"ן, דאמנם כן הוא שהרמב"ן פליג בעצם הדברים, ואינו כדעת הטור, ודו"ק.

ושו"מ בביאור הגר"א דבנר של שעוה גמי שייכא הטייה, והוכחתו היא מהתם דשעוה איצטריכא ליה כו', ונקט דאף לפרש"י י"ל כן, דמאחר דהוי ס"ד לאסור ש"מ דבמציאות שייך ביה הטייה, ואף למסקנא קמ"ל שאין מססכת כ"כ כמו בשמן, ודו"ק בזה ע"פ המבואר לעיל.

19. ועי' מל"מ שם שהק' מכתבי מהר"א (-הוא בעל תוה"ד, ור' עוד בתרוה"ד סי' ס"ב) סי' קנ"ד דשרי להקיש באצבעו בשבת לשתק התינוק, וראי' מדתנן (יומא י"ט.) בקש להתננמם [-כה"ג לבילי יוהכ"פ] פרחי כהונה מכין לפניו באצבע צרדה, ולא דייק בה, דהוי משום שאין שבות במקדש כדדייק בענין אחר שם ליד', ועפ"י מרן בכס"מ ע"כ דהתם אין הטעם משום דאין שבות במקדש, דהא אפשר להעירו גם באופן אחר, אלא מוכרח דאף במדינה שרי, ועוה"ק מפ' הרמב"ם (עבודת יוהכ"פ פ"ב ה"ד) דאם היה הכה"ג זקן או חולה מלבנין עששיות של ברזל באש מבערב, ולמחר מטילין אותן במים כדי להפיג צינתן, לפי שאין שבות במקדש, או שמערבין מים חמים במי המקוה כדי שתפוג צינתן, ואי כדברי מרן אמאי הותר להלכו לעבור על שבות, ולבלן מבערב ע"מ להטיל למחר במים, הרי אפשר להחם מים חמים מבערב ולערבן למחר במי המקוה ולא יעשו איסור כלל.

ולכאז' טפי הו"ל לאקשויי', דבכס"מ עצמו כ' להדיא (שבת פכ"ג ה"ד) בטעם היתר ההיא דימא הנז', דהוא משום דאין שבות במקדש, וע"ע בדבריו בב"י לטור או"ח סי' ש"טז אות ג' שתמה היאך סמך על "דיוק כזה" להתיר מה שאסר הרמב"ם, והאריכו בזה באחרונים, ואכמ"ל בזה.

20. ועי' בראשל"צ שם "כבר צווחו קמאי על התי"ט מסוגיא דשבת ק"כ: מנער את הטבלא וכו', והמעיין בתוס' וראש"י יראה דהדין עם תי"ט, ועי' במג"א ר"ס רע"ז, והנה לכאז' עצם קו' מדמוכח שם דלא חיישי' למבעיר בהפלת הנר ע"י נייעור השולחן, אמנם ע"ש תוס' ורא"ש, ומבואר כמש"פ הטור סי' רע"ז והובא למעלה בס"ד, ועי' מג"א שם, וע"ע סי' רע"ז סעי' ג' ומג"א ס"ק י', ודו"ק.

21. וכה"ג (דיש גזירה למקום מסויים בעת הצורך בו) אשכחנא בחולין ק"י. דרב בקעה מצא וגדר בה גדר, דאיקלע לטטלפוש ושמעה לההיא איתתא דקאמרה לחבירתה ריבעא דבשרא כמה חלבא בעי לבשולי, אמר לא גמירי דבשר בחלב אסור, איעכב וקא אסר להו כחלי, ע"ש. וע"ע בשבת קל"ט. שלחו ליה בני בשכר כו' ולישלח להו כו' לפי שאינן בני תורה, וגזירות כגון אלו רק ב"ד הגדול בחכמה ובמנין מזה שאסר יכול להתיר, עי' תוס' דגיטין ל"א: (סוד"ה אלא).

22. וע"ש בסמ"ע "והטור כתב דעת שניהן, אבל כתב דעת הרמב"ם באחרונה", ושמא יש לדקדק מזה כלל בדברי הטור, דכשמביא ב' דעות (עכ"פ שלא בסתמא) כוונתו לפסוק כדעה בתרא (לכה"פ אם מדובר ברמב"ם), ועי' בזה בספרי הכללים.





אשר הוא מורכב מעניני המניעות, כגון שלא ישב במקומם וכיו"ב (עי' קדושין ל"א:), ויל"ע.

ושמא אפשר"ל דאין כוונת התוס' משום חסרון ההיכ"ת לבדו, אלא דאה"נ ה"ט דפטורה דמעש"י לבעלה הוא, ואת"ל דהוי דרבנן י"ל דמאחר דמחוייבת ליתן מעש"י לבעלה, הרי ממילא אינה נמצאת כ"כ ברשות אביה אלא אצל בעלה

אביה אלא אצל בעלה

עבודתה, ומחוייבותיה בזה כלפיו.
ש"מ בשם המרומ"ש שכ' דמחוייבת אשה להיות בבית בעלה, שהרי משועבדת היא לו לתשמיש לאישות, ע"ד. וכיו"ב כ' בדברות משה (פ"ק דקידושין הע' ט"ו) שביאר בדברי התוס' דאף שאינה צריכה לעשות מלאכה לבעלה, מ"מ מחוייבת היא להיות בבית בעלה מה"ת, דהוה עיקר הנישואין שתהא בבית בעלה, וצריכה היא להיות אצלו לא רק ברגע הנישואין אלא לעולם, שחייבת לדור במקום שהבעל דר בו ממש, אף שיש חיובים גם על בעלה להניחה לילך לבית אביה, שדרך נשים לילך לשם כדא' בכתובות (ע"א), ובמנחות נתן (קידושין ס" ל"ה) הראה מקורו טהור מהקדמת הטור לאבהע"ז שכ' משמיה דהראב"ד, 'אעשה לו עזר וכו' ושתהיה מיוחדת לו, וזהו כנגדו כלומר שתעמוד אצלו יום ולילה'.

ומצאתי טעם נוסף בזה, וכתבו מהרא"ל צינץ (בגור אריה לקידושין ל:.) ובשו"ת משיבת נפש (ח"א סי' ט"ז אות ג'), דה"ט דהנשואה פטורה מכיבוד או"א, דהואיל ומשועבדת היא לבעלה ממילא אם תעסוק בכבוד אביה נמצא שהכיבוד הוא משל בעל, ואף להסוברים דכיבוד או"א משל בן, היינו דוקא משל בן אבל לא משל אחרים.

אחר כל הדברים האלה, הרי לכאז' יל"ד אם מועלת שמירה דאשה, דשמא משום שמוראה עליו לא תעיר לו ונמצא חסר בשמירה, וביותר ע"פ המבואר במגילה (י"ב:) אמרי מאי האי דשדר לן 'להיות כל איש שורך בביתו, פשיטא, אפילו קרחה - בביתה! פרדשכא (פקדי וגניד. רש"י) ליהוי, ובמנחות (מ"ג:) הו"א שלא לברך בברכות השחר שלא עשאני עבד, כיון שבירך שלא עשאני אשה, כי אשה שפחה לבעלה כעבד לרבו (רש"י שם, וע"ש פי' אחר), ובנדרים (כ'): 'יעושה' אי' דהאי לקוחה לו לעשות בה כל חפצו, וביבמות (ק"ג.) במעשה דרב מלכיו, 'יעושה' המשילו האשה לשפחה, ור' עוד בפדר"א (פ"ד) שנתקלה האשה ט' קללות ומות, עניו דר נדתה ודם בתוליה ועניו הריון הבטן ועניו לידה ועניו גדול בנים, וראשית מכוסה כאכל ואינה מגלחת אותו אלא מזנות, ורצע את אונת כעבד עולם וכשפחה שהיא משרתת את בעלה, ואינה נאמנת בעדות, ואחר כל אלה המות, וביאר הרד"ל שם שתהא לאיש ממשלת עולם כממשלת הרב על עבדו ושפחתו, שהאשה אינה יוצאה מתחת יד בעלה<sup>23</sup>.

אמנם, הנה בפסחים ק"ח. אמרו דאשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה, ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה, וברשב"ם פי' טעם פטורה 'מפני אימת בעלה וכפופה לו, ומפרש בשאלות דרב אחאי (פ' צו שאלתא ע"ו) לאו דרבייהו דנשי למיזוג', ולכאז' ב' פירושים שנה כאן, נפק"מ ואיכא בינייהו בכה"ג שאינה מצויה אצל בעלה, דאי מטעם אימת בעלה - חייבת, ואי משום שאין דרכן בכך - פטורות (וכבר עמד הרא"ש בכיז"ב, וע"ע בטור סי' תע"ב סעי' ד'), וע' בהגה' ח"ש'ל שם שציין להירושלמי כצד ראשון, וציין להנצי"ב בהעמ"ש שם, ועע"ד. ועי' ר"ל (שם כ"ג, מדפי הרי"ף) שכ' הטעם "לפי שממשלת בעלה", ויש לחקור בכוונתו האם ר"ל שמשועבדת לו וממילא אימתו עליה, או"ד דכוונתו לומר שכיון שמשמשתו א"צ הסיבה כדי שתוכל להביא לו דברים, וכן שהרי ממילא אינה בת חורין, וראיתי באשל אברהם (בוטשאטש, או"ח סי' תע"ב ס"ו) דנקט בפשיטות דברי הר"ן שפטורה מפני שמשועבדת לבעלה, ואנוכי בענייני לא ידעתי מנא ליה הא. וע"ע בדברי רבינו מנוח (חומ"צ פ"ו ה"ה) דה"ט דאשה פטורה מהסיבה - לפי שכפופה לבעלה ואימתו עליה ואין דרכה להסב, אך אשה חשובה שהיא גברת הבית ואין לה בעל - צריכה להסב, א"נ 'שהיא חשובה בפרי' ידיה, אשה יראת ה' בת גדולי הדור, כוללת שבחי אשת חיל, וזאת האשה אם נמנע מציאותה אע"פ שיש לה בעל צריכה הסיבה', אינ' א"צ הסיבה לפי שטורדה בהכנת המאכל ותיקונו, אך אשה חשובה שיש לה עבדים ושפחות שכיניו עבודה והיא יושבת בקתדרה - צריכה להסב, ולכאז' י"ל דפי' הג' הם דברי הר"ן הנו', ושימוש זה היינו טורח שמצריכה להכין המאכלים ולתקנם<sup>24</sup> [ועי' בחק יעקב שם ס"ק ח' משם הרוקח סי' רפ"ג דאשה חשובה היינו שאין בעלה מקפיד עליה], ודו"ק. ולענין ההלכה מרן (שם סעי' ד') פ' שאשה א"צ הסיבה (ומשמע כל אשה אף בלא בעל, ושמא כוונתו כפי' קמא דרבינו מנוח הנו') אא"כ היא חשובה, והרמ"א פ' דכל הנשים שלנו נקראות חשובות, אך לא נהגו להסב כי סמכו על ראב"ה שבוה"ז אין להסב.

וא"ל לכאז' דינא דהתם הוא נפק"מ אף להסב, אי שייכא אימת בעלה בכה"ג שלא תסב לידו ולא תשמור עליו כדבעי שלא יטה, ועי'.
ולענין הלכה, מצאתי בדברי מהר"י אבוהב דלהמבואר דתינוקות אינן מועילים לשמירת רבן - אשתו נמי לא מהני מפני שאימתו עליה, וכן ראיתי למרן בב"י שהביא מהסמ"ק בשם ר"י דאשתו אינה מועלת לשומרו משום שדעתה קרובה אצלו, ועי' בדרכ"מ הארוך. אמנם, ע"ע בדברי מרן בשולחן הערוך (סי' ער"ה ס"ג) שפ' להדיא שיכול למנוח את אשתו לשומר.

**ה' [שעון וכל דבר שא"צ התבוננות גדולה: מצאתי בשו"ת תורה לשמה (סי' פ"ג) שנשאל בדבר ראייה ב"כלי המורה של השעות" בליל שבת לאור הנוה, והשיב דכיון דהאיסור אינו אלא בדבר שצריך עיון הרבה, י"ש להחמיר במי שאין דרכו לשאת כלי זה המורה שעות, ואינו רגיל בו, וצריך לו עיון הרבה עד שמבחין, אבל המורגל בזה שרי משום דא"צ עיון הרבה", וע"ע לעיל גבי ראשי פרקים, וע"ע שו"ע שם סעי' י"א.**
ואמנם, פרו הדברים ורבו, אך עתה יעמוד קנה במקומו, ולעיתים הוא ברכה בפני עצמה לגדול ולרבות, ובבחי' הא דא' בסנהדרין (כ"א:) נעץ קנה בים והעלה שרטון ועליו נבנה כרך גדול של רומי, ועל אף שידעתי גם ידעתי דאין כרך בנאי להיות משלחן לחבריהן, דבריהן חסרין (ירושלמי דמאי פ"ג ה"ג), מ"מ שג"א אשה שנתאלחה המערכה, ומאידך קצר המצע מהשתרע, ומה גם שמקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך (ברכות י"א.), ואין למדין משעת הדחק (ירושלמי סוכה פ"א ה"א), ובפרט שאין השעה פנויה לנו (תדבא"ר פרק ל'), ועוד חזון למועד אשר יבואו באריכות בספרי על הלכות שבת בע"ה.

ועוד דקריאת הגדה בספר היו כראשי פרקים "דאין ע"ה בעולם שלא תהא קצת שגורה בפיו, ובעינינו קצת בספר פעם קורא בספר ופעם חוץ לספר כו', וכדברי אחי נראה בעיני דכ"ש שהאשה זכורה להזכיר לבעלה שלא יטה מאחר שהיא אינה טרודה לקרות".

**ד'. אשתו:** בקידושין ל"א: דאשה פטורה מכיבוד או"א, לפי שאין סיפק בידה לעשות מפני שרשות אחרים עליה, והיינו שמחוייבת בכבוד בעלה, ואתה תחזה משכ"כ התוס' '**ואע"ג דמעשה ידיה לבעלה מדרבנן בעלמא, מ"מ אינה מצויה אצל אביה אלא אצל בעלה**, ואני הצעיר הוק' לי בזה, חדא, אמאי לא קאמרו דהוא מדין חובתה לכבוד ומילוי רצון בעלה, ותו, דאף אי הוי מעש"י לבעלה מה"ת, הכיצד תיפטר מכיבוד או"א, הא יכולה היא לומר איני ניוזנית ואיני עושה, וא"כ הכיצד יותר לה ליוזן ממנו כאשר הדבר נוגד לקיום מצות כיבוד או"א דאורייתא, ועוד, דמאי אכפ"ל שאינה מצויה אצל בעלה, וכי איש שאינו מצוי במקום הוריו יהא פטור מכיבוד או"א, ואדרבה משמע שהיו רגילין יותר לדור ע"י הורי האשה, כגון מההיא דרב דאינגיד אמאן דגר אצל חמותו, ואת"ל דהוא רק חסרון בהיכ"ת לקיים המצוה - האם לזה בעי' לפותא למיפטרא.

ואשר יראה בזה, דהנה הרמב"ם בפיה"מ כ' 'אלא אם היתה האשה בעולת בעל שאין חיוב עליה מתורת הכבוד, אלא מה שאפשר בידה לעשות מפני עסקי בעלה המחוייבין לה מתורת חזונו, לפי מה שנתבאר בכתובות (פ"ה ה"ה)', והנ' כוונתו למתניתין דכתובות שם, אלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה כו' הכניסה לו שפחה א' כו', ע"ש, ולכאז' ילה"ק בזה קו' התוס' דהוי דרבנן, והכיצד תפטר ע"כ ממצות כיבוד או"א דאורייתא.

והנה הרמב"ם עצמו (אישות פט"ו ה"כ) פ' 'וכן צוו חכמים על האשה שתהיה מכבדת את בעלה ביותר מודאי, ויהיה לו עליה מורא<sup>25</sup>, ותעשה כל מעשיה על פיו, ויהיה בעיתה כמו שר או מלך, מהלכת בתאות לבו ומרחקת כל שישנא, וזה הוא דרך בנות ישראל ובני ישראל הקדושים הטהורים בזיווגן, ובדרכים אלו יהיה ישובן נאה ומשובח'.

ולכאז' היה פתחון פה לבאר ע"פ ל' הרמב"ם דאינו דין של כבוד הבעל, כ"א עצה טובה קמ"ל שהיא השלום בביתם ויהיה ישובן נאה ומשובח, ויתבאר בזה הא דלא נקט הרמב"ם לטעם זה בפיה"ש לבאר מ"ט פטורה האשה הנשואה מכיבוד הוריה.

ובהגו"מ הביא מקורו טהור דהרמב"ם בהא שתעשה כל מעשיה על פיו, מתנא דבי אליהו (רבא פ"ט), 'וכי מה טיבה של יעל שבאתה תשועה גדולה על ידה, אמרו - אשה כשרה היתה ועושה רצון בעלה, מכאן אמרו, אין לך כשרה בנשים אלא אשה שהיא עושה רצון בעלה, ולכאז' גם בדהתם יש לחקור האם הוא לחיוב גמור, או ציווי חכמים שתהיה כשרה ויהא ישובן נאה ומשובח.

וא עקא, שהגמ"מ ציין מקורו טהור לההיא דקידושין (ל"א.) דאל' אביו השקיני מים, וא"ל אמו השקיני מים, ואר"א שיביא קודם לאביו - שאתה ואמך חייבין בכבוד אביך, ומשמע לכאז' דהוא דין גמור, דהא עצה טובה לא תקבע דין. ועוד, דאי משום עצה טובה נגעו בה, מאי שייטא אצל הבן אשר מבחינתנו שניהם שוים, ומ"ט נורה לו להקדים האב.

ולכאז' מוכח מדברי הגמג"מ דלא כהפתחי תשובה שכ' (י"ד סי' ר"מ סק"ט) דאם א"ל אביו לעשות לו מלאכה שאין האשה מחוייבת לעשות לבעלה, כהמב' באבהע"ז (סי' פ'), ואמו אמרה לו ג"כ לעשות לה מלאכה ההיא, שניהם שוים, וע"כ נקט השקיני מים מפני דהוי מלאכה אשר תמיד מחוייבת לו אף בהכניסה לו כמה שפחות, כמבואר שם (סעי"ד), וכ' דא"ז ברור, ודו"ק.

והביאור בזה נראה, דאפליגו רבוותא אם הוא דין כללי המוטל על האשה לכבד את בעלה כדוגמת חיוב כיבוד או"א, או שחלק זה אינו חובה אלא מדרך בני ובנות ישראל הכשרים, ואינה פטורה מכבוד הוריה כ"א מצד שעבוד לבעלה, ודברים אלו שמשועבדת עבורם מיקרו כבוד. וש"מ בשו"ת בצל החכמה (ח"א סי' ס"ט) שכ' דאין הטעם שפטורה מכיבוד או"א כשהבעל מעכב - משום כבוד הבעל, דהא אפי' אי נימא דמחוייבת בכבוד הבעל מה"ת, מ"מ פשיטא דכיבוד או"א עדיף, שחיוב כבודם מפו בקרא וגם הוקש לכבוד המקום, וא"כ אדרבה, ידחה כבוד הבעל משום כיבוד או"א, אלא ודאי טועמא משום שעבוד הוי.

[ובעצה"ע, שו"ר מביאים דבארעא דרבנן (מע' ב' אות ש"ג) כ' להוכיח מההיא דקידושין (ל"א.) דהאשה חייבת בכבוד בעלה מה"ת, ובעפרא דארעא (שם אות נ"ט) כ' דמוכרח הוא נמי מסוגיא דהתם (ל'): דדריש מקרא דכ' תיראו לחייב אשה, ואי מדרבנן האין תדחה מצות כיבוד או"א דאורייתא מתמת מצוה דרבנן, ע"ש ובדברי ר"ח סיד"א ביעיר אוזן (מערכת כ' אות י' ומערכת ל' אות י"ט), ובחיים שאל (ח"א סי' כ"ז), ובמחז"ב (סי' תע"ב).

ובס' יחי ראובן (מע' כ' אות א') רצה להוכיח מהרמב"ם דחיוב האשה בכבוד בעלה הוי דאורייתא, ורק התוספת דיותר מדאי הוי דרבנן, וכבר השד"ח (מע' כ' אות ע"ד סוד"ה אמנם) הביאו ונקט דהוא דוחק, ע"ש. ובחי' רבי ראובן (ס"ד מיבמות אות כ') כ' גבי האי דבקשהו הוריו שישקם מים, דא"ז משום שמצות כיבוד אב קודמת לכיבוד אמן, שהרי האשה אינה מחוייבת לכבד את בעלה כלל אלא רק משועבדת לו, ואין לה זכות לצוות לבנה על ענין מסויים הסותר לכיבוד אביו לפי שמשועבדת לבעלה, וע"ש ובס"ב. וכנ' דעת הגה"ח קניבסקי שהשיב במכתבו אלי אודות קו' א' שהקשיתי ע"ד התוס' - דכבוד הבעל הוא השעבוד שמשועבדת לו].

והקו' הב' אמאי לא תתחייב בכיבוד הוריה, משום דיכולה היא לומר לבעלה איני ניוזנית ואיני עושה, י"ל דהנה פ' מרן (י"ד סי' ר"מ ס"ה) דחייב לכבד להוריו בגופו, שאף שמתוך כבוד לומר מלאכות וצורך לחזור על הפתחים, ודוקא בדאית ליה לבן מזונא לאיתוזניו ביה ההוא יומא, אך אי לית ליה אינו מחוייב ליבטל ממלאכתו ולחזור עה"פ (וע"ש בנר"כ), וממילא אפשר"ל דהאשה כיון שתאמר איני ניוזנית ואיני עושה הרי יפסיק מיד ליתן מזונותיה, וממילא אינה מחוייבת לזה עבור כיבוד הוריה.

ובדבר הקו' הג', הנה יש לחדד הקו עממש"כ בעל האהו"ח (בראש"ל צ' י"ד סי' ר"מ ס"ה) דאם צריך דוקא לענין כבוד ולא למורא, דהא מורא היינו לא ישב במקומו כו', וזה סיפק בידה לעשות, ואע"פ דקרא כ' לענין מורא, מ"מ כיון שאינו ענין למורא תנהו ענין לכבוד (ועי' בזה בדברי רבותינו), ולכאז' עפ"ד התוס' שהוא משום חסרון בהיכ"ת, א"כ גם מורא הכיצד תקיים אחר שאינה נמצאת ברשותם, ושמא כיון שאינה נמצאת שם ממילא אינה נכשלת במורא,

לפלות אסור, והט"ז (ס"ק ג') דקדק כן נמי בדעת מרן, וביאר דלענין פולין אין חילוק בין אחד לשנים, שהרי כ"א בודק במקו"א והו"ל כקריאה בב' עניינים, אך אם אחד מפלה והשני משמרו ש"ד, אלא דהמג"א (ס"ק ה') הביא קו' מהר"ל אמאי אסור לשנים לרכב ע"ג בהמה, הרי גם אם יבוא לחתוך זמורה יזכירנו חבירו, וממילא אזיל חששא, ות' המג"א עפ"ד הב"ח דדוקא בקריאה התירו לו ולא בדבר הרשות, אינ' דהתם גורין שמא יחתוך זמורה קודם שישב על הסוס להנהיגו, ומתבאר בדבריו דטעמא דהב"ח דאין פולין אף בשנים, הוא משום דהוי לדבר הרשות, וכל ההיתר דקריאה לא נאמר אלא לצורך מצוה.

אלא דהתו"ש הק' דבההיא דרכיבה נמי שייך דבר מצוה, וכגון שרוכבים להביא לולב ושופר וכיו"ב, ומאידך משכחת נמי קריאת רשות, וכגון באגרות שלום [וע"ע בחי' מהר"י טיאה וויל (בנו של בעל הקרב"ג) בחי' כאן, ודו"ק], והמחצה"ש והברכ"י כיוונו ליישוב אחד, דהתם עיקר הגזירה דעליה באילן ושייט הוי לדבר הרשות, וממילא גזרו בכלול, וע"כ אם המצא תמצא פעם שיהא לדבר מצוה לא פלוג רבנן, ושאני קריאה שעיקרה למצוה, וע"כ התירו בשנים<sup>26</sup>. אלא שלפ"ד לכאז' יל"ע בזמנינו שרבו הספרים גם שאינן של מצוה, ומאן ימדוד לן רובא דיהודאי מאי קרו, ושמא כיון דבשעת גזירה הוי רובא דמצוה, תו לא משנינן וגזירה לא זוה ממקומה.

ובשו"ב (ס"ק ג') הביא מס' הבתים (בית ד' בית מנוחה שער המלאכות ו') דיש להתיר לפלות בשנים כשהאחד מפלה והשני שומר, וכ' הרב חיד"א דמכאן תשובה מוצאת לדברי המג"א, דהרי מבואר דאף לדבר הרשות מהני שומר, וע"ע בפמ"ג (א"א אות ה') דלהמג"א אפשר דאפי' שומר המיוחד לזה לא מהני בדבר הרשות, ע"כ. ולפ"ז לכאז' צ"ע מדינא דמהני שומר לקיום מצוות, אם רוצה לאכול קודם קיומם, ושמא יש לחלק, וצ"ע. אמנם, ודאי מכלל פלוגתא לא נפקא, שהרי גבא רבא הוא בעל מג"א אמר מילתא לאסור בדבר הרשות, ויש להתיישב בזה.

ובהל"י גבי תנוקות ורבן, הביא החיד"א דברי המאירי דה"ט דשנים כאחד מותרין, 'שאם יבוא האחד להטות - חבירו מרגיש בו לאלתר ומזכירו', וביאר דשניהם מרגישים שאור הנר אינו מנהיר כדבעי, ומאחר שבחול רגילות הוא להטות הרי שניהם במחשבה זו, וממילא נותנים דעתם על מעשה וזולתם, וממילא ל"ק מההיא דרכיבה, דהתם הוי חששא שיתחוך זמורה בלא סיבה, וחבירו יושב מרגיש לאלתר, וכשישית ליבו לדבר הרי האיסור כבר נעשה, ועע"ש בענייני שומר בשאר מילתא<sup>27</sup>.

וחוזה הוית בס' בתי כנסיות (לראב"ע, חלק בית מנוחה) שהק' על המג"א מההיא דעשרה מסתפגין באלונטית אחת, משום דמזכירי אהרדי שלא לסחוט, והתם הרי הוי דבר הרשות, ונקט דכיון דהוי תנא יחידאה ופליגי רבים עליה, וסברי דאפי' יחיד לבדו שרי, ע"כ לא רצו לאפושפי פלוגתא דהאי תנא יחידאה ס"ל לאסור אף ברבים, אמנם הוא יישב לעצם קו' מהר"ל - בשם רבו - דיכ"א דשנים יכולים לעשות האיסור בב"א לא מפלגינן במדכרי אהרדי - שהרי יעלו באילן זה בצד זה ורעהו מאידך גיסא, ועיקרו כ"א בצידו, וכן שופר לולב ומגילה אפשר שיעברו שניהם בב"א ולא מדכרו אהרדי, אך באור הנר שהכל בנר אחד ואין שנים מטין יחד - שרי, אלא דלפ"ז י"ל דבב' נרות א"י לקרות אפי' שנים כאחד, ועע"ש לחלק בין דבר הצריך מעשה בידיים (כהט"ית נר) לדבר דממלא דאתי לאמשוכי (כטלטול שופר לולב ומגילה, ולימוד רבים קודם בדיקת חמץ, עי' כס"מ פ"ב מהל' חומ"צ)<sup>28</sup>.

**ב' תינוקות ורבן.** תנן בשבת (י"א.) באמת אמרו חזון רואה היכן תינוקות קוראין, אבל הוא לא יקרא, וברש"י ב' פירושים, או שהיה חזן הכנסת מבית היכן קוראים התינוקות, ויודע עפ"ז מקום בו אמורים לקרוא מחר בתורה, או דמיירי במלמד תנוקות שרואה היכן יתחילו ויסיימו למחר פרשיותיהן, ובר"ב: מוקמי לה לסדר ראשי פרשיותיו, מיתבי רשבג"א תינוקות של בית רבן היו מסדרין פרשיותיהן וקורין לאור הנר, אב"א ראשי פרשיותיו, ואב"א שאני תינוקות האויל ואימת רבן עליהן לא אתי לאצליו, ופרש"י דאין פושטין יד לשום דבר ואפי' בחול אלא ע"פ רבן, וברשב"א כ' דאף שאין הרב נמצא עם התינוקות שרי, "משום דכל שעתא ושעתא אימת רבן עליהן", ולכאז' י"ל דמיירי בעומד ליכנס בכל רגע, אך אם ברור להם שאינו אמור להגיע באותו זמן, כגון שנמצא במקום רחוק, מסתברא דאסור להם ולא שייכא האי סברא.

ובירושלמי מבואר טעם אחר להיתר קריאת התינוקות [והביאו רנ"ג עה"ג והגדירו 'פירוק אחר חביב'] - 'אליין בעו דיטפי' בוצינא ואילין לא בעי דיטפי' בוצינא', כלומר שהתינוקות אינם אוהבים לקרוא, וממילא מצפים שיכבה הנר ויכלו לילך לביתם, וע"כ לא יבואו להטות, אך רבן לא ירצה שיכבה הנר, ולפ"ז כשאין רבן עמן כ"ש דשיר, כיון דבוה יוכלו יותר להיות בגדר 'תינוק הבורח מבית הספר'.

**ג'. חזון, וכל אדם בציבור או ביוה"צ או הגדה בליל הסדר שחל בשבת:** כ' האו"ז (הל' ער"ש סי' ל"ב) דבציבור אפי' יחיד בחד עניינא שרי מפני שאימת ציבור עליו ואינו בלא להטות, ועוד דא"ש שלא יראה את חזון הציבור ויזכירנ<sup>29</sup>, "ומעשים בכל יום במלכותיהם בארץ כנען בעל"ש בחפזות מוזמרים על השלחן בסדירות וזמירות אע"ג דהנר מתתא, לא חשו רבותינו לדבר זה, אך עי' בהגה"מ (פ"ה משבת אות ס') משם הרמ"ק דטעם דאימת ציבור שייך רק כלפי החזן, והיראים (סי' עז"ר) החמיר ג"כ ולא התיר לקרוא לאור הנר בליל יוהכ"פ כ"א לחזן, משום "שבאותה שעה נוהג בעצמו כאדם חשוב ואינו רגיל לחתות, ועוד שאימת ציבור ושכינה עליה, אך בס' התרומה (סי' רי"ט) ציין שהרגילות שכולם (לא דוקא החזן) אומרים צלילות ותפילות לאור הנר, וקורין יחידים בספר משום שאימת יוהכ"פ עליהם, וגם אימת ציבור וגם צורך שעה להרבות בתחנונים, אולם בליל יו"ט שחל בשבת אין החזן אומר הפיוטים מהמחזור לאור הנר ביחיד, משום שאינו כ"כ צורך לומר פיוט, וכן בליל פסח שחל בשבת אסור ביחיד אא"כ יקרא אחר עמו בספרו, ואינו מועיל בלעיוני איש או אשה עמו בספרו, אך ז"ל השבלי הלקט (סי' ס"ד): "וכתב אחי ר"ב נר"ו שהתרומה הוז מדרגתה במקדש, מה שאסר פסחים שחלו להיות בשבת, וצריך לו לומר הגדה על השולחן אם הוא יחיד אסור לקרות בספר כו' מה יעשה, תיבטל מצות והגדת לבנך משום ספק שמא יטה", ועוד שהרי התירו ב' בחד עניינא, אע"ג דאיכא למימר דכא"א נותן דעתו לקרוא ואינו משיג בהטיית חבירו, וא"כ כ"ש שיש להתיר בשאין חבירו מעיין עמו בספרו ובעיוניו אשתו,

<sup>[23]</sup> ולכאז' ילה"ב ראי' לדבריהם מתוס' דעירובין (ס"ה: ד"ה התם) "כיון דרוב פעמים חד לא שכיח, לא פלוג רבנן ושרו בכלהו" [ועע"ש שו"ת סוה"ד בענין לא פלוג לחומרא, ובהגה' מהרש"ם].

<sup>[24]</sup> ור' בסימן זה להלן ענף ג' דברי האו"ז ובהע' שם, וצ"ע.

<sup>[25]</sup> ועי' היטב רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ה ה"ה ובכס"מ שם, ודו"ק לאור הנ"ל בהאי חששא דילמא ינגע אע"פ שיש הרבה סביבו, וע"ע בפתה"ד (סי' ער"ה ס"ה) משכ"כ בזה.

<sup>[26]</sup> ויבואר ביותר עפמש"כ התוס' דמגילה (סוף דף ל"א:.) משם מדרש, דאין אדם רשאי לקרות בתורה עד שיסדיר הפרשה ג' פעמים, שנא' (איוב כ"ח) חקרה והכינה ואח"כ ויאמר לאדם.

<sup>[27]</sup> ולכאז' דבריו אלו הוו שלא כדברי מרן החיד"א וזה"ה (ע"פ דקדוק ל' המאירי), שהובא לעיל בסימן זה ענא"ד ד"ה "בהל' י", דכשאין שניהם במחשבה אחת לא מהני אף אם נמצאים יחד, ובעומדנו בזה, הנה גם מדברי הר"ן (ר"ה ח'.

<sup>[28]</sup> מדין הרי"ף מתבאר לכאז' דלא כהחיד"א, שהרי חילק בין כולם טרודים לכה"ג שאינו כן, ודו"ק, וצ"ע.

<sup>[29]</sup> אין מוכרח בדברי הרמב"ם שכוונתו למורא דוקא כבמורא או"א.

<sup>[29]</sup> ובעצם דין מורא של אשה מבעלה - עמ"ש"כ המקנה בקידושין, וע"ע להרד"ק בבראשית שכ' שראוי הוא לאשה שלא תקרא לבעלה בשמו, ובקידושין מבואר דא' מדיני המורא הוא שלא יקראנו בשמו.

<sup>[29]</sup> וע"ש דל' רציעת אוזן דנקט באשה, אפשר דהיינו מל' דקרא (תהלים מ"ה) שמעי בת כו' הטי אוזנך כו' והוא אדוניך והשתחויו לו, וכן בדברי למך לנשיו כו', וע"ש בהוספות הרד"ל דאפשר רציעת אונה להשים בה תכשיטי עגילי האזנים הנזכרים ביוזקאל (ט"ז), הם ג"כ רמז לזה שהנהיגו בדורות הראשונים שהיא כעבד ושפחה נרצעת לשמוע לדברי בעלה כמו לאדוניה, וכע"ז כ' הגר"י אייכשיץ בתפארת יונתן פ' כי תשא דהנזמים ששמות על אזניהם הוא להורות על שעבודן לבעל, כדרך השרים ליתן נזמים באוני עבדיהם להורות על עבדותם.



## הערות והארות

**סימן רס"ג**

**מי שאסור לעשות איזה דבר האם מותר לבקש ממי שנוהג היתר לעשות לו**

באמת זה תלוי במחלוקת אחרונים, וננסה לבאר השיטות תחילה ואח"כ לומר מהו פסק ההלכה, והנפקא מינה שיוצא מזה:

א) הבי" בסוף סי' רס"ג מביא בשם הרשב"א שמותר למי שקיבל שבת מוקדם לבקש מחבירו שלא קיבל עדיין שבת לעשות לו מלאכה, והרשב"א מביא ראייה מגמ' שבת דף קנ"א ע"כ "אמר ר' יהודה אמר שמואל, מותר לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך, ואני אשמור לך פירות שבתחומי", וכתב הרשב"א שם שמהא שמעינן שישראל שקיבל עליו שבת קודם חשיכה, מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה פלונית. והר"ן הקשה עליו שאין הגדון דומה לראיה, כי שאני יש לשמירת פירות שאם יש לו בבורגנין הוא עצמו יכול לילך ולשמור, ולכן גם מותר לומר לחבירו לשמור, אבל כאן כבר קיבל שבת ואין לו שום היתר לעשות מלאכה. והבי" תירץ קושיית הר"ן שגם כאן היה יכול שלא לקבל שבת, והיה מותר לעשות מלאכה, והמ"א שם ס"ק ל' הסכים לסברא זו. ובשו"ע שם סעי' י"ז פסק כהרשב"א וז"ל: "י"א דמי שקיבל עליו שבת קודם שחשיכה, מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה". וטעם שאומר בלשון "י"א, כתבו הנחלת צבי ס"ק ט"ז והכף החיים ס"ק ק' כיון שלמעשה הר"ן חלק עליו, לכן אומר בלשון י"א כיון שאין זה כ"כ פשוט.

והפשט של הבי" קשה מאוד כמו שמקשים עליו הבי"ח, הט"ז סק"ג והאליהו רבה שם ס"ק ל"ח, שלא דמי לבורגנין שעכשיו יש לו צד היתר אם היו שם בורגנין, והיה יכול לילך ולשמור, אבל בדין קבלת שבת למעשה השתא אין לו שום צד היתר כיון שכבר קיבלה שבת עליה, ומה תועיל סברא זו שאם לא היה מקבל שבת היה מותר במלאכה, השתא מיהא קיבלה ובתר השתא אולינן.

ובמאמר מרדכי מתרץ קושיית הני אחרונים, שכמו שבשמירת פירות שחוץ לתחום שרינן אמירתו אע"פ שאין לו צד היתר עכשיו, מטעם שאם היה שם בורגנין היה מותר לו לילך שם, ואע"פ שהשתא מיהא אין כאן בורגנין, מ"מ מועיל זה להתיר האמירה משום דלא הוי איסור מוחלט כיון שיש צד היתר (בורגנין), ולא נחשב שאומר לעשות דבר אסור. ה"נ כיון שהיה לו צד היתר, שבידו וברשותו היה שלא לקבל שבת מבעוד יום גדול, והיה מותר במלאכה, אע"פ שהשתא מיהא קיבלה ולית ליה צד היתר, מ"מ תועיל סברא זו להתיר אמירה ולומר שאין באמירתו שבות, כיון שהיה בידו שלא לקבל שבת אז, והוא עצמו היה מותר במלאכה, והלכך לא הוי איסור מוחלט, ולא נראה כאומר לו לעשות דבר איסור. (מ"מ גם לו דוחק, כיון שאפשר רק בבורגנין שעכשיו יכול לעשות אז לא הוי איסור מוחלט, כיון שבאמת אפשר לו לעשות, אבל בכאן שאי אפשר בשום אופן לעשות כי כבר קיבלה, מי אומר שזה לא נחשב שעושה איסור).

ב) הלבוש שם סעי' י"ז כותב פשט אחר בהרשב"א, שכמו שאיסור תחומין הוא איסור קל, שבקל היה הוא עצמו יכול לעשות אותה מלאכה כגון ע"י בורגנין או עירובי תחומין, הכי נמי מי שקיבל עליו שבת קודם חשיכה איסור קל הוא, שבקל היה יכול לעשותו בעצמו אפילו אחר שקבלו עליו כגון ע"י התרת נדרו, שהרי איסור זה אינו עליו אלא משום נדר בעלמא. ובאמת האליהו רבה שם אומר שזהו ג"כ הפשט בב"י.

אבל פשט זה דחוק מאוד חוץ ממה שלא משמע בב"י כזה. עוד קשה ממה שפסק השו"ע בס' תקכ"ז שמי שלא עירב, יכול חבירו שעשה עירוב לבשל ולאפות בשבילו מקמח ותבשילו שלו. והנה בשלמא אם לומדים כפשטו של הבית יוסף שהיה יכול שלא לקבל, גם בכאן אומרים שהיה יכול לעשות עירוב תבשילין, ולכן מותר חבירו לבשל בשבילו, ולפי הב"ח והט"ז יותר פשוט שמותר, כי חבירו שאסור לו לבשל מודה שחבירו שעשה עירוב תבשילין מותר לו לאפות ולבשל. אבל לפי הלבוש שזהו כמו שיכול לישאל על נדרו, בכאן בודאי לא יכול לישאל על נדרו, ולמה יהיה מותר לאפות ולבשל בשביל חבירו. ושם האליהו רבה עצמו מקשה שדין זה שמהני התרה צריך עיון לדינא, וגם יוצא לפי הלבוש שבמוצאי שבת מי שעדיין ממשיך קדושת שבת עליו, לא יכול לומר למי שכבר הגביל לעשות לו מלאכה, וכמו שאומר הלבוש בעצמו, כי בקבלת שבת הדבר תלוי בנדרו וקבלתו עליו קדושת שבת, ונוכל לומר איסורו קל ודומה לבורגנין, אבל אפוקי שבת שכבר נאסר עליו הכל ביום השבת והוא ממשיך בקדושתו בלילה, כל האיסורים נמשכים עליו, ולא תלוי בנדרו ולא יכול להתיר אותו. ובאמת הרמ"א כאן אומר ש"כל שכן במוצאי שבת מי שמאחר להתפלל במוצאי שבת או שממשיך סעודתו בלילה, מותר לומר לחבירו ישראל שכבר התפלל והגביל לעשות לו מלאכתו להדליק לו נרות ולבשל לו". ובתשובות הרמ"א סי' קל"ו מסביר שבמוצאי שבת אפילו הר"ן מודה, והוא לא אפשר לו בעצמו להגביל ולעשות מלאכה. והבי"ח שם מקשה על הלבוש, שהרשב"א לא פסק דין זה אלא ממה שבשבת עצמו מותר לומר שמור לי פירות שבתחומך, והוא הדין בהכנסת שבת, וממילא הוא הדין במוצאי שבת דלא גרע

משבת עצמו, אלא עדיפא מיניה הוא. וכזה נקטו אחרונים כי מסתבר סברתו מאוד.

ג) הב"ח והט"ז סק"ג לומדים פשט בהרשב"א שהטעם שמותר בדין שמור פירותי ואני אשמור פירותיך, אינו משום בורגנין אלא משום שמעשה עצמו אין בו שום איסור לחבירו, וכיון שאין איסור לחבירו מותר לומר לו לשמור, ה"נ בזה שקיבל עליו שבת קודם חשיכה, אין עליו איסור אמירה לחבירו שהוא מותר לגמרי, דלא נאסרה אמירה אלא בדבר שהוא שוה לכל אדם מישראל. והנה אין לטעות שלפי הב"ח והט"ז כל דבר שאחד סובר להלכה דמותר לעשות, אע"פ שחבירו סובר שאסור לעשות, ולפי סברתו אין אפשרות להקל כלל, שגם בכי האי גוונא יהיה מותר לבקש ממנו לעשות לו, כי בזה דאי הב"ח והט"ז מודים שאסור. רק בגוונא שעשיית דבר זה הוא היתר גמור לחבירו, ואף חבירו שאסור לעשות דבר זה יודה שלאחר מותר לעשות דבר זה. והט"ז והבי"ח סוברים שמותר לבקש ממנו לעשות לו אותו דבר שאסור לו כמו בקבלת שבת, שבאמת הסיבה שאסור לעשות מלאכה משום שקיבל את השבת במקודם, אבל הוא יודה שחבירו שלא קיבל עדיין מותר לעשות מלאכה, ולכן מותר לבקש ממנו לעשות לו מלאכה. אבל בדבר שאחד סובר להלכה אסור לעשות, אע"פ שחבירו סובר שלהלכה מותר, אין היתר כלל לבקש מחבירו. ויש ראייה מוכרחת לזה, כי השו"ע בס' תרכ"ד פסק שמי שעושה שני ימים יום כיפורים, אסור לבקש ממי שסובר שרק צריך לשמור יום אחד לבשל לו, ואפילו אם בישל לו אסור ליהנות ממנו, ואין מי שחולק על זה, והבי"ח עצמו בכאן הביא הלכה זו וכתב שפשיטא שאסור, כי לא דמי להני שאיסורם הוא שאריה רביע עליהו, אבל ביום כיפור שהוא שומר משום ספק דאורייתא ואין לו שום היתר, בודאי אסור. וכן בילקוט יוסף בהלכות ביטול סעי' נ"ו ובעל ציצ' אליעזר, הובא בדריהם בספר מורה השבת בפניני סי' ז, מסבירים פשט זה בט"ז ובב"ח.

ד) בשו"ע הגר"ז בקונטרס אחרון כתב פשט אחר בשיטת הרשב"א, שבאמת באמירה לנכרי והוא הדין אמירה לישראל לעשות דבר שאסור לו, יש שני איסורים, אחד איסור עשיית מלאכה עבור ישראל, אפילו הישראל לא אמר לו לעשות משום ששלוחו של אדם כמותו. שנית מצד האמירה עצמה, שדבר שישראל אסור לעשות בשבת אסור לדבר מענינו, ואף להתעסק באותו דבר משום איסור "ודבר דבר", כמוכא בס' ש"ז לגבי אמירה לעכו"ם. וסובר הרשב"א שמי שקיבל שבת במקודם, אע"פ שקיבל על עצמו כל הסייגים והחומרות השייכים לשבת, זהו רק האיסורים התלויים בגופו, אבל מ"מ אינו מקבל על עצמו לענין איסורים התלויים חוץ מגופו. ולכן כיון שחבירו לא קיבל על עצמו שבת, עדיין מותר לומר לו לעשות מלאכה, כי מדוי שליוחא אין שאלה, כיון שזהו איסור התלוי חוץ מגופו, ומצד איסור האמירה עצמו של "ודבר דבר", על זה מביא ראייה ממה שהגמרא אומרת שמותר לומר לחבירו לשמור פירותיך, שאין איסור כיון שלחבירו מותר.

ה) וז"ל הרשב"א במס' שבת דף קנ"א: "כלומר אע"פ שהוא אינו יכול לילך שם, דכיון שהוא מותר לישראל חבירו לשמרן אין באמירתו כלום. וכתבו בתוס' דמהא שמעינן דישראל שקיבל עליו השבת קודם חשיכה, מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה, פי' הואיל והיא נעשית בהיתר לעושה אותה". ובפשטותו משמע כמו הבי"ח והט"ז, וכן מוכח שם מהריטב"א. וכן עיין במשנ"ב סי' רס"ג ס"ק ס"ד שהביא רק טעם הט"ז, וכמו שציין שם בשער הציון, ונראה להלכה דאע"פ שצריך להחמיר כהבי"י, וכמו שפסק המ"א כמותו, וגם הבאר היטב נקט כהמ"א, וגם לפי הלבוש יהיה אסור, וכן סובר הגמ"מ ח"ב או"ח סי' צ"ט, מ"מ מי שרוצה להקל כהט"ז ג"כ יש לו מקום לסמוך, כיון שהרשב"א והריטב"א סוברים כמותו, וגם המשנ"ב רק הביא שיטת הט"ז.

ועכשיו נביא כמה ציורים שאסור לכ"ע, וגם ציורים שיש נפקא מינה בין השיטות, וצריך להקדים שבפשטות אם אחד נוהג איסור באיזה דבר משום חומרא, יכול לבקש ממי שנוהג כמותו לעשות לו דבר זה לכל השיטות שאמרנו, דכיון שהוא עושה מצד חומרא, היינו שסובר מעיקר הדין שהוא מותר ורק הוא החמיר, א"כ אין זה גרוע ממי שקיבל שבת במקודם שלכו"ע מותר לבקש מחבירו שלא קיבל שבת. ושוב ראיתי שבמשנ"ב סי' שפ"ו ס"ק מ"ז פסק כמו שכתבתי, וכן סובר הגרשני"א זצ"ל, הובאו דבריו בשש"כ פרק מ"ז הערה פ"ח.

ו) ולפי הנ"ל דבר פשוט שאם אחד סובר שאסור לפתוח בקבוקים וכהנה, שאסור לבקש מחבירו לפתוח לו, כי לא מבעיא לפי הבי"י שסובר שרק בכי האי גוונא שהיה יכול שלא לקבל מותר לבקש, בכאן שהוא כבר יום השבת לא יכול לומר שהייתי יכול שלא לקבל ויהיה אסור. וגם לפי הלבוש שהיה יכול להתיר נדרו, או שלא קיבל על עצמו מלאכת חבירו, אי אפשר לומר דבר זה ביום השבת עצמו, ובודאי יהיה אסור. ואפילו לפי הב"ח והט"ז גם כן יהיה אסור, שכבר אמרנו שהם רק מתירים לבקש מחבירו לעשות לו אם הוא מודה שלחבירו מותר, אבל בכאן שהוא סובר שגם חבירו צריך לנהוג איסור בזה, כי סובר שלהלכה זהו אסור אלא חבירו לא סובר כמותו, א"כ אין יכול לבקש ממנו לפתוח לו. ורק אם הוא לא פותח

משום חומרא, אבל מעיקר הדין הוא סובר שמותר, אז יכול לבקש מחבירו לפתוח לו.

ז) וכן כידוע הספרדים סוברים שבשבת יש ביטול בדבר לח שנתבשל אם נצטנן קצת ואינו חם שיד סולדת בו, כפסק השו"ע סי' ש"יח סעי' ד' וסעי' ט"ו, והאשכנזים סוברים כל זמן שלא נצטנן לגמרי ואפשר לשותותו בחמימות כזו, אין בו ביטול אחריו כפסק הרמ"א שם. וא"כ לפי הספרדים אין להחזיר בשבת תבשיל לח על גבי פליטה חשמלית, אם אינו חם בחום שהיד סולדת בו, ולפי האשכנזים מותר אם נתקיים שאר תנאי חזרה. ולפי הנ"ל יוצא שאין לספרדי לבקש מאשכנזי להחזיר התבשיל הזה שאינו יד סולדת בו בשבת, וכמו שהובא במאור השבת בפנינים בשם הציץ אליעזר והילקוט יוסף סי' ש"יח סעי' נ"ו.

ח) וגם לפי זה אם אחד לא נוהג כזמן ר"ת ואחד נוהג כזמן ר"ת, יהיה תלוי, שאם הוא סובר כמותו מעיקר הדין אז יהיה אסור לבקש ממנו לעשות לו מלאכה, ואם זהו משום חומרא אז אפשר להתיר. ואע"פ שהרמ"א בס' רס"ג אומר שמותר כי יכול לעשות הבדלה, כתב בשבת הלוי ח"א סי' נ"ג שהרמ"א מדבר בשני אנשים בזמנים שונים, אבל אם אחד סובר זמן אחר בודאי יהיה אסור לבקש ממי שסובר זמן מוקדם לעשות לו מלאכה.

ט) ובוה מובן דברי הביאוה"ל סי' רצ"ו סעי' ב' ד"ה אם הוא חמר מדינה וכו', שאם אחד מבדיל על השכר שנעשה מתבואה חדשה, והשומע נוהר מאיסור חדש, שאין יוצא ממנו אלא א"כ קיבל עליו בתורת חומרא ולא בתורת איסור. ואע"פ שהביאוה"ל סובר כהט"ז, מ"מ גם להט"ז אסור כיון שהאוסר סובר שלהלכה אסור לאכול חדש, ואינו מודה שלאחרים זהו מותר.

י) נפקא מינה ראשונה: השו"ע סי' רס"ג סעי' י"ב כתב אם רוב הקהל קבלו לעולם שבת, המיעוט נמשכים אחריהם על כרחם, והמ"א שם ס"ק כ"ד כתב אבל אם יש הרהר בתי כנסיות אין בית הכנסת אחת נמשך אחר בית הכנסת אחרת, אע"פ שיש שם רוב. ושם במחצית השקל מסביר אלא אותן בני אדם שדרךן לילך לבית הכנסת א', אותן בני אדם נמשכים אחר אותן בית הכנסת שדרךן לילך שם. ואתן שדרךן לילך לבית הכנסת אחרת, נמשכין אחר בית הכנסת אחרת. ואם אחד מבית הכנסת שקיבל כבר שבת רוצה לבקש מאחד מבית הכנסת שלא קיבל שבת, אז יהיה תלוי בשיטות הנ"ל, שלפי הבי" והמ"א אסור לומר לחבירו שהולך לבית הכנסת אחרת שלא קיבלו עדיין את השבת, כי לא שייך לומר אי בעי לא קיבל שבת, וכן לפי הלבוש יהיה אסור כי אינו תלוי בו אם מקבל או לאו. וכן אפשר שלפי שו"ע הגר"ז יהיה אסור, שאינו יכול לומר שאיסור שחוץ מגופו לא קיבל כיון שנמשך אחר הציבור. אבל לפי הב"ח והט"ז מותר, כיון שלמעשה חבירו אין עושה איסור, וגם מי שאסור מודה שלחבירו אין איסור. ועיין במחצית השקל שם ס"ק ל'.

יא) נפקא מינה שניה: השו"ע סי' ש"יט סעי' י' פוסק דמשקה שצריך סינון קצת, אבל רוב שותים אותו בלי סינון, אין איסור לסנונו בשבת משום מלאכת בורר, כיון שגם בלי סינון ראייתו לשתייה, כמו שמסבירים שם מפרשי השו"ע. ושם בביאוה"ל מביא בשם הפמ"ג שמי שהוא איסטניס ואי אפשר למשתי הכי, לא אמרינן שבטלה דעתו לרוב, ולדידיה יהיה אסור לסנון. ועיין במהר"ם שיק סי' קל"ד שמתיר למי שאינו איסטניס לסנון עבור מי שהוא איסטניס, ולהנ"ל לכאורה תלוי בשיטות שאמרנו, שאע"פ שלפי הב"ח והט"ז יהיה מותר כי מי שאסור יודה שלמי שאינו איסטניס מותר, כי מצבו גרם לו שיהיה אסור, אבל לפי הבי" והמ"א והלבוש יהיה אסור.

יב) נפקא מינה שלישית: אם ביו"ט שני מותר לכן חוץ לארץ לבקש מבן ארץ ישראל לעשות לו מלאכה, באמת חלקו הפוסקים בזה, עיין בברכי יוסף סי' תצ"ו סק"ד שמביא מחלוקת בזה, מהריק"ש מתיר על פי סברת הרשב"א הו, וכן הסכים בספר זרע אמת סי' ט'. ור' יעקב פראג'י ר' יעקב מולכו סוברים שאסור, וגם בספר גינת ורדים כלל ד' סי' י"ז אסר. ולכאורה הלכה זו תלויה בשיטות שאמרנו, שאם סוברים כהבי"י והמ"א אז כהלבוש בודאי יהיה אסור לבקש, אבל אם סוברים כהט"ז אז יהיה מותר, כי בן חוץ לארץ מודה שלבן ארץ ישראל מותר לעשות מלאכה, אלא מצבו של בן חוץ לארץ גרם לו איסור. וכן ראיתי שבאג"מ ח"ב או"ח סי' צ"ט תלה הדברים במחלוקת זו. (ועיין בהמשך החשובה שמתיר אפילו לפי הבי"י, וכן עיין במנחת צחק ח"ו סי' ל"ד ויביע אומר ח"ט סי' מ"ט).

**פנחס בכור - רמת בית שמש**

**בענין חובת הדלקת הנר**

א) מתניתין שבת כ"ד ע"ב ר"י אומר אין מדליקין בעטרן משום כבוד השבת, ובגמ' כ"ה ע"ב מ"ט, אמר רבא מתוך שריחו רע גזירה שמא יניחנה יוצא, א"ל אביי יוצא, א"ל שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה וכו'. ותנחן משולם נפשי, אמר ר' אבהו זו הדלקת נר בשבת וכו', וברש"י ד"ה חובה יוצא, מאי איכפת לו חובה כבוד שבת הוא, שאין סעודה חשובה אלא במקום האור כעין יממא בפרק בתרא דיומא, ע"כ. מבואר ברש"י דטעם הדלקת הנר משום כבוד שבת. ובתוס' ד"ה הדלקת הנר בשבת חובה כ': פירוש במקום סעודה, דחובה הוא ססועד במקום הנר

### אברני רובני הכוללים "אלינא דהלכתא"

משום עונג, אבל מהדלקת הנר גופיה לא הוי פריך אביי, דפשיטא דחובה היא. דהתנן על ג' עבירות נשים מתות בשעת לידתן על שאינן זוהירות בהדלקת הנר, ע"כ. הרי שיטת תוס' דבמקום סעודה עניינה עונג שבת. וברמב"ם פרק ה' הלכה א' כתב: אפילו אין לו מה יאכל קודם נר שבת, שזה בכלל "עונג" שבת, ובפרק ל' הלכה ה' כתב: וצריך לתקן ביתו מבעוד יום מפני כבוד השבת, ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת, שכל אלו "לכבוד" השבת הם, ודבריו סותרים האם משום כבוד או מטעם עונג.

ונחלקו בדבריו האחרונים, דבתו"ש כתב דבמקום אכילה הוי עונג, ושאר הבית הוא כבוד שבת, ובערוה"ש כתב להיפך שבכל הבית איכא עונג, מיהו במקום אכילה הוי ג"כ כבוד השבת. ובפשטות פליגי ברש"י ותוס', דרש"י נקט שמקום סעודה הוי כבוד, ותוס' נקטו דהוי עונג, אמנם שורש מחלוקתם והנפק"מ רבו פארותיו, ונבוא לבאר א"ה.

ב) בגמ' דף כ"ג ע"ב אמר רבא פשיטא לי נר ביתו ונר חנוכה, נר ביתו עדיף משום שלום ביתו וכו', הרי לנו טעם חדש מפני שלום בית. ויל"ע הרי הובא כל הזמן טעם עונג שבת וכבוד שבת, אך זה פשוט דאין שלום בית טעם לחיוב בפני עצמו, דא"כ ביום רגיל ג"כ נאמר שמצווה להדליק, וידיחה נר חנוכה וקידוש וכדו', וזה אינו [נתייץ בשו"ת הלכות קטנות שדן האם נר דכל לילה עדיף או רק של שבת, אך הוא דבר חדש ולא מצינו לו חבר בפוסקים]. ושהי השם שחסרון של שלום בית פחיתות בעונג שבת לדעת הערוה"ש, וכבוד שבת לדעת התו"ש, ודבר זה מבואר בפוסקים שנקטו ששלום בית הוא גם אם האיש לבדו בבית כמש"כ המרדכי, ונפסק בשו"ע סי' רס"ג ס"ו, בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם צריכים להדליק נר של שבת, והטעם משום שלום בית אע"פ שהוא לבדו, ובו לא שום טעם מלבד לו שיש יותר כבוד או עונג שבת, אך לא מעלה לעצמה. אמנם לשיטת הרמב"ם אפשר לדחות, שכתב טעם דשילום בית בפרק ד' הלכה י"ד מהלכות חנוכה וז"ל: היה לפניו נר ביתו ונר חנוכה או נר ביתו וקידוש היום, נר ביתו קודם משום שלום ביתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו, שכל התורה כולה ניתנה לעשות שלום בעולם, שנאמר דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, ע"כ. ולפ"ד אפשר דגם ביום חול, שהרי גדול השלום, אמנם מ"מ לא מצינו בפוסקים דין זה.

ולפי פשוטו לא נוציא מהרמב"ם לחלוק ע"ד המרדכי, ובפשטות שלום בית עניינו הוא שלוה, והוא הרחבה לשלום בית הרגיל דהוא בדיוק הפוך, אמנם המאירי כתב דשלום ביתו הוא משום דאשתו מדליקה, וכן מדויק מהריטב"א דהוא ענין שלום בית של אשתו, דכתב פירוש ואם אין לו שמן לשתייה מדליק של ביתו, ואין צריך לומר כשבא להדליקם שתיהן מקדים להדליק נר ביתו, ולא עוד אלא דהא הוי היכירא טפי ופרסומי ניסא, "וכן בערב שבת" מדליק של ביתו תחילה מן הטעם הזה, ע"כ. ויל"ע מהו וכן בערב שבת, וע"כ דעד עתה לא דברנו בערב שבת.

ג) בחידושי הגר"ח סי"א משום הגר"ז כתב לבאר החילוק בין עונג לכבוד שבת, דעונג הוא בשבת עצמה ואין לה ענין ליום חול ולהכנה קודם, משא"כ כבוד דענינו להכין לפני שבת ופחות משנה התוצאה, וע"כ חיוב ההדלקה הוא מדיון כבוד, והדין שנר על השולחן הוא מדיון עונג, וא"כ נחלקו בדבר הראשונים, דבתוס' דף כ"ה ע"ב ד"ה חובה כ' וז"ל: ויש שרוצים לומר דאין לברך אהדלקת הנר וכו', ומה שאומר טעם אחר שלא לברך משום שאם היתה מודלקת ועומדת אין צריך לכבותה ולחזור ולהדליקה ולא להדליק נרות אחרות, אין נראה, דגבי כיסוי הדם אם כסוה פטור מלכסותו, אפילו הכי שמכסה צריך לברך, וכן נולד מהול איכא למ"ד דאין צריך להטיף ממנו דם בריית וכו', ועוד נראה לר"ת שאם היה הנר מודלק ועומד שצריך לכבות ולחזור לעשות מעשה הדלקה בשבת. ובטוש"ע נפסק כר"ת שחייב להדליק לכבוד שבת, ויותר מזה שלא יקדים להם להדליק בעוד היום גדול, דאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת, ופסק הרמ"א דאם היה הנר דולק מבעוד היום גדול יכבנו ויחזור וידליקנו לצורך שבת, והגרע"א ביאר הדברים שהיה דלוק מבעוד יום הכוונה לא לצורך שבת, אך אם היה לצורך שבת אלא שהדליק מבעוד היום גדול יצא. ובפשטות מדבר בלי הגבלת זמן מכיון שהוא כבוד השבת ממש, אך בביאוה"ל ביאר דכל דבריו הוא רק מפלג, דהענין הוא לא הכוונה אלא המעשה, ובמעשה לפני פלג אין שום משמעות לשבת, ובדעה"פ פליג וס"ל דאם הקדים אפילו לאחר פלג ואפילו לכבוד שבת לא יצא, מבואר דסבר דעצם המעשה מוכיח בענין, וע"כ אם לא קיבל שבת וגם לא ממש לפני שבת, אין שום הוכחה לזה וחסר בכבוד שבת, אך אם מקבל על עצמו שבת שפיר הוי כבוד שבת שקיבל שבת בהדלקתו, ומ"מ מפורש שצריך כבוד שבת ולא רק עונג שבת, והביאור שגם אם מטרת הדבר היתה עונג, כאן נקבעה כתקנה מיוחדת ולא כללית לדאוג מראש שיהיה עונג שבת, וכל מהו כבוד שבת ותמיד יש בזה שני הדברים. ועיין בערוה"ש דכתב דלכן אנו מברכים על נרות שבת, אפילו דכל עונג לא, דכאן הוי גם כבוד וגם עונג וע"כ ברוכי מברכין] [ועיין עוד בית הלוי ח"א סי"א





מי שהתפלל נוסח אשכנז שהוא דרבנן, שאינו מוציא את הדאורייתא לכתחילה, ואע"כ שלענין דינא הוא רק ציירוף של חומרת המג"א לביאור א' בביאיהו"ל, וכ"ז הוא רק לכתחילה, ויתכן דאין לצרף כמה חומרות אלו לכתחילה, אך יתכן דיש לחוש לזה לכתחילה, ודו"ק.

***בענין הפסק בקידוש והבדלה ונט"י בין ברכת המוציא לאכילה***

כתב הרמ"א סי' רע"א סעי' ה' הדשוכח לקדש ונוכר אחר שבירך המוציא יקדש על הפת, ובהבדלה יאכל ואח"כ יבדיל, ובמשנ"ב כתב שאם יקדש על היין הוי הפסק בין הברכה לאכילה. ולכאורה יל"ע דצ"ע אמאי הוי הפסק בקידוש על היין וכן בהבדלה, ואמאי לא הוי הקידוש וההבדלה צורך האכילה כיון שאסור לאכול לפני קידוש והבדלה, ובמג"א כאן הביא שי' התשב"ץ דפליג על הרמ"א, וכתב שאם שכח הבדלה יבדיל ויחזור ויברך המוציא ויאכל, וביאר המג"א דההבדלה הוי הפסק ולכן חוזר ומברך. ואע"ג דאסור לאכול קודם, איסור דרבנן שאני, ול"ד לגביל לתורא דהוא איסור דאורייתא וליכא. זהו ביאור דברי המשנ"ב והרמ"א [אמנם קצ"ע, דבמג"א נראה שכתב כן רק בשי' התשב"ץ, ולכאורה הוא מוכרח גם במש"כ הרמ"א, דעד כאן לא פליגי אלא לענין אם עדיף איסור ברכה לבטלה או איסור אכילה קודם הבדלה, אך כו"ע מודו דאסור להבדיל קודם האכילה, וצ"ע]. אמנם אי נימא כן תקשי, דהרי כתב בשו"ע סי' קס"ז סעי' ז' ובמשנ"ב שם ס"ק מ"ה דאם נטל ידיים ובירך בין ברכת המוציא לאכילה ל"ה הפסק, דהוי צורך סעודה, ואע"ג דהתם נמי הוי איסור דרבנן, וא"כ צ"ע מ"ש קידוש והבדלה מנט"י, וצ"ע.

ולענין הבדלה יש לכאורה לחלק מנט"י, והוא דההבדלה מצד עצמה אינה שייכת לסעודה, אלא רק שישנו איסור לאכול לפני הבדלה, אך אין שייכות בגוף ההבדלה לאכילה, ולכפי האיסור אמרינן דאיסור דרבנן [שאינו איסור בעצם אלא מצוה לשמוע וכי' ודו"ק] ל"ח הפסק, אך בנט"י דעצם הנט"י הם לצורך האכילה, דכל מציאותם הוא להתניי האכילה, וממילא אע"פ דהוא דרבנן סוף סוף הוא צורך הסעודה, ורק כלפי הבדלה שהוא איסור לחודיה הוי הפסק [יודאי דרבנן הוא לא פחות צורך ממלח באכילה, אלא שכשרבו עשו זאת צורך סעודה בעצם כנט"י הוי צורך סעודה, משא"כ הבדלה גם מדרבנן אי"ז צורך סעודה, אלא דכלפי הגברא ישנו איסור לאכול לפני שיבדיל, ודו"ק בזה]. אמנם כ"ז אתי שפיר לגבי הבדלה, אך קידוש דע"ז מיירי המשנ"ב יל"ע, דאמנם גם קידוש הוא דין בפל"ג גם ללא שייכות לסעודה, דחויב קידוש מהתורה הוא בלי סעודה ואף בלי [שתית] יין, וא"כ שוב יש ליישב כנ"ל. אמנם אחר שרבנן תיקנוהו על הסעודה, מצינו בכמ"ק דחשיב צורך סעודה, ומשמע שאי"ז רק משום שישנו איסור צדדי לאכול משום דאכילה זוקקת לקדש לפניה. וענין משנ"ב ס"ק ס"א דכתב דקידוש הוי צורך סעודה לענין הפסק בין נט"י לסעודה, אך יתכן דהוא משום האיסור, ועכ"פ אי נימא כן דמדרבנן הוא שיך לסעודה אי"כ תקשי דדמי לנט"י ואמאי הוי הפסק, ובאמת שבשי' המשנ"ב יש לומר דמש"כ הפסק היינו לכתחילה, דאין להפסיק גם בדברים שצורך סעודה, ולכן כתב שיקדש על הפת, ועדיף מלקדש על היין דהוי הפסק לכתחילה. ועוד יתכן דאדרבה מאחר ויש לפניו אפשרות לקדש על הפת. וכדפסקינן למעשה, ממילא שוב אין הקידוש על היין צורך סעודה, ואי"נה אם לא היה אפשר לקדש על הפת שוב קידוש על היין ל"ה הפסק, ודו"ק.

***בדן כוסות המסובין כשחסר בהם שיעור אם זקוקים לכוס המקדש***

סי' רע"א סעי' ט"ז מבואר בשו"ע דאם למסובין יש כוסות פגומים או ריקנים זקוקים לכוס המברך (ואסורים לשתות לפניו), משא"כ באינם פגומים שיכולים לשתות מכוסם (לפניו), והיינו דהקידוש חל גם על כוסם, ומשמע קצת דבאינם פגומים גני, ולא הצריך השו"ע דיהיה שיעור בכוסם. ולכאורה הביאור בזה דכשיש כוסות לפנינהם אי"ז מהני [רק] מטעם שכ"א כאלו קידש על כוסו, דממילא צריך שיעור כ"א בכוסו, אלא דחל הקידוש על כל הכוסות, וממילא היכא דהכוסות פגומים שהוא לא רק העדר כשרות אלא פסול בעצמותו, ממילא לא חל ע"ז הקידוש [לכתחילה]. אך היכא שרק חסר בשיעור, וישנו שיעור בכוס המקדש, שוב הכל שיך בקידוש, ואי"ז מוכרח בסברא גם בלשון השו"ע, וכן במשנ"ב ס"ק ע"ח לענין אם קידש על כוס ונמצא מים, והיה לפניו יין נוסף על השולחן, דחל ע"ז הקידוש ואין צריך לקדש שוב, ומבואר דחל הקידוש על כוס היין שלפניו, ולא מבואר ג"כ אם צריך שיעור, ומשמע קצת דלא בעינן שיעור וכנ"ל. ונפק"מ בכל זה בקידושים גדולים שמוזגין המסובין לעצמם קצת יין בכוסם, אז זקוקים לכוס המברך [לכתחילה] או לאו, ואם בעינן שיעור לכאורה עדיף למוזג אחר הקידוש, דבבקבוק יש שיעור, ושפיר חל ע"ז קידוש כמפורש במשנ"ב, ודו"ק.

***בדן השומע קידוש ללא ברכת בפה"ג***

כתב השו"ע סי' רע"א סעי' ד' דאם היו מסובים מבעוד יום מקדשים ללא ברכת בפה"ג, ובשרת' אור לציון הוכיח מכאן לענין השומע קידוש ללא ברכת בפה"ג דיצא יד"ה, דהרי מבואר דבאופן שלא נזקק לברכה זו אינה מעכבת, וה"נ כיון שלא שותה השומע ככה"ג שלא שמע בפה"ג אי"ז מעכב את הקידוש. ודומיא דהכי כתב במשנ"ב ס"ק ע"ח בקידש על כוס ונמצא שהיה בו חומץ, והיה בדעתו לשתות יין אחר, מקדש על יין ללא ברכת בפה"ג, דבררכת בפה"ג יצא במה שהיה דעתו לשתות יין.

***סימן רע"א***

- טעם קידוש מעומד והבדלה מיושב**  • **מי שמתפלל ערבית נוסח ספרד אם יכול להוציא בקידוש את המתפלל בנוסח אשכנז**  • **בענין הפסק בקידוש והבדלה ונט"י בין ברכת המוציא לאכילה**  • **בדן כוסות המסובין כשחסר בהם שיעור אם זקוקים לכוס המקדש**  • **בדן השומע קידוש ללא ברכת בפה"ג**  • **בדן קידוש במקום סעודה לענין ישיבה בשעת הקידוש**  • **בן י"ג שנים ויום אחד אם מוציא ידי חובה בקידוש**  • **בענין ספק ספיקא בתרי גופי**  • **בדן יין פוטר משקים, והנפק"מ לטעימת כוס הקידוש**  •

***טעם קידוש מעומד והבדלה מיושב***

בשו"ע סי' רע"א סעי' י' פסק "ואומר ויכולו מעומד", ומבאר המשנ"ב (ס"ק מ"ה) הטעם כיון שהוא עדות על בריאת שמים וארץ, ועדות בעינן מעומד, ואע"פ שאומרו בתפילה חוזר ואומרו כדי להוציא בניו וב". וברמ"א כתב דיותר טוב לישב בשעת הקידוש, וכתב המשנ"ב (ס"ק מ"ו) בזה ב' טעמים, א. דבכה"ג מקרי טפי קידוש במקום סעודה, כיון שיושב במקום סעודתו בעת הקידוש. ב. בשם הגר"א כתב טעם דכיון שמוציא אחרים א"כ בעינן שיקבעו יחד, ובישיבה מקרי קביעות, וכדלעיל בס"י קס"ו.

וענין לקמן סי' רצ"ו סעי' ו' דפסק השו"ע גבי הבדלה "אומר הבדלה מיושב", ומבאר המשנ"ב (ס"ק כ"ז) דמיירי שמוציא אחרים יד"ה, ולכן כיון שאחד פוטר חבריו יש להם לעשות קביעות, ובמעומד לא הוי קביעות.

וא"כ השתא דברי השו"ע קשיין אהדדי, דבהבדלה לא מצריך לעמוד מפני טעם הקביעות, ואע"פ שכתב הרמ"א ד"א מעומד [בהבדלה] וכן נוהגים, וביאר המשנ"ב הטעם משום שמלוין את המלך ואין מלוין אלא מעומד, מ"מ השו"ע פסק דמבדיל מיושב מפני הטעם דקביעות, ובקידוש פסק השו"ע דמקדש מעומד, והטעם הוא משום דאין עדות אלא במעומד, וא"כ מה יעשה עם הדין דבעי קביעות.

ובאמת בב"י מביא את דעת ה"כל בו" שאומר שאה"נ היה לנו לקדש מעומד לכבוד המלך, אך לפי שאין קידוש היה במקום סעודה צריך לישב. וכתב עליו הב"י ולי נראה דמקדש מעומד, וכיון דעומד סמוך לשולחן שפיר מיקרי במקום סעודה.

דהיינו שבאמת הטעם דמקדש מעומד כתב הב"י לא כמו שהוזכר כאן המשנ"ב מטעם עדות מעומד, אלא מטעם שהוא מקבל את פני המלך, והוסיף דכיון דעומד סמוך לשולחן מקרי שפיר קידוש במקום סעודה. וא"כ טעם זה עולה יפה נמי לשאלה דהלא צריך קביעות, והתירוץ הוא דכיון דעומד סמוך לשולחן כולם כאן כאחת נחשבים יחד לענין קביעות. וכעין זה כתב המשנ"ב גופיה בס"י רצ"ו ס"ק כ"ז כשביאר דעת הרמב"א דעומדים דבהבדלה, שכתב דמתוך שקובעין כדי לצאת ברכת ההבדלה מהני קביעות זו נמי לברכת היין.

ולאח"מ ראיתי שבספר "שתילי זתים" למוהר"ד משרקי, בס"י רע"א נמי התייחס לזה, וכתב לבאר את דברי השו"ע שמקדש מעומד מהטעם שכתב בב"י, ולאח"מ ציין לענין בס"י רצ"ו סעי' ו', וביאר דבריו שם ב"זית רענן" דכוונתו היה דקשה ליה מהא דסי' רצ"ו אמאי פסק לישב, וכאן פסק לקדש מעומד, והתכוין לבאר דכיון דכאן מיד לאחר הקידוש מקיים סעודה, א"כ הרי הוא קבוע כאן, ובוה מתיישב השו"ע על נכון.

אלא דעדיין קשה לי על רבינו המשנ"ב כאן (בס"י רע"א ס"ק מ"ה), דכתב הטעם על דברי השו"ע מטעם דויכולו הוא עדות ולכן צריך לעמוד, והלא טעם זה אינו מספיק בשביל לתרץ דין קביעות, ואמאי לא כתב הטעם המוזכר בב"י. ואולי המשנ"ב בא לבאר את דברי השו"ע שכתב "ואמר ויכולו מעומד", דהרי לא הוזכר כאן דין קידוש אלא רק אמירת ויכולו, ולכן כתב הטעם דויכולו הוא משום עדות, אבל אה"נ הקידוש עצמו טעם אחר יש לו. אך משום דלא דיבר בו השו"ע, לא דיבר בו נמי המשנ"ב [דאף אי נימא דקידוש מיושב, מ"מ בויכולו יש טעם אחר לעמוד בו (ה)לא דהרמ"א פסק דיעמוד רק בתחילת ויכולו ששם מרומז (ה)].

אלא דעתה קשה קושיא אחרית, דאמאי כתב כן רבינו השו"ע בהלכה דאומר ויכולו מעומד, ולא כתב דיאמר כל הקידוש מעומד וכמו שכתב בב"י, וצ"ב.

**א. עקיבא - נתיבות**

***מי שמתפלל ערבית נוסח ספרד אם יכול להוציא בקידוש את המתפלל בנוסח אשכנז***

בסי' רע"א סעי' א' מבואר דקידוש דאורייתא, וכתב המג"א והובאו דבריו במשנ"ב וש"פ דאם התפלל יצא יד"ח מדאורייתא ושוב הוא דרבנן, ובמשנ"ב ובביאיהו"ל דן טובא בשי' המג"א, וא' מהקושיות דהני בעינן זכירת יצ"מ, ויישב בזה הביאיהו"ל בדרך א' דכיון דאמר ושמרו סמוך לגאולה, אי"כ קיים בזה את זכירת יצ"מ בקידוש, עכ"ד. והנה לפ"צ איך דבר חידוש, דהמתפלל נוסח ספרדי או ספרד ואומר "ושמרו" קידושן מדרבנן, ואילו המתפלל נוסח אשכנז לנוהגים כגו"א ולא אומר ושמרו א"כ קידושו הוא דאורייתא, וא"כ לפי מה דק"ל דלכתחילה אין מוציא את הבקי היכא דכבר יצא המוציא (ולשי' הב"י לקמן סי' רע"ג סעי' ד' הוא לעיכובא, והביאיהו"ל דחה שי' זו דרק לכתחילה לא מוציא), ודין זה הוא גם בחייב בדרבנן שמעני מציא את החייב דאורייתא [כיון שאי"ז חסרון רק מצד ברכה לבטלה דהכא ליש', אלא דהוא חסרון לכתחילה בדין ערבות כמבואר במק"א], וא"כ לכתחילה יתכן דעדיף דלא יוציא בקידוש שהתפלל נוסח ספרד את

אורה לא מברכים, אמנם יש להקשות דבס"ט כתב דאם מדליק בבית ואוכל בחצר לא מהני, ודייק המג"א דאם אוכל בבית מהני, ולכאורה זה בדעת השו"ע, ועיין לעיל דהבאנו דברי הערוה"ש דהוא כבוד שבת זה מהני. ועוד יש לומר דשאני אם קיים המצוה לבין אם עוד לא קיים, ובס"ז קיים משא"כ בס"ט דלא קיים המצוה, ונפק"מ בזה אם דליק שלא על השולחן שאז אין כבוד, ויל"ע בזה. ו) פסק בשו"ע סי' רס"ג ס"ז: אורח שאין לו חדר מיוחד, וגם אין מדליקין עליו בביתו, צריך להשתתף בפרוטה, ושורש הדברים כפי ססיכם הביאיהו"ל דיש שני ענינים, האחד דכל איש מישראל יש לו תקנה להדליק נרות שבת, וע"כ גם אין לו חדר צריך להדליק, אך יוצא בהדלקת אשתו דהוי נר איש וביתו כמו בחנוכה, רק שהאשה מדליקה כאן, וא"כ אם יש לו אשה היא הוציאה אותו בעיקר חיוב ההדלקה, ורק דאם יש לו חדר חל עליו דין נוסף להדליק מפני שלום בית, ואם אין לו שניהם לא חייב. אך בזאת יש להסתפק אם אורח דוקא משתתף או יכול להדליק לבד, ובמג"א ס"ק כ"א כתב אבל במקום שמשתמשים שם לצורך אכילה אפילו אחר יכול לברך, וראייתו ממהר"ל שכתב על הדלקת נרות ביהכנ"ס דאם השמש ישן שם מותר לאשה להדליק, וזה אפילו אם אינו אוכל שם, ע"כ אורח תמיד יכול להדליק. אך אפשר שכ"ז הוא דוקא אם בעה"ב לא מדליק שם, ולא יוצא יד"ח כבוד שבת, כמו בביהכנ"ס שהשמש לא מדליק במיוחד נרות, אם כבר הדליק אפשר שלא שיך דין הדלקה לאחר שלא אוכל, וצ"ע.

היוצא מהנ"ל דאשה שמתארחת אם מדליקה ראשון במקום אכילה שפיר, והוי לכתחילה לשיטת הרמ"א, ואם בעה"ב הדליקה צ"ע אם יכולה לברך, ומ"מ מנהג העולם לברך, וטוב יותר שתדליק בחדר אם לא מואר לגמרי, ועודו במציאות קצת שלא יכשל. וכ"ז בפמטוּט נפרדים, אך בקערה שכולם מדליקים ביחד אין מקום להקל, דאין לברך כ"א בשעת הדחק גדול לסמוך על שיטת הא"ה, דגם במשנ"ב בספיקו בענין והערוה"ש כלל לא הביאו דעתו. ועוד נראה דכל זה כשמדליק ממש על השולחן, אך במקום שהוא בחדר סמוך אפילו שרואה את אורו אין להקל במקום שהואר גדול, ולא מוסיף במציאות קצת אורה.

ולכאורה נראה דיותר טוב לאורח שידליק במטבח, דהוא מקום צרכי סעודה, ואף אחד לא מדליק שם.

וכ"ז בנשים דאינם סמוכות על שולחן אביהם, ויל"ע מהו מוגדר סמוך, האם בת שבאה לשבת נקראת סמוך ולא תברך, והביאו הפוסקים הרבה מקורות דרק מי שסמוכה בקביעות מוגדר סמוך, אך אינו בקביעות לא מוגדר סמוך כלל, ועיין עוד בהלכות שבת בשבתו, אך נראה דבאמת עדיף לברך בחדר המיוחד להם.

כאשר יש רק שלום בית יש מי שהביא דברי המהר"ל דמהני אם מאפיל אח"כ, אולם אפשר לומר דהוי ט"ס, וכל התשובה שם משובשת למעיי.

עוד יל"ע אם באמת הוא סמוך, האם אפשר לכוין לא לצאת או דהוא ממילא, ודנו בזה הפוסקים, עיין הלכות שבת בשבתו הערה 14.

בעיקר תקנת ההדלקה כתב הרמב"ם: הדלקת נר בשבת אינה רשות, אם רצה מדליק ואם רצה אינו מדליק, ולא מצוה שאינו חייב לרדוף אחריה עד שיעשנה וכו', אלא זה חובה, ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת, ע"כ. וכתב בחובת הדר דמשמע מדבריו דכתב אלא חובה להיות בבתיהן בשבת, דאינה חובת הגוף אלא חובת הבית.

מבואר דיש שני ענינים, א. דיש דין עונג שבת כנ"ל, ומש"ה חייב אדם להדליק גם אם אין לו בית לכאורה, כגון אורח דהוא משתתף, ובפשטות גם אדם דאין לו בית כלל ואוכל ברחוב וחשוך, חייב בהדלקת נרות, ואין זה ענין כלל לבית. ב. ועוד יש חיוב על ביתו של אדם, וע"כ במקום דאין עונג שבת כגון שהוא אורח וכבר קיימו חובת הדלקה, מטעם עונג שבת וכבוד שבת קויים כאן, מ"מ חובה על אדם לקיים תקנת חז"ל להדליק בביתו, וע"כ אם אין לו בית לא קיים וחייב להדליק, וע"כ מי שלא מדליקים עליו בביתו חייב להשתתף בפרוטה, אמנם אם מדליקים עליו בביתו לא צריך, דהרי קיימו בו חובת הגביר להדליקו עליו בביתו, ואין לו חיוב עונג שבת כאן, דהרי כאן כבר יש כבוד שבת ועונג שבת ופטור. אולם יל"ע בדן זה, דהרי אם אין אשתו בבית פטור, ואין מסתבר דמה שאשתו מדלקת במקום אחר יוציא אותו, וא"כ הגדר הוא דידליק בביתו, ואם אין שם אדם אין זה מוגדר הדין שלו, ורק אם יש שם מסוכים על שולחנו מוגדר ביתו, אך חיוב זה מחודש שיחול על הבית, דא"כ אדם דאין לו בית ואין מדליקין עליו והוא בשדה ויש מי שמדליק שם פטור, ועדיין יל"ע בזה.

אמנם אם פטוּט הדינים דאם מדליקים עליו בביתו לא דוקא אשתו, אלא הוא הדין כל הסמוכים על שולחנו, וכמו"כ אם אשתו אינה בבית דאין מועיל לה ההדלקה [וכ"כ בחובת הדר מסברא, וכתב דלא מצא ע"ז מקור]. ובדין שלא יקדים עניינו משום שלא ניכר, ויל"ע מה הסברא כאשר מקבל שבת אשה הוי ניכר כאשר מקבל שבת, או דכאשר ההדלקה עשאה קבלה אין צורך בניכר, דהרי אשה שבת ממש. והנה בגר"ז כתב דמספיק קבלה של משהו אחר, ויל"ע מדוע, וביותר כתב הגר"ז דלא צריך ממש מיד, אלא אפשר כדי שיעור צליית דג קטן, וא"כ מבואר דלא עצם ההדלקה, אלא דכאשר לא מקבל שבת חסר בניכר, וע"כ אם תוך זמן מקבל שבת מהני, וצ"ב בגרד ד"ז.

**אליעזר ספנטר**

**ירושלים**

וקה"י שבת דהאריכו בזה].

ד) המהר"ל סי' נ"ג כ' שאלת אחיו בענין הנשים שמתארחות אצל אחרים, וכן כשהולכות למקוה מדליקים בעז"ג, ותמה ע"ז כי עיקר נר הוא משום שלום בית וע"ז שיך לברך וצונו, אבל בביהכנ"ס לא שיך, וכל מה שאנו מדליקים בביהכנ"ס משום כבוד המקום יתברך, ואע"ג שאנו מדליקים בעוד היום גדול בערב שבת ומברכים עליו, אע"פ שאין שיך התם משום שלום בית, דשרגא בטיהרא מאי אהני, וכן פעמים שמדליקים בבית ואוכלים בחצר וכו', יש ליישב אותו מנהג, כיון דבבית שיך שלום בית אין לחלק בין קיץ לחורף, אבל בביהכנ"ס דאין מדליקים אלא לכבוד המקום יתברך אין שיך שם וצונו, ע"כ השואל. ובמהר"ל כתב לתרץ שנרות נוספים גם שיך בהם שלום בית, אע"ג דבלאו הכי איכא נרות טובא בביהכנ"ס, מידי דהוה ב' או ג' בעלי בתים אוכלים במקום אחד כל אחד מברך לעצמו, אע"פ דהאו"ז מנגמגם בזה, מ"מ מנהגן בוכי. ובעניית דעתי ליישב דכל מה דמיתוסף אורה יש שלום בית טפי ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זוויות, דבכה"ג גם בביהכנ"ס אע"ג דשרגא בטיהרא מאי מהני לצורך מידי דאכילה, ה"נ אפשר בביהכנ"ס וכו'. וההוא שכתבת שמדליקין בזווית הבית ואוכלים בחצר, כתב אגודה פירושו שאם הנרות אינם ארוכות שדולקות עד הלילה ברכה לבטלה, ואמרת' דאותו מקום שדולקים שם הוי קצת חושך, שכן דרך בערב שמחשיך קצת בחדרים ומשתמש שום דבר לאור הנר וכו'.

ובענין מחלוקת האגודה ומהר"ל, בשו"ע סי' רס"ג ס"ט פסק וז"ל: המדליקים בזווית הבית ואוכלים בחצר, אם אין הנרות ארוכות שדולקות עד הלילה הוי ברכה לבטלה, ובבאה"ג ובגר"א נראה דפסק כאגודה, אך במג"א ס"ק ט"ו הביא דברי מהר"ל ע"ד השו"ע, אמנם בזה אפשר לומר שעיקר הסיפא סמך דמשתמש קצת לצורך אכילה, וע"כ נראה דודאי חילק בין אכילה ללא אכילה בס"ק ט"ז, שדייק משמע דאם אוכל בבית אפילו אין הנרות שדולקות עד הלילה שרי [ובא"ר וכן בלבו"ש למדו מדבריו שקצת חושך צריך ולא לגמרי, אך במשנ"ב לא נראה כן ואפילו באור גמור, ומקור דברי המשנ"ב הוא בדה"ח דאפילו באור גמור אם אוכל שם שרי], וע"ז כתב בס"ק י"ו ואפשר דאם אותו מקום היה קצת חושך, ומשתמש שום דבר לאור הנר, ליכא איסורא, ולא ביאר אם צריך שימוש לצורך אכילה או לא, ובמשנ"ב כתב דהאחרונים סתמו מלבד הדו"ח שהביא שדוקא צורך אכילה, ולפ"ד המשנ"ב איכא ג' דרגות: אם אוכל בבית לא צריך כלל תוספת אורה, ואם יש תוספת אורה קצת ליכא איסור אם משתמש מידי לצורך אכילה, ואם אינו צורך אכילה לכאורה לפ"ז צריך ממש שיהיה חושך, ורמת החושך לכאורה שלא יתקל בעץ ואבן, ומקור הדבר משום שבבית עוזר אפילו ביום שלא מוסיף כלום, ושרגא בטיהרא מאי אהני, ואפע"כ צורך סעודה מספיק סיבה גם לא מצד שלום בית, משום שעור לסעודה, וזה פשט דברי המג"א ס"ק י"ז, וסתם מקום שלא צורך סעודה הוי דין שלא יכשל בעץ ואבן, והוא לפי הענין.

ה) וצריך ביורו מה החילוק בין מקום סעודה למקום אחר שנחלקו כנ"ל, דהתו"ש סבר שבכל הבית זה כבוד שבת ורק במקום סעודה הוא עונג, אבל דיש תוספת עונג גם בטיהרא, ולדעת הערוה"ש עונג אין, רק כבוד שבת יש אפילו ביום שמדליק לכבוד השבת.

והנה במג"א ס"ק ט"ו כתב בשם השל"ה דאין מברכים ב' במנורה אחת, ובא"ר חושית ע"ד וז"ל: אבל שמעתי דוקני הגאון ז"ל פסק דלא כוותיה, וכן מסתבר בפמטוּט שלנו אם דולק כל הנרות אזי האור ממשיך כלל הזווית, ועוד דא"כ כשיש שני מנורות זא"ז לא יברכו, ולא משמע הכי מרמ"א ופוסקים, ועוד דכל שמרבין נרות אף במקום אחד נתוסף אורה בכל החדר. גם נ"ל ראייה משו"ת מהר"ל סי' נ"ג מקור דין זה, דמיתיי ראייה ממדליקין נרות ביו"ט בביהכנ"ס, אף דשרגא בטיהרא מאי מהני, אלא כל מה דמתוסף אורה חשוב הנאה טפי, ע"ש. הרי דהתם שהוא יום ממש הוא אור בכל ביהכנ"ס, אפילו הכי חשבינן הנאה טפי, עכ"ל.

והנה לפי דברי הערוה"ש שפיר דהוי שני ענינים, עונג אין ביום אבל כבוד יש, וסבר השל"ה דלא שיך כבוד בהרבה נרות שלא מוסיף כלום, בשלמא כשיש אור יום תוספת כבוד הוי שיש נרות כבכל סעודות חשובות, ובוה מיושבות כל קושיות הא"ר, אך הקושיא מביהכנ"ס שיש אור צ"ל שכבוד שבת שיך גם בביהכנ"ס, כנהוג להדליק לכבוד שבת [אמנם כותי"ש פסק גם כמג"א, ולשיטתו קשה], ועיקר הדין כמ"א. ודעת הא"ר במקום עניות ודחק נפסקה במשנ"ב, ולפ"ז בשתי בעה"ב אם מדליקים באותה מנורה, כגון היום בשמחות שיש מגש ונותנים בו הרבה נרות, בד"ז לא שיך כבוד, ותוספת אורה ג"כ לא שיך דיש אור חזק מאד, ונראה שלא שיך להדליק שם, אבל לא אשה תדליק בשולחן נפרד וכדו'. וז"ל כ' במשנ"ב ג"כ בשם העולת שבת, וז"ל בס"ק מ"ה: מיהו אם יש הרבה נשים, ואין לכל אחת שולחן בעצמה, יכולה לברך על הנרות שעומדים בבית בשאר מקומות, כגון על הנרות הדולקים במנורה באמצע הבית וכה"ג וכו', ע"כ. מבואר שאם יש הרבה נשים עדיף להדליק במקום אחד, וצ"ב דהרי כתוב לעיל ס"ח ג' בעלי בתים נוהגים להדליק כל אחד, ופשט דכאן בגלל שזהו אשולחן אחד לא שיך כבוד, אך אין תוספת אורה ממש.

ועוד נראה לפי"ד הערוה"ש דכל מה ששיך כבוד הוא דוקא ממש במקום אכילה, אבל אם מדליק מחוץ לחדר או במקום מרוחק שאינו על השולחן לא שיך סברא זו.

[ועוד הביאו בשם הגרש"ז דהוא מטעם מנהג, ואפשר לברך על מנהג, אולם להני"ל לא יוצאים ידי חובת המצוה].

והנה בדעת השו"ע פטוּטות וקוּטים דסבר דעל תוספת



וצ"ע, דהרי מבואר דבפה"ג הוא ג"כ ברכת המצוות ולא רק ברכת הנהנין, ולכן אע"פ שיצא מוציא כדלקמן ס"י רע"ג סעי' ד', וא"כ לכאורה איך מהני הכא בלא בפה"ג. ולכאורה הביאור דא"י ברכת המצוות מצד עצמה, אלא דכל שמחוייב לברך ברכת בפה"ג מצד הקידוש, ושתיית הקידוש הוא מצוה, א"כ גם ברכת השתיה היא ברכת המצוות ולא רק נהנין. אך באופן שאינו מחוייב בברכה בשביל לשתות, שוב אין הברכה מצוה ולא חלק מהקידוש. ולפי"ז יש קצת מקום לחלק בין דין השו"ע והמשנ"ב לדינו של האור לציון, דשאני התם דכלל אינו מחוייב בברכת בפה"ג וכביאור הנ"ל, אך בגוונו דהאור לציון להשומע שפיר מחוייב עד כמה שירצה לשתות, וישנו דין לשתות למקדש, וא"כ שוב ברכת בפה"ג היא חיוב ומצוה כחלק מהקידוש, וא"כ השומע כן צריך לשמוע, ול"ל להכא שאין דין מצד הקידוש לברך. אך יתכן שפיר דאין לחלק, דכיון דכלפי השומע שאינו רוצה לשתות, א"כ לא מחוייב ג"כ בברכה, ושוב דמי למש"כ השו"ע, אע"פ שיש מקום לחלק וכנ"ל, ודו"ק.

**בדין קידוש במקום סעודה לענין ישיבה בשעת הקידוש**

כ' הרמ"א בס"י רע"א סעי' י דיכול לעמוד בשעת הקידוש, ויותר טוב לשבת וכו', ובמשנ"ב כתב הטעם משום דכה"ג הו"ר טפי קידוש במקום סעודה, והוגר"א כתב הטעם מפני דבעינן קביעות כשמוציא א' את חבריו, וכתב המשנ"ב דלפי"ז גם השומעים צריכים לישב. ומבואר דלטעם דקידוש במקום סעודה (דהוא טעם הרמ"א מהכל בו) אין צריכין המסובין לישב, ולכאורה צ"ב דהרי דין קידוש במקום סעודה הוא למסובים לענין כל הלכות ההפסק ושינוי מקום שנתבאר בס"י רע"א, ואמאי כתב המשנ"ב דרק במקדש שייך טעם זה ולא בשומעים.

אמנם הביאור בזה נראה לכאורה, דהכא הוא דין קידוש במקום סעודה בעצם מעשה הקידוש, דבכה"ג שהוא בקביעות הוא יותר במקום סעודה, אך אי"ז דבר התלוי בחלות הקידוש ובדין לצאת ידי"ח שלא יהיה הפסק בין הקידוש לסעודה כדהואו דלקמן, ומהאי טעמא הוא גם דין במסובין שגם הם יוצאים ידי"ח, ובעינן שלא יהיה הפסק, ויהיה הקידוש בכל מה שנוגע ליציאתם ידי"ח מדין שומע כעונה במקום הסעודה דידהו. משא"כ הכא שהוא דין בעצם מעשה הקידוש בפועל, דהוא צורה של קידוש במקום סעודה במה שמקדש דומיא דמה שסועד, א"כ זהו דבר התלוי רק במעשה בפועל שהוא למקדש, אך השומעים שאינם שייכים למעשה הקידוש אינם בכלל דין זה, ודו"ק.

**שמעון בן גיגי - רוממה**

- בן י"ג שנים ויום אחד אם מוציא ידי חובה בקידוש בענין ספק ספיקא בתרי גופי**
- א. דברי הגמרא שטומטום אינו מוציא לא מינו ולא שאינו מינו.**
  - ב. קושיית הרעק"א שיכול להוציא מדין ספק ספיקא, ותיירוצו שלא אמרינן ספק ספיקא בתרי גופי.**
  - ג. קושיא לפי"ז על דברי המשנה ברורה ס"י רע"א סק"ג שכן י"ג שנים ויום אחד יכול להוציא למי שהתפלל ערבית מדין ספק ספיקא.**
  - ד. דברי השש"כ שכן י"ג ויום א' לא מוציא לבן י"ג ויום א' משום ס"ס בתרי גופי, וקשה מאי שנא מדברי המ"ב.**
  - ה. קושיית הערוך לנו מדברי הגמרא במס' נדה שמועיל ס"ס בתרי גופי.**
  - ו. תירוץ הערוך לנו שכשבאו ב' הספקות כאחת אמרינן ס"ס גם בתרי גופי.**
  - ז. דברי הרשב"א בתורת הבית כדברי הערוך לנו.**
  - ח. ביאור דברי הגמרא במסכת נדה.**
  - ט. דברי האבני נזר בזה, שהם כדברי הערוך לנו.**
  - י. ישוב דברי המשנה ברורה מקושיית האחרונים.**
- א.** איתא בגמרא מסכת ראש השנה דף כ"ט: "תנו רבנן הכל חייבין בתקיעת שופר, כהנים ולוים וישראלים, גרים ועבדים משוחררים וטומטום ואנדרויגינוס, מי שחציו עבד וחציו בן חורין. **טומטום אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו**, אנדרויגינוס מוציא את מינו אבל לא את שאינו מינו, מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו", עכ"ל הגמרא.
- ב.** ובשו"ת רעק"א מהדרי"ק סימן ו' הקשה על זה, שלכאורה הוי ספק ספיקא. ספק שמא התוקע זכר, ואת"ל שהתוקע אינו זכר אלא נקבה, מכל מקום שמא השומע גם הוא נקבה, ולמה לא יוכל הטומטום להוציא את מינו מדין הספק ספיקא הנ"ל. והביא שכבר הקשה כן בטורי אבן, ותידץ שהוי ס"ס דסתר אהדדי, ודחה את דבריו. והביא עוד בשם הפרי חדש בכללי ספק ספיקא אות י' שכבר הקשה כן הרא"ם בביאוריו לסמ"ג הלכות מגילה, ותידץ משום שהוי ספק ספיקא בתרי גופי ולא מהני.
- ג.** ולפי זה יש להקשות על מה שכתב במשנה ברורה ס"י רע"א ס"ק ג', ובביאור הלכה ד"ה מיד בסופו, שהגם שכן י"ג שנים ויום אחד שלא ידוע אם הביא סימנים אינו מוציא ידי חובת קידוש את הגדול, מכל מקום אם הגדול התפלל ערבית שיש צד לומר שישאל ידי חובת קידוש מן התורה כדברי הגמרא אברהם, יכול הלא להוציאא מדין ספק ספיקא. שמא יצא ידי חובת קידוש בתפילה, ושמא המקדש כבר הביא סימנים ואינו קטן. ורבים מקשים על פסק המשנה ברורה בזה, שלכאורה הוי ספק ספיקא בתרי גופי.
- ד.** ובפרט קשה לפי מה שהביא השש"כ (ח"ב פנ"א הערה ל"ח) בשם הגרש"ז אגורבאך זצ"ל, שכן י"ג ויום אחד לא מוציא כמותו כמו לגבי טומטום, והטעם משום דהוי ס"ס בתרי גופי, ומאי שנא מפסק המשנה ברורה שיכול להוציא.

**ה.** ונראה לבאר בזה, דהנה בחידושי הערוך לנו על מסכת ראש השנה (כ"ט.), הקשה על דברי הרא"ם הנ"ל דלא אמרינן ספק ספיקא בתרי גופי, מהא דאיתא במסכת נדה (ל"ג): "בכותי שטבל ועלה ודרס על בגדי חבר, ואזלו בגדי חבר ונגעו בתרומה, דאי משום טומאת עם הארץ הא טביל ליה, ואי משום בויעל נדה ספק בעל בקרוב ספק לא בעל בקרוב, ואם תמצי לומר בעל בקרוב - ספק השלימתו ירוק ספק לא השלימתו, והוי ספק ספיקא, ואספק ספיקא לא שרפינן תרומה", עכ"ל הגמרא. ומבואר דהוי ס"ס אע"ג שהוא בתרי גופי, ספק אחד בגופו של הכותי אם בעל בקרוב או לא, וספק שני באשתו אם מה שראתה היה דם נדה או ירוק.

**ו.** ותידץ ע"ז הערל"נ וז"ל: "ולענ"ד י"ל כיון דלא אמרינן ס"ס היכא דיש ספק אחד בגופו וספק אחד בתערובתו, מטעם דקודם שבא ספק השני כבר אנו דנין על ספק הראשון לחומרא, וא"כ הכא נמי כיון דאם שואל הטומטום אם צריך לצאת ידי תקיעה אנו דנין לחומרא, שוב כשבא הספק השני שטומטום רוצה להוציא ליכא רק חדא ספיקא", עכ"ל.

**ז.** וביאור דבריו הוא על פי מה שכתב הרשב"א בתורת הבית הארוך [בית ד' שער ב'] בענין ספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת, וכגון ספק טריפה שהתערבה באחרות ספק אע"פ שיש בו ספק ספיקא. ספק שמא לא זו החתיכה שנפלה, ואת"ל שזו, שמא אינה אסורה. ובטעם האיסור כתב הרשב"א שם וז"ל: "ויש לי לומר דהתם שאני, שאי אפשר לזו לבא לפניך אלא בשתי ספקות, ואי אתה יכול להחמיר עליה ולומר דהיאך נתיר וכבר אסרתה, כמו שאתה אומר בספק נולדה ביום טוב שמיד עמדה עלינו באיסור, ואחר כך נתערבה באחרות, וניתוסף בתערובת ספק זה השני. וכיוצא בזה במי שאסרונה מחמת ספק טריפה ואחר כך נתערבה באחרות, **היאך נאמר שמא לא זו היא, ואם תמצא לומר זו היא שמא לא טריפה היתה, והלא כבר אסרתה משעת שנולד בה ספק טריפה, והיאך נתיר מה שאסרנו** מפני שנתערב באחרים, ונאמר מה שאסרנו מותר היה", עכ"ל הרשב"א.

ומבואר בדברי הרשב"א שאם בא נידון לפנינו ואסרונוהו, ואח"כ נולד בו ספק נוסף, אע"ג שכעת יש כבר ס"ס להתיר, מכל מקום אין להתיר מאחר ואין להתיר מה שכבר אסרנו (ונראה שזויה סברא מדרבנן, וכעין הסברא של קם דינא).

**ח.** ולפי"ז מיושבת הקושיא, שכן דוקא בטומטום שכבר הכרענו עליו שחייב מספק, לא נוכל לומר כעת שאפילו המוציא הוא נקבה, שמא גם השומע הוא נקבה. אבל בכותי שטבל ועלה, לא דנו על אשתו כלל משום שלא באה לפנינו ולא הסתפקנו בענינה, וכל הספק התעורר כעת כאשר דרך הכותי על בגדי החבר, ובאופן שב' הספקות באו לפנינו כאחת, ומאחר ולא פסקנו דבר על אשתו של הכותי, אין מניעה לצרף את צד ההיתר לספק ספיקא.

**ט.** ועיין בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן ת"מ) שכתב בישוב הקושיא וז"ל: "לידידי נראה טעם ספק ספיקא בתרי גופי, כעין שכתב הרשב"א [תוה"א ב"ד שיב'] בספק טריפה שנתערבה באחרות דלא חשיב ספק ספיקא, דאיך אתה אומר שמא אינו טריפה, הלא כבר אסרת מספק, והכא נמי איך אתה אומר שמא השומע נקבה ואינו מחוייב כלל, והלא כבר חייבתו מספק. מה שאין כן בהא דכותי שטבל ועלה על גבי בגדי חבר, אין לומר כבר טמאתה לאשה מספק, שהרי אין דנין על אשתו כלל. וכעין זה כתב הר"ן בשם הרמב"ן פרק התקבל [גיטין ל' ע"א מדפי הרי"ף] בענין הערוב שליח לקדש לו אשה אסור בכל הנשים שבעולם, שאין חזקת הקרובים שאינן באות לפנינו מועלת לה, הכא נמי אין החזקת ספק איסור של אשתו מועיל אל החבר", עכ"ל. והם הם הדברים.

**י.** ועל פי האמור נראה ליישב את פסק המשנה ברורה, שמאחר וב' הספקות באו לפנינו כאחת, שהרי בשעה שהלה התפלל ערבית לא נולד אצלנו שום ספק, מאחר ובין כו"כ חייב בקידוש על היין, ומה לי אם חייב מדאורייתא או מדרבנן, שעכ"פ לא נסתפקנו מאומה בעניינו, וכל הספק נולד רק לאחר ששמע הקידוש מאותו בן י"ג ויום א' וחיוב ב' הספקות באין כאחת.

משא"כ בנידון עליו מדבר הגרש"ז אגורבאך זצ"ל, הרי שאין ב' הספקות באין כאחת, שהרי על כל אחד מהם יש ספק בפני עצמו אם חייב במצוות מן התורה, ואין זה ספק פרטי דוקא כאן בדיני קידוש, אלא הוא ספק כללי לגבי כל דיני התורה, וכל אחד מהם הוא מעין חפצא של ספק בפני עצמו, וכשהאחד מקדש לשני הוי ספק ספיקא בתרי גופי.

- שלמה גבאי - אופקים**
- בדין יין פוטר משקים, והנפק"מ לטעימת כוס הקידוש**
- א.** הקדמה - האם יין פוטר משקים. **ב.** מהו כמות היין שצריך לשתות כדי לפטור המשקין. **ג.** האם בעינן שתיה דרך קבע או אפי' בדרך עראי. **ד.** האם שתיית יין שלא להנאה אלא מחמת סיבה מסויימת פוטרת שאר משקים. **ה.** האם כוונה לפטור משקים מועילה לפטורם אף לאחר שסילק דעתו מלשתות עוד מהיין. **ו.** האם מין ענבים פוטר שאר משקים או דוקא יין חריף [המשכר]. **ז.** האם מברך ברכת הגפן על יין מבושל, ולסיכום הנפ"מ היוצאת לענין קידוש בשבת.
  - איתא בשו"ע (סי' רע"א ס"ד) שיש ענין לשתות מדין הקידוש לחיוב מצוה, ע"כ. וכן הוא מנהג העולם שיוצאים י"ח קידוש ע"י שמיעה מראש המשפחה, שברוב עם הדרת מלך, ולאחר מכן טועמים קצת מהיין לחיוב מצוה.
  - וכבר מבואר בסימן קע"ד סעיף ד' שיש מחלוקת אם צריך

לברך על שתיה בתוך סעודת פת, שיש האומרים שצריך לברך גם בסעודת פת משום שאינה נכללת בתוך דברים הבאים מחמת הסעודה, כיון שאינה באה למוון ולשובע ולא לגרר תאות המאכל. וכ"כ המרדכי (פרק כיצד מברכין סימן קל"ו), תוס' (ברכות מא:) בשם מחזור ויטרי, מהר"ם מروتנבורג (בתשובה דפוס לבוב סימן ק"ה) ועוד. אך מאידך גיסא יש אומרים שאין לברך משום שהשתיה נחשבת כדברים הבאים מחמת הסעודה, כיון שא"א לאכילה בלא שתיה, וכ"כ התוס' (שם) בשם ר"י ור"ת, הרא"ש בפסקים (שם סימן כ"ט), תלמידיו רבנו יונה (שם) והרשב"א בחידושים (שם) ועוד.

ומרן השו"ע (סי' קע"ד ס"ז) הביא את המחלוקת, ופסק בסתם שא"צ לברך על המשקים בסעודה, וסיים וז"ל: "והרוצה להסתלק מן הספק ישב קודם נטילה במקום סעודתו, ויברך על דעת לשתות בתוך סעודתו", עכ"ל. וראה באול"צ (ח"ב עמ' ק"ב סוף הערה ו') שכתב שדברי מרן הם ממידת חסידות, אך מעיקר הדין אי"צ לעשות כן. וכ"כ בילקוט יוסף (ח"ג עמ' קע"ב) שכבר נהגו אף לכתחילה לשתות מים בסעודה בלי לברך, ע"כ.

ומעתה הרוצים להתחסד ולברך קודם הסעודה כדברי מרן השו"ע, אינם יכולים לעשות כן בסעודות קצת שבת והבוקר, מאחר שעושים קידוש וטועמים קצת מהיין שוב אי"צ לברך על המשקים. משום דק"ל יין פוטר שאר משקים כמבואר בשו"ע (סי' קע"ד ס"ב), א"כ פטר גם המשקים שבסעודה.

ולאור האמור נמצא לנכון שאדראב עדיף לשתות מהיין, ולא רק מטעם חיובו מצוה המבואר לעיל, אלא אף מטעם המחלוקת הגדולה של שתיה בתוך הסעודה, וע"י ששותה מהיין יוצא מידי מחלוקת.

אולם לאחר העיון נראה דאיכפא מסתברא, שאותם המתחסדים ונוהגים תמיד לברך על משקים קודם הסעודה, ימשיכו במנהגם ולא ישתו מהיין, ואבאר שיתח.

**א. הקדמה - האם יין פוטר משקים**

דין יין פוטר משקים מבואר בגמ' (ברכות מא:): אמר רבי חייא פת פוטרת כל מיני מאכל, ויין פוטר כל מיני משקים. **אך** ראה בתוס' (שם ד"ה ויין) וז"ל: ולית הלכתא כוותיה, ואין יין פוטר כל מיני משקים, שהרי מפת פוטרת אין הלכה כמותו, אלא כפסק רב פפא [דדוקא דברים הבאים מחמת הסעודה נפטרים בפת ולא כל אוכל], א"כ גם מהא דקאמר ויין פוטר כל מיני משקים לית הלכתא כוותיה, עכ"ל. [אף שראיתי שהרב גינת ורדים (כלל א' סימן ב') הביא בשם הרב משה כהן אשכנזי ז"ל שביאר בדעת התוס' דלא פליג על הרא"ש, וגם להתוס' יין פוטר שאר משקין, שהרי חזינן לקמן בדברי התוס' (ד"ה אי הכי) שכתבו להדיא שיין פוטר שאר משקין, ע"כ. אך עכ"פ ראה בב"י (סימן קע"ז) שלא למד כן בדעת התוס']. עוד ראה בספר על הכל להרב משה שניאור מאיבר"א, תלמיד מהר"ם, שכתב (בסימן כ"ה) וז"ל: וגם אמר הר"ם בשם רבנו שמשון דאם הסיבו אנשים לשתות יין בלא אכילה, ובאמצע טרם שבידך על הגפן שותים מים, צריך לברך על המים לפניה ולאחריה, דכי היכי דאין הלכה כרבי דאמר פת פוטרת כל מיני מאכל, אלא כרב פפא דמחלק בין דברים הבאים מחמת הסעודה ובין שאר דברים, דהכי נמי אין הלכה כמותו בהא דאמר יין פוטר כל מיני משקה, עכ"ל.

וגם הלום ראיתי עוד שהביא בערוך השולחן (סי' קע"ד אות ג') שכן היא דעת הרמב"ם והטור מזה שלא הזכירו כלל את הדין יין פוטר כל מיני משקים. וכן הוכיח שכן דעת הרי"ף מזה שדחה דברי רבי חייא, ע"כ. וכן יעיון עוד בב"י (סי' קע"ד אות ד') שהביא דעת הרוקח (סימן שכ"ט) שיין פוטר משקים רק לענין הברכה האחרונה ולא הראשונה, ושכן הורה להם ר' יב"ק (ר' יהודה בר' כלונימוס) ממגנצא, ע"ש.

אך מאידך מצאנו לראשונים דס"ל כדברי רבי חייא שיין פוטר כל מיני משקים, מהם תלמידי רבנו יונה (ברכות מא:), הרא"ש בפסקים (פרק כיצד מברכין סימן כ"ו), ספר המכתם (ברכות שם) בשם הראב"ב, וכן דעת הרשב"א, המאירי ועוד ראשונים.

ולענין הלכה עדיין אין בערוך השולחן (שם) שסיים דעכ"פ הוה ספיקא דדינא, אך ממילא הולכים להקל בספק דרבנן, ולכן ס"ל שיין פוטר כל מיני משקים, ע"כ. וכן פסק בשו"ע (סי' קע"ז ס"ב). והנה לפי"ז בנדו"ד עדיף שלא לשתות מהיין, דאף שמרן השו"ע פסק שפטר, מ"מ עדיף לא להכנס למחלוקת דרבוותא הנ"ל כאשר יש לו אפשרות אחרת, ואף שיש בזה חיוב מצוה, אך ברור שעדיף לא לקיים חיובו מצוה אם עי"ז נכנסים למחלוקת ראשונים. [ובפרט שהבאנו לעיל שכתב הרב ערוה"ש שכן נראה מהרמב"ם, וכידוע שהרמב"ם הוא עמוד ההוראה, וגם הוסיף עוד שכן נראה דס"ל להרי"ף, וא"כ נמצא שיש לנו שני עמודי הוראה דס"ל הכי. ואע"פ שמרן בד"כ מכריע ע"פ הרוב, נראה שכאן מרן לא פסק כמותם משום שלא כתבו להדיא שיין לא פוטר משקים אלא אתמו דבריהם].

- ב. מה כמות היין שצריך לשתות כדי לפטור המשקין**
- הנה מציאנו מחלוקת בענין זה, לדעת דרך החיים (מובא בביה"ל סימן קע"ד) סגי בכל שהוא, וכ"כ הגרע"י שליט"א ביחוד"י (ח"ה ס" כ'), וכ"פ באול"צ (ח"ב עמ' קפ"ג) שכן משמע מלשון השו"ע, וכן פסקו בשו"ת יד יצחק (סימן נ"ב) ובספר פקודת אליעזר (דף כ"ו) ועוד.
- אך מאידך בביה"ל (שם) סיים וז"ל: ומ"מ לדינא צ"ע, ונכון לכתחילה שמי שירצה לפטור שאר המשקין ישתה עכ"פ מלא לוגמיו. ואם לא שתה מלא לוגמיו יבקש לאחד של טעם כלל מן הכוס שיפטרנו בברכה על המשקין,

או שיברך על מעט סוכר לפטור המשקין, עכ"ל. (וע"ע שעה"צ ס"י ר"ח סק"ע).

ויתרה מזאת מצאתי בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' קס"ט) שחשש יותר מהמשנ"ב, דלא סגי במלא לוגמיו אלא דוקא רביעית, דאז חשיב שתיה חשובה כדי שיפטור שאר משקים, ובפחות מזה יש לקחת דבר אחר שברכתו שהכל כדי לפטור המשקים, ויוצא בזה גם דעת הפוסקים הסוברים שרק המשקים שלפניו נפטרו, ע"ש.

וראיתי בספר החשוב "וזאת הברכה", לידידי הרה"ג אלכסנדר מנדלבוים שליט"א (עמ' 100 הערה 7), שהביא דעת הגר"י"ש אלישיב שליט"א שאפשר לסמוך עי"ז ולברך על משקה אם טעם מהיין רק פחות ממלא לוגמיו, ושכן כנראה נהג הגר"י קנייבסקי זצ"ל, ע"ש. והנה בנדו"ד מנהג העולם ששותים קצת לחיובו מצוה, א"כ שוב נכנסים למחלוקת.

- ג. האם בעינן שתיה דרך קבע או אפי' בדרך עראי**
- דעת הרב עולת תמיד (סי' קע"ד ס"ב) שאין פוטר אלא דוקא אם קבע לשתות על היין, אבל אם קבע לשתות שאר משקים ושותה מעט יין לאיזה צורך, אין ברכת היין פוטרת שאר משקים. והוסיף שכן משמע מדברי הלבוש (סי' קע"ד אות ד.), וכן פסק בספר ח"א בנשמת אדם (כלל נ"ה אות א').
- אך מאידך גיסא מציאנו שהרב אליה רבה (סי' קע"ד אות ח') הביא דעת העולת תמיד, ודחהו שאפי' בשתיית עראי יין פוטר משקים, וכן פסקו המ"א (סי' קע"ד סוס"ק י"א), שו"ע הגר"ז (סי' קע"ד אות ד'), חסד לאלפים (סי' קע"ד אות א'), בא"ח (נשא אות ב'), ביה"ל (סי' קע"ד ד"ה יין פוטר) והליכות עולם (ח"ב עמ' כ"ד בהערה). והנה בנדו"ד ששותים קצת לחיובו מצוה ואין ממשיכים לשתות היין, נכנסים למחלוקת הנ"ל.
- ולא אחזר, שראיתי מה שכתב הגאון ר' יחיא צאלח זצ"ל בשו"ת פעולת צדיק (סימן כ"ח), שבשבת י"ל שגם הלבוש (שהביא הרב עולת תמיד) מודה, דפשיטא הוא שבשבת חשיבנן ליה עיקר, שמקדשין עליו ולא על השכר, הוה ליה השכר טפל לגביה, ע"כ. ולפי"ז לכאורה אין ראייה מהלבוש לנדו"ד דאיירי בקידוש בשבת, וא"כ מה שהביא הרב בעולת תמיד ראייה מהלבוש, צריך לומר שהוא ליום חול. אך ע"ד ראה שבהליכות עולם (שם) סיים שמ"מ משום סב"ל נקטינן שאף בעראי יין פוטר משקים, א"כ עדיין נמצאים אנו במחלוקת בדיון זה.

**ד. האם שתיית יין שלא להנאה אלא מחמת סיבה מסויימת פוטרת שאר משקים**

ראה בשו"ת קול אליהו (ח"ב חאו"ח סימן ז') שהבין משו"ת בתי כהונה (ח"ב סי' א') שאין שתיית היין פוטרת במקרה זה ששתה מחמת סיבה מסויימת [כגון לצורך מצות קידוש, הבדלה, ברהמ"ז וכדומה], אא"כ קידש על דעת לשתות ממש מהיין והמשקים בתוך הסעודה, אך מאידך ראה בהליכות עולם (ח"ב עמ' כ"ב-כ"ד) שהעיר עי"ז, והוכיח שהרב בתי כהונה איירי על כוס ברהמ"ז, אך בכוס קידוש מודה שפוטר אף שלא ישתה עוד בסעודה, ע"ש. ועכ"פ דעת הגינת ורדים (חאו"ח כלל א' סימן א') שאף אם לא ישתה עוד להנאתו בסעודה בכ"ז פוטר, וכ"כ בשו"ת מעט מים (סי' כ"ה אות א') ובשו"ת יחוד"י (ח"ה ס" כ').

והנה בנדו"ד ששותים לצורך מצות קידוש ולא לשם הנאה, ואין רגילות בימינו לשתות עוד יין בסעודה, א"כ נכנסים למחלוקת הנ"ל.

**ה. האם כוונה לפטור משקים מועילה לפטורם אף לאחר שסילק דעתו מלשתות עוד מהיין**

ראה בספר גינת ורדים (סימן א') שנשאל על מה שנוהגים במצרים לשתות הקפה אחר כוס ברהמ"ז, אם צריך לברך עליו, לפי שנסתפקו קצת דדוקא בקבע עצמו לשתות יין לא צריך לברך או דלמא לא שנא, והאריך הרב לבאר, ולבסוף העלה שבקפה כיון שדרך להביאו אחר כוס ברהמ"ז, ברכת היין פוטר וכו'.

ועוד הביא ראייה מיין דהבדלה דק"ל דפוטר יין שבתוך הסעודה, אע"ג שידוע שלא קבע עליו, והביא מהמהר"ם הכהן שמטיק שבקידוש כו"ע לא פליגי דפוטר כל מיני משקים משום שדייק לסעודה, דאין קידוש אלא במקום סעודה וכו', וסיים שבכוס ברהמ"ז נ"ל בפשיטות דא"צ לברך על הקפה, עכת"ד.

והביאו מהה"י צאלח זצ"ל (שם), וכתב עליו וז"ל: הרי לך שאפי' כוס ברהמ"ז דחשיב סילוק, דאין דרך לשתות עוד יין אחריו, אפ"ה פוטר משקה הקפה הבא אח"כ, כיון דדרך לשתות סמוך לו. ואפי' בהבדלה דלאו מחמת הסעודה אפ"ה פוטר משקים, כ"ש וק"ו ביין דקידוש שבא מחמת הסעודה דפשיטא שא"צ לברך כלל, ואע"פ שסילק עצמו מלשתות יין, דמשעת הברכה נפטרו שאר המשקין. וא"כ כי סילק היין מאי הוי, הרי לא סילק עצמו מלשתות שכר אשר כבר נפטר בברכת היין וכו'. ודומה למי שבידך המוציא שפטר כל מה שבא ללפת, אם תיכף ומיד אחר שאכל פוטרת המוציא סילק עצמו מלאכול פת, ורוצה לאכול בשר או מאכלים אחרים הבאים מחמת הסעודה, דפשיטא דא"צ לברך עוד עליהם, דמשעת ברכת המוציא נפטרו מברכה, הכי נמי כאן, עכ"ל.

ומעתה יוצא שאפי' אדם שאין בדעתו עוד לשתות מהיין וסילקו, אי"צ לברך על המשקים, אם היו לפניו בשעה שקידש או שכוין בפירוש לפוטרים בברכת היין, וכ"כ בכה"ח (סי' קע"ד ס"ק י"א).

אולם נראה שיש לחלק בין פת לנדו"ד, שהרי מצינו ששייך גם בפת סילוק כאשר יסלק את השולחן והפת, א"כ אם נדמה ליין נמצא שאם יסלק את היין מהשולחן



צורך אכילת הפת של הקידוש דל"ח הפסק בדיעבד [ועכ"פ לענין ברכת הקידוש ל"ה הפסק, דברכת המוציא מסמיכה שפיר לאכילה, והפסק שבין ברכת הקידוש לשתיית היין או אכילת הפת גם אם הפסיק יתכן דלא מעכב באופן הנ"ל, ודו"ק]. וכן אעפ"י שקודם מברך את הקידוש ואח"כ המוציא, גם זה אינו מעכב בדיעבד, ועכ"פ יש פתרון לכתחילה לצאת לשי' הרמב"ם בדיעבד עכ"פ, ויל"ע אם ראוי לנהוג כן לכתחילה.

ולפ"ז יצא עוד נפק"מ, דהרי בבוקר א"א לקדש על הפת, וא"כ באופן שיש לו רק כוס אחד שכשר להרמב"ם, יתכן דעדיף לשומרו לבוקר שאז יצא שי' הרמב"ם גם כלילה באופן הווי הפסק, והוא לענין מחזור לחדר כלילה לא יצא בבוקר שי' הרמב"ם כלל, או דעדיף לצאת יד"ח שי' הרמב"ם לכתחילה כלילה, ודו"ק.

**שמעון בן יגיי - רוממה**

**סימן רע"ג**

**בגד דין שינוי מקום בקידוש במקום סעודה ובברכות הנהגן**

סי' רע"ג סעי' א', מבואר בזה כמה חילוקי דינים בין דין שינוי מקום לענין קידוש במקום סעודה דשמעתין, לדין שינוי מקום המבואר לענין ברכות הנהגין מחווייב בברכה נוספת והוי הפסק, והוא לענין מחזור לחדר כלילה, היה דעתו לכתחילה אין צד להקל, ול"ח במקום סעודה, ולעיל סי' קע"ח מבואר בביאור"ל להקל בדיעבד דאין צריך לברך שוב. וכן היכא דדעתו מלכתחילה לשנות מקום התם מהני לכתחילה, והכא לא מהני אלא אם כן רואה מקומו, כמבואר בביאור"ל סוף סעי' א', וכבר הביאו בזה דברי המהר"ם חלאווה לחלק, ויסוד הדברים לכאורה דהכא הוא דין חיובי דכו"ע בקידוש שיהיה במקום סעודה, ולא רק דין שלא יהיה הפסק, משא"כ בברכות אין דין מיוחד שצריך באופן חיובי שיהיו במקום א' הברכה והאכילה, אלא הוא דין כללי של הפסק, וזהו א' מגורמי הפסק, וממילא בעינן שלא יהא הפסק, ולכן התם יותר קל מדהכא, ודו"ק, אלא דלכאורה צ"ע דמצינו ג"כ איפכא, דהכא בס"ק י"ב כתב המשנ"ב להקל באופן ששינה מקומו לצורך סעודה כדין לעשיית נקביו, ולעיל סי' קע"ח לא מצינו קולא זו דשינוי מקום לצורך סעודה ל"ח הפסק, וגם לגבי נקביו פשוטה לא הקיל המשנ"ב (שם ס"ק כ"ו). וכן לענין היכא שיצא וחזר, שי' הכנה"ג במשנ"ב ס"ק י"ב דלא מעכב בדיעבד [ויוצא י"ח כמבואר במשנ"ב שם], ולעיל בס"י קע"ח אין נפק"מ בין חזר למקומו לאוכל במקום אחר. ולענין חילוק זה אי"ז קשה, והוא מבואר ג"כ בגמרא קפדינן שיהא במקום סעודה, ודו"ק.

אמנם לענין חילוק קמא הוא לכאורה קשה, דאדרבה צורך סעודה הוא סברא בהפסק, ואם בס"י קע"ח לא מצינו דין זה א"כ ה"נ ל"ש. ויתכן דגם זה מיושב עפ"י הנ"ל, דכיון דהכא הוא מדין דבעינן שיהא הקידוש והסעודה במקום א', א"כ כל ששינה מקומו לצורך הקידוש א"כ חשיב עדיין כמקשר הוא לסעודה, והוי שפיר סעודה א', משא"כ לענין הפסק כיון שע"כ אין מועיל מה שהוא צורך הסעודה, שסו"ס לגבי השינוי מקום שהוא הפסק בעצמותו (ול"ד לדיבור דמהני צורך סעודה), לכן לא מהני צורך סעודה כיון שהוא הפסק גמור דומיא דהיסח דעת, אך כאן שהוא איננו דין הפסק רק דין שיהא במקום א', והיינו שיהיו מקושרים הסעודה והקידוש, א"כ אם שינה מקומו לצורך סעודה מהני טפי הכא, ואכתי יל"ע בזה.

**שמעון בן יגיי - רוממה**

**סימן רע"ד**

**כמה ככרות יש לבצוע בשבת**

שו"ע סי' רע"ד סעי' א': בוצע על שתי ככרות שאוחז שתיהן בידו ובוצע התחנותה, וכתב המשנ"ב סק"ד ובוצע וכו' שהרי לא נאמר לחם משנה אלא בלקיטה. ורש"ל ושל"ה נהגו לחתוך שניהם כפירוש הרשב"א, וכן הסכים הגר"א וכו', והעולם נוהגין כהשו"ע.

וכן איתא בגמ' ברכות ל"ט ע"ב ושבת קי"ז ע"ב: א"ר אבא ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות, מ"ט לחם משנה כתיב, אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא דנקיט תרתין ובצע חדא, ר' זירא הוה בצע אכולא שירותא, אמר ליה רבינא לרב אשי הוא קא מתחזי כרעבתנותא, אמר ליה כיון דכל יומא לא קעביד הכי והאידינא קא עביד, לא מתחזי כרעבתנותא.

וכתב הרשב"א שם בברכות ח"ל: רבי זירא בצע אכולא שירותיה, פי' רש"י ז"ל פרוסא גדולה שיהא די לו לכולה סעודה, ואינו מחזור בעיני וכו', אלא ודאי הכי פירושו בצע על כל הככרות המונחות לפניו לאכול, והא מחזי כרעבתנותא, והיינו נמי דאמר רב אשי בתר הכין כי הוינן בי רב כהנא שקיל תרתין ובצע חדא, פי' רב האי גאון ז"ל ח"ל: אי מברך איניש בשבתא אתרתי ובצע חדא כרב כהנא שפיר דמי, ואי בצע להו לתרווייהו אפילו לכולה שירותיה כר' זירא שפיר דמי, עכ"ל.

העולה מזה שלרש"י רב כהנא היה בוצע על ככר אחת, ולית מאן דפליג עליה, ולהרשב"א רב כהנא בצע ככר אחת, ור' זירא היה בוצע את כל הככרות, אך לא פסק הרשב"א אי ההלכה כרב כהנא או כר' זירא, ומתוך דברי רב האי גאון שהביא הרשב"א אנו למדים שאפשר לנהוג כרב כהנא ולבצוע אחת, או לנהוג כר' זירא ולבצוע את כולם.

ואמנם י"ל לרשב"א שלא נפסק ההלכה לפי הרשב"א, אם

בהליכות עולם (ח"ב עמ' מ') שכתב בציוור הנ"ל שהמברך יש לו ע"מ לסמוך, א"כ רואים מלשון זה שאה"נ עדיף שלא לברך, ורק מי שמברך יש לו ע"מ לסמוך. אולם לפי המבואר בהליכו"ע תמצא דהו"ל ס"ס בצירוף דעת מרן השו"ע, אי"כ לפי מה שכתבנו בכללי ס"ס שעתה מורה ובה הגרע"י שליט"א דכל כה"ג צריך לברך, א"כ לכאורה ה"ה בנדו"ד. ואף דכאן איירי בהשאר חברים, וקי"ל דבכה"ג לא חשיב להסיח דעת אף שיצא לחוץ, אולם לדעת מרן השו"ע זהו דוקא בפת, אך בשאר דברים אה"נ לא מועיל חברים, וא"כ חזרנו לס"ס בצירוף דעת מרן, ספק כהדעות שאין יין פוטר משקים ועוד ספיקות הנ"ל, ואת"ל שפוטר שמא כדעת מרן הסוכר שאם יצא לחוץ צריך לחזור ולברך, ודו"ק, עכ"פ עדיף להשתמש בפתרון אחר ולא לצרף ספיקות.

וזאת למודעי, שכל מה שכתבתי הוא לאותם המתחסדים בד"כ לשתות קודם הסעודה כדי לפטור משקים שבסעודה, על כן הצענו שנוכן שלא ישתו מכוס הקידוש [כדי שלא להכנס לספיקות דלעיל], ואז יברכו קודם הסעודה שהכל על המשקים ככוונה לפטור המשקים שבסעודה, בלא שום פקפוק. וגם כ"ז הוא לרווחא דמילתא. אך הרוצים לסמוך על המנהג שיין פוטר משקים בכל אופן, יכולים לסמוך ע"ז, וכן המתנהגים כפי הדין וסומכים על השיטות דס"ל שא"א לאכילה בלא שתיא, ימשיכו כפי מנהג העולם השותים לחיובב מצוה, ובפרט שלהלכה נקטינן דלא כהספקות הנ"ל, ושכן הוא מנהג העולם שיין פוטר משקים בכל אופן. [הן עתה מצאתי שיש גם ענין רפואי לשתות מכוס הקידוש כליל שבת, ע"פ המבואר בגמ' (שבת קיג): שפסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של האדם, ומהדר ליה בקידושא דבי שמשי, עכ"פ לשיטת רש"י (שם) וכן הרי"ן (שם) [נ"ע"ע רש"י (ברכות מג): ורבנו יונה שם], דאילו למהר"ל הביאו הד"מ (סי' רע"א אות ח') הסגולה היא ליתן עיניו בנרות, והטעם כי כ"פ פעמים נר עולה ת"ק, והוא רפואה לפסיעה גסה שנוטל אחד מת"ק ממאור עיניו של האדם. וע"ע בתוס' (פסחים ק:), שכתבו בשם ר' נטרונאי גאון שהרפואה בזה היא שנותן לתוך עיניו לרפואה, וכ"כ המרדכי (בפרק אלו קשרים). ועיין בכה"ח (סי' רס"ט ס"ק ו') שהביא מחשבות הגאונים שלא שמענו שעושים כן אלא ע"י שתיא, ע"ש]. אך נכון שגם הנוהגים כן צמצמו את הספיקות, כגון שישתדלו לשתות מיין שלא מבושל, וכן לשתות מיין משכר, או עכ"פ למהול מיץ ענבים עם יין חריף כדי שיגיע קצת לטעם שכרות. כמו"כ נכון להביא את המשקים לשולחן קודם הקידוש, לחוש לדעות שסוכריות דבעינן לפניו דוקא.

טרם אכלה, נראה להציע פתרון נוסף שהוא פשוט ובוזה יוצאים יד"ח כל הדעות, והוא שישתה מהיין, ובסעודה יקח מעט מאכל שברכתו שהכל הטעון ברכה בסעודה [כגון קרמבון], ויכוין לפטור המשקים, וישנה אפשרות נוספת והיא לקחת סוכר או סוכריה או כל סוגי חטיפים העשויים מקמח תפ"א, כגון צ"פס וכדומה, אך דא עקא, שבפתרון השני של ברכה על סוכר וכיו"ב פעמים יכולים לבא לידי מכשול, שהרי ישנם רבים שמברכים בסעודה על פירות וירקות והשלמת מאה ברכות, וא"כ אם יברכו על פרי אדמה שוב אינם יכולים לברך על הסוכר מאחר שנעשה היום מסלק, וכל של שמברכים כיום על סוכר שהכל הוא מספק, וה"ה שאר החטיפים הנעשים מקמח תפ"א, כגון צ"פס, אא"כ יכוונו בפירוש בברכה על פרי האדמה שלא לפטור הסוכר [כמו שכתב ביבי"א ח"ח סי' כ"ן].

**העולה מהאמור**

הנוהגים להחמיר ממידת חסידות לשתות קודם הסעודה כדי לפטור המשקים שבסעודה, נכון **בששתי הסעודות הראשונות בשבת** יפטור משקים ע"י מאכל שברכתו שהכל בלא ספק, ושטעון ברכה אף בסעודה, וכשא"א יכול לקחת סוכר או שאר חטיפים העשויים מקמח תפ"א, כגון צ"פס. [ואם אוכל מפרי האדמה קודם לכן, צריך לכוין בברכה שלא לפוטרם, כמבואר לעיל בסוף התשובה, ע"ש]. אך כשאין אפשרות עדיף שלא ישתו מכוס הקידוש, וינהוג כהרגלם ביום חול, אע"פ שיע"ז מבטלים חיובב מצוה, וכשאין אפשרות שלא לשתות מהיין [כגון שע"ז יפגע בעה"ב], או שרוצים בכ"ז לסמוך על המנהג שיין פוטר משקים בכל אופן, יכולים לסמוך ע"ז, כיון שכל מה שכתבנו הוא לרווחא דמילתא מה שנראה יותר שיעדיף לעשות, וכן הנוהגים להקל כל השנה וסומכים על השיטות שא"צ לברך על המשקים שבסעודה, ימשיכו במנהגם לשתות מכוס הקידוש לחיובב מצוה, שכן הוא מנהג העולם [ונכון שיצמצמו את הספיקות כמבואר בסוף התשובה, ע"ש]. וה' יאיר עינינו בתורתו.

**יאיר גאמן - נתיבות**

**סימן ער"ב**

**עצה לצאת שיטת הרמב"ם בין עם דבש ומבושל גם באין לו**

סי' ער"ב סעי' ח', מבואר שי' הרמב"ם שהובא בשו"ע שאין מקדשין על יין מבושל או על יין עם דבש דהיינו סוכר בזמנינו, ומבואר ברמ"א דביש לו יש לחוש לכתחילה לשי' זו אם אינו גרוע טפי מהמבושל, וכ"מ בשו"ע שהוכיז את שי' הרמב"ם וכן יש נוהגים. ויל"ע לכאורה דגם באופן שאין לו יין שכשר להרמב"ם, מ"מ יכול לקדש על היין ולכוין גם על הפת, ואז ממנ"פ דלרמב"ם יצא לכתחילה על הפת (ועל היין אף דיעבד לא יוצא), ולשי' שא"ר דלא סגי על הפת ע"כ לכתחילה יצא על היין, ורק שיזוהר להפסיק כ"כ, דרוב ההפסק של נט"י וכו' הוא

שומע ונהנה בטעימה מן היין שבכוס. ולפ"ז לכאורה אדרבא עדיף לשתות, שהרי לערוה"ש יכול להיות שנפטר אף שלא ישתה, ולשיטות החולקות צריכים לשתות כדי שהיין יפטור המשקים, לכן פשוט שעדיף לשתות כדי לצאת י"ח לשיטתם, ועכ"פ נמצא שלשיטת המועדים וזמנים עדיף לשתות כדי לצאת יד"ח הקידוש עצמו. [ולענין המשקים בסעודה יסמוך על הדיעות שיין פוטר אף בבוקר, וכן המנהג פשוט שלא לברך על המשקים בסעודה].

אלא כדי להסביר זאת יש לדון בטעם הדין ייין פוטר משקים, ראה בתוס' והרא"ש (ברכות מב.) שכתבו לפי שהיין עיקר משקה הוא וראש לכל המשקים, לפיכך היין עיקר והמשקים טפלים לו לענין ברכה, וכן הוא באו"ז (סימן קנ"ה) ושאר פוסקים. ותחזינה עיני להרה"ג יצחק רצאבי שליט"א בספרו בארות יצחק (על פסקי מהר"ץ, עמ' קכ"ו הערה י"ט) שהביא שלדעת הלבוש (סי' קע"ד אות ג') הדין יין פוטר משקים הוא מטעם אחר, וז"ל (הלבוש): הואיל ומתוך חשיבותו קובע ברכה לעצמו, שאר המשקים טפלים לו ויוצאים בברכתו, עכ"ל.

ואפשר להסביר את מחלוקתם, שאה"נ שניהם לומדים שדין יין פוטר משקים הוא מטעם עיקר וטפל, אלא שנהלקו מהו הטעם כאן שהטפל נפטר מברכה, לדלעת התוס' והרא"ש ועוד הטעם משום שהיין הוא עיקר המשקה והוא ראש לכל המשקים, ולכן שאר המשקים טפלים לשתיה, משא"כ לדעת הלבוש הטעם שהיין פוטר שאר משקים משום שהוא חשוב לקבוע ברכה, ולכן שאר המשקים בטלים לברכה החשובה.

ולפ"ז מובן ספק הרב ערוה"ש, כי נראה שלמד שהטעם הוא כמו שהסברנו בלבוש, וא"כ בעצם הברכה שבירך בעה"ב בקידוש כבר נפטרו כל המסובים, ולא בעינן שישתו. [עוד אפשר לומר שהרב ערוה"ש הסתפק כמו הפסק שבביא בבארות יצחק (עמ' קל"ה) משו"ת גנוי המלכים, וע"ש מה שהשיב ע"ז הרב חיים קורח, ואכמ"ל]. א"כ לכאורה לפ"ז יש לנו לחוש לשיטת הרב ערוה"ש, אלא שבאמת יותר נראה הטעם שכתבו התוס' וסיעתו, שהרי יותר מסתבר לומרם שבכל עיקר וטפל אם לא אוכלים מהעיקר אין סיבה שהטפל יהיה בטל אליו (ראה משנ"ב סי' קע"ד ס"ק ג'), זאת ועוד דלא חיישינן לספקי של אחד (ערוה"ש) במקום פשיטותן של כל הפוסקים. ומה שכתב במועדים וזמנים שבעינן לשתות בקידוש בבוקר כדי לצאת יד"ח, כנראה דס"ל כמו שכתב הנצי"ב בספר העמק שאלה פרשת יתרו (שאיילתא ג"ד אות ד', דף שני' ע"א) שעיקר הקידוש ביום החדש, א"י היאך אפשר להוציא השומעים במצוה מעשית כשאינם טועמים מן היין.

אך כבר דחתו הגרע"י שליט"א ביחוד" (ח"ה סי' כ' בהערה), שמדברי הגאון מליסא (בסידור דרך החיים) מוכח שיוצאים יד"ח אף שלא טעמו בדין, וכן מוכח מעוד פוסקים, ע"ש. וא"כ אי"צ לחוש לשיטה זו. [ולענין קושיית הנצי"ב, כבר תירץ שם הנצי"ב בעצמו שזהו כבוד שבת שראש הבית שותה יין, וכל בני ביתו יוצאים יד"ח, וכן היתה תקנת חכמים, ע"כ].

ומעתה לאחר שביארנו שהטעם שהיין פוטר משקים הוא מדין עיקר וטפל, א"כ יש לנו פתרון לצאת מכל הספיקות הנ"ל ואף אם ישתה מהיין, והוא שיכוין בברכת בפה"ג של בעה"ב שלא לפטור את המשקים שרוצה לשתות, ואז יברך ללא חשש על המשקים, ואת"ל דהו"ל גורם ברכה שא"צ, כבר ידוע מה שכתב ביבי"א (ח"ח סי' כ"ו) דשרי לגרם ברכה כדי לצאת ממחלוקת הפוסקים דצריכי' היא לצאת ממחלוקת, ע"ש. וכן בקדש חזיתיה בספר ברכת ה' (ח"ג עמ' שצ"ז) שכתב כן בשם הח"א (כלל נ"ה אות ו'), וכ"כ בשש"כ (ח"ב עמ' קפ"ב הערה ק"ד).

אך דע עקא שאין פתרון זה פשוט להלכה, שהרי אם נחזור בדין עיקר וטפל נמצא שיש שתי הבנות, אפשרות אחת שהטפל פטור לגמרי מברכה, כלומר לא תקנו חז"ל ברכה על מאכל שהוא בא לשמש את העיקר, ואפשרות שניה שהטפל אה"נ טעון ברכה, אלא שנפטר ע"י ברכת העיקר.

ובסימן ר"ב ביארנו הנפק"מ היוצאת משתי ההבנות הנ"ל, ואחת מהנפק"מ שאם נלמד כהבנה השניה אפשר לכוין שלא לפטור ביין את שאר המשקים, אולם בהבנה הראשונה לא שייך לכוין שלא לפטור.

אולם המעין שם יראה שגם האג"מ דס"ל כהבנה הראשונה, מודה שדין יין פוטר משקים הוא מדין אחת של יין ראש לכל המשקים, ומטעם זה הסביר את שיטת הרב שעה"צ (סי' ר"ח סק"ע) בנדון דאיירי בו שם, ע"ש באריכות. וא"כ אפשר דאה"נ בנדו"ד שרי לכוין שלא לפטור, ראה ביבי"א (ח"ה סי' י"ז אות ד') דס"ל שרשאי לכוין שלא לפטור בברכת המוציא את הפירות שבאו למתק הפה מן הגבינה בתוך הסעודה, ודאו יאכלם תחילה בלא פת בברכה, ע"ש. והנה גם בפת אמרינן שהוא ראש לכל האוכלים, ובכ"ז נקטינן שרשאי לכוין שלא לפטור, אי"כ ה"ה בנדו"ד. אכן עדיין פתרון זה אינו לכל השיטות, ראה דעת הגר"ש אלישיב שליט"א דס"ל שלא מהני עצה זו [הביאו בספר "זאת הברכה" עמ' 100 הערה 8], א"כ נכון שלא להשתמש בעיצה זו. ובכלל כוונה שלא לפטור גם בשאר הדברים אינו דבר מוסכם לכל הדעות, ראה שיש בזה מחלוקת בין הפ"ח לתבו"ש (מובא ביו"ד סימן י"ט), אא"כ המשקים לא נמצאים לפניו בשעת הקידוש דאז גם לתבו"ש מהני (ולכתבו ע"ז במקום אחר בס"ד). אכן לכאורה ישנו עוד פתרון, והוא לאחר ששתה מהיין לצאת לחדר אחר, דאו הו"ל ס"ס לחזור ולברך, כמבואר בספר "זאת הברכה" (שם).

ואף שפתרון זה היה נראה שהוא לא פשוט, ראה

חשיב כסילוק שולחן ופת, כמבואר להדיא בהליכו"ע (ח"ב עמ' ל"ו), ועוד כבר כתבנו במקום אחר שבין אף מעט פוטר שאר משקים, משא"כ בפת דוקא בכזית פוטר שאר מאכלים, אבל פחות מכזית לא פוטר, דלא חשיב סעודה בפחות מכזית, א"כ נמצא שיש חילוק בין פת ליין. ואכן הטעם להבדל בין פת ליין, שבפת כל הבא אחריז נפטר בברכת הפת, ולכן כשסילק עצמו מן הפת חשיב כאכילה חדשה, משא"כ ביין אף שסילק עצמו מהיין, המשקים שלא סילק עצמו מהם נפטרו ע"י הברכה שבירך על היין, וכיון לפטור בה את המשקים.

אך מאידך, ראיתי אח"כ להרה"ג משה לוי זצ"ל בספרו הבהיר ברכת ה' (ח"ג עמ' שצ"ג) שהביא מש"כ לעיל, והוסיף שכן דעת המשנ"ב, אך הוכיח לא כך מדברי תלמידי רבנו יונה (ברכות מב.) ומדברי מרן השו"ע (סי' קע"ז ס"ב), וממה שכתב הגחיד"א בברכ"י (סי' קע"ה אות א') והמ"א (סי' ר"ח ס"ק כ"ז), ע"ש באריכות.

אולם כבר ביארנו לעיל שיש חילוק בין פת לנדו"ד. שו"ר שגם הרה"ג דוד יוסף שליט"א כתב להעיר על הרב ברכת ה' שיש לחלק בין פת ליין, עיין בחוברת אור תורה (ניסן תשס"ז סימן פ"ה) שהאריך לדחות דברי הרב ברכת ה', והניף ידו שנית בספרו הנפלא הלכה ברורה (סימן קע"ד), ע"ש.

ומעתה בנדו"ד שאין רגילות לשתות עוד יין בסעודה ומסלקים מדעתם את היין, א"כ נכנסים למחלוקת הנ"ל, ואף שנדחו ראיות הרב ברכת ה' וכנ"ל, מ"מ נכון לחוש לכתחילה. עוד יש לציין שאף המקילים כשיטת כה"ח דלעיל דס"ל דסגי בנמצאים המשקים לפניו בזמן הקידוש, או שכוין בפירוש לפוטרם, ואף שסילק היין נפטרו המשקים, מ"מ כדי לצאת מהספיקות נכון להשתדל שיהיו המשקים לפניהם בזמן הברכה על היין, דאל"כ שוב נכנסים למחלוקת אם מהני כאן דעתו או רגילות לשתות, דהרי לדעת ה"טו" (סי' קע"ד ס"ק ב') בשם המרדכי לא מהני (ראה בזה במשנ"ב סי' קע"ד ס"ק ג').

**ו. האם מיץ ענבים פוטר שאר משקים או דוקא יין חריף [מבשר]**

אמר לי ידידי ר' יעקב בוכרים נר"ו ששמע מפי ראש ישיבת "נחלת משה" הרה"ג יעקב בן נעים שליט"א שאמר לו הגר"ש אלישיב שליט"א שפשוט אצלו שאין מיץ ענבים פוטר משקים, דבעינן דוקא יין משכר. וכן ראיתי בספר וזאת הברכה (עמ' 267) שהביא מספר שבות יצחק (פ"יא ס"ב) שכתב בשם הגר"ש אלישיב שליט"א לחוש שאין מיץ ענבים פוטר משקים, והוסיף שבמקרה ששתה מיץ ענבים שיתדל לפטור שאר משקים בברכת שהכל על מעט סוכר וכדומה.

וההסבר בזה הוא שמבואר בתוס' (ברכות מב.) שעיקר הטעם שיין פוטר משקים הוא. לפי שעיקר משקה הוא וראש לכל המשקים, ולכן הוא עיקר והן טפלין לו לענין הברכה, והא"ז (סימן קנ"ה) כותב הטעם קצת בשינוי לשון: "שעיקר משתה הוא מן היין, והוא ראש לכל מיני משקה", ע"כ. וכתב שם [השבות יצחק] שהסברא שהיין עיקר משתה אצל נבי"א הוא משום שהיין משכר ומשמת, ולפ"ז מיץ ענבים שאין בו כוהל אינו משמח יותר משאר משקים, ולפיכך אינו ראש לפטור שאר המשקים, ע"ש. אך מאידך, שאר הפוסקים לא מחלקים בזה ולעולם פוטר.

והנה בנדו"ד רוב ככל האנשים עושים קידוש במיץ ענבים, שהרי יין משכר קשה לשתות, ובפרט שמחלקים לכל בני הבית, וביניהם יש לידים קטנים ולא יוכלו לשתות אם יהיה טעם חריף, ולפי הנ"ל נכנסים למחלוקת. [ע"ע מש"כ בזה בספר הליכות שלמה איוערבאך (פסח)].

**ז. האם מברך ברכת הגפן על יין מבושל**

הנה דין זה הוא מחלוקת בראשונים, שלדעת הגאונים (בתשובה) וכן דעת הרמב"ם (פ"כט מהל' שבת הלכה י"ד) יש לברך שהכל.

אך מאידך לדעת הרמב"ן והרשב"א והתוס' מברכים עליו בפה"ג, ולהלכה נקטינן שיש לברך הגפן כמבואר בשו"ע בשלש מקומות (סי' ר"ב ס"א, סי' ער"ב ס"ח, סי' תע"ב וביס"ב), וכן פסק בשו"ת יחוה דעת (ח"ב סי' ל"ה), וע"ע בשו"ת חזו"ע (ח"א סי' ז'), וכן פשט המנהג, ובמקום מנהג לא אומרים סב"ל.

והנה אף שבעלמא נקטינן לברך עליו בפה"ג, וכן יוצאים י"ח קידוש ביין מבושל מהטעם הנ"ל, אך למה שנסמוך ע"ז כדי להחשיבו ראש לכל המשקים כדי לפוטרם, כאשר יש לנו פתרון פשוט, והוא שלא לשתות מהיין, ואז לברך שהכל על המשקים לכז"ע.

אתה הראת לדעת, שהשותים מהיין לחיובב מצוה, רוב המקרים נכנסים לכמה ספיקות, והם: **א.** האם היין פוטר משקים. **ב.** האם השותה פחות ממלא לוגמיו פוטר את המשקים. **ג.** האם פוטר משקים כששותה בדרך עראי. **ד.** האם שתיית יין שלא להנאה [כגון בנדו"ד למצות קידוש] פוטרת משקים. **ה.** האם כוונה לפטור משקים [וכ"ש שהיו לפניו על השולחן] מועילה לפוטרם אף לאחר שסילק דעתו מלשתות עוד מהיין [וכ"ש שסילקו מהשולחן]. **ו.** האם דוקא יין חריף [מבשר] פוטר משקים או אפי' מיץ ענבים. **ז.** האם יין מבושל פוטר משקים.

ומעתה נמצא פשוט שעדיף לא לשתות מהיין מאשר לשתות כדי לקיים חיובב מצוה.

ולא אחמד, כי ראיתי להרב ערוך השולחן (סי' קע"ד ס"ג בסופו) שהסתפק בענין המסובים שלא שתו מהיין, שיש צד לומר שיש שלא שתו אי"צ לברך על המשקים. ויעויין עוד בספר מועדים וזמנים (ח"ג סו"ס רמ"ג) שכתב בשם הגאון רבי יצחק זאב סולובייצ'יק זצ"ל [מברסק], שאין השומע את הקידוש ביום יוצא יד"ח קידוש אא"כ



כרב כהנא או כר' זירא, ולכן כתב רב האי גאון שבין כך ובין כך שפיר דמי, מ"מ לאותו אדם אין לעשות פעם כך ופעם כך אלא לעולם כאחד מהם, וכמו שפסק השו"ע סי' רל"ג סעי' א' לגבי זמן תפילת מנחה ומעריב וז"ל: ואסיקנא דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, והוא שיעשה לעולם כחד מיניהו, עכ"ל. אלא שהמהרש"ל והש"ה לא עשו כן, וז"ל הדרישה כאן לאחר שהביא דברי רבינו האי: ומה"ט נהג מ"ו לבצוע בשחרית בשבת לתרווייהו, ולא עבדי הכי בליל שבת, כיון דכבוד יום קודם לכבוד לילה, וטפי עדיף לחבב סעודת שבת בשחרית מבלילה, עכ"ל.

וז"ל בפרישה סק"ג: וכי" מהרש"ל שבסעודת שחרית עיקר לבצוע אשניהם, עכ"ל.

ובש"ה מסכת שבת כתב: "אכן דברי הרשב"א נכונים וכי' וכן אני נוהג, אחי"כ מצאתי שגם הגאון מהרש"ל נהג כן, והגאני הדברים, ומ"מ לסעודה שלישית איני בוצע אלא על אחת מהן", עכ"ל.

הרי שגם המהרש"ל וגם הש"ה לא נהגו כן בכל הסעודות

לבצוע את כל הככרות, שהמהרש"ל לא נהג כן בלילה,

והש"ה לא נהג כן בסעודה שלישית, ועיין בב"ח שלאחר

שכתב שראוי לנהוג כשני הפירושים, סיים: "ועיכ"פ יהא

נוהג כך בסעודת בוקר, דכבוד יום קודם לכבוד לילה",

עכ"ל. הרי שגם לדבריו אפשר לנהוג בסעודת בוקר כן,

ובסעודת לילה כך.

ואפשר שאף לפי' הרשב"א לא נחלקו רב כהנא ור'

זירא בעיקר מצות לחם משנה, שלרב כהנא יוצאים אף

כשבוצע ככר אחת, ולר' זירא אין יוצאין אלא ע"י בציעת

שני הככרות, אלא כו"ע מודים שאת מצות לחם משנה

יוצאים גם בבציעת ככר אחת, כדאיתא בשבט קי"ז ע"ב

דטעמיה דרב כהנא דנקיט תרתי ובצע חדא, משום לקטו

כתיב, ופירש"י לקטו כתיב דמשמע אחיהו, אבל בציעה

לא כתיב משנה. וי"ל שר' זירא מודה לזה, ואעפ"כ משום

כבוד שבת היה בוצע את כל הככרות ולא משום מצות

לחם משנה, ולפ"י מוכן מה שהקשה רבינא לרב אשי

והא מחזי כרעבתנותא, ואם כך היא עיקר מצות לחם

משנה איך אפשר להקשות שמחזי כרעבתנותא, הרי אין

עושה כן אלא מחמת שכן מחוייב, ואין זה כרעבתנות,

ועוד שאפילו היא כרעבתנות הרי אין להמנע מזה במקום

שכך היא מצוות.

ונראה עוד מלשון הרשב"א ורב האי גאון שר' זירא לא

היה בוצע רק ב' ככרות, אלא היה בוצע את כל הככרות

שהיו לפניו, שהרי כך כתב הרשב"א: בצע על כל הככרות

המונחות לפניו, ולא כתב ב' ככרות, ורב האי גאון כתב

ואי בצע להו לתרווייהו אפילו לכולה שירותיה כר' זירא

שפיר דמי, שכתב לתרווייהו, ושבו כתב אפילו לכולה

שירותיה, והיינו אף ככרות נוספות, ועל כרחך שאין זה

משום מצות לחם משנה אלא משום כבוד שבת. ועיין

מעשה רב (אות קכ"ג) שכתב: ופעם אחד היו מונחים

לפניו כמה חלות ובצע את כולן, ולפ"י ניחא הנהגת

מהרש"ל והש"ה שלא עשו כן בכל הסעודות, שהרי אין

כאן מחלוקת בהלכות לחם משנה אלא הנהגה הראיה

לכבוד שבת, וכזה נהג מהרש"ל לייקר את היום משום

כבוד יום קודם לכבוד לילה.

ובביאור הגר"א כתב וז"ל: על שתי וכו', עיין מג"א, והעיקר

כמש"י רש"י ושל"ה לחתוך שניהם כפי' הרשב"א ורב האי

גאון אכולא שירותא, דלפי' רש"י קשה מאד מאי מחזי

כרעבתנותא, גם הלשון אכולא שירותא דחוק, ועיין ב"ח,

עכ"ל. וצ"כ כיון שרב האי גאון כתב להדיא שאם בוצע

אחר שפיר דמי, ואם בוצע כולם שפיר דמי, אי"כ אמאי

כתב הגר"א שהעיקר לחתוך שניהם, הרי גם לפירוש

הרשב"א רב כהנא עכ"פ היה בוצע אחד, ולא הוכרע אם

ההלכה כרב כהנא או כרבי זירא, ובאמת כ"כ הא"ד וז"ל:

ורש"ל ומטה משה ושל"ה נהגו לבצוע אשתיהו, ובפרישה

כתב דדוקא בשחרית נהגו כן, דכבוד יום עדיף מכבוד

לילה, מ"מ מי שרוצה לנהוג כמנהגינו לבצוע בא' שפיר

דמי, כדמשמע מרב האי גאון שהביא הב"י והמטה משה,

עכ"ל. ועיין עוד בערוך השולחן שהאר"ך לתמוה על מה

שהרבה מדקדקים במדינת ליטא ורייסין וזמוט דנוהגים

מכמה דורות ע"פ הגר"א לבצוע שתים בכל סעודה, מהא

דרב כהנא היה בוצע אחד, עי"ש בדבריו.

**ישי שנדורפי - אלעד**

אופן הב' - י"ל להכרעתו היא עפ"י מה דשמע שכן נכון לעשות עפ"י הקבלה, והוא עפ"י מה דיסד לן המג"א בס"י כ"ה עפ"י הרדב"ז (וכנה"ג), והובא גם במ"ב שם סקמ"ד: כל דבר שבעלי הקבלה והזהר חולקים עם הגמ' והפוסקים, הלך אחר הגמ' והפוסקים וכו', ודין שאינו מוזכר בהיפוך בשי"ט ופוסקים יש לילך אחר דברי קבלה, וגם במקום שיש פלוגתא בין הפוסקים דברי הקבלה יכריע, ע"כ. ולפ"י ז"ל דהכא כיון שהדבר לא מפורש בגמ' לבצוע דוקא אעליונה, אלא רק בדברי הראשונים, ובפרט שגם זה אינו מוסכם, ויש שאומרים לבצוע אתחתונה, ע"כ ככה"ג הקבלה תכריע לבצוע אתחתונה, ודיק, ויתכן מאד שתרווייהו נכונים, דהלא מוזכר בדברים גם ענין מנהג הגדולים וגם דברי הקבלה, ומסתבר שצירף את תרווייהו להכרעה זו (דבכ"א לבד יש לדון ולפקפק, דמנהג הוא ענין מציאותי וכללי שלא תמיד נכון עפ"י מעשה של כמה גדולים, ודברי הקבלה הלא שמועה הם, וצ"ע).

#### ג. בדברי הדרכי משה

בדרכי משה שם הגיה ע"ד הב"י: ובענין סדר של פסח פשוט הוא שלוקחין העליונה וכו', וזה מבואר מדברי הפוסקים והמסדרים אחרונים שסידרו סדורו של פסח, ואפשר שמש"כ ב"י שראה גדולים לבצוע התחתונה היינו דוקא בליל שבת, אבל ביום השבת או בליל יו"ט יש לבצוע על העליונה, וזהו הנכון לעשות עפ"י הקבלה כטעם של לח"מ בלילי שבת ויומו, עכ"ל. ועפ"יז פסק בהגהות השו"ע: ודוקא בליל שבת, אבל ביום השבת או בליל יו"ט בוצע על העליונה, והטעם הוא על דרך הקבלה, ע"כ.

ויש להעיר שמש"כ לחלק בדברי הב"י שדבריו הם רק גבי ליל שבת צ"ב, דמסתימת הב"י וביותר מדבריו בשו"ע נראה פשוט שבכל גווי נקט לבצוע התחתונה, וצ"ל שמש"כ הדרכ"מ "היינו דוקא בליל שבת" וכו', כוונתו לטעון על מקור הב"י ממה שראה גדולים וכו', שי"ל שמנהג זה שראה היה בלילי שבתות, אבל ביום שבת ולילי יו"ט לא בחן מנהגם, ויתכן שאכן אז בצעו על העליונה כפי שאכן ראוי לעשות [ובזה מתייחס הרמ"א לטענת מנהג הגדולים ששב"י, ועל טענת "הנכון עפ"י הקבלה" טוען שהאופן שהוא מציע לחלק בין לילה ליום, הוא הוא "הנכון לעשות עפ"י הקבלה", ונחלקים כאן ברזי תורה אשר מי יעמוד בסדר ישרים לדעת עומק צפונות המחלוקת].

#### ג. בדברי הב"ח

והב"ח אחר שהקשה קושייתו המפורסמת שהרי אין מעבירין על המצוות, מיד מתייחס לטענת הב"י של הקבלה, וטענתו בפיו "דאיין עוברין על דין התלמוד מפני שהוא כן עפ"י הקבלה", והיינו שעד כמה שלדבריו יש שורש בתלמוד לבצוע דוקא אעליונה (מהי"ט דאין מעבירין), אי"כ הלא נת' לעיל מהמג"א דבכה"ג אין אנו רשאים לנהוג עפ"י קבלה, בזמן שאין הדבר מפורש בזהר אלא רק באחרונים מקובלים, כן יל"פ. ומסיים הב"ח דבריו "ועי"כ יש לבצוע לעולם העליון, **כאשר נהגו הזקנים משנים קדמוניות**, וכן אני נוהג", ובהו מתייחס הרמ"א ללמלות הב"י "ואני ראיתו" וכו', דאם מצד מנהג חכמים קאתי, הלא "מנהג הזקנים משנים קדמוניות" לבצוע דוקא אעליונה, וג"כ מנהג זה עדיף ותקף טפי.

אלא שיש לשאול מנין להב"ח שכן נהגו הזקנים **משנים קדמוניות**, דהלא יכל לראות רק את זקני דורו, ויתכן שבפי זקני דורו [ואולי אבותיו] היה מסורת בפיהם על דבר זה, אך היותר נראה ככוונתו שזקנים קדמונים הללו הן המה הראשונים כמלאכים שנקטו שיש לבצוע אעליונה וכדלהלן.

דהנה מלבד דברי הכל בו שהובאו בב"י שמסיים "ואנו נוהגים **לבצוע העליון**", וכן דברי ההגה"מ בפ"ח מהלכות חו"מ שמזכיר הב"י שגכ"ס ס"ל הכי, מצינו לעוד ראשונים שכתבו בפשיטות לבצוע העליונה, דכן מצינו בספר האורה לרש"י "**יומכרז על העליון**", וכן בספר המנהיג כותב: "**ויבצע העליונה**", וכמוכ"כ באורח חיים וי"ש נוהגים **לבצוע העליון**", ובאבודרהם כותב: דנקיט תרתי ובצע חדא - פ"י **מן העליונה**, ע"כ [ושור' מציינים עוד ראשונים שכתבו כן בפשיטות], ומאידך כמדומה שלא מצינו ראשונים מפורשים שכותבים לבצוע אתחתונה מלבד הי"א שהביא הכל בו.

#### ד. בדברי המג"א

ובמגן אברהם סק"א הביא את טענת הב"ח ומסקנתו, ומוסיף: ורש"ל נהג לבצוע על שתיהן (של"ה), ונראה לפרש כוונת המ"א שלא בא סתם להביא את מנהג המהרש"ל לבצוע תרתי, כשיטות הראשונים שצריך לבצוע תרווייהו, דהא אין כאן מקומו, ומקומו בס"ב בנידון השייך לדברי הגמ' דבצע אכולי שירותא, וכמו שאכן כתב המג"א שם: וב"ח כתב לחתוך ב' הככרות ולחלקם להמסובין, ועכ"פ יעשה כן בבוקר דכבוד יום קודם, ע"כ. ולכן נראה שכאן הביא מנהג רש"ל בתור ישוב לטענת הב"ח, או אופן של הימנעות מלהכנס לחשש זה של אין מעבירין, וכוונתו דכל הנידון הי מיניהו לאקדומי היינו בבוצע חדא, אבל בבוצע תרתי מאי נפק"מ הי מיניהו יקדים, ואם סו"ס תרווייהו קא בצע.

ואמנם דלולי דברי המג"א (אם אכן זוהי כוונתו) הי' מקום לומר שגם באופן שבוצע לתרוייהו לא יצא מכל חשש, דמה בכך שבוצע לשתיהם, הא הנידון הוא על פרוסת המוציא כמה תהיה, ואם את פרוסתו יקח מן התחתונה מה ייגני לזה מה שהוסיף וחתך גם פת העליונה, וצ"ע.

אמנם יתכן דס"ל דאכן לשיטות שבוצע אתרווייהו אכן צריך לאכול מתרוייהו, וא"כ על שתיהם חל שם פרוסת המוציא, וצ"ע"ג.

**ומסיק המג"א** "ולי נראה להכריע דבתחילה יניחנו למעלה בשעת אמירת ויכולו, ובשעת המוציא יקח העליונה בידו ויניחה למטה ויבצע עליו", ובאר המחז"ש: דבזה יצא ידי שניהם, ע"כ. ויש להבין פשרה זו שכותב הכא, מה יתן ומה יוסיף מה שמתחילה היתה הפת למעלה בשעת הויכולו, הלא הנידון הוא על הפת שנמצאת למעלה ולמטה בשעת המוציא, ומה נענה להב"ח על טענתו של אין מעבירין [גם צ"ב מה הענין בויכולו זייקא, ועי"ז צ"ל בפשיטות כמו שכבר מבארים שויכולו ל"ה, דכוונתו בשעת הקידוש, אלא נקט ויכולו שאז מתחיל הקידוש, וכבר איז יש לדאוג שחלה האמורה להבצע ראשונה תהיה עתה למעלה].

וצריך לבאר כונתו דנקט דחסרון דאין מעבירין הוא רק באופן שכשבה לתפוס הפת מעביר אעליונה ולקוח התחתונה, אבל באופן שתופס חלה העליונה ומעבירה לתחת מה שתחתיה (באופן שהעליונה תהיה עתה תחתונה), **ועדיין ממשך לאחוח בה** עד אחר הברכה, אי"כ לא העביר על המצוות, אלא בוצע אפת אשר בה פגע ראשונה ואותה לא עזב מעימו, וכה"ג אין חסרון של אין מעבירין, וגם מקיים הענין שיש בבציעת הפת התחתונה שבשעת הברכה לתחילת הבציעה. ולפ"י צ"ל שאין כאן ענין שבקידוש (ובויכולו) יהא פת הבציעה למעלה, אלא עיקר הנושא הוא שבבואו ליטול הפת לא יעבור על העליונה ויטול אחרת, אלא שלצורך זה הסדר המתאים שתהא הפת מונחת מעיקרא למעלה, ובשעת המוציא יעבירנה למטה. וכן נראה ברור שפירש בדבריו רבינו המ"ב, שהרי כשמעתיק את דברי המג"א כותב (רק) האי לישנא: "או לוקחין העליונה בשעת ברכת המוציא ומניחין אותה למטה ובוצעין עליה", וחזינו דנקט בפשיטות שכל הנושא הוא מיקום הפת בשעת נטילת הפת לברכת המוציא, וק"ל.

ונפק"מ מדברינו - א. דא"צ דוקא בשעת קידוש, אלא ה"ה אם אחר הקידוש טרם יטול ידיו וכו' יסדר שפת שאותה רוצה לבצוע למטה למעלה. ב. שצריך לדאוג **שמאז ננטלה בידו והעבירה למטה לא תזוז ידו מתוך ידה**, למען לא יכשל בהעברה על המצוות.

ה. **ולענין דינא** - הנה המ"ב הביא לעצת הט"ו וכן לעצת המג"א (בלשון "או") ולא הכריע, ונראה מדבריו דתרווייהו שייכי, ויתכן שאף אין פלוגתא ביניהו, וכל אחד אמר עיצה משלו, אך מודה דגם בשל זולתו יצא שפיר, אך אינו מוכרח, דיתכן דהט"ו סבר שבאופן דהמ"א לא יצא עדיין מחשש מעבירין, משום דמ"מ הפת העליונה קרובה אליו, ולא מהני אלא באופן שיניח התחתונה יותר קרובה. **ומה שהיה נראה** לכאורה לנהוג לדינא הוא כתרווייהו, דהיינו שמעיקרא בשעת קידוש ואחריו תהא הבציעה למעלה, ובבואו לברך המוציא יטול העליונה ויניחנה למטה באופן שתהא משוכה אליו טפי [ויזהר שלא יסיר ידו מפת התחתונה כל משך הברכה עד הבציעה וכנ"ל], ובהו יצא ידי שתיהם ויצא מכל חשש של העברה על המצוות. אלא שצ"ע אם יצא בזה גם את שיטת רביים מהראשונים שצריך לבצוע העליונה, דהלא בסופו של דבר בצע אתחתונה שהיתה בשעת הבציעה. אך יתכן שבאופן דהמ"א מהני גם לזה דיחשב שבצע העליונה, היות והיא היתה העליונה בשעת נטילת הפת לברכת המוציא, וצ"ע (עכ"פ זוהי העדפה לנהוג גם כעצת המ"א אשר בה יתכן שיוצא גם היתושות שצריך למבצע העליונה, ושבש"כ להט"ו דאי שלא נוהג כדבריהם, אם לא שנאמר שטעם כולם הוא רק מצד שלא יעבור על המצוות, ואז גם באופן הט"ו מהני שפיר, אך כמדומה שדוחק הוא).

ואמנם יש לציין כשמדומה המנהג היותר רווח הוא לנהוג כעצת הט"ו, ושכן מצינו לכמה ת"ח שנהגו, וכנזכר בדינים והנהגות החזו"א ובאורחות רבינו הקה"י ועוד, וכבר מצינו בערוה"ש שכתב שהמנהג בזה כהט"ו, אך לדברינו אף שאכן ראוי לנהוג כן, אך טפי עדיף להוסיף לנהוג גם כדברי המג"א (בפרט שיתכן שגם להט"ו צריך לזהר שלא לעזוב התחתונה ולתפוס העליונה אף שהיא קרובה אליו, אלא יתפוס התחתונה ועכ"פ לתרווייהו). ואופן נוסף שאפשר לצאת מכל חשש ע"י שיבצע לתרוייהו, שהרי יצא לנו לכאזי בכונת המג"א שכאן נהוגה כן שפיר דמי ולא עבר על המצוות, ואכן מצינו לכמה גדולים שנהגו כן, ובראשם המהרש"ל (כמובא באחרונים, ויש שהביאו בשמו שרק בבוקר, ויש שהעידו שאף בלילה נהג כן), וכן הגר"א שסובר כן בביאורו, ושכן נהג למעשה כנזכר במעשה רב, ואחריהם נהגו כן כמה מגדולי הדורות, ואכמ"ל. [אלא דצ"ע אם אכן ככה"ג יוצא מכל חשש, כמש"כ לעיל לדון בזה].

#### באופן חיתוך פרוסת המוציא

בהאי מילתא דבציעת המוציא צ"ב היאך אופן הבציעה, דהנה מצינו בס"י קס"ז ס"א בסוף ד' הרמ"א: וצריך ליתן מן הפרוסה לכל אחד, ובמ"ב סק"ד"י ששעיקר המצוה לכתחילה כשמוציא אחרים ידי חובתן לתת לחם מהפרוסה שחתך לכאז"א מהם, ולא מן הלחם הנשאר, וצריך לזהר בזה בסעודה גדולה [אם א' מוציא את כולם בברכתו] שיחתוך בציעת המוציא כ"כ גדולה שיספיק לחלק ממנה המוציא לכל המסובין, ע"כ. עוד איתא שם בשו"ע לעיל מיניה "ולא יבצע פרוסה קטנה מפני שנראה כצד עין וכו'", ובמ"ב: היינו קטנה מכזית [לבוש]. ויש לשאול כיצד מקיימין ד"ז למעשה, דהתינח כאשר צריך לבצוע רק לזונתו חותך עוד פרוסה ובוצעה לשתים, אבל כאשר מרובים בני הבית כיצד יחלק מפרוסתו, הלא

לא יצא לכל אחד שיעור כזית, וביותר צ"ב בשבת שהרי נאמר הלכה לכתחילה לחתוך פרוסה גדולה שתספיק לכל הסעודה, והנה אם זה שייך גם בפרוסת המסובין ודאי דלא יתקיים בהכי, אך גם אם זה דין רק בבוצע צ"ב, שהרי כאשר יתן מפרוסתו לכאז"א אי"כ לא חשיב שפרוסת עצמו מספיקה לכל הסעודה.

וגמה ששמעתי מתלמידי חכמים לבאר בזה הוא, שהמושג "פרוסת המוציא" אינו דוקא החתיכה הפרטית הסופית אשר אותה יאכל, אלא כל חלק הפת שאותו חותך ראשונה וממנה יאכל נחשב פרוסת הבוצע, וע"כ למשל אם שיעור הפרוסות המיועדות לבני הבית לוקחים שליש מהכיכר, חותך את הפת אחר שליש ממנה, וממילא כל שליש זה הוא פרוסתו, וכעת חותך מתוך זה פרוסה אישית אותה יאכל, ושוב מוסיף לפרוס עוד לכ"א מהמסובין.

אך מה שצ"ב הוא באופן שזקוקים המסובים ליותר מחצי הפת, האם כה"ג נאמר ג"כ שכאשר יחתוך בסמוך לקצה השמאלי יחשב כל החלק הימני לפרוסת המוציא.

ורבים השיבוני בזה שאכן כן הוא, דסוף סוף דעתו לאכול מכל זה, אלא שיש שאמרו שאכן ראוי לחתוך באופן זה שכל החלק הימני הוא הפרוסה, אך כמה ת"ח הורו בזה שיכול באופן פשוט טפי, לחתוך בתחילה פרוסה אחת בימין אשר אותה לא יאכל, ודעתו לאכול רק מכל החלק הנשאר, וממילא חלה על כולו שם פרוסת המוציא - [פרוסת הבוצע] - וממנה חותך לעצמו ולאחרים כרגיל.

ולפ"י יצא שצורת חיתוך הפת היא כהרגילות בכל פעם שאדם חותך לעצמו ולזולתו, אלא שצריך לדקדק שלא לאכול פרוסה הקיצונית מימין, ויהא דעתו מעיקרא לאכול מהחלק שאחר פרוסה זו, וממילא יחשב כל שאר הכיכר לפרוסת המוציא [ויכול אף לחתוך פרוסה גדולה לכ"א - לפי האפשרות]. ואם כנים הדברים אי"כ אפשר לפרוס כל פעם באופן זה, בין במסובין רבים בין במועטים, ופשוט.

ויש להוסיף הנהגה נאה ששמעתי בענין זה שנהג הג"ר אורי גלרמן זצ"ל (דודו של אמור"ר שיבלח"ט), שאכן הי' חותך כרגיל באופן שפרוסה ראשונה לא אכל וכנ"ל, אלא שכדי שלא יראה שפרוסה ראשונה היא פרוסת המוציא, שיהא ניכר שפרוסת המוציא האמיתית היא כל החלק הנשאר בפת, היה מסית פרוסה הראשונה שחתך לצד, ומסירה לגמרי ממגש החיתוף, ואז מתחיל לחתוך כרגיל את "פרוסת המוציא" הנבחרת.

**משה אהרן ארלנגר - ברכפלד**

##### סימן ער"ה

• **בענין היתר דראשי פרשיות - אם מותר לברך ברהמ"ו לאור הנר מהסידור - אם מותר להפריד צציצות המחוברים זה בזה בשבת • בביאור דעת השו"ע שאסר שמא יטה בנר שעוה • בדין בדיקת כוסות וקערות לאור הנר בשבת • בגדר חשש חז"ל ל"שמא יטה" • בדין שמא יטה בחשמל •**

**בענין היתר דראשי פרשיות - אם מותר לברך ברהמ"ו לאור הנר מהסידור**

שאלה: אדם שנכבה לו החשמל בליל שבת ונשארו לו נרות שבת בלבד, ורוצה לברך ברכת המזון מהסידור לאור הנרות, האם שרי כיון ששגור בפיו או לא. תשובה: גמרא שבת (דף יא.) באמת אמרו החזון רואה היכן התינוקות קוראין, אבל הוא לא יקרא, ומפרש לה בגמ' וברש"י שם (דף יב:) דמייירי בחזן שיועד הפרשה ע"פ, וכל מה שמותר לחזן לקרוא הוא רק ראשי פרשיות, אבל כולה פרשה לא.

ובטעם הדבר דלא חישינן לשמא יטה, כתב הב"י (סי' ער"ה) "ומשמע לי דראשי הפרשיות לאו דוקא, אלא כל שיועד הפרשה על פה ובקצת דברים צריך לראות בספר שרי, **דמאחר שאינו מעיין בספר תמיד אית ליה היכרא ולא אתי לאטוויי**. וכן פסק בשו"ע (סי') "הרב יכול לראות לאור הנר מהיכן יקרא התינוקות ולסדר ראשי פרשיות בפיו בספר, וקורא כל שאר הפרשה ע"פ, וראשי פרשיות לאו דוקא אלא כל שיועד הפרשה ע"פ ובקצת צריך לראות בספר שרי, **שמאחר שאינו מעיין בספר תמיד אית לה היכרא ולא אתי לאטוויי**. אמנם הרמב"ם בפ"י המשניות כ' טעם אחר: "החזן רואה זהו שהתירו למלמד תינוקות ליקח בידו ספר ולראות לאור הנר תחלת הפרשה, שהוא רוצה להתחיל עם התלמידים שתי מלות או שלש, לפי כי בזה השיעור לא יטעה שיתקן הנר", מבואר בדבריו הדטעם דשרי משום דהוא זמן מועט, ובזמן מועט לא חישינן דלמא אתי לאטוויי.

והנה לפי הני תרי טעמי אפי' שיועד כל הפרשה כולה ע"פ, מ"מ אין היתר לקרוא את כל הפרשה כולה בפנים, אלא כל היתרת הוא לקרוא רק את ראשי פרשיות (ודלא כהשבולי הלקט וכדנבאר לקמן), דהא כתב השו"ע דהטעם שמותר שמכיון שלא מעיין בספר תמיד עי"ז יזכור, ואם יקרא את כל הפרשה כולה בפנים לא יזכור לא להטות, וכן נקט הגר"ז בידעת הב"י, וכן לפי' הרמב"ם שכו' שהטעם משום שבזמן מועט לא חישינן לשמא יטה, נמי לא התייר לקרוא כל הפרשה כולה דאז"ז זמן מועט, דלא התייר אלא ב' או ג' תיבות. וכן מפורש בפ"י המשניות בהמשך דבריו שכתב "ואחר שיראה תחילת הפרשה ני"ח הספר וכו'", מבואר שאין היתר כלל לקרוא כל הפרשה כולה מתוך הספר אע"ג שיועד ע"פ, וכן פסק הרמב"ם (פ"ה מהל' שבת הט"ו) "ויש לו לראות בספר לאור הנר עד שיראה ראש הפרשה שהוא צריך להקרותו, ואח"כ נותן הספר בידו והם קוראין לפניו".

וכן מבואר בהגהות מיימוניות בשם ספר התרומה לענין קריאת ההגדה מתוך הספר בליל פסח שחל בשבת: "אבל





לישנא בתרא - שמש קבוע דווקא במשחא מותר, דצאיל נהוריה ולא אתי לאטויי, אבל בנפטא אסור. ואיבעיא להו לפי לישנא בתרא שמש שאינו קבוע במשחא, ואמר רב הלכה דמותר ואין מורין כן, וריב"א אמר הלכה ומורין כן. להלכה: קי"ל כלישנא בתרא וכתב, הלכך שמש קבוע בנפטא אסור במשחא מותר, ושמש שאינו קבוע בנפטא אסור, ובמשחא מותר אך אין מורין כן.

**שיטת הלכות גדולות עפ"י הבית חדש בחידושיו**  
**[חידושי הב"ח על הש"ס דנפסו לאחרונה מכת"ק בגמרות הוצאת עוז הדר]**

גירסתו: איבעית אימא הא והא בשמש שאינו קבוע וכו', איבעיא להו שמש קבוע וכו' [כגירסת הר"ף וסיעתו]. פירושו: לישנא קמא - שמש קבוע בנפטא מותר, דתיתי לטיבותא איכא, אבל קבוע במשחא וכן אינו קבוע בנפטא אסור, דחדא לגריעותא איכא, וכל שכן אינו קבוע במשחא דאסור. [ואפשר לפרש בטעמיה כדפירשו התוס' דשמש קבוע לא מירתא, אי נמי כדפירשו הרמב"ם והר"ן שאין צריך עיון מרובה]. לישנא בתרא - דווקא שמש שאינו קבוע ובמשחא אסור, אבל שאינו קבוע בנפטא וכן קבוע במשחא מותר, דחדא לטיבותא איכא, וכ"ש קבוע בנפטא דמותר. [ואפשר לפרש בטעמיה כדפירש רש"י דנפטא מסריח ולא אתי לאטויי, אי נמי כדפירש ר"ח דנפש נהוריה]. ואיבעיא להו אי הלכתא כלי"ק דחדא לגריעותא אסור או כלי"ב דשרי, והיינו קבוע במשחא ושאינו קבוע בנפטא. ואמר רב הלכה דמותר ואין מורין כן, וריב"א אמר הלכה ומורין כן.

להלכה: שמש קבוע בנפטא מותר, ושאינו קבוע במשחא אסור. קבוע במשחא וכן אינו קבוע בנפטא, מותר אך אין מורין כן.

#### הלכה למעשה

ולענין דינא, הנה הטור (סוף סי' ער"ה) הביא בתחילה שיטת הר"ף וסיעתו, וסיים בשיטת רש"י ולא הכריע, ומקורו טהור בדברי הרא"ש (סימן ל"א) שכתב כן (ועיין בשו"ת חמד ח"ו בכללי הפוסקים סימן י"א אות א' ואות י"ג וסימן י"ב אות ד', ודד"ק). ומי"מ לא הביאו הרא"ש והטור את דעת הרמב"ם לאישינו שמש שאינו קבוע בנפטא, ומוכח דאין סבירא להו כוותיה כלל. אבל מרן בשו"ע (שם סעיף י"ב) פסק כדברי הרמב"ם לחומרא. וז"ל: שמש שאינו קבוע אסור לו לבדוק כוסות וקערות לאור הנר מפני שאינו מכיר, בין בנר שמן זית ובין בנר של נפט שאורו רב. אבל שמש קבוע מותר לו לבדוק לאור הנר כוסות, מפני שאין צריך עיון הרבה, ואם היה נר של שמן זית אין מורין לו לבדוק, ואע"פ שהוא מותר גזירה שמא יסתפק ממנו, עכ"ל. והרמ"א בהגה הביא דעת המתירים בשל נפט אפילו שמש שאינו קבוע, והיא דעת הר"ף ועוד פוסקים כנ"ל [והאחרונים כתבו דיש לסמוך על דעה זו לעת הצורך].

והנה בספר ראש יוסף לבעל הפרי מגדים, תמה על מרן אמאי פסק נגד הר"ף והרא"ש היפך מה שכלל בהקדמתו ז"ל, אל מקום ששנים משלושה פונים הלכה כמותם, ע"כ. וכן העיר בזה בספר תהילה לדוד. ואמנם מצאנו להשדי חמד (שם בסיומן י"ג אות ג') שכתב דיש פעמים פוסק מרן כהרמב"ם אין נגד הר"ף והרא"ש, לפי שספר השו"ע מיוסד עפ"י סברת הרמב"ם, ומייתי' לה מספרי אחרונים ע"ש, וא"כ אפשר דהכא נמי כן הוא. אלא דאית' צריך טעם מה ראה מרן דווקא כאן לפסוק כהרמב"ם נגד הר"ף והרא"ש טפי משאר מקומות.

והנראה ליישב עפ"י מה שכתב עוד השדי חמד שם (אות ל"ג) וז"ל: אף שדרך מרן בשו"ע לפסוק כשנים משלושה עמודי ההוראה, מי"מ במחלוקת התלוי בחילוף גירסאות אינו פוסק כן, כמו שכתב מרן מוהרד"ף בספר מכתם לדוד, וז"ל: אע"ג דבעלמא אורח לצדיק למיפסק כתרי מנייהו רבנן דקיימי בחדא שיטתא, הכא מיהא להיות דבר התלוי בגירסא, הלכך בהא ספוקי מספקא ליה אי נקטינן כוותייהו, דמאן לימא לן שהגירסא שנודמנה לפניהם עיקר, והם שפיר פסקו לפי הנוסחא שלהם וכו', ולדידן מיהא מידי ספקא דיינא לא נפיק, עכ"ל (מוהרד"ף). וקצת סיוע לדבריו בחילוק זה מדברי מרן בתשובותיו, הביא דבריו הרב יד מלאכי (בדן שני פוסקים השוים בדין אחד אך משני טעמים, שמצטרפים אף שאינם שוים בטעם הדין) שכתב דהיינו דווקא שחולקים בסברא, אבל היכא שאין הדין יוצא מבניהם אלא כפי גירסתם שנמצאת בפניהם, וגירסא שלפניו זה לא נמצאת לפניו זה, אי"כ אין ספק בגירסא, וספק דאורייתא לחומרא, עכ"ל. ואף כאן נאמר דמכיון שהדבר תלוי בחילופי גירסאות כמו שנתבאר לעיל, ומידי ספיקא לא נפיק, אי"כ אף שאין זה ספק דאורייתא, פסק מרן כהרמב"ם נגד הר"ף והרא"ש, כיון שספר שו"ע מיוסד עפ"י סברת הרמב"ם כמש"כ השדי חמד הגי"ל, ואתי שפיר.

**יוסף משדיאן - רמת בית שמש**

#### בגדר חשש חז"ל ל"שמא יטה"

בגדרי התקנה שאסרו חז"ל לקרוא לאור הנר שמא יטה, ישנם כמה חידושים בדברי הפוסקים שלא מצויים בשאר תקנות חז"ל, ויש ללמוד פרק זה.

ראשית יש לתמוה בכללי ה"לא פלוג" שנאמרו בתקנה, דהנה בגמ' בשבת ז"א, וכ"פ השו"ע בסי' רע"ה ס"א דאמרי' לא פלוג לענין אם הנר גבוה כמה קומות. והק' הט"ז מ"ש מב' אנשים ד"לא לא פלוג, ותי' דיש לחלק בין היכא דהחילוק הוא בנר, דאז אמרי' לא פלוג, לבין היכא שהחילוק הוא באדם דאמרי' שאדם זה לא היה בכלל התקנה.

ובערהו"ש תמה לפי דבריו מה הדין בנפטא, דכיון שאורו

ולכאו צע"ק מכאן על הרש"ל דס"ל דכיון דכל האיסור שחוששים שיעבור עליו הוא מדרבנן לא גזרינן.

**חיים אשכנזי - בני ברק**

#### בדן בדיקת כוסות וקערות לאור הנר בשבת

סי' ער"ה סעיף י"ב, גרסינן בגמרא שבת (י"ב ע"ב) תני חדא שמש בודק כוסות וקערות לאור הנר, ותניא אידך לא יבדוק, לא קשיא, כאן בשמש קבוע כאן בשמש שאינו קבוע. ואיבעית אימא הא והא בשמש קבוע ולא קשיא, הא בדמשחא והא בדנפטא. איבעיא להו שמש שאינו קבוע בדמשחא מהו, אמר רב הלכה ואין מורין כן, ורבי ירמיה בר אבא אמר הלכה ומורין כן, ע"כ. ונחלקו רבותינו הראשונים בפירוש ובגירסת הגמ', ונבארם אחת לאחת.

#### שיטת רש"י

גירסתו: איבעית אימא הא והא בשמש קבוע וכו', איבעיא להו שמש שאינו קבוע וכו' [כגירסא דידן]. פירושו לפי התוס' ושאר פוסקים: לישנא קמא - שמש קבוע לא יבדוק מפני שאימת רבו עליו אם ימצא בהן דבר מגונה, ובודקן יפה וחישינן להטייה, ושמש שאינו קבוע יבדוק דלא רמיא עליה כוליה האי [מלאכת הבדיקה]. לישנא בתרא - שמש קבוע במשחא לא יבדוק שמא יטה, ובנפטא יבדוק שהוא מסריח ולא אתי לאטויי. ואיבעיא להו לפי לישנא בתרא שמש שאינו קבוע במשחא, ואמר רב הלכה דמותר ואין מורין כן, וריב"א אמר הלכה ומורין כן, ובנפטא פשיטא דמותר לכתחילה. וללישנא קמא הא דשרי באינו קבוע הוא בין בנפטא בין במשחא (תוס'), וכן הא דאסור בקבוע הוא בין במשחא בין בנפטא, כן פירשו הב"ח (בסי' ער"ה) וראש יוסף ועוד. ובספר ברכת ה' (להרב סאסי הכהן ז"ל מחכמי תונים) כתב דאפשר דבנפטא שרי אף בקבוע.

להלכה: משמע דקי"ל כלישנא בתרא וכתב, שכן סבר רב אסי בעובדא דלקמיה בגמ', הלכך שמש קבוע במשחא אסור בנפטא מותר, ושמש שאינו קבוע בנפטא מותר, ובמשחא ג"כ מותר אך אין מורין כן.

פירושו לפי מסקנת הבית חדש (בסימן ער"ה): הא דאיבעיא להו שאינו קבוע במשחא, היינו ללישנא קמא, אבל ללישנא בתרא פשיטא דמותר. להלכה: מדאיבעיא להו אליבא דלישנא קמא, משמע דקי"ל כוותה, הלכך שמש קבוע אסור בין במשחא בין בנפטא. ושמש שאינו קבוע בנפטא מותר, ובמשחא ג"כ מותר אך אין מורין כן.

#### שיטת הר"ח, הר"ף, התוס' בשם ר"ת, והר"ן

גירסתם: איבעית אימא הא והא בשמש שאינו קבוע וכו', איבעיא להו שמש קבוע וכו'. פירושם: לישנא קמא - שמש קבוע מותר דלא מרתת שיעבירוהו, ואינו בודק יפה כל כך, משא"כ אינו קבוע (תוס'). והר"ן פירש דקבוע בסי' ח' ס"ק ט' [שאם נסתבכו אתי לאטויי. לישנא בתרא - שמש שאינו קבוע במשחא אסור, בנפטא מותר שהוא מסריח ולא אתי לאטויי, ורבינו חננאל הוסיף דנפטא נפיש נהוריה. ואיבעיא להו לפי לישנא בתרא שמש קבוע במשחא, ואמר רב הלכה דמותר אין מורין כן, וריב"א אמר הלכה ומורין כן. להלכה: קי"ל כלישנא בתרא וכתב, הלכך שמש שאינו קבוע בנפטא מותר במשחא אסור, ושמש קבוע בנפטא מותר, ובמשחא ג"כ מותר אך אין מורין כן.

**שיטת הרמב"ם (בפ"ה הט"ז) כפירוש המגיד משנה, וכ"כ מרן בכסף משנה ובבית יוסף בפירוש שני**

גירסתו: איבעית אימא הא והא בשמש קבוע וכו', איבעיא להו שמש קבוע וכו'. פירושו: לישנא קמא - שמש קבוע מותר מפני שאינו צריך עיון מרובה, שאינו קבוע אסור שצריך עיון מרובה, ומשמע דהשתא לא שאני לן כלל בין משחא לנפטא. לישנא בתרא - שמש קבוע דווקא בנפטא מותר מפני שאורו רב ומאיס, אבל במשחא אסור דאינו מאיס ואתי לאיסתפוקי מיניה, ומשמע דאינו קבוע אסור אף בנפטא. ואיבעיא להו שמש קבוע במשחא, כלומר הלכתא כמאן, אי כלי"ק דמותר או כל"ב דאסור, ואמר רב הלכה דמותר ואין מורין כן, וריב"א אמר הלכה ומורין כן.

#### פירוש הבית חדש

גירסתו: איבעית אימא הא והא בשמש שאינו קבוע וכו', איבעיא להו שמש קבוע וכו' [כגירסת הר"ף וסיעתו, ולפ"י"א והר"ן שפיר דברי הר"ח, ול"ק קושיית הב"י ע"ש]. פירושו: לישנא קמא - שמש קבוע מותר, שאינו קבוע אסור, וטעמא כנ"ל בפירוש המ"מ. לישנא בתרא - שמש שאינו קבוע במשחא אסור, בנפטא מותר, וגו"כ טעמא כנ"ל. ופשיטא לן ללישנא בתרא דקבוע מותר בין בנפטא בין במשחא, ואיבעיא להו לפי לישנא קמא שמש קבוע דמותר אי דווקא בנפטא או דילמא אפילו במשחא, ואמר רב הלכה דמותר אף במשחא ואין מורין כן, וריב"א אמר הלכה ומורין כן.

להלכה: שמש שאינו קבוע אסור בין במשחא בין בנפטא, ושמש קבוע בנפטא מותר, ובמשחא ג"כ מותר אך אין מורין כן [ולפירוש הב"ח היינו כלי"ק, דמשמע דהכי קי"ל מדאיבעיא לן אליביה].

#### שיטת הרא"ה שהוא בשיטה להר"ן והסכים עימו שם

גירסתו: איבעית אימא הא והא בשמש קבוע וכו', איבעיא להו שמש שאינו קבוע וכו' [כגירסת רש"י]. פירושו: לישנא קמא - שמש קבוע מותר משום דבקי הוא ובעיון הקל סגי, שאינו קבוע אסור שאינו בקי ובעי עיון טפי, ונראה דהשתא לא שאני לן כלל בין משחא לנפטא.

בע"פ, אמנם צ"ע דחדא זהו דלא כדעת השו"ע שכי' שכל הטעם משום שע"י שאינו מעיין בספר תמיד יהיה לו היכר ולא יבוא להטות, ואם יקרא כל הפרשה כולה מהספר לא יהיה לו היכר.

ועוד צ"ע, דאם מבואר בשבחי"ל שמותר לקרוא כל הפרשה כולה בפנים, נמצא דד' השו"ע צ"ע, דהרי מקור ס"ט דשרי לקרות ההגדה בליל פסח מהספר הוא מהשבחי"ל, וכמש"כ בב"י, והרי מהשו"ע גופא מוכח שס"ל לאסור לקרא את כל הפרשה בפנים, אע"ג שיודע ע"פ. ואולי נימא בדוחק דכל מה שלקח השו"ע מהשבחי"ל דזה נחשב לראשי פרשיות דיודע בע"פ את ההגדה של פסח, אבל מרן מותר לקרא בפנים אויל לשיטתו דלא שרי אלא רק את הראשי פרקים.

ועוד צ"ע בעצם דברי הכה"ח, דהרי בהכרח כל טעם ההיתר כמש"כ דכיון דהוי עיון מעט לא חיישינן לשמא יטה, והא הכה"ח גופיה ס"ל דעיון מעט אסור, וכמש"כ באות ג', וא"כ היאך שרי לקרוא מהספר. ובדעת הבא"ח לק"מ, דאדרבה אויל לשיטתו, דהוא גופי' ס"ל דעיון מעט שרי, וכמש"כ (שם) בסעיף כ"א: "כלים הדומין זה לזה וצריך עיון רב להבחין בין זה לזה, אסור לבדקן לאור הנר, אבל מסתכל הוא במה שבכוס ובקערה לאור הנר, שהתירו לו מפני הנקיות ומפני הסכנה וכן כל כיוצא. וכלי מראה השעות, אם הרשימות של השעות והדקות קטנים מאד שצריך להם עיון רב להכירם אסור לראותם, אבל אם גסים מעט שאין צריך להם עיון רב מותר". מבואר להדיא דס"ל שעיון מעט מותר, וא"כ שפיר אויל לשיטתו.

ועוד, דבעצם דיוק הגר"ז יל"ע, די"ל דס"ל דאין היתר לקרוא אלא רק את הראשי פרשיות, ואפ"ה כ' טעם זה אחרי שכתב טעם שחבירו מעיין עמו, שבו מותר לקרא את כל הפרשה, והוא משום דבטעם הב' אינו מותר רק כשהוא עם עוד אחד אחר, ורצה השבחי"ל לתת היתר גם ללאחד שנמצא יחידי שלא התבטל ממצות הגדה, ועי"ז כתב דאם יודע בע"פ יכול לקרוא מדין ראשי פרקים, וא"כ נמצא דאין לנו מקור ברור להיתר לקרוא כל הפרשה מהשבחי"ל.

נמצא סיכום הדברים, דרוב הראשונים אוסרים לקרוא את כל הפרשה מהספר אפי' שיודע לקרא ע"פ, וכמש"כ בהגה"מ בשם ספר התרומה, ובמדרכי וברמב"ם, וכן פסק בשו"ע, ובכה"ח ובבא"ח ובחסד לאלפים מבואר שמותר, וכל מקורם מהשבחי"ל, ומהשבחי"ל אין ראהי ברורה. ועוד, דדברי הכה"ח לכאורה סתרי אהדדי, וא"כ לכאו יש מקום גדול להחמיר לא לקרוא כל הפרשה מתוך הספר.

#### אם מותר להפריד ציצית המחוברים זה בזה בשבת

מ"ב סי' ער"ה ס"ק א' ואין קורין וכו', וה"ה שאין בודקין הציצית". והא דלא כתב נמי וה"ה שאין מפרידין הציצית, בבדיקה הכוונה לבדוק שלא יהיה בהם חיסרון הפוסל, י"ל כיוצא כמש"כ בשע"ת בסי' ח' ס"ק ט' [שאם נסתבכו קצת אין להפרידם בשבת", ולכן לא נקט זאת, דבין כך אסור להפרידם בשבת משום איסור שבת. והנה ע"י בא"ח (פ' לך לך שנה ב' סכ"א) שכתב: "וציציות המסכסכים ומעורבבים הרבה וצריך עיון רב להפרידם ולבדקם אסור, אבל אם אינם מסכסכים שרי, ועיין מאמר מרדכי ז"ל". וצ"ע שהבא"ח גופיה כ' לעיל (פ' בראשית שנה א' ס"ג) "וגם יפריד הציציות בידיי שלא יהיו החוטין מסבכין זה בזה, ורק בשבת לא יפריד אלא יבדקם בלבד". ואולי י"ל דהבא"ח ס"ל דרק במעורבבים הרבה אסור, אבל בנסתבכו קצת יכול להפריד, ומש"כ בפ' בראשית מיירי בנסתבכו הרבה, אמנם בשע"ת מבואר שס"ל שאפי' נסתבכו קצת אין להפריד בשבת.

#### כביאור דעת השו"ע שאסר שמא יטה בנר שעה

שו"ע סי' ער"ה ס"א "וכן בנר של שעה", מבואר בשו"ע שאסור לקרות גם לאור נר של שעה, וכ' במ"ב (ס"ק ג') הטעם דאע"ג דאין בזה שמא יטה, מ"מ יש חשש שמא ימחוט ונמצא שהוא מכבה, ובמ"ב בס"ק ד' מבאי שהב"ח הביא בשם הרש"ל שנהגו להקל בזה, משום דכיון דכל החשש הוא שמא ימחט, וכיבוי הוי מלשאלצ"ל ולא הוי כיבוי דאורייתא, לא גזרו בזה, והגמ"כ א' דשלא לצורך יש להחמיר, דיש שיטות שסוברות שכביכו הוי מלאכה דאורייתא, כמבואר בסי' של"ד סכו". ויש להסתפק בדעת השו"ע שאסור נר של שעה שמא ימחוט, האם ס"ל שכביכו הוי דאורייתא, ולכן ס"ל דגזרינן שמא ימחוט, או אע"ג דס"ל דהוה כיבוי דרבנן מ"מ ס"ל דגזרינן שמא ימחוט.

ובאמת שקודם לזה צריך לדעת מהי דעת השו"ע בענין מלשאלצ"ל, האם ס"ל כר"י שחייב והוי מלאכה דאורייתא, וא"כ גם כיבוי הוי דאורייתא, או כר"ש שפוטר והוי מלשאלצ"ל איסור דרבנן. ועי' בסי' ש"מ ס"א בביה"ל ד"ה בין ביד, שהאריך בדעת השו"ע בזה, ומסיק דהשו"ע ס"ל דמלשאלצ"ל ג' פטור כב"ש, ואפ"ה חייב בנוטל שערו או צפרניו בכלי משום דהוי לצורך גופו וכדעת הריב"ש. ויש להוסיף דכן משמע בשו"ע בסי' של"ד סכו' דמעתיק דעה א' דס"ל דכיבוי לא הוי דאורייתא, ואז"כ כ' דהר"מ ס"ל דהוי דאורייתא, משמע יותר דס"ל כדעה קמיתא. וא"כ לכאו מבואר דס"ל דאע"ג דאם ימחוט יעבור על איסור דרבנן, מ"מ גזרינן, ובאמת כן מצינו בסי' רס"ב ס"א "אין נותנין כלי מנוקב מלא שמן על פי הנר כדי שיהא נוטף בתוכו, גזירה שמא יסתפק ממנו", ובמ"ב שם ס"ק ב' כתב "ואפילו להפוסקים שסוברין דעל סתם כיבוי אין בו חיוב חטאת רק איסורא בעלמא, מלבד שהוה מכבה שצריך להפחמים וכו', אפ"ה גזרו ביה רבנן הך גזירה", מבואר דאפי' שכל החשש הוא שמא יעבור על איסור דרבנן, מ"מ גזרינן שלא יעשה כן שמא יעבור על זה.

אם הוא יודע קצת הפיוט או ההגדה מבחוץ, מותר לעיין ראשי דבריהם בספר ויגמור מבחוץ". וכ"כ במרדכי (סי' רל"ה): "וכן הדין בליל א' דפסח שחל להיות בשבת, אסור לומר ההגדה ביחיד אלא יקרא אחר עמו, ואיש שאינו יודע לקרות או אשה אין מועילין לעיין עמו, ואם בעיון ראש כל פרשה ופרשה יודע לגמור כולה בחוץ טוב הדבר כדפרישית". וכן לפ"י צריך לומר שמש"כ בשו"ע ס"ט "ליל פסח שחל להיות בשבת מותר לקרות ההגדה בספר, משום דהוי כעין ראשי פרקים, דאין ע"ה שלא תהא שגורה בפיו קצת", שכל מה שמותר הוא רק ראשי פרקים, אבל אסור לקרות את כל ההגדה מתוך הספר.

אמנם עי' בגר"ז (בקנ"א) שנקט כדעת השבלי הלקט דכיון שיודע לקרוא כל הפרשה כולה ע"פ, יכול לקרוא כולה מתוך הספר, דאין בזה חשש שמא יטה, דהנה כתב הטור (ס"ט) "אבל ליל פסח שחל להיות בשבת אין לקרות ההגדה יחידי", וכ' בב"י עי"ז "וכתב בשיבולי הלקט (סי' ס"ד) בשם ה"ר בנימין על דברי בעל התרומה, מ"ש בליל פסח שחל להיות בשבת וצריך לומר הגדה על השלחן וכו', א"כ מה יעשה, תבטל מצות הגדה משום ספק שמא יטה [ו"ל בא' היושב יחידי, כיון שלא התיר ספר התרומה רק בקורא אחר עמו, וע"ע בשבלי הלקט בפנים]. ועוד, אם התרנו תרי גברי בחד עניינא, דאיכא למימר כל חד וחד נותן דעתו לקרות ואינו מרגיש בהטית חבריו, כ"ש שיש להתיר כשאין חבריו קורא עמו ובעיניו אשתו. והא דנקט תרי גברי בחד ענינא, רבותא קמ"ל שאע"פ ששניהם קורין שרי, כ"ש אם האחד קורא והאחד מעיין בו ושומע. ועוד, דקריאת ההגדה בספר הוי כעין ראשי פרקים, דאין עם הארץ שלא תהא שגורה בפיו קצת, וכדברי הר' בנימין נראה בעיני, ע"כ". מבואר בשבחי"ל ג' טעמים להיתר, א. דאם נאסור רק כשאחר קורא עמו, אי"כ ביושב יחידי תבטל מצות הגדה. ב. דמצד כ"ש צריך להיות מותר כשהאחד עמו ולא קורא עמו, דאם התרנו כשקורא עמו כ"ש בלא קורא עמו. ג. דהגדה של פסח הוי כראשי פרקים, ודייק הגר"ז דאם נימא דמצד ההיתר דראשי פרקים מותר לקרות רק ראש הפרשה, אי"כ דברי השבחי"ל תמוהים, דבתחילה כ' טעם להתיר לקרוא את כל הפרשה באופן שאחר מעיין איתו, ואח"כ כ' עוד טעם שהטעם הזה מתייר רק לקרות מה הפרשה, דכיון שיש טעם להיתר לקרוא כל הפרשה מאז חסר הטעם הב', דאדרבה הטעם הזה גורע יותר דע"י מצמצם את ההיתר, ולכן הוכיח מזה שדעת השבחי"ל שמותר לקרות כל הפרשה כולה כיון שיודע כולה ע"פ, עכ"ד.

והנה יש להבין את סברת השבחי"ל מה הטעם להתיר לקרוא את כל הפרשה, והרי לפי הסברות שביארנו לעיל לכאו אין היתר אלא לקרות ראשי פרשיות, וכדמשמע בגמ'.

ונראה דס"ל דטעם ההיתר דראשי פרשיות הוא לא כמש"כ הר"מ והשו"ע, אלא דכיון שיודע לקרות ע"פ אי"כ ליצ' אור רב, וסגי לו באור מועט, ולכן אין חשש שיבא להטות, דסגי לו באור מועט שרק יזכיר לו מה כתוב, דיודע בע"פ, ולכן התיר לקרות את כל הפרשה כולה בפנים, דכיון דיודע בע"פ אין חשש שמא יטה, דא"צ אור רב.

ומצאתי מקור לסברא זו במ"ב (ס"ק ט') שכי': "אבל שאר התפלה מותר לקרות בסדור לאור הנר, **והטעם שתפילה מצויה בפי הכל ואין צריך עיון רב, והוי כמו ראשי פרשיות בסעףי' "**מבואר להדיא שטעם ההיתר דמפני שא"צ עיון רב אין חשש שמא יטה, דסגי לו באור כזה.

אמנם יל"ע אם זה כוונת המ"ב בטעם דהיתר ראשי פרקים, דהרי בביה"ל (בד"ה ואין קורא) הביא מחלוקת ראשונים אם יש איסור שמא יטה בעיון מועט, דהאם נימא דכל האיסור של שמא יטה הוא בצריך עיון הרבה, אבל בצריך עיון מעט אין חשש, וכ' דלדינא צ"ע, כי גם הרמב"ן והריטב"א בחידושיהם אוסרים אפי' בעיון מועט כהר"ע, וא"כ איך כאן הכריע להיתר, ועוד דהוא טעם אחר ממה שמזכיר השו"ע בפירוש, והו"ל לפרש דהוא דלא כמש"כ בשו"ע.

ובע"כ צ"ל בדוחק דכוונתו במש"כ וא"צ עיון רב, אי"ז הטעם, אלא כוונתו דכיון שתפילה מצויה בפי הכל א"צ עיון בכל התפילה, אלא רק בחלק מהתפילה מותר, כמו ראשי פרשיות דמותר כיון שיודע כל הפרשה ע"פ, ולא מעיין אלא חלק מהפרשה, ודוחק.

אמנם מצאתי מקור לסברא זו מפורש בספר בן איש חי (שנה ב' פרשת לך לך ס"כ) שכתב: "קריאה שהאדם רגיל בה הרבה, כגון מזמורי התהלים לאדם הרגיל בהם, וכל שכן מזמורי חנוך, וכן קריאה שקורין קודם קידוש שהורגל בה בכל ליל שבת, וכן ארבעה פרקים של משנה דשבת הראשונים שרגיל לאמנם על השלחן בכל ליל שבת, ואינו צריך בכל אלו לעיין בספר אלא ראשי פרקים, הרי זה מותר לקרות לבדו לאור הנר, **כיון דאינו צריך לעיין בהם כל כך לאור הנר שיהיה יפה בין שיטה, ואפי' באור קל סגי ליה**, וכן ההגדה בליל פסח שחל בשבת דרגיל בה ושגורה בפיו מותר לקרות". מבואר מפורש דהטעם משום דכיון דיודע ע"פ, אי"כ א"צ לאור רב וסגי ליה באור קל, ולפ"ז יכול לקרוא את כל הפרשה, דלכל הפרשה א"צ אור רב דיודעה בע"פ, וזה ברור. וכן משמע בבא"ח דיכול לקרות הכל מתוך הספר, דלא חילק.

וכן כתב בכה"ח להלכה להתיר לקרוא כל הפרשה כולה מהספר, כיון דיודע כולה ע"פ, וז"ל: "ואף כשקורא כולה בספר מותר כיון שא"צ לזה, גר"ז אות י"ד. והגם דבקי"א אות ג' הביא פלוגתא בזה והניח בצ"ע, **מ"מ המנהג להקל כדעת הרמב"ם לומר כולה מתוך הספר"**, וכן כתב בספר חסד לאלפים (לבעל הפלא יועץ): "וכי תאוו נפשו ללמוד, ילמד בע"פ אפי' בספר במה שרגיל ושגור בפיו, כגון מזמורי תהלים למי שרגיל בהם ויודעם

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום

חתום



רב לא אמר'י שמא יטה, ואמאי ל"א לא פלוג, הא הכא החי הוא בנר.

והביא הערהו"ש בשם הר"ן לחלק בין מין אחד דבו אמר'י לא פלוג, לבין שני מינים כשמן ונפטא שבהם אמר'י דמעולם לא נאמרה התקנה, וכ' דגם בב' אנשים הר"י"כב' מינים.

אלא דצ"ע אמהלך זה מדברי ההגה"ה שהובא בב"י בסימן זה, שהסתפק אם בשעוה יש שמא יטה אע"ג שבמציאות לא שייך בה הטייה, ובפשטות כוונתו מצד לא פלוג, וא"כ הרי מיירי בשני מינים נפרדים ואעפ"כ אמר'י לא פלוג, ואמאי בנפטא לא אמר'י נמי לא פלוג.

וככלל יש להתעכב על כל פרטי הדינים השונים בגזירה זו, דלא מצוינו בשאר תקנות חז"ל שיהיו שומר, או דאם אימת רבן או יום הכיפורים עליהם אין את הגזירה, והוא פלא.

ועיין בפרישה (וכע"ז) במ"ב בסק"ב "וכתב הפמ"ג ועכשיו אין להתיר באדם חשוב, כי כמה פעמים ראינו שמתוך עיון שוכחים ומטים (ומוחטים)", שראינו שדרך אנשים מתוך שקיעותם מגיעים לידי היס"ד ומטים. הרי שניתן לומר שגדר האיסור בשמא יטה איננו שיבא לכך במזיד, אלא שמתוך עיונו, כאשר יחשך לו האור, יבא בהיסח הדעת להושיט ידו אל הנר ולהטותו.

נמצא שאין גזירת חז"ל בזה הרחבה של איסור הבערה, אלא הרחקה ממציאות זו של קריאה והסתח דעת ליד הנר, שבה יכול אדם לבוא לידי מלאכה דאורייתא. ובזה יבואר נמי מה שהמציא הב"י כביכול גזירה חדשה משום שמא ימחוט, שענינו מכבה, ולכאורה על איסור זה לא תקנו (ובב"י כ' ע"ז דזה פשיטא עיי"ש), ולהנ"ל הרי שאין זה כגזירה רגילה בכל איסורים שחששו לקיומו של איזה דין דאורייתא והרחיקו ממנו, אלא שחז"ל הרחיקו ממציאות החשש הזה גופא שיבואו לעבור אדאורייתא. עכ"פ לפי הגדרה זו בתקנת חז"ל, יובנו גדרי הגזירה המיוחדים שנשנו כאן, שאם יש אימת רבן עליהם או שיש שומר, הרי שהחשש גופו לא קיים, וממילא ליתא בכלל האיסור, כיון שאי"ז איסור גורף מצד עצמו.

דוגמא לרבר ניתן למצוא בדו"ד שבין הפוסקים ונו"כ השו"ע ביו"ד, אודות הדין דמים מגולים כזה"ז, אי אמרינן באיסורין דבטל הטעם בטלה התקנה או לא עיי"ש, ויסוד דבריהם נסוב אודות ב' צורות של תקנות חכמים, האחד הינו הרחבת הדין איסור דאורייתא, והחלת שם איסור על דבר, והשני אינו אלא גדר הרחקה, ואזהרה לנמנע מחשש איסור, אבל אינו אסור מצד עצמו עד שנאמר שנקבע כאיסור חמור, שגם כאשר בטל טעמו הוא באיסורו נשאר.

**מדרכי רוטנברג - קרית יובל**

**ברך שמא יטה בחשמל**

כידוע שדנו בהרבה ספרים האם יש שמא יטה באור חשמל, ושרוב הפוסקים כתבו להתיר את זה, וכך המנהג היום אצל הרוב, אך ידוע גם שהחזו"א החמיר בזה מאוד וסבר שלא פלוג, ובספר ארחות רבינו ח"א עמ' קט"ו הביא שהחזו"א אסר גם באופן שתלוי עליהם פתק להכריא, ודלא כהמ"ב. ועל מנורת הנפט שהיה בבית המדרש של החזו"א, הורה החזו"א לתלות פתקה שכתוב עליה שבת קודש היום אסור לקרוא לאור הנר, והביא גם שג"א אמר לחזו"א שיש לו הרבה ביטול תורה מזה, ואמר לו שזו המצוה של האשה בליל שבי"ק שתשמור את בעלה שלא יטה, ובשום אופן לא רצה להסכים שילמד כהיתרו של המ"ב עם פתקה, והיה אומר החזו"א שצריכים לדעת בע"פ כמה דמים גמ' כדי שיוכלו לחזור עליהם בליל שבי"ק, ובחז"ל החזו"א שינן כל פ"ק דע"ז בע"פ לחזור ע"ז כל ליל שבת כשלא היה לו שומר, והגרח"ק אמר שהחזו"א אמר לו שגם חז"ל ידעו שיכול להיות מהו ביטול תורה ואסרו, וכמזכיר החזו"א אסר אפי' בעששית סגורה עם מפתח ונתן לאחור את המפתח. ובספר מעשה איש ח"ב עמ' ק"ד מובא גם מהנ"ל, וגם כתוב שהגר"נ פנחס שרייבר זצ"ל סיפר שהחזו"א אמר על מה שהקיל הח"ח בשמא יטה בליל שבת, שהיה משוחד בזה, ומשום אהבת תורה שהיתה לו הכריע עליו. ויש לו לציי"ן כאן שראיתי בעלון "אסופות" גליון ח' שיצא לאחר פטירתו ר' פנחס שרייבר זצ"ל, שם מסופר בעמ' 16 שבע"ש שלפני הבר מצוה שלו החזו"א דיבר אתו, ושאלו החזו"א בהלצה מה תהיה העעבירה הראשונה אותה יעבור כגדול המחוייב במצוות, והגר"פ זצ"ל משך בכתפיו, וענה לו החזו"א אתה תקרא לאור הנר... [ובעמ' 18 שם הובא שהיה יושב הגר"פ זצ"ל בכליות שבת עם לוקס, ולומד שש או שבע שעות רצופות].

ומידידי הרב א"ש שטיינמן שליט"א שמעתי שאמר לו מרן הגרא"ל שטיינמן שליט"א שאין הוא מחמיר לא לקרוא לאור החשמל שמא יטה, ויש לו ג' סיבות בזה, א. במ"ב כ' שמהני עיי' פתק, והחזו"א טען שא"א להתיר את הגזירה עיי' פתק, אך נר' יותר כהמ"ב דהרי ביוה"כ מצוינו שמותר מפני אימת יוה"כ, וא"כ רואים שהשמא יטה אינו כ"כ חמור. ב. עוד אמר מרן שליט"א שראה את הגרי"ז זצ"ל לומר בחז"ל לאור החשמל, וגם אביו הגר"ח זצ"ל ראה את בנו והיה ניח"ל. ג. האדו"ת כותב בשם הח"ח שהח"ח יש לו קבלה מר' חיים וולוז'ין שעל פי דין א"צ שומר, ואפי' פתק א"צ (במנורה שהיה אז), ומש"כ במ"ב כן להצריך פתק זה לחומרא, וע"פ כל צירופים אלו הוא לא מחמיר בשמא יטה בחשמל.

עוד אציין כאן שאמר לי ידידי הנ"ל א"ש שליט"א בענין מה שפרסמו לאחורונה על הרבנית קניבסקי תליט"א האם יכולה לקרוא תהלים לאור העמוד חשמל, ודנו דכיון שמסוכן לעלות לשם אין חשש שמא יטה, אמר לי שהגר"חק' שליט"א אמר לו שאין להקל בזה למעשה,

וכמו שבגובה י' קומות לא יעלה לשם ואסור, גם כאן אף שמסוכן לעלות לשם לא חילקו [וגיס' הרב אליעזר וילנר שליט"א אמר בזה דמסתמא הרבנית יודעת ראשי פרקים בע"פ, וזה סיבה שלא יהיה שמא יטה, והרב שלמה זלמן כהן שליט"א טען שיתכן מצד דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרו על פה, א"כ נצרכת לאור וחי"ש' שמא יטה].

ואסיים במש"כ בהלכות שבת בשבת להגרמ"מ קארפ שליט"א שפשט המנהג להקל לקרוא לאור החשמל דאין חשש שמא יטה בזה, וע"ז וכי"ב אמרו "כ"מ שההלכה רופפת בידך צא וראה היאך הציבור נוהגין ונהוג כמותן". [וע"ע במדור ביני עמודי מה שהבאתי בענין שמא יתקן את הגגרטור].

**יוסף חיים הלוי בירנבוים - קרית ספר**

**סימן רע"ו**

**• ראיות שהמשנ"ב נקט בפשיטות כדעת ר"ת**  
**• היה לישראל נר שלא יכול לקחת כנגדו, ובא האיננו יהודי והדליק נר אחר • אם טלטול נר לצורך השתמשות בו הוי דבר המותר • מלאכה שאין שינוי בגוף החפץ אי שרי ליהנות ממנה כשנעששת בשבת • אי שרי פס"ר בגוי • טלטול הפתילה ע"י גוי • הערות בענין שמא ירבה • הדלקת הנר לצרכה ולצורכו • שבות דשבות במקום מצוה אי מהני במלאכה דאורייתא ע"י שינוי • בענין אמירה לנכרי שיאמר לנכרי אחר • בענין איסור קריאה לגוי בלא לומר לו דבר • בענין אם צריך לומר לנכרי שהמלאכה עבור חולה • חובת מחאה כשאין הנאה • חיוב מחאה בחפצי ישראל • פסקי מרן הגר"ש אלישיב שליט"א באמירה לנכרי • גוי שצילם או הקליט בשבת עבור ישראל • לומר לגוי להדליק אור במרפס לצורך מצוה • מקרר שהתקלקל בשבת אם אפשר לקרוא לנכרי לתקנו • אמירה לגוי להדליק מזגן במקום סבל גדול מחום • גדר הנאה מאור החשמל • בנין בשבת ע"י גוי • אם אמרינן הכל חולים אצל חום •**

**ראיות שהמשנ"ב נקט בפשיטות כדעת ר"ת**

בסי' רע"ו בסע"י ב' ס"ק כ"ד הביא המשנ"ב את השלה"ק שפליג על בעה"ע, וס"ל דאמירה לגוי באיסור דאורייתא אסור אפילו במקום מצוה ואף בהפסד מרובה. וכתב השלה"ק שכן ראה בקהילות חשובים שיושבים בחושך במוצ"ש אפילו בחתונה עד שאמרו הקהל ברכו, ויש לשאול אם כעת חשיכה הכיזד עדיין שבת ואסור אמירה לגוי.

ונתעוררנו כאן ע"ד שכבר נזכחנו בו כמ"פ, שהמשנ"ב הלך בפשיטות כל דבריו כדעת ר"ת בשיעור זמן בין השמשות, ולא כדעת הגאונים והגר"א, ולכן שייך שיהיה חושך ועדיין הוא שבת, ומכמה ת"ח בקיאים בדברי המשנ"ב שמענו שהדבר פשוט ואינו צריך לאמרו, ובכ"ז כתבנו כמה ראיות כי ראינו כמה לומדים שהדבר היה תמוה בעיניהם.

א. בסי' רל"ג בסעי' א' במשנ"ב ובשעה"צ לשונות כמעט מפורשים שקאי בדעת ר"ת, יעו"ש בשעה"צ אות י"ד ח"ל: דאפילו המ"א מודה בזמנינו וכי' דחוששין לדעת הגר"א.

ובמשנ"ב ס"ק י"ד כתב ש"בדיעבד יוכל לסמוך ע"ד המקילים להתפלל אחר השקיעה עד רבע שעה קודם צאת הכוכבים". ומציאות זו לא שייכת לדעת הגאונים שיש בין השקיעה לצאת הכוכבים רק ג' רבעי מ"ל.

ב. סי' רס"ג סעי' ד' ביאור"ל ד"ה קודם הלילה, הביא שם הדעות שיכול לקבל שבת ב' שעות קודם הלילה, ובדאי כוונתו לזמן הלילה דר"ת, דבסוף הביאור"ל נסתייע מדעת הגר"א שפלג המנחה הוא שעה ורביעי קודם השקיעה, וב' שעות קודם צאת הכוכבים דהגאונים הוא הרבה קודם פלג דהגר"א, ודו"ק.

ג. סי' רצ"ט סק"א מבואר שם במשנ"ב שמותר להתחיל סעודה שלישית אחר השקיעה, ובלבד שיהיה חצי שעה קודם צאת הכוכבים. ולא שייכת מציאות זו, וגם לא מסתבר הדין, אם לא לדעת ר"ת. (שמענו מהרב שלמה גנישבסקי שליט"א.)

**הראל צוברי - נתיבות**

**היה לישראל נר שלא יכול לקחת כנגדו, ובא האיננו יהודי והדליק נר אחר**

בשו"ע או"ח (סימן רע"ו סעיף ד') כתב: אם יש נר בבית ישראל, אבל אינו יהודי והדליק נר אחר, מותר להשתמש לאורו עבור נר ראשון דולק, ע"כ.

ויש לעיין אם היה לישראל רק נר אחד של שמן שאסור לקרות כנגדו [וכשו"ע או"ח סימן ער"ה סעיף א'], ובא האיננו יהודי והדליק נר סטארין, שלא חיישינן בזה שיטה, ומותר לקרות כנגדו, וכמבואר במשנ"ב שם (ס"ק ד'), עיי"ש. האם יהיה מותר לישראל להשתמש בנר האיננו יהודי, לקרות כנגדו, והטעם.

**גמליאל הכהן רבינוביץ - מח"ס "גם אני אודך" בני ברק**

**אם טלטול נר לצורך השתמשות בו הוי דבר המותר**  
כתב הרמ"א בסי' רע"ו ס"ג: ומותר לומר לא"י לילך עמו לטול נר דלוק כבר, הואיל ואינו עושה רק טלטול הנר בעלמא. ובמשנה ברורה (ס"ק ל"א) כתב: "ר"ל הואיל דהוא רק איסור מוקצה, ומוקצה שרי ע"י טלטול מן הצד כמש"כ

בסי' שיי"א, וכאן דאי בעי ישראל שקיל ליה בעצמו ע"י טלטול מן הצד, כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו וכי"ב, כשמביא הא"י באיסורא לית לן בה. ועיין לקמן סימן רע"ט במ"א סק"ט דלטלטל את הפתילה ע"י הא"י כדי שלא יגנב או שלא יפסד אסור, ורק טלטול כשהוא צריך לו גופא וכנ"ל בסק"ל, או כשצריך למקומו, מותר, וכ"כ בדה"ח".

ובביאור החילוק בין אם צריך לנר לגופו, כלומר להאיר בו, לבין אם צריך לטלטלו כדי שלא יגנב, ביאר הפמ"ג בא"א סי' רע"ו אות י"א דכיון דההיתר לומר לא"י לטלטל הנר הוא משום דכל שיש היתר לישראל ע"י מן הצד שרי לומר לא"י, ולכן לצורך גופו דהיינו להאיר בו מותר לישראל לטלטל מן הצד, דהוה לצורך דבר המותר, ולכן מותר לומר לא"י, אבל שלא יפסד דליכא לישראל היתר לטלטלו אפי' מן הצד, דהוי לצורך דבר האסור, אסור לומר לא"י.

מבואר במ"ב בשם המג"א [עפ"י ביאור הפמ"ג] דמותר לטלטל נר בטלטול מן הצד כדי להאיר בו, דנחשב לצורך דבר המותר, כלומר בהשתמשות הנר להאיר, והפמ"ג אויל לשיטתו בסי' ש"ח במשב"ז ס"ק י"ח דכתב כנ"ל, וכן כתב בהית מאיר בסי' רצ"ו ס"ג.

וכן מבואר במשנה ברורה בסי' רנ"ט ע"ד השו"ע וי"א שאפילו טמן בדבר שמותר לטלטל, אם מקלקל הגומא לא יחזיר, מפני שתצטרך הקדירה לעשות לעצמה מקום כשמחזירה, שנמצא כמו שטומן בשבת", וביאר במ"ב (ס"ק י"ד) "ואם נתקלקלה שנפלו הגיזין שמכאן ומכאן למקום מושב הקדירה, ולכן לא יחזירנה לפי שמזיז את הגיזין שהוא מקצה" [ומקורו מהתוס' בשבת דף קנ:].

מבואר דכל הטעם לאסור משום דמזיז את הגיזין לכאן ולכאן, לכן לא הוי טלטול מן הצד [והיינו משום דס"ל דגם לטלטל מוקצה ע"י ד"א אסור, ודלא כהט"ז, וכמו שהוכיח הגר"ז בקו"א לסי' רנ"ט בדעת התוס' שם], אבל בל"ז שרי משום טלטול מן הצד, ואע"ג דדכא רוצה ליהנות מהגיזין להטמין בהם, מ"מ נחשב לצורך דבר המותר, כיון דהטמנת הקדירה בגיזין הוי דבר המותר, והיינו דכיון דהשימוש מותר, אף דתכליתו לצורך הנאה מהדבר המוקצה נחשב טלטול מן הצד לצורך דבר המותר.

**חיים אשכנזי - בני ברק**

**מלאכה שאין שינוי בגוף החפץ אי שרי ליהנות ממנה כשנעששת בשבת**

כתב השו"ע בסי' רע"ו סעי' א' דגוי שהדליק נר בשביל ישראל, אסור לישראל ליהנות מאורו, ואפילו למי שלא הודלק בעבורו, וכתב המשנ"ב (סק"א) דהוא הדין כל מלאכה שגוי עושה בשביל ישראל דאסור ליהנות ממנה. ויעיין בביאור"ל ד"ה אפילו, שכתב דוקא במלאכה דאורייתא, אבל במלאכה דרבנן שרי לאחר.

והמשקי' הביאור"ל וכתב דמעביר ד' אמות ברה"ר, אע"פ שהוא הלל"מ וא"כ אינו דאורייתא גמור, מ"מ דינו כדאורייתא כיון דהלכה למשה מסיני הוא פירוש דקרא, והוא הדין הכנסה נמי דינו ככתוב בהדיא, כיון דאמרינן בגמ' דסברא הוא מה לי הכנסה מה לי הוצאה.

ויעיין לקמן סי' שיי"ח סעי' א' בביאור"ל ד"ה אחת משאר מלאכות, שהביא בשם החי"א (כלל ט') שרוצה לחלק, דבדבר שנעשה שינוי בגוף החפץ כמבשל וכדו' אז אסור, אבל אם לא נשתנה מכמות שהיה, וכגון מוציא מרשות לרשות, אזי אם בשוגג מותר אפילו לו ואפילו בו ביום, ואם במזיד אסור אפילו לאחרים עד מוצאי שבת. אמנם למעשה כתב: ומי"מ יש להחמיר בכל איסורי תורה כמו מבשל.

ולכאורה כאן לגבי מלאכת גוי העושה בשבת לישראל, לא הזכיר הביאור"ל שום צד היתר אם לא נעשה שינוי בגוף החפץ, דכא אירי דמעביר ד"א ברה"ר, ולא זכר כלום מהח"א הנ"ל, ואמאי כתב בצורה ברורה ופשוטה דאסור.

ובפשטות נראה דצ"ל דהבדל גדול יש בין מלאכה שעשה ישראל בשבת וכדאיירי בסי' שיי"ח, לבין מלאכה שעשה גוי, דבמלאכה שעשה ישראל בשבת לא חששו חז"ל שאם תתיר לו להשתמש במלאכה זו בשבת, שמא יבוא לומר לישראל לשבת אחרת לעשותו, דהא ישראל לא יעבור בשופי על איסור שבת. משא"כ בגוי שעשה מלאכה בשבת עבור הישראל, שם החשש גדול יותר, וחששו חז"ל שאם תתיר לו להשתמש במלאכה זו בשבת, שמא יבוא לזלזל באיסור האיסור לגוי דקילא ליה, ולכן החמירו בו חז"ל בכל גווני, וכ"כ המשנ"ב להדיא בסק"ב דהחשש הוא שמא יבוא לומר לו בפעם הבאה שיעשה לו המלאכה.

אלא דלפ"ז קצת קשה לי, דכאן גבי גוי כתב הביאור"ל דדוקא במלאכה דאורייתא אסרינן ליהנות ממנה, אבל מלאכה דרבנן שרי לאחר, ולכן פסק דהמביא מחוץ לתחום מותר לאחר ליהנות מזה, דתחומין דרבנן. וא"כ לכאורה לפי הנתבאר אדרבה במלאכת גוי יש יותר לחשוש, ואמאי מתיר.

ואפש"ל דבמלאכה דרבנן לא חשו כ"כ באמירה לגוי, דהא כבר נתבאר לקמן בסי' ש"ז סעי' ה' דאמירה לגוי באיסור דרבנן במקום מקצת חולי או במקום מצוה שרי, ולכן נמי כאן התירו בדיעבד.

ואולי אפש"ל עוד דהכא מה דהתירו דוקא לאחר, אבל אה"נ לזה שנעשה בשבילו אסור, ומהטעם הנ"ל.

**אי שרי פס"ר בגוי**

בשו"ע סי' רע"ו סעי' ג' פסק דיהודי האומר לגוי לבוא עימו והדליק לו נר אסור, דהוא לצורך היהודי, וכתב הרמ"א דלומר לו לילך עימו ולטול נר הדולק כבר

מותר, הואיל ואין עושה אלא טלטול הנר בעלמא. וכתב המשנ"ב (סק"ל) דאין חילוק בין נר שעוה לשמן, דבתרווייהו שרי. אמנם כתב דבנר של שמן נכון להחמיר שלא לומר לגוי לילך עימו, כיון דא"א שלא יתקרב השמן להפתילה או יתרחק, ויש בזה משום מכבה ומבעיר, והוא מהמ"א, וכתב המ"א בטעם השני משום דאינו מכוון, וציוין לסימן רנ"ג. וביארו המחצה"ה והלבו"ש דשם כתב המ"א דאף בפס"ר שרי בגוי. ומ"מ כאן לא פסק המשנ"ב לגמרי כהמ"א, כמו שכתב דבנר של שמן נכון להחמיר, וכמו שמתבאר בשעה"צ סקל"ה דהגרעק"א מפקפק מאוד בנר של שמן. וכן לעיל בסי' רנ"ג במשנ"ב ס"ק נ"א כתב המשנ"ב דבפס"ר עיי' גוי, לצורך שבת יש לסמוך ע"ד המקילים, ובשעה"צ שם סקמ"ג ביאר אמאי מיקל. וכן שם בסי' רנ"ג בס"ק צ"ט כתב המשנ"ב להתיר בפס"ר, ומ"מ שם בשעה"צ סקק"ד כתב בלשון הזה "הנהוג להקל בודאי אין למחות בידו". מכל הנ"ל נראה דהמשנ"ב ס"ל דמעיקר הדין לא אסרינן פס"ר עיי' גוי, אלא דנכון לחוש להאסורים, ולכן בשעת הצורך התיר המשנ"ב. אלא דמ"מ עדיין צ"ע מהמשנ"ב לקמן סי' רע"ז ס"ק ט"ו שכתב להתיר בשופי פס"ר עיי' גוי. ועיין "מלכים אמנד" פ"י הל' י"ג, ובהערה כ"ד שם.

**טלטול הפתילה ע"י גוי**

בסי' רע"ו סעי' ג' פסק הרמ"א דשרי לומר לאינו יהודי לילך עימו לטול נר דלוק, הואיל ואינו עושה אלא טלטול הנר בעלמא. וכתב המשנ"ב ס"ק ל"א לבאר היתר זה, דכיון דאינו אלא איסור מוקצה, ומוקצה שרי ע"י טלטול מן הצד ואפילו עיי' ישראל, א"כ גוי שמביא באיסור לית לן בה. וכתב המשנ"ב דממ"א לקמן בסי' רע"ט סק"ט כתב דלטלטל את הפתילה ע"י הא"י כדי שלא יגנב או יפסד אסור, ורק טלטול כשהוא לצורך גופו או מקומו שרי.

וקיל דאמאי אסור לטלטל הפתילה ע"י גוי, הלא טעם המשנ"ב שייך נמי הכא. דאי בעי הישראל שקיל ליה ע"י טלטול בגופו, וכמ"ש המשנ"ב לקמן סי' ש"ח ס"ק י"ג. ואע"פ ששם התייר המשנ"ב דוקא במקום הפסד, וכן כתב שם המשנ"ב בס"ק פ"ב בשם המאירי, מ"מ הכי הלא הוא נמי מקום הפסד [ולאח"מ הראוני שכן מקשה שו"ע הרב, ומובא בשש"כ כדלקמן].

ואולי אפשר לומר דטלטול בגופו לא חשיב ליה להמשנ"ב, כיון דטלטול בגופו לא חשיב טלטול כלל, דבגופו אין זה נקרא טלטול אלא רק אם מטלטל בידיו וכדו', וכמ"ש המשנ"ב שם להדיא בס"ק י"ג. וא"כ השתא מובן אמאי כאן אסור לטטול ע"י גוי בפתילה, דדוקא אם יש ליהודי היכי תימצוי לטלטל אז שרי עיי' גוי, אבל מה שיכול לטלטל בגופו אינו נחשב כלל שמטלטלו, ועדיין הנושא טעון ביאור, ולאחר מכן הראוני שכן מתרץ הגרשז"א [מובא בשש"כ פרק ל' הערה ס"ה, ובמהדור' החדשה פרק ל' הערה ע"ב].

**א. עקיבא - נתיבות**

**הערות בענין שמא ירבה**

א. איתא בשו"ע [סי' רע"ו סעי' א'] שגוי שהדליק את הנר לצרכו, מותר לישראל להשתמש לאורו, ולא חיישינן שמא ירבה, דנר לא יוכי, אבל במדורה יש אוסרים משום שמא ירבה. ויש לשאול הרי גם בנר משכח"ל חשש דשמא ירבה, וכגון שיש אנשים רבים ונר א' לא מספיק לכולם, ומאיךר גם במדורה אם יש שנים ושלוש אנשים שכל אחד יכול לשבת מכיוון אחר אין חשש דשמא ירבה, ואמאי פסק לומר שבנר אין חשש ובמדורה יש. ולכאורה צ"ל שבנר בד"כ אין חשש דשמא ירבה ואילו במדורה בדי"כ יש חשש, ולכן בנר כלל לא גזרו גם לו יצויר מקרה שיש חשש, ובמדורה אסרו תמיד אם לו יצויר מקום שאין חשש.

ב. כתב המשנ"ב סק"י שבאינו מכירו אין חשש דשמא ירבה ושירי לכ"ע. ונראה דזה קאי על ההי"כ' שעשה הגוי לצורכו, אבל בעשה לצורך חולה כשם שהסכים לעשות לצורך החולה אע"פ שאינו מכירו, בגלל שבקשוהו, הוא הדין שיש חשש שירבה בשביל הבריא ואע"פ שאינו מכירו.

**הדלקת הנר לצרכה ולצורכו**

המשנ"ב בסי' רע"ו ס"ק כ"ז הבי"ד הטי", וח"ל: אותו הנר שמדלקת השפחה כדי להדיח כלי אכילה שאכלו, לא מיקרי לצורך ישראל, כיון שאין גוף הישראל נהנה ממנו אלא כלים שלו מודחים, והיא חייבת להדיחם, לצרכה היא מודלקת. ומותר אח"כ ישראל להשתמש לנר זה אף צורכי גופו, כיון דבעת הדלקת הנר הדליקה לצורכה, עכ"ל. ויש לשאול, בשלמא בפעם הראשונה והשניה שנעשה כך שייך לומר שנעשתה ההדלקה רק לצורך עצמה, דהא לא ידעה שיצטרף אליה אשנה, אבל אחרי שקרה כך כמה פעמים משערת בודאי שהיא הפעם יצטרף אליה ומדלקת בשביל שניהם, וזה אסור כדמשמע בריש דברי הטי".

בחששא דשמא ירבה נחלקו הראשונים האם החשש הוא לשעבר או להבא, רש"י פי' דהחשש הוא לשעבר שמא הרבה בשבילו, כלומר כשעשה הגוי את המלאכה מתחילה לצורך עצמו, כיון שראה את הישראל לידו אמר שמא ירצה גם הוא והרבה בשבילו. הטור והשו"ע כתבו דהחשש הוא לעתיד - שמא ירבה, דהיינו כשרואה הגוי את הישראל נהנה ומשתמש במדורה עלול להוסיף בשבילו. ומשמע שלפי הטור אם מגלה הישראל דעתו וחופץ בדבר, אז חיישינן שמא ירבה בשבילו, אבל כשלא גילה דעתו ל"ח שמא מעצמו הרבה בשבילו, דלמה יטרח בחינם, ושמא אין הישראל חפץ בזה. אבל לרש"י י"ל ק"ו, אם בלי גלוי דעת חיישינן שמא הרבה, כ"ש כשגילה





המקורות הנ"ל לא משמע שמותר שינוי.

ונלע"ד עפ"י דברי האגלי טל שכתב בסוף הפתיחה שיש שני סוגי שינוי, א. שינוי בתוצאה. ב. שינוי רק בפעולה אך התוצאה טובה כמו בלי השינוי, וביאר שבכל התורה שלא כדרך לא הוי איסור, היינו דווקא שינוי בתוצאה כמו אכל תָּלַב וְיָ או עירב בו דבר מר, וכן נכנס לבית המנוגע דרך אחוריו (חוץ מחוטמו), זה שינוי בביאתו - במעשה שנעשה, אך בדניי שבת בשבת התחדש שאף שינוי רק בפעולה, ואין שינוי באיכות הנפעל, ג"כ פטור, שמלאכת מחשבת אסרה תורה, אך מדרבנן אסרו בשני צורות השינוי. ולפ"י נראה שאם יש שינוי בתוצאה, שגם בכל התורה לא הוי איסור, שפיר לא נחשב כלל למלאכה, כי החפצא של המלאכה שונה, ובוה שפיר שאין זה מלאכה, ושייד לכלל של שבות דשבות במקום מצוה, אך כשהמלאכה אינה שונה, וזה רק פטור בגברא ששינה בצורת העשייה, אך התוצאה שנעשית מלאכה גמורה אלא שיש לו פטור בגברא, בזה רבנן לא הקילו שבות דשבות אף במקום מצוה.

ומדויק לשון הרמב"ם שהועתק בשו"ע [אף שהטור השמיט כפילות לשון הרמב"ם, בכ"ז השו"ע העתיקם] שכפל דבריו - דבר שאינו מלאכה ואין אסור לעשותו משום שבות, שדווקא אם אין זה מלאכה בזה שאסור רק משום שבות, יש היתר של שבות דשבות במקום מצוה, אך לא כשהדבר במהותו מלאכה אלא שהפטור בגברא, בזה רבנן לא התירו. וזו כוונת דברי ר' יצחק אלחנן הנ"ל בשניים שעשאוה, שהדבר במהותו הוא מלאכה אלא שיש פטור בגברא. בזה לא נאמר הכלל הנ"ל להיתר.

ולפ"י שפיר כל הקושיות הנ"ל, דכל המקומות שהתירו זה שינוי בתוצאה, בסי ש"מ לגבי ציפורניים שחותך בשינוי זה לא איכות יפוי כמו בכלי, כי יסוד מלאכת גוזז היא היפוי, כמבואר בביה"ל ריש סימן ש"מ (ד"ה וחיבי), וכן בשופר, ושפיר כל המקומות שלא התירו שנכרי יעביר מים חמים ברה"י בשינוי, כי אין זה שינוי בתוצאה, וכן להדליק נר וכדו' לא התירו [אך כשיש שינוי בתוצאה ואין זה מלאכה כלל, וההרצה בכספ התורה פטור, בזה שפיר הוי רק איסור דרבנן שאינו משום מלאכה שהתירו ע"י נכרי לצורך מצוה].

ולפ"י **להלכה** נראה שאין להתיר לומר לנכרי לעשות איסור דאורייתא ע"י שינוי בפעולה בלבד, וכן **דעת הגר"ש אלישיב** כנ"ל שרק שינוי בתוצאה הותר ולא שינוי בפעולה (כן הובא באורחות שבת ח"ב פכ"ג משמ"י), ובמשנ"ב שהתיר בציפורניים זהו כשיש שינוי בתוצאה, וכן בשופר.

והגרש"א (שש"כ פ"ל) נטה להתיר, והוסיף ש שאם בסוף הנכרי עשה בלי שינוי לית לו בה, דעשה על דעת עצמו (כמבואר במ"ב סי' רע"ו סקל"א), ובמילואים נשאר בצ"ע בזה. ובפמ"ג כתב במקום אחר להתיר כל סוג שינוי, דכתב (סי' ש"ו א"א ס'ק ז') שמותר לומר לנכרי למחוט הנר ביד ולא בכלי לצורך סעודת שבת, דהוי שבות דשבות במקום מצוה, אמנם בסי' תרנ"ה נשאר בצ"ע על זה.

(ובאופן נוסף יש לבאר, שהגדר שאסרו חכמים אמירה לנכרי מצד שליחות. וזהו התוצאה שעושה הנכרי ולא הפעולה, ולכן אם הנכרי עושה בשינוי אך התוצאה אינה בשינוי, עדיין מתייחס לישראל השולחו שעשה מלאכה גמורה שזה התוצאה, ורק באופן שהתוצאה בשינוי מתייחס לישראל מלאכה שאינה אסורה מדאורייתא, ושפיר הוי שבות דשבות, ויש לעיין בזה).

**אליהו טשנור - בני ברק**

***בענין אמירה לנכרי שיאמר לנכרי אחר***

ישראל האומר לנכרי ראשון שיאמר לנכרי שני לעשות עבור הישראל מלאכה דאורייתא, נחלקו בזה האחרונים, דעת החוות יאיר (סי' נ"ג) להקל בזה, ואילו העבודת הגרשוני חולק וסובר לאסור, והביא במשנ"ב (סי' ש"ז ס"ק כ"ד) הכרעת ר' שלמה קלוגר בספר החיים [ומלצות דבריו מופיע בהכמת שלמה על השו"ע], שבמקום הפסד גדול יש לסמוך על המקליון. אמנם יש לחלק שאף שהחוי"י סובר שכלל לא גזרו באופן של אמירה דאמירה, ר' שלמה קלוגר נקט שזה ההיתר הרגיל של שבות דשבות שהותר לצורך הפסד גדול, ואילו עבודת הגרשוני חלק על החווי"י וס"ל שאם איסור אמירה מצד שליחות לחומרא, הוי עדיין בשליחות ישראל גם השני, ואם איסור אמירה מצד ודבר דבר הוי עדיין דיבור אסור (וכ"כ בשו"ת חת"ס חו"מ סי' קפ"ה).

והוסיף המשנ"ב: ועיין לעיל מה שכתבתי סי' י"א דשייד גם כן הכא, וכוונת המשנ"ב שאף שהותר איסור אמירה במקום הפסד גדול, בכ"ז אסור ליהנות, שאיסור הנאה לא הותר.

ולכאוי יש לבאר דבריו, שאם יסוד ההיתר שזה שבות דשבות במקום מצוה, הרי בזה מותר גם ליהנות, ומדוע אוסר המשנ"ב ההנאה. והנה הפמ"ג (סוף סי' רע"ו) ביאר שכל מחלוקתם באופן שהנכרי השני ידע שעושה עבור הישראל, שהרי אם חושב שעושה עבור הנכרי הראשון לכו"ע מותר.

ולפי דבריו שפיר דברי המשנ"ב שאסר בהנאה, שהרי אם מדובר כשידע שעושה עבור ישראל, הרי אפילו נכרי שעשה מעצמו עבור ישראל אסור ליהנות, ולכן אף שהישראל אמר רק לנכרי הראשון לומר לנכרי השני [ומסתברא שלא אמר לו בפניו, כי זה רק הערמה, ולכאוי יחשב דיבור ישיר לשני], ולכן הנכרי השני שומע מהנכרי הראשון שהישראל רוצה שיעשו עבורו מלאכה, ולכן אף שאין כאן איסור אמירה, בכ"ז לא גרע מרמז שלא בלשון ציווי, שאף שאינו עובר על איסור אמירה לנכרי, בכ"ז אסור ליהנות מכיון שהנכרי עשה עבור הישראל.

**ב.** בסימן תקפ"ו ס"ק פ"ד כתב דאם צריך לתקן השופר ביו"ט, אסור ע"י ישראל אפילו בשינוי, ובשעה"צ ס"ק כ' כתב דמ"מ ע"י גוי שרי לשו"ע דמתיר שבות דשבות במקום מצוה.

לכאוי לפ"י יתא מותר לומר לגוי להדליק חשמל במרפק במקום מצוה, דהוי שבות דשבות.

מיהו במלכים אומניך (פ"ו הערה י"ב) כתב לחלק, דבמקרים הנ"ל הקיל המשנ"ב כיון שהוי שינוי באיכות הנפעל, שגזיתו ציפורנים לא נעשתה בצורה יפה, משא"כ להדליק אור במרפק דלא נשתנה בנפעל (האור) כלום אין להתיר [עיי"ש שהוכיח כן מסוגיא דערובין סח. בההוא ניוקא דאישתפך חמימיה].

**מרדכי רפאלי - בני ברק**

***שבות דשבות במקום מצוה***

***א' מהני במלאכה דאורייתא ע"י שינוי***

**שאלה:** האם כשהותר לומר לנכרי לעשות איסור דרבנן לצורך מצוה, יש להתיר לומר לו לעשות איסור דאורייתא ע"י שינוי, וכגון שידליק אור במרפקו וכדו' דהוי שבות דשבות לצורך מצוה.

**תשובה:** כתב הרמב"ם (פ"ו משבת ה"ט) ונפסק בשו"ע (סי' ש"ז ס"ה): דבר שאינו מלאכה ואין איסור לעשותו אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לנכרי בשבת לעשותו. והוא שיהיה שם מקצת חולי, או יהיה צריך לדבר צורך הרבה, או מפני מצוה כגון להביא שופר או סכין למילה, או מים חמים לרחוץ קטן ומצטער מחצר לחצר שאין עירוב, ומקור הרמב"ם מגמ' עירובין (זו:): שנשפכו המים החמים לתינוק, והתירו להביא דרך כרמלית (אך לא דרך רה"ר), ומבואר דשבות דשבות הותר במקום מצוה.

ויש לעיין האם ע"י שינוי שהופך ממלאכה דאורייתא לאיסור דרבנן, יהיה מותר לומר לנכרי לעשות מלאכה בשינוי, דהוי שבות דשבות במקום מצוה, ולכאוי שפיר לפי הכלל של הרמב"ם יהיה מותר, דמאי שנא שבות כרמלית ממלאכה בשינוי שגם היא רק דרבנן. אלא שיש להקשות מדוע אסרו בעירובין זו: להביא מים חמים דרך רה"ר, והתירו לנכרי להעביר רק דרך כרמלית, הרי יכלו לומר לנכרי להעביר בשינוי דרך רה"ר.

וכן יש להקשות מדברי הירושלמי (הובא ברי"ף ריש פו"א דמילה) שדורו ברית מילה ליום ראשון כיון ששכחו להביא את הסכין, ומבואר ברי"ף באופן אחד כיון שהיה צריך להעבירו דרך רה"ר, ולא הותר איסור דאורייתא אף ע"י נכרי, מדוע לא אמרו לנכרי להעבירו בפיו. וכמו שהקשה תוס' (גיטין דף ח: ד"ה וע"ג) מדוע לגבי תינוק שנשפכו המים החמים, שרבא אמר לשאול את אמו אם צריכה חמין, ונחמם לתינוק אגב אימיה, וכי לא היה נכרי בכל העיר שיאמרו לו לחמם, ומכח זה נקט תוס' שלא התירו איסור דאורייתא אלא דרבנן, ורק במילה שהיא גופא דוחה שבת התירו איסור דרבנן ע"י נכרי ולא בשאר איסורים, שאין ללמוד היתר לומר לנכרי להביא ספר בשבת דרך כרמלית, ועי" הרמב"ם הנ"ל חולק. ועדיין קשה לפי תוס' שיחמם מים בשינוי, ולא הוי דאורייתא אלא דרבנן, ולצורך מילה גם לתוס' הותר שבות דשבות, ומוכח ששינוי לא מהני לדין זה.

אולם בנה"כ סי' ר' ובמג"א סי' ש"מ, והובא במשנ"ב (סי' ש"מ ס"ק ג'), התירו שנכרי יחתוך ציפורנים בשינוי לצורך מצוה מדין זה, וכ"כ במשנ"ב סי' תקפ"ו (שעה"צ ס"ק ק"כ) שמותר לנכרי לתקן שופר בשינוי.

ובאמת לכאוי זה מתאים לכלל של שבות דשבות במקום מצוה, אך קשה מכל הני מקומות מדוע לא אמרו לנכרי לעשות בשינוי, וכן קשה שהרמ"א בסי' רע"ו בשעת הדחק סומך על שיטת בעל העיטור שהותר לומר לנכרי לעבור על איסור דאורייתא לצורך מצוה, ומדוע לא כתב שיאמרו לנכרי לעשות בשינוי, הרי אין דבר שא"א לעשות בשינוי [ואף אם נדחקו כדברי הגהות מרדכי פ"ג משבות שלא היו מצויים בכרים בזמן התנאים והמוראים, ומוכיח כן מכמה מקומות בש"ס, ולא תוס' ועירובין סח. הנ"ל, בכ"ז מהרמ"א בסי' רע"ו קשה שהרי מדבר שיש נכרי, ודוחק להתיר כדברי בעל העיטור, ומדוע לא סובר לומר לעשות בשינוי].

ובשו"ת באר יצחק (או"ח סי' י"ד) דן ר' יצחק אלחנן אם מותר לומר לשני נכרים (זה יכול וזה יכול) לעשות מלאכה לצורך מצוה, ומסיק שאסור, אף שזה לכאוי שבות דשבות במקום מצוה, מכח קושיא הנ"ל שהקשו התוס' (גיטין ח: ב"ק פ. ועירובין סח.) וכי לא היה נכרי בכל העיר שיאמרו לו להחם. ומקשה ר' יצחק אלחנן וכי לא היה בכל העיר ב' נכרים להשני שיחממו מים, ומוכח שאם עיקר המלאכה אם היתה נעשית ע"י אחד הוי מלאכה דאורייתא, לכך גם בשניים אין להקל, ובוה לא נאמר הכלל של שבות דשבות במקום מצוה, ודווקא מלאכה שא"צ לגופה וכה"ג שגם אם נעשית ע"י ישראל אחד לא היה בו איסור דאורייתא, בזה הקילו ע"י נכרי במקום מצוה ולא בנ"ד, ע"כ תוכן דבריו. והוסיף שכל זה כתב בילדותו, וכעת מצא במקור חיים (הל' פסח סי' תס"ו) שנוטה ששניים שעשאוה הוי איסור דאורייתא ורק פטורים מחטאת, ולפ"י ודאי ל"ק"מ ופשוט שאסור.

ולפני שנבוא לבאר דבריו, יש להביא שהפמ"ג (א"א סי' תרנ"ה) הסתפק בספק הג"ל אם מותר לומר לנכרי לתלוש אתרוג בפיו לצורך מצוה, דהוי שבות דשבות. אמנם בפמ"ג בסי' ש"ו (בא"א ס"ק ז') כתב שמותר לומר לנכרי למחוט הנר לסעודת שבת ביד ולא בכלי, דהוי שבות דשבות לצורך מצוה.

וכל אלו הדברים יש לבארם מחד גיסא לפי הכלל דשבות דשבות לצורך מצוה צריך להיות מותר בשינוי, וכפי שכתב המשנ"ב סי' ש"מ ותקפ"ו, אך מאידך קשה שמכל

ישראל, כיון שאין גוף הישראל נהנה ממנו אלא כלים שלו מודחים, והיא חייבת להדחים, נמצא שלצורכה הדליקה, ומותר לישראל להשתמש בנר הזה אף צרכי גופו, כיון שבעת הדלקת הנר הדליקה לצורכה", עכ"ד.

ויל"ד לאחר שגמר הגוי הדחת כלים, האם רשאי לומר לו שלא יכבה, או"ד יאסר משום ודבר דבר. ובספר מלכים אמניך (פ"ט סוס"א) כתב דמותר לומר לו שלא יכבה, וכמבואר במשנ"ב (שם ס"ק ל"ה) בהא דכתב השו"ע שמותר למחות בגוי שבא להדליק נר או להוסיף שמן, דקמ"ל דלא נאסר בזה דלא יחשב מדבר בענין ההדלקה.

***ה. להזמין גוי שיאכל אצלו כשקפץ החשמל***

לפ"ו יל"ד אם בליל שבת קפץ החשמל שיהא מותר להזמין לגוי שיאכל מיני מתיקה וכדו', ולומר לו רצוני להזמין אותך לאכל מיני מתיקה, אבל הבית חשוך ואיני יכול לראות, והשתא לגוי יש צורך אישי שהאור יהא דלוק כדי שיוכל לקבל המאכל. כ"מ בספר מלכים אומניך (שם).

ובספר ערוך השולחן (סי' רע"ו ס"ט) כתב נמי להתיר בזה, רק שהגוי לא גר בבית הישראל, מיהו יל"ד בזה כיון שעושה בבית של ישראל יש חיוב מחאה [עיוי' חוט שני פרק פ"א סק"י שדן בזה].

***ו. גוי שהדליק אור בחדר מדרגות***

גוי שעלה בחדר מדרגות כדי לעלות או לרדת, מותר לישראל ליהנות מהאור שהודלק כיון שהגוי הדליק לעצמו ונהנה ממלאכתו, אבל אם ישראל מבקש מהגוי שיעלה במדרגות, וכוונתו שהגוי ידליק האור, א"י נחשב שהגוי הדליק לצורך עצמו, ולכאוי יאסר ליהנות מזה כמבואר בשו"ע (שם ס"ג) דאם אומר לעבדו לילך עמו והדליקו נר, אסור ליהנות כיון שעיקר ההליכה לצורך ישראל.

***ז. רמז לגוי בשבת***

כתב הרמ"א (סי' ש"ו סכ"ב) כל דבר שאסור לומר גוי לעשותו בשבת, אסור לרמזו לו שיעשה, אבל מותר לרמזו לגוי שיעשה מלאכה אחר השבת, וביאר המשנ"ב (בס"ק ע"ו) דאיסור רמיה לגוי בכלל אמירה, כיון שעו"י עושה בשבת, וה"ה שאסור לומר לו בשבת איזה דבר שיבין מתוך כך שיעשה מלאכה, אך כשאומר רמז שלא בלשון ציווי שרי, כגון שאומר "הנר אינו מאיר יפה", או "איני יכול לקרוא לאור הנר שיש בו פחם", ועי"ז הגוי מתקנו, שרי שא"י בכלל אמירה, ואין לאסור מטעם שנהנה ממלאכה שעשה הגוי בשבילו, דא"י הנאה כ"כ כיון שיכל לקרוא גם בלי תיקון זה.

ויל"ד כשהאור דלוק בחדר שינה, האם יכול לומר "קשה לי לישון כאשר יש אור בחדר", דלכאוי כשבא לכבות יש חיוב מחאה אף שהגוי בא לכבות מעצמו, כמבואר במשנ"ב (סי' רמ"ג סק"ה וסי' רע"ו סק"א), וכן במקרה הנ"ל כשרמז לגוי שהנר לא דולק יפה אמאי שרי ואין חיוב מחאה. מיהו בזה מובא בספר מלכים אומניך (פ"ד הערה ד') בשם הגר"ש אלישיב שליט"א, דטעם ההיתר משום שהגוי משפר את הקיים, ואינו עושה מלאכה חדשה עבור הישראל, בזה התירו דרך רמז. לכאוי לפ"י לרמז לו שיכבה האור אסור, כיון שיש חיוב מחאה [ויעוי' בחוט שני פרק פ"א ס"ק ג' אות ג' דאסור לומר לגוי דרך רמז שיכבה לו האור בשבת, כיון שאין רגילות שאדם נכנס לבית חבירו ומכבה, לכן נראה בכה"ג שהוא שלוחו של הגוי], אולם בשולחן שלמה (סי' רע"ו ס"ק י"ג) כתב לחדש כיון שמותר ליהנות ממלאכת גוי שעשה בשביל ישראל, כשהיה יכול ליהנות בשעת הדחק בלי מעשה הגוי, דאמרינן שאין לחוש שיבא לומר לגוי שיעשה, א"כ ה"נ א"צ מחאה כשבא הגוי לעשות פעולה זו, והכא שיש אפשרות לישן גם כשיש אור, לכן אין חשש שיאמר לו להדיא שיכבה, וכל חיוב מחאה רק באופן שחיישין שיאמר לגוי להדיא שיעשה כן. ועוד, דחיוב מחאה רק על דבר מחיבה להדליק וכדו', אבל לכבות שהוא דבר שלילי א"צ מחאה.

לכאוי לפ"י בכה"ג שאינו יכול לישון יהא אסור לומר לו לכבות, מיהו ז"א, דאדרבה אם אינו יכול לישון חשיב במקום צער דשרי שבות דשבות במקום צער [דכיבויו חשמו שבות, דהא א"צ את הפחמים, ולכן א"י כיבו דאורייתא, ואמירה לגוי רק שבות]. מ"מ ודאי בכה"ג קודם ירמזו לו מדין הקל הקל תחילה, ואם אינו מבין יכול לומר לו להדיא שיכבה.

***ח. אמירה לגוי לעשות מלאכה בשינוי***

***א' נחשב כשבות דשבות***

כתב השו"ע (סי' ש"ז ס"ה) דבר שאינה מלאכה ונאסר רק משום שבות, מותר לומר לגוי לעשותו בשבת לצורך חולה או לצורך מצוה. כיצד, אומר לגוי לעלות באילן להביא לו שופר לצורך תקיעת מצוה, ויש אוסרין. ובמשנ"ב (סי' כ"ג) הביא מהלבוש שהעיקר כשיטה ראשונה.

ויל"ד האם מותר לומר לגוי שידליק חשמל במרפקו, דהנה בפמ"ג (סי' תרנ"ה) דן במי שאין לו אתרוג ביו"ט ראשון של סוכות, האם רשאי לומר לגוי שיתלוש לו אתרוג בפיו, ובבכורי יעקב הק' מאי מהני שיעשה כן, הא אתרוג היה מחובר ומוקצה הוא, משמע לולי איסור מוקצה היה מותר כיון דהוי כשבות דשבות במקום מצוה. ומצינו במשנ"ב בכמה דוכתין שהתיר לגוי לעשות מלאכה דאורייתא בשינוי:

**א.** בסימן ש"מ ס"ק ג' כתב: אשה ששכחה לטילטל ציפורנים לביל טבילה בשבת, שרי ע"י גויה שתגוזו בידיה בשינוי, דהוי שבות דשבות במקום מצוה.

דעתו חיישינן שמא ירבה [ויל"ד קצת].

והנה בגמ' מבואר ששלא בפניו של הגוי שרי, ולרש"י יהיה הפסט שאם בשעת עשיית המלאכה לא היה הישראל שם, וכן בשעה שנהנה הלך הגוי, או מותר, משא"כ לטור די שבשעה שנהנה אין הגוי שם. ויל"ע לפי הטור אם יאמר הישראל לגוי אל תרבה בשבילי אי יהני, או שמא י"ל לא פלוג ואסור.

**אברהם ממן - בני ברק**

***בענין אמירה לגוי***

**ובו יבואר: א. מקור האיסור. ב. טעם האיסור והנפק"מ. ג. הנאה ממלאכת גוי בשבת. ד. הנאה ממלאכת גוי שעשה לעצמו. ה. להזמין גוי שיאכל אצלו כדי שידליק החשמל. ו. גוי שהדליק אור בחדר מדרגות. ז. רמז לגוי בשבת. ח. אמירה לגוי שיעשה מלאכה בשינוי אי שרי משום שבות דשבות.**

***א. מקור האיסור לאמירה לגוי בשבת***

בב"י סו"ס רמ"ד הביא מהמכילתא (פרשת בא) כל מלאכה לא יעשה בהם, לא תעשה אתה ולא יעשה חבירך ולא יעשה גוי מלאכתך, אתה אומר כן או אינו אלא לא תעשה אתה ולא חבירך, אבל נכרי עושה מלאכתך, ת"ל ששת ימים תעשה מלאכה וכו', הא למדת כל מלאכה לא יעשה בהם, לא תעשה אתה ולא יעשה חבירך ולא יעשה גוי מלאכתך, דבר ר' יאשיהו [ע"י רמב"ן עו"ת פ"יב פט"ו שהביא גירסא אחרת]. ובשעה"צ סי' רמ"ג ס"ק ז' הובא בזה מחלוקת האם קרא אסמכתא בעלמא או איסורא מדאורייתא, ונקט עיקר כשיטות דאיסורו מדרבנן.

***ב. טעם האיסור***

א) כתב הרמב"ם פ"ו משבת ה"א: "טעם האיסור באמירה לגוי, כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם ויבאו לעשות המלאכות עצמן".

ב) ברש"י ע"ז דף ט"ו ע"א (ד"ה כיון) כתב הטעם משום ממצאו חפצך ודבר דבר.

ג) רש"י בשבת דף קנ"ג ע"א (ד"ה מ"ט) כתב טעם האיסור משום שהנכרי נעשה שלוחו של הישראל [וברעק"א (סי' ש"ו סכ"א) כתב, וכ"מ בשו"ע הרב (סי' רמ"ג), דסיבת האיסור משום דחיישינן שיש שליחות לגוי לחומרא, ומה"ט אסור ליתן מעות לגוי בער"ש כדי לקנות למחר ביום השוק (ע"י בהג"מ פ"ו משבת אות ב)].

וכתב באבני נזר או"ח (סי' מ"ג) דבעינן לתרי טעמי דרש"י, דאם אמר לו מער"ש שיעשה לו מלאכה בשבת, מדין ממצאו חפצך ודבר דבר אינו אסור, אבל מדין אמירה לגוי שבות שהוא שלוחו אסור, דהרי אסור לומר לגוי בער"ש

שיעשה לו מלאכה בשבת (עי' סימן רנ"ב ס"ג). עוד נפק"מ דאסור לומר לגוי שיעשה מלאכה אחר השבת (עי' סימן ש"ז ס"ב), משום ודבר דבר, אע"פ שמדיון אמירה לגוי שנעשה שלוחו אין לאסור.

עוד נפק"מ אם הגוי לבסוף לא ביצע את השליחות, דמשום ודבר דבר עבר הישראל, ומשום שלוחו ל"ש.

***ג. הנאה ממלאכת גוי בשבת***

מלבד איסור אמירה יש איסור הנאה ממלאכת הגוי, ולכן אמר לגוי להדליק נר אסור להשתמש בו (עי' סימן רע"ו ס"א), והטעם שאסור ליהנות עד בכדי שיעשו, ברש"י ובר"ן כתבו הטעם שלא יהנה ממלאכה שנעשית עבור ישראל, ואילו התוס' והרמב"ם והרשב"א כתבו שלא יבאו לומר לגוי לעשות מלאכה בשבת או להכין בשבת לצורך מוצ"ש. מ"מ אם יכל לעשות מלאכה גם לפני שהגוי חילל שבת בשבילו, אף שקודם היה נעשה רק בדוחק שרי, דלא חשיב כהנאה [הובא במשנ"ב סי' שכ"ה ס"ק כ"ח]. אולם ברמ"א סי' רע"ו ס"א ובמשנ"ב שם ס"ק י"ג מבואר דיש נפק"מ בין נכרי הדדליק נר בבית ישראל מדעת עצמו לדעת הישראל, דאם הישראל צויה להדליק צריך לצאת מהבית, משא"כ כשהנכרי הדליק מדעת עצמו לא הצריכו חז"ל שיצא מהחדר, אלא שאסור להשתמש בדבר שלא יכל להשתמש בלי מעשה הגוי, ומה"ט שרי לישראל להשאר בחדר שהדליק שם גוי מזגן מדעת עצמו [עי' מלכים אמניך פ"ב סי' ג].

***ד. הנאה ממלאכת נכרי שנעשה לצורך עצמו***

כתב השו"ע (סי' רע"ו ס"א) גוי שהדליק נר בשביל ישראל אסור לכל, אפי' למי שלא הודלק בשבילו, אבל אם הדליק הגוי לצורכו או לצורך חולה אפילו שאין בו סכנה, מותר לכל ישראל להשתמש בו, וביאר במשנ"ב סק"ח שלא חוששים שמא ירבה בשבילו, דנר לאחד נר למאה, אבל אם יש חשש שהגוי הרבה במלאכה לצורך ישראל, אסור ליהנות ממנו בשבת אא"כ אין הגוי מכיר את הישראל, דבכה"ג ל"ח שהרבה בשבילו, וכמבואר בשו"ע (סי' שכ"ה סע' י') גוי שמילא מים לבהמתו מבזר שהוא רה"י לרה"ד, מותר לישראל להשקות בהמתו, והוא שאין הגוי מכירו.

ויל"ד גוי שהדליק אור עבור חולה שיש בו סכנה באמצעות הרמת המגת הראשי, ועי"ז נדלקו האורות גם בשאר החדרים, האם שרי, דדעת הגרש"ז (בשש"כ פל"ב הערה קע"ג-קע"ד) דאף שהיה צריך להוריד שאר המגתים של שאר החדרים ליהמנע מכיבוי שיעורין, מ"מ אם לא היתה אפשרות להורידם מותר ליהנות מהאור, כיון שכל ההדלקה היתה לצורך חולה ל"ח שיוסף לישראל.

ולכאוי לנתבאר עזרת בית גויה שהרתיחה מים בשביל עצמה בשבת, אסור לישראל ליהנות מזה שמא הוסיפה בשבילו.

ולאידך גיסא גוי שהדליק נר לצורך להדיח כלים בחדר, מותר לישראל ליהנות מהאור, דנר לאחד נר למאה, כמבואר במשנ"ב (סי' רע"ו ס"ק כ"ז) בשם הט"ו: "אותו נר שמדלקת השפחה להדיח כלי אכילה, לא מקרי צורך



ולכך מבואר שיש כאן חילוק בין איסור אמירה לאיסור הנאה, שאף שכלפי עצם האמירה חשיב שבות דשבות שהותר לצורך הפסד גדול, בכל זאת כלפי ההנאה אין זה כשבות דשבות, כי הרי הנכרי עשה מלאכה דאורייתא עבור ישראל ואסור ליהנות, כך אי שכלפי הנכרי הראשון חשיב שהישראל אומר לו לומר לנכרי שני והוי שבות דשבות, בכ"ז הנכרי השני עושה עבור ישראל מלאכה דאורייתא ואסור ליהנות.

אמנם בשו"ת חת"ס (ח"מ סי' קפ"ה) מבאר שמחלוקת עבודת הגרשוני והחזו"י הפוך מהבנת הפמ"ג, אלא דוקא באופן שהנכרי השני אינו יודע שעושה עבור הישראל, דאלו עושה עבור הישראל הרי אסור ליהנות. ולכא"ו מבואר שהבין שמחלוקתם גם לגבי ההנאה, ולא רק לגבי איסור אמירה, ולגביו אם פוסקים כמתירים צריך להתיר גם ההנאה באופן שאינו יודע שעושה עבור הישראל, ואם המשנ"ב אסר ההנאה לכאו נראה שהבין כפמ"ג שמדובר שהנכרי השני עושה המלאכה עבור הישראל, ולכן אסור בהנאה.

ולפי"ז יצא חידוש, שאם הנכרי השני אינו יודע שעושה עבור הישראל יהיה מותר האמירה וההנאה, וכמשמעות הפמ"ג. ולכאו כשעושה כן בבית ישראל קשה לומר שחושב שעושה עבור הנכרי הראשון, ולכן קשה להשתמש בהיתר זה.

[אלא שיתכן שדברי הפמ"ג דווקא בהבנת מחלוקת החזו"י והעבודת הגרשוני, וסובר שלא אסרו כלל באופן שאין השני יודע שעושה עבור הישראל כדברי החזו"י (אלא שהחזו"י סובר כן גם באופן שהשני יודע שזה עבור הישראל), אך המשנ"ב שהכריע כדרך החיים מצד שבות דשבות במקום מצוה, יתכן שפסק כן להקל רק כלפי האמירה אך לא כלפי איסור הנאה (והרי הפמ"ג לא דיבר מצד שבות דשבות), אלא שלכאו אם כן מדוע אסר ההנאה].

**בענין איסור קריאה לגוי בלא לומר לו דבר**

בשו"ע הביא פעמיים הלכה זו (סי' ש"ז סי"ט וסי' של"ד סכ"ו): סחורה שנפסדת בשבת ע"י גשמים או ד"א מותר לקרות עכו"ם, אע"פ שודאי יודע שהעכו"ם יציל הממון, ומבאר המ"ב דמתוך שאדם בהול אי לא שריא ליה ע"י גוי באופנים אלו, יבוא להציל בעצמו ולעשות מלאכה דאורייתא.

ומשמע דעצם הקריאה לנכרי חשיבה כציזוי - כאמירה, והותר רק בהפסד הבא פתאום.

וכן הביא הפרי מגדים (סי' ש"ז) באשל אברהם אות כ"ז) שלומנו לגוי שיבוא לביתו בלי דיבור, רק שיבין מעצמו מה עליו לעשות, דווקא בהפסד הבא פתאום מותר דומיא דדליקה, אבל בלא הפסד אסור לרמוז כלל.

וכ"כ בספר הלכות אמירה לעכו"ם בביאורים ס"א: "שמעתי בשם רשכבה"ג מרן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, דההיתר לרמוז לגוי שלא כדרך ציזוי מיידי לדוגמא באדם שיש לו שפחה בבית, ובתוך שיחתו הוא מבליע רמז כזה - חבל שהחשמל בוער כל השבת, או כשמדבר בינו לבין עצמו שגהר אינו מאיר יפה, אבל לקרוא לעכו"ם מבחוץ חשוב כציזוי, ואינו מותר אפילו כשנעשה דרך רמז. וכשאין שפחה בבית מותר לקרוא ללא לביתו לאכול לא לשנות, ובאמצע האכילה יספר לו בעיתיו דרך אנג, ואם יתפוס העכו"ם לעשות את המכוון מותר", ומביא שם שהרבה גדולים חולקים על זה, וסוברים שמותר לקרוא לגוי שמחוץ לביתו ולרמוז לו שלא בדרך ציזוי, וכמו שנהגו העו"ם עכ"ז. וכן הגרש"א במכתב במאור השבת ח"א נוקט שיש איסור בעצם הקריאה [ולא רוצה לו להתיר ולא לאסור את הקריאה לנכר]. ויש לבאר מה הטעם להתיר, שהרי בשו"ע מדוייק שיש איסור בעצם הקריאה לגוי, וכדברי הפמ"ג הנ"ל. אך אם נדייק בלשון השו"ע הרי כל איסור זה רק כשיודע בוודאי שהעכו"ם יציל הממון (ע"י איסור דאורייתא), ומבואר להדיא שכל מקום שאין ודאות שיציל לא נאמר איסור זה. אך יש לדחות שאולי אדרבה כתב השו"ע רבותא, שאפילו אם ודאי יציל באיסור דאורייתא בכ"ז מותר.

[ויסוד הדברים יותר מזה, דכשקורא לנכרי כשיש דליקה טמון בקריאה זו דהוי כמצווה לו למכות, שהרי מיד שיבוא הנכרי לביתו ידע בלא ספק למה קראו לו ומה צריך לעשות, אך כשלא אומר לו מה סיבת הקריאה לא טמון שמצווה לו מה לעשות, וכשבביתו ירמו לו שפיר הוי רמז]. ובכל מקום שאין בטוח שיתפוס סיבת הקריאה, לכאו נראה פשוט שלא נאסר לקרוא לו.

וכתב לו הגר"ח קניבסקי שליט"א על השאלה האם לקרוא לנכרי בשבת, ולרמוז לו רמז שלא בלשון צווי שיכבה אות האור, שאין כאן איסור אמירה, ואין כאן הנאה מהדבר, האם יש איסור בעצם הקריאה לנכרי גם בלי הדיבור, כמדוייק בסי' ש"ז סעיף י"ט וסי' של"ד סעיף כ"ו, שהשו"ע התיר רק במקום הפסד לקרוא לנכרי, משמע שאם אין הפסד יש איסור בזה שקוראים לו בלא לומר לו דבר, תשובה: **במקום צורך גדול מתירין, רק לא יאמר בהדיא שיעשה.**

**בענין אם צריך לומר לנכרי שהמלאכה עבור חולה**

בשו"ע (סי' רע"ז סעיף ה') מובא: "בארצות קרות מותר לגוי לעשות מדורה בשביל הקטנים, ומותרים הגדולים להתחמם בו".

ומבאר המשנ"ב (ס"ק ל"ט) כיון **שהעיקר** נעשה בשביל הקטנים, אבל אם נעשה בשביל שניהן בידח פסק השו"ע לקמן (סי' שכ"ה סעיף ו') דאסור [ויסוד הדין גם בסי' רע"ז סעיף ב' במשנ"ב ס"ק ט"ו, וע"ש ביה"ל ד"ה מחצה], ומכאן יש מפוסקי זמננו שחידשו שצריך להודיע לנכרי שעושה עבור הקטנים, כי אם יחשוב הנכרי שעושה גם לגדולים

יהיה אסור לגדולים ליהנות, וזהו כוונת המשנ"ב.

דהיינו כל פעם שקוראים לנכרי, כגון להדליק אור עבור קטנים או חולה שאין בו סכנה, צריך להודיעו שזה בשביל הקטן או החולה, ורק אז מותר גם לגדול ליהנות בדבר, שאין חשש שמא ירבה בשבילו (כמבואר בסי' רע"ז סעיף א'), אך אם לא אמרו לו עבור מי עושה המלאכה, והנכרי חשב שעושה עבור הגדול הבריא, יהיה אסור לבריא ליהנות [דאולינן בתר מחשבת הנכרי].

ולכאורה נראה שודאי אולינן בתר מחשבת הישראל, ואם הותר לו לקרוא לנכרי לא משנה מה חשב הנכרי, ובכל מקרה מותר ליהנות גם לבריא, כיון שהכל היה בהיתר, ומה שדייק במשנ"ב הנ"ל נראה שזהו בסתמא, דמיידי בנכרי שעשה מעצמו בזה תלוי בכוונתו, אך כשישראל אומר לנכרי, הרי הנכרי עושה לדעת הישראל שביקשו, וכיון שדעת הישראל לחולה או קטן שפיר, ואף אם הנכרי חושב שזה עבור הגדול הבריא.

ויצא נפק"מ גם להיפך, כשישראל שביקש באיסור עבור גדול בריא, שלא כדין, והנכרי חשב שזה עבור הקטן, שלדברי הנ"ל יהיה מותר לישראל ליהנות, כי לדבריהם אולינן בתר מחשבת הנכרי, ולכאו לא מסתבר כן. והנה אנשים שאין להם היתר של חולה שאין בו סכנה, בדרך כלל קוראים לנכרי ואומרים לו רצייתו לתת לך דבר מסוים אך יש חושך, והנכרי מדליק האור לעצמו, ואח"כ כבר מותר לישראל ליהנות [אך במציאות קצת קשה לעשות כן שהנכרי יעשה לעצמו]. ואף שנכרי שעושה בבית ישראל בעל כורחו של הישראל יש חובת מחאה, כמבואר במשנ"ב סי' רע"ז ס"ק י"א, ואף חייב לגרשו מביתו מפני חילול השם, זה כשכוונתו לצורך הישראל, אך כשכוונתו לעצמו ודאי אין חובת מחאה. אך יש לבאר כיון שהולכים אחרי מחשבת הישראל, מה יועיל מה שהנכרי עושה לעצמו, הרי ודאי שהישראל כל כוונתו בכדי שישאר האור לעצמו (ואולי כוונת הישראל שברגע הראשון הנכרי יעשה לעצמו ושרי בכך), אך נראה שבדיבור שהוא היתר שהוא לצורך הנכרי ומותר כדין, ודאי שאין צד שמחשבת הישראל תשנה האמירה המותרת לאיסור, וכל הנידון היה כשאין ידבור מפורש לצורך ישראל חולה או בריא.

וכתב לו הגר"ח בתשובה לשאלה זו, האם כשמותר לקרוא לנכרי כגון לחולה שאין בו סכנה, אם צריך לומר לו שזה עבור החולה, בכדי שלא יעשה המלאכה עבור הגדול הבריא (שיש שדייקו כך מהמשנ"ב סי' רע"ז ס"ק ל"ט), תשובה: **יתכן.**

**חובת מחאה כשאין הנאה**

מבואר במשנה שבת (קכא). נכרי שבא לכבות אין אומרים לו אל תכבה (וגם לא אומרים לו כבה), ובגמרא מבואר הטעם שנכרי אדעתיה דנפשיה קעביד, ופרש"י שאפילו יודע שנוח לו לישראל בכיבוי, בכ"ז להנאת עצמו מכיון שיודע שבת יפסיד.

והקשו בתנ"ה ואם (בדף קכב.) מדוע נכרי שהדליק נר לישראל אסור להשתמש לאורו, והרי בדליקה התירו שאין צריך למחות, וחילקו שהנר כיון שגוף הישראל נהנה ממעשה הנכרי לא אמרינן אדעתיה דנפשיה קעביד, כיון שהנכרי מתכוין להנאתו של הישראל, ורק לגבי כיבוי אמרינן הכי שמתכוין להנאתו.

ומבואר בתוס' שחשוב מחאה תליא באיסור הנאה, שאם אין הנאה גם לא חייבו למחות, ובחידושי הר"ן (דף קכא.) כתב ממש את שאלת התוס' רק לגבי חיוב מחאה, מדוע בדליקה אין חובת מחאה, ותידך שהנאת סילוק כמו כיבוי לא חייבו במחאה (ולא הוסיף כדברי תוס' שאז אמרינן שעושה אדעתיה דנפשיה).

וברא"ש (פרק כל כתבי סימן י"ב) כתב שנכרי שליקט עשבים והאכיל בהמת ישראל, אין הישראל זקוק לומר לו אל תלקט. כיון שנכרי אדעתיה דנפשיה קעביד, כדאמרינן גבי נכרי שבא לכבות, עכ"ז. ודין זה נפסק בשו"ע סי' שכ"ה סעיף י"ג, וכן העתיק במשנ"ב את דברי הרא"ש (והביא בשעה"צ סי' שכ"ה המקור), ובקרבן נתנאל (אות ק) שם ביאר בהבנת דברי הרא"ש שבנכרי שמאכיל בהמת ישראל וכן בדליקה, הנכרי יודע שלא יפסיד, משא"כ בנר (שמדליק עבור ישראל) או ששאב מים עבור ישראל, אינו מגיע לו לנכר מזה הנאה כמו בעשבים לבהמת ישראל, דהיינו שמחלק שפעולות קטנות הנכרי אינו מרויח בכדי לומר שזה על דעת עצמו.

ובביה"ל (סי' רע"ז ד"ה בקבלנות) הביא דברי הקרבן נתנאל שרוצה לומר שאפילו מותר ליהנות מנכרי שייקבל תמורה, ורצה ללמד זכות להמון שמשלמים לנכרים שכר שימוש בשבת, שעושה הנכרי להנאת עצמו ומותר, וחלק עליו שם הביה"ל שאין זה נכון לגבי איסור הנאה, ורק לגבי חובת מחאה התיר הרא"ש שאין חובה למחות כשהנכרי מקבל תמורה.

הרי לנו דעת הרא"ש שהביאו המשנ"ב בסיומן רע"ז בביה"ל הנ"ל, שהבינו כהבנת הקרבן נתנאל, שכל פעם שנכרי עושה עבור ישראל ויקבל תמורה, או שיהיה הוכחה שעושה אדעתיה דנפשיה שיודע שלא יפסיד, שאין חובת מחאה, ורק כשעושה פעולות קטנות עבור הישראל וגם לא מקבל תמורה, אי"כ עושה על דעת הישראל ויש חיוב למחות. אמר חילוק להנכרי הרא"ש עפ"י הק"ב בין הנאת סילוק להנאת רווח כפי שתוס' חילקו, אלא החילוק אם יש לנכרי הנאה או לא, ובכל מקרה שיש לנכרי הנאה חשיב שעושה אדעתיה דנפשיה, ולא יהיה חיוב מחאה. אך לפי תוס' החילוק שכשיש לישראל הנאה לא אמרינן שנכרי אדעתיה דנפשיה, דהיינו שתמיד לנכרי יש סיבה לעשות לישראל שמצפה שירוויח, אך כ"ז סיבה שאין חובה למחות בהנאת סילוק ככיבוי, אך בהדלקת נר וכדומה מתייחסים לזה שעושה על דעת הישראל ואסור, ולפי"ז אף כשיש לו הנאה אסור בהנאה חיובית. ובמשנ"ב סי'

של"ד (ס"ק פ"א) הביא את חילוק התוס' בין הנאת סילוק דבר היזק, לבין דבר שגוף הישראל נהנה ממנו כהדלקת נר, וצריך ביאור. אך בסילוק דבר היזק וגם יקבל הנכרי תמורה, יצא שלכו"ע בין לתוס' ובין לרא"ש אין חובה למחות, ויש לעיין לדנא.

והנה רעק"א בהגהות על השו"ע (סי' ש"ז במ"א אות כ') הקשה מדוע מותר לרמו לגוי על פתיחת אגרת שהובאה בשבת, הרי יש חובת מחאה, ותידך א. דפתיחת אגרת זהו רק חומרא, ולכן מקילים בזה (דשבירת החותמת מותרת מעיקר הדין, דאין בנין וסתירה בכלים). ב. דבלא אמר לו מעולם לעשותו אין לו למחות, וסיים בצ"ע, ולתירוץ זה יהיה קולא, אך במ"ב מוכח דלא פסק כתירוץ זה.

ובחיי אדם (כלל ס"ג אות ג') ובכלל ס"ב בנשמת אדם סוף אות ב') כותב מפורש שאין צריך למחות בגוי המרבה בנרות. וכ"כ בשש"כ פ"ל ה"ד, אולם מרן הגר"ש אלישיב שליט"א חולק (מלכים אומניך פ"ד הערה ד') וס"ל דיש חיוב מחאה אף בסילוק היזק, כשיטות שהובאו לעיל, ומה שהמ"ב (סי' ש"ז ס"ק ע"ז) התיר בנר שמוציא פחם לומר רמז שלא בלשון ציזוי והגוי יסיר הפחם, זהו דווקא במקרה זה שאינו עושה ממש מלאכה, אלא משפר את הקיים, ואף שזה איסור כיבוי, כיון שאין זה מלאכה חדשה עבור ישראל התירו דרך רמז. וצ"ב דבריו, מדוע יותר קל כשאין יוצר דבר חדש, הרי המחאה או על הפעולה של מלאכת נכרי עבור ישראל ולא על התוצאה.

וכן הגרש"א במכתבים בספר מאור השבת בפניני המאור במכתב י"ד אות א' כותב: ואתפלא מאוד על מה שכתב (בספר אחד) שמותר לומר לגוי רמז שאינו של ציזוי להוסיף אור, כשיש קצת אור, הרי יש חובת מחאה [והוסיף ובפרט שעושה כן לאפשר לו קריאה קלה ונוחה, וכי יעלה על הדעת שבשביל זה נתיר לו]. הרי מרעק"א (בתירוץ א') מוכח דרק בדבר של חומרא אין חובת מחאה. ובדעת המ"ב יש סתירה בזה, דבסימן ש"ז בביאור הלכה ד"ה ואפילו מוכח דסובר כח"י אדם, שכשאין איסור הנאה אין חובת מחאה, שהביא את שיטת החת"ס לומר לגוי בחול שיאמר לגוי לעשות מלאכה בשבת, שמותר כשאין דין מחאה כמו שנצייר בסוף הסעיף. כ"כ בביה"ל בסוגריים, וכוונתו לס"ק י"א ששם הציזוי שיש אור, והגוי מוסיף עוד אור, ומבואר להדיא בדעת הביאור הלכה שאין חובת מחאה ככה"ג, דכמו שאין איסור הנאה כך אין חובת מחאה.

אולם בסיומן רע"ז ס"ק ל"ז כתוב במ"ב מפורש להיפוך, שבתוספת הנאה כשיש נר והגוי מדליק עוד נר, חייב למחות כשזה נר של ישראל [וכתב לו הגר"ח בתשובה על הסתירה במשנ"ב, האם יש חובת מחאה באופן שאין הנאה ממעשה הנכרי: **ראוי למחות אבל יתכן שאין חיוב**].

ומכל יסוד דין של היתר של רמז שלא בלשון ציזוי, יותר מוכח שאין חובת מחאה כשאין איסור הנאה [דהא המ"ב כתב מפורש שאין היתר של רמז כשיש איסור הנאה, אך כשאין איסור הנאה משמע שהדבר מותר ואין חובת מחאה, וקשה לדחוק שבכגון שהביא נר עם פחם התכוון דווקא למקרה של חומרא, דהיה לו לומר כן מפורש דווקא כשזה חומרא].

ויש לעיין להלכה אי שרי לסמוך על המקילין לא למחות כשאין איסור הנאה, ותליא מה גדר איסור מחאה, האם כשלא מוחה חשיב כעושה בציזוי הישראל, וע"י שמוחה חשיב שעושה לעצמו, ולפי"ז תמיד אסור גם כשאין הנאה, וכ"מ הטעם בסיומן רע"ז ס"ק ל"ו, או הדטעם שמא ינהג, וכשאין הנאה לא נאמר דין זה. והגרש"ז במכתב במאור השבת מביא צד שמא יאמר לו מפורש, לכן גזרו למחות, ולפי"ז אסור גם כשאין הנאה.

אולם בשעה"צ (סי' תר"י ס"ק י") בסופו מדויק שאם אין הנאה אין חובת מחאה, ונראה שההבנה שכל יסוד מחאה שנראה כשליחו, ובדבר שאינו נראה ששולחו התירו, ולכן בתוספת הנאה שרק מוסיף אור, אך היה אור בלעדי פעולת הנכרי, שפיר שאין חובת מחאה, כי לא נראה כשולחו שלא נראה ששלחו, כי היה לו אור שהספיק לו, אך עדיין בסילוק היזק יש לעיין מדוע לא יהיה נראה ששלחו.

ולמעשה יש בזה סתירות מה דעת המשנ"ב, ויש לעשות שאלת חכם באופן שאין הנאה ואינו אומר לנכרי אלא מרמו, האם צריך למחות.

בשו"ע סימן ש"ה סעיף כ"א כתב על גבינות שעושות השפחות עבור ישראל מחלב ישראל דמותר, והביא המשנ"ב (ס"ק ע"ד) שהאחרונים הקשו כיון שרואה ישראל הרי מחוייב למחות, שאם שותק יבינו שנוח לו ועושים על דעתו, ובפרט שעושה כן בבית ישראל, וכתב המשנ"ב דהאחרונים פליגי, ומסקנת הא"ר והפמ"ג דרק באקריא שרי ולא בקביעות.

וכאן מבואר שאין חיוב מחאה כשא"יז בקביעות, ובשלמא לפי הסבר הרא"ש הנ"ל שפיר, שכיון שיודעות השפחות שלא יפסידו כי יקבלו הנאה מפעולה זו שאינה פעולה קטנה, שפיר אין חובת מחאה כי יש כאן אדעתיה דנפשיה, אמנם בקביעות לא שייך לומר אדעתיה דנפשיה, כי ידוע שזה עבור ישראל, וזה חיסרון באדעתיה דנפשיה, אך לדברי התוס' כיון שאין זה הנאת סילוק אלא הנאה חיובית, צ"כ מדוע הותר.

**חיוב מחאה בחפצי ישראל**

במג"א סי' רנ"ב ס"ק ט' (וסי' רע"ז ס"ק ד' וס"ק י"ד וסי' ש"ה ס"ק י"ד) הביא דברי הגהות מרדכי בפ"ק דשבת (אות תיב), שלמד מהירושלמי פ"א משבת ה"ט שמפורש שיש חיוב מחאה בחפצי ישראל אפי' בבית הנכרי, וכל דברי הגמ' שנכרי שהדליק נר לצורך עצמו מותר, או ליקט עשבים לצורך עצמו מותר שיאכיל בהמת ישראל, וזה בחפצי הנכרי אך לא בחפצי ישראל.

והועתק במשנ"ב בסי' רע"ז ס"ק י"א וס"ק ל"ז, שכתב בנר של ישראל צריך למחות בו כשהנכרי הוסיף עוד נר, וכבר יש נר דולק, אמנם לדברינו כ"ז כשאין אדעתיה דנפשיה. וסתר דבריו בסי' ש"ז סעיף ב' ד"ה ואפילו בסוגריים ובס"ק י"א שם, שכתב שא"צ למחות באופן שהנכרי מוסיף עוד נר (ואפשר ליישב שמה שכתב שא"צ למחות, מיידי בנר של נכרי ולא של עכו"ם, ועוד י"ל בדוחק שבסי' רע"ז ס"ק ל"ז כוונתו שמוסיף עוד שמן שידלק יותר זמן מהנר הראשון, ולכן חייב למחות כעת כיון שיהיה זמן שרק הנר שהנכרי מדליק עבורו יהיה דולק, משא"כ בסי' ש"ז כוונתו לנר באותו זמן הדלקה שאין חיוב למחות).

ועדיין קשה, שהמשנ"ב בסי' ש"ז ס"ק ע"ז כתב בנר שעושה פחם שמותר רמז בלשון שאינו ציזוי, ומדוע אין חיוב למחות הרי מדובר בנר של הישראל (ואפי' בנר של נכרי יש חיוב מחאה כשאין זה אדעתיה דנפשיה, אלא שיש ליישב שזה סילוק היזק, וכשיטת תוס' הנ"ל שבוה אין חובת מחאה).

**פסקי מרן הגר"ש אלישיב שליט"א באמירה לנכרי גוי שצילם או הקליט בשבת עבור ישראל**

א. צלם נכרי שצילם בשבת עבור ישראל, פסק מרן שליט"א שאסור **להסתכל** בתמונות לעולם, שהרי לולי מלאכת הנכרי לא היה אפשרות לצלם את המאורע, ונמצא שלא שייך להמתין בזה שיעור בכדי שיעשו. ואף באופן שנכרי עשה את המלאכה לתועלת עצמו, כדי למוכרה לישראל ולהריח ממון, מכל מקום הדבר אסור. וכן נכרי שהקליט עבור ישראל דברים שנאמרו בשבת, אסור ליהנות מכך לעולם, אמנם אם הנכרי עשה מלאכתו עבור נכרים, ועיקר פעולתו עבור נכרים, מותר לישראל ליהנות. אך אם עשה גם עבור נכרים וגם עבור ישראל, אסור. (אורחות שבת ח"ב פכ"ג אות נ"א עמוד ת"ג בהערה ע"ד).

**לומר לגוי להדליק אור במרפק לצורך מצוה**

ב. איסור דרבנן שהותר ע"י נכרי לצורך מצוה או חולי, וזהו רק באיסור דרבנן, אך לומר לנכרי לעשות בשינוי כגון במרפקו מלאכה דאורייתא, אף שאם היה נעשה ע"י ישראל הדבר אסור רק מדרבנן, בכ"ז אסור ע"י נכרי כיון שעיקר צורת המלאכה קיימת. וכל זה בשינוי בפעולה, אך אם יש שינוי בתוצאה בגוף המלאכה מותר, וכפי שהתיר המשנ"ב (סי' ש"מ) לומר לנכרי לחתוך צפורניים בשינוי, שאין זה מלאכת גזיזה, שכל מהות מלאכת גזיזה יסודה יפוי, והרי בשניים חסר ביפוי. (אורחות שבת פרק כ"ג אות ק"ג הערה קע"ט).

**מקור שהתקלקל בשבת**

**אם אפשר לקרוא לנכרי לתקנו**

ג. אדם שגילה בשבת שהמקורר התקלקל, מרן שליט"א נתן עצה נפלאה שיקרא לנכרי ויאמר לו אני נותן לך מאהמזרכים שבמקורר (כגון שתי עופות) במוצאי שבת, את תדע לך שעלולים להתקלקל עד מוצאי שבת כיון שהמקורר התקלקל, בזה אם הנכרי תיקן הדבר מותר, כיון שעשה לצורך עצמו, שרצה את המוצרים המוכסטים לו במצב טוב, ויש היתר של אדעתיה דנפשיה. וראייתו של מרן מהמשנ"ב סי' רע"ז ס"כ כ"ז שכתב שמותר לשלוח נכרי להביא לו יין מהמרקח, והנכרי מדליק נר לצורכו, ומותר אח"כ לישראל להשתמש בנר זה. (ספר מלכים אומניך פרק ד' אות ג' עמוד ק' בהערה ו').

**אלהיו טשזנר - בני ברק**

**אמירה לגוי להדליק מזון במקום סבל גדול מזוהם**

ידועים דברי השו"ע סי' רע"ז ס"ה מדברי ההגהות מרדכי, אודות הדין דהכל חולין ואצל צינה, ושע"כ מותר לומר לגוי לחמם אם הקור גדול. ובשו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' כ"ג דן אם ניתן ללמוד מכאן גם להיפך, דהכל חולין אצל חום להתיר אמירה לגוי להדליק מאוורר כשיש סבל גדול מן החום.

וכיון ששמעתי רבים תמהים על כך מסברא, נראה לבאר הדברים, דהבין שענין הכל חולין אצל צינה אין עניינו שמחמת הצינה ישנה סכנת מיני חולאים [כפי שרבים מבינים], אלא שעצם הרגשת הסבל משינוי המזג שאליו בגיל - דבר זה גופא נחשב לחולי, וממילא הבין שאין הבדל אם הסבל הוא מחמת שינוי המזג לקור או לחום, שניהם נידונים כחול, ומותרת אמירה לעכו"ם בגינם.

ומה שהביא בתשובה שם קושאי על דבריו מדברי היסוד יוסף שכתב לאסור לומר לגוי להוציא אש מהתנור במקום שהחדר חם, נלע"ז דאינה פירכה כלל, כיון דשם אי אפשר להגדיר את הדבר כחולי, דמי מבקש ממנו להיות דווקא בחדר שהתנור בו, יצא מן החדר וחמה אולא.

וגם אם לא נימא עד כדי כך שבגלל זה שיכול לצאת לא נחשב הדבר לחולי, מ"מ אכתי מי התיר לו אמירה לעכו"ם כשאפשר בענין אחר, וכל ענין ההיתר לומר לגוי לחמם היינו כיון שבכל מקום קר, וממילא הדרך האפשרית האחת להסיר ממנו החולי המוכרח הזה הינה רק ע"י הסקת התנור ע"י הגוי.

ולפי"ז גם במקום שהחום הוא טבעי בעולם מחמת השמש, ואין נסתר מחמתו, הרי שיהיה מותר לומר לגוי לקרר בשבילו, ואכן נקבל הסברא שכשם שהכל חולין אצל צינה כך גם חולין אצל חמה.

**מרדכי ורטנברג - קרית יובל**

**גדר הנאה מאור החשמל**

נהג בגוף ענין השתמשות בחשמל המיוצר כאן בא"י בחילול שבת, אין אני בא לדון, וידוע ומפורסם דיון זה ושהכריעו רה"פ לאסור, ודעת הגרש"א זצ"ל ע"י בשבות יצחק [אך יעוי' גם בירושלים במועדיה להגר"א ובנצל שליט"א, ולכו"ע ודאי שאמר שהדבר מגונה להשתמש,





שלא יכבהו... חשבינו ליה מוקצה מחמת איסור אפילו לר"ש בעששית וקערה כדאיתא לקמן, עכ"ל.

וזה ברור שהריטב"א לא מיירי על ההור"א בגמ', שהרי הריטב"א הקשה מנר שאיסור טלטולו הוא מחמת איסור מדרבנן של שמא יכבה שהוא מדרבנן, דהוי משצ"ג, לעומת טבל שגם איסור טלטולו הוא בגלל איסור דרבנן. ואם איתא שהריטב"א קאי רק לפי ההור"א, לא מובן כלל מה הקושיא, שהרי בלאו הכי הגמ' דחתה את הסברא שאיסור טלטול הנר הוא משום שמא יכבה. ואין לומר שכוונתו להקשות למה הגמ' לא דחתה ההור"א מכח הקושיא של הריטב"א הנ"ל, שמלבד שלא הוזכר כלל שכוונתו רק להור"א בגמ', בנוסף אין כאן קושיא כלל, שהרי הגמ' דחתה את ההור"א דחיה גמורה ונחרצת, ופשיטא שהדחיה של הגמ' עדיפא עשרת מונים מקושיית הריטב"א, ולכן אין כאן קושיא כלל. ועוד, שההור"א בגמ' אחזה שר"ש סובר כר"י שדבר שאינו מתכוון חייב מדאורייתא (יש מחלוקת ראשונים בזה, אך דעת הריטב"א ביומא ל"ד שאיסורו מדאורייתא), והריטב"א הרי הקשה בגלל שהאיסור הוא מדרבנן, נמצא שעל ההור"א אין שום קושיא. ועוד, שהריטב"א קורא לזה מלאכה שאצ"ל לגופה, והוא קאי אליבא דר"ש וכמו שכתב מ"ד "ואפילו הכי חשבי ליה מוקצה מחמת איסור אפילו לר"ש", והגמ' בהור"א מיירי בכיבוי של דבר שלא מתכוון, ולא במלאכה שאצ"ל לגופה. נמצא ברור כשמש בצהרים שאין כוונת הריטב"א להור"א בגמ', אלא כוונתו למסקנא שאיסור טלטול הנר הוא משום שמא יכבה בכונת כיבוי (ולא שמא יכבה בעצמו כמו ההור"א בגמ'), וזכינו שדבר שהאחרונים התחבטו בו רבות למה נר חשיב מוקצה, מבואר להדיא בריטב"א שזה משום שחז"ל חששו שמא יכבה בכונת כיבוי, תלית' שהראנו נפלאות מתורתו. ובהגלות דברי הריטב"א הנ"ל הקולות יחלדון, ונראה שכ"ע יסכימו שכן כוונת רש"י והרע"ב (ועיין בהגהות הריטב"א שכן מבואר ברבינו יונה ובנשיה לר"ן), והאיסור לטלטל את הנר הוא משום שחז"ל אסרו זאת גזירה שמא יבוא לכבות את הנר. ומה שהוצרכה הגמרא לומר בריש דף מ"ז ע"א שהשלהבת היא מוקצה והנר בסיס, הביאור הוא פשוט, דאם האיסור לטלטל את הנר הוא משום שמא יכבה מעצמו, כהור"א בגמ', אזי כל הנר שיש בו מלכות חשיב למוקצה, שמא יכבה בטעות, ולא צריך להגיע לבסיס כלל. אך אם האיסור הוא משום שמא יכבה בכוונה, כמבואר בראשונים, אזי רק אם הוא מטלטל את השלהבת יש לחשוש שיכבה אותה, והואיל והוא עוסק בטלטולה, אך אם הוא מטלטל את הכלי עצמו מהיכי תיתי שנחשוש שהוא יכבה את השלהבת שכלל הוא לא נוגע בה, ולכן המוקצה בעצם הוא רק השלהבת, והנר אסור רק מטעם בסיס, ודו"ק היטב.

מכל הנ"ל מבואר מדברי הראשונים שהאיסור לטלטל נר בשבת הוא משום שמא יבוא לכבותו (בכוונת כיבוי), ולא כדברי גדולי האחרונים הנ"ל (החזו"א, הגר"מ מאזוז שליט"א והמנוחת אהבה). ולפי זה יש לדון אי שרי לטלטל נר שפועל ע"י חשמל או בטריה כגון פנס, אי הוי בכלל האיסור דומיא דנר שאסרו חז"ל לטלטל שמא יכבנו. ואין זה ברור לאסור, שהרי חז"ל דיברו על נר הגיל וכו', ויחנך דלא הוי בכלל הגזר, ומ"מ ראוי והם דומים לנר בצורתם ובתפקידם יש צד להחמיר בזה (ואם מכסה את הכפתור שמכבה בנייר וכדו', קיל טפי). אבל כלי חשמל שאינם דומים לנר, כגון שמיכה חשמלית או רדיאטור (ואפילו יש לו נורה חשמלית לביקורת, כמבואר לעיל) או שעון עם בטריה, ואף תנור שולחני, "ספירלה" (שאינו דומה לנר, שהרי נר תפקידו להאיר והתנור תפקידו לחמם), נראה שאין איסור לטלטלם, ועל אף שגם בהם שייך שמא הוא יצפה שלא יפעלו יותר ויבוא לנתקם מהחשמל בשבת, מ"מ חז"ל אסרו דוקא נר בטלטול, ולא אסרו כל דבר שיש בו אפשרות כלשהי לעשות לו פועלה שאסורה בשבת, והואיל וכלים אלו אינם דומים כלל לנר מהיכי תיתי שאנו נחדש שהם בכלל גזירת חז"ל.

**יוסף כהן - גבעת שאול**

**בדין אמירה לעכ"מ**

**איתא בשו"ע סימן רע"ז סעיף ג':** שכח נר על הטבלא, מנער הטבלא והוא נופל אפילו הוא דולק, רק שלא יכוין לכבותו. וכתב הרמ"א: וטוב לעשותו על ידי **אינו יהודי** במקום שאינו צריך כל כך.

**ב"י:** אע"ג דלפירוש הערוך מותר, דס"ל דפס"ר דלא ניחא ליה מותר לר"א, מ"מ משמע מדברי הרא"ש דס"ל בתוס' שאסור, וכן משמע מדבריו בפרק הבונה.

**כלבו:** כתב הר"מ - בתלמוד שלנו מתיר לנער השולחן בנר דולק, וכירושלמי אוסר בדולק, ואנן סבירא לן כתלמודא דידן. **הגהת הר"פ** - מיהו טוב לזהר כי אם **ע"י גוי**.

**הגהות מיימוניות:** אין מחלוקת בין תלמודא דידן לירושלמי, אלא שהירושלמי איירי בנר שמן ותלמוד שלנו בשעור, ולפ"ז גם לתלמוד שלנו יש לאסור בשמן.

**השו"ע** פסק כטור, והרמ"א כתב **שטוב לעשותו ע"י אי"י** במקום שאצ"כ (כלבו) - במקום שהיו מונחים על השולחן גם ככרות ודאי דהם חשופים מהשלהבת, וכן כשצריך למקום השולחן שרי לטלטלו. וכן היכא דא"א לנער המפה דאיכא פסידא, מותר לטלטלו.

**ט"ז:** במה שאסרו במקום שהניח עליה מדעת, בסימן ש"ט יבואר שיש מחלוקת אם מה שאסרו זה רק כשהניחו שם כל השבת או רק בכניסת השבת, וכתב הב"ח שסומכים על המקילים, אבל נרות שלנו שאנו מניחין על השולחן דעתינו ליטלם **ע"י גוי**, ודינו כשכח ולא נעשה בסיס, בפרט במקום הפסד המטפחת.

וכתב המשגיב: **ו טוב לעשותו ע"י אי"י** ואז יהיה מותר אפי'

ניכר השינוי (ועיין מש"כ בספר שש"כ בהקדמה). ויש להסתפק לגבי הדלקת אור בשינוי כגון ע"י המרפק אי חשיב שינוי, שמחד גיסא השינוי נעשה בעת שהוא מתחייב בהבערה, ולא דמי לבישול שבעת השינוי עדיין לא התחייב משום בישול, ומאידך גיסא הואיל ותוצאת ההבערה ממשכה להתקיים כל עוד שהאור דולק, ואדם מתחייב על כולה ולא רק על הרגע הראשון שהאור דולק, והשינוי הרי מסתיים כבר ברגע הראשון לעומת ההדלקה שממשיכה להתקיים גם אח"כ, לכן לא חשיב שינוי. ונראה להביא ראיה בס"ד לצד השני הנ"ל דלא חשיב שינוי, מהירושלמי פרק כירה הלכה ד': נר שהיה מונח על הטבלא, מסלק את הטבלא והוא נופל, אמר ר' יוחנן קרוב הוא לכבא לידי חיוב חטאת. וכן כתבו התוס' בשבת קכ"ו ד"ה מנער, וכן כתב הרא"ש שם, וכן כתב הטור בס"י רע"ז (סעי' ג') נר ששכחו על הטבלא אם יש בו שמן המנער את הטבלא חייב משום מבעיר. ולכאורה זה תמוה, שהרי נייעור הטבלא והפתל הנר לכאורה הוי שינוי גמור לגבי מלאכת מבעיר, ואין שום דרך בעולם שאדם שיכוין להבעיר יעשה זאת בצורה כזאת, ואם הוצאת סכין מחור שבקיר חשיב שינוי כמבואר בגמ"א ובגר"א ס"י שי"ד, והאיל ואדם שיתכוון להגדיל את החור לא יעשה זאת בצורה כזאת, ק"ו בנידון דידן שלנער טבלא שיש עליה נר הוי שינוי גמור כלפי אדם שמתכוון להבעיר, ואיך כתבו הירושלמי והראשונים שחייב משום מבעיר (ועיין בקרבן נתנאל על הרא"ש שם אות ת' שהקשה דהוי משאצ"ג, ולא הקשה כלל מצד שינוי, וחזינון שפשיטא ליה דלא חשיב שינוי). ומכאן ראיה יפה לצד השני שכתבנו, שהדלקת אור בשינוי כגון ע"י המרפק אינה נחשבת לשינוי, דומיא דהמניח קדרה על האש בשינוי דלא חשיב שינוי, וכן מוכח בירושלמי ובראשונים הנ"ל. (ואם מיירי בהדלקה ע"י הורם החשמלי הכללי ולא ע"י סוללה או מצבר, יתכן שתלוי בנידון האחרונים האם רק הזרם הראשון חשיב כזרם, ורק עליו הוא מתחייב משום מבעיר, או כל ההדלקה נחשבת שבאה מכוחו, ועיין בזה באור לציון ח"ב וביבי"א ח"ט ס"ק ק"ח).

**ב. בענין טלטול כלים חשמליים בשבת (ובו יבואר למה נר אסור בטלטול, על אף שראוי שיהנו ממנו בשבת)**

הנה החזו"א (ס"י מ"א אות ט"ו) הקשה מאי שם שלהבת שנחשבת למוקצה, ואילו בנר שמן ופתילה מצד עצמו לא נחשב למוקצה, ורק בגלל היותו בסיס לדבר האסור דהיינו השלהבת הוי מוקצה.

ותירץ החזו"א: וי"ל דלעולם אין דרך הנר לטלטל בשבת דילמא נכתבו, אי' לעולם השתמשות הנר היא במקומה ואין דרך לטלטלה, ודבר שאין עשוי לטלטל כלל אע"ג דנהנה ממנו בשבת חשיב מוקצה, והלכך שלהבת חשיב מוקצה, אבל נר שמן ופתילה כיון דמתירין לאחר שכבה הנר, מהשתא לאו מוקצה נינהו לר"ש, דכיבוי הנר הוי כגמרו בידי אדם... והלכך היה ראוי להתיר נר לטלטלו דחשיב כלי תשמיש, דהא מוזמן לתשמיש ע"י שיכבה, והלכך צריך טעם דנעשה בסיס לדבר האסור, עכ"ל. והר"ג מאיר מאוזז שליט"א בהקדמה לספר משנה ברורה ע"פ איש מצליח, התקשה בדברי החזו"א הנ"ל, ותירץ שהשלהבת אינה נחשבת לכלי דהוי כמו עפר ולכן היא מוקצה.

ובספר מנוחת אהבה להגר"מ לוי זצ"ל ביאר שהשלהבת היא מוקצה, משום שא"א לטלטל אותה לכד משום איסור מבעיר.

ותבט עיני בדברי הראשונים, ואחר בקשת המחזילה, בראשונים נראה שלא כדבריהם, דהנה רש"י בשבת דף מ"ד ע"א בד"ה חוץ מן הנר הדולק בשבת כתב, בעוד שהוא דולק אסור שמא יכבה הנר, ע"כ. ועל אף שרש"י בד"ה הראשון בדף מ"ז ע"א כתב, ולא משום דחיישי לבכיה, ומשמע לכאורה שזו סתירה בדברי רש"י, אבל לפי האמת נראה שאין כאן שום סתירה, ששם בסוגיא מיירי להדיא בכיבוי בלי שום כוונה לכבות, "דילמא בהדי דנקיט לה ככתה", והגמ' דחתה זאת מפני שר"ש סובר שדבר שאינו מתכוון מותר, ובוזה מיירי רש"י שם, מה שאין כן רש"י אצלינו בדף מ"ז ע"א כוונתו שמא יכבה בכוונה, ולא קשה מידי. ואח"כ ראיתי שכן ביאר הפנ"י שם, ובמהשך יבואר שכן מפורש בריטב"א.

ושלחתי שאלה זו קמיה הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א שדברי רש"י הללו סותרים את שני תירוצי החזו"א, וכתב לי בזה"ל: "זיה בכלל התי' הראשון של החזו"א". ואחר בקשת האמירה לכאן אינו דומה זה לזה, שהחזו"א כתב שאנשים נמנעים מעצמם לטלטל את הנר דילמא יכבה, ואילו ברש"י ובראשונים מבואר שחז"ל הם אלה שאסרו לטלטל את הנר גזרה שמא יכבה.

וכן כתב להדיא הריטב"א בשבת דף מ"ג ע"א ד"ה טבל וכו', וכן גבי נר הדולק שאסור לטלטלו כדי שלא יכבהו חשבי ליה מוקצה מחמת איסור אפילו לר"ש, ע"כ. וחזינון להדיא שהאיסור לטלטל את הנר הוא כדי שלא יכבה הנר.

ועל אף שראיתי שהמהרש"א ביאר את דברי רש"י בדף מ"ד שאסור לטלטל את הנר שמא יכבה הוא לפי ההור"א של הגמ', אבל למסקנא הוא מטעם בסיס לדבר האסור. אמנם רעק"א בחידושים שם הקשה שגם הרע"ב בפירוש במשניות שלו כתב שהאיסור הוא שמא יכבה, והוא ודאי צריך לפרש את המשנה כמסקנת הגמ'.

והאמת היא שהחילוק שכתבנו בין כיבוי מעצמו ע"י הזות הנר בלי שום כוונה לכבות (שבזה מיירי ההור"א בגמ' ואת זה היא דחתה) לדין כיבוי בכוונה לכבות (שבזה מיירי רש"י והרע"ב במשנה באומרם שאסור לטלטל נר שמא יכבה), הוא מוכח בדברי הריטב"א, וז"ל בשבת דף מ"ג ע"א ד"ה טבל וכו': וכן גבי נר הדולק שאסור לטלטלו כדי

במקום שלומד כדי שיוכל לראות לאורה בלי החשמל, וזה רק בשעת הדחק התיר. אך מאידך ראיתי בספר שערי אהרון על השו"ע להרב רוטר שליט"א, בתחילת ח"א מביא הנהגות מהחזו"א, וכ' שם באות כ': הייתי רגיל לנסוע הרבה פעמים לשב"ק לאמי ע"ה שהיתה גרה בבתניה, ושאלתי אותו איך אתנהג שם בליל שבת היות שמשתמשים שם בשבת בחשמל, והשיב לי שמותר לי ללכת להתפלל אבל לא להתפלל בסידור, **ונר של היתר אינו מועיל לזה**, עכ"ל. וצ"ע א"כ בדעת החזו"א. ובנדון השני שכ' הגר"ש דבליצקי על ללכת למקוה כשעדיין חשוך ויש שם אור חשמל, ורוצה לומר שלפי מה שכ' לחלק בין הנאה ממלאכת עכ"ם להנאה ממלאכת ישראל, א"כ אע"פ שאפשר לו בלעדיו יהיה אסור דנהנה, ואם מכון שאינו רוצה והנאה זו מתיר, יש לציון בזה שהגר"ח קניבסקי שליט"א סיפר [שם במעשה איש ח"ב] ששאל את החזו"א מה יעשה בחדר אוכל בישיבה [שהיה שם חשמל], והחזו"א ענה לו שהיות ואפשר לאכול בחושך לא נקרא שנהנה מהחשמל, ולפ"ז גם בניד"ד ללכת למקוה יש להתיר לחזו"א [ויל"ע בנשים ושם יש עיון וכו', וצ"ע]. ואמר לי הגר"ח ק שליט"א כששאלתיו בענין ללכת לקרובים שמזמינים לשבת, ויש שם חשמל בלי גנרטור, האם אפשר ללכת, ואמר לי עפ"י הנ"ל שאפשר ללכת אך לא לקרוא שם לאור זה.

**יוסף חיים הלוי בירנבוים - קרית ספר**

***בגן בשבת ע"י גוי***

כתב המג"א ס"י רמ"ד סק"ח דיש מקילים במלאכות ע"י גוי בקבלן בשל ציבור, דבציבור ליכא מראית עין, וכתב דאין לסמוך ע"ז במקום שלם נהוג, ועוד דאיכא חילול ה', דגוים אין מניחין לעשות מלאכה ביום חגם, וכתב הבאה"ט: ונ"ל דאם יש חשש שיתבטל בה"כ לגמרי שרי בקבלנות, והיינו דסמכינן אהך סברא דאין מראית עין בציבור, משמע דלא סומכים על בעה"ע להתיר במקום מצוה, והיינו כמש"כ המג"א ס"י רע"ז סק"ח דדווקא כשגופה נתנה התירו, ועוד דשבות רחוקה לא התירו אפי' לבעל העיטור.

והא"ר ס"י רע"ו הקשה מדכתב המג"א ס"י ש"ז סק"ה דלכה"ע מותר מלאכות דאו" ע"י גוי לצורך שופר, וממש"כ המג"א ס"י של"א סק"ה ע"פ בה"ע להתיר מלאכות דאו" לצורך מילה, והרי מצות לאו ליהנות ניתנו, ועפ"י מצדד הפמ"א להתיר לבנות בהכ"נ גם בשכירות. וליישב קושיתם לכאורה י"ל דאין כונת המג"א דווקא הנאת הגוף, ולומר דרק משום עונג שבת התיר בה"ע, אלא לאפוקי בנין בה"כ דאין מזה שום תועלת בשבת, וכמש"כ המג"א, וכן משמע דשבות רחוקה לא התירו, ופי' הלבושי שרד דרק לצורך שבת התירו שבות, אבל מצוה שחובתה היום לא גרע מהנאת הגוף שמותר לכה"ע אמירה לגוי אפי' במלאכה דא'.

ולדינא המ"ב בס"י רמ"ד סק"ג סתם דכשיש חשש שיתבטל הבנין לגמרי יש להקל רק בקבלנות, ובסי' רע"ו סקכ"ד בשם הפמ"ג כ' דאפשר דאף בשכירות מותר, ובסי' של"א כתב דלענין מילה הסומך על בעל העיטור אם אי"א בענין אחר לא הפסיד, ויתכן דבמילה יש מקום להקל יותר, וכמש"כ הכתב סופר המובא בבה"ל שם, דלכה"נ במילה מקילים טפי. אכן מדסתם המ"ב כדברי הח"א דכדי לתקן עירוב מותר לסמוך על בעה"ע להצלי רבים ממכשול, ולענין בנין בהכ"נ בשכירות כתב רק דרך "אפשר", משמע דמודה דיש לחלק בין צורך שבת לצורך מצוה שאינה צורך שבת.

**אם אמרין הכל חולים אצל חום**

שו"ע ס"י רע"ז ס"ה: בארצות הקרות מותר לומר לגוי לעשות מדורה אם הקור גדול, שהכל חולים אצל צינה. והמרדכי כתב אפי' אם אינו חולה, לכל הפחות מצטערים גמי שרי, והאר"ך בראיות, וכתב הגר"א וכל הראיות יש לדחות חוץ ממפס מורסא ונטילת קוץ דשרי משאצ"ג. משום צער, ומשמע דלדינא הגר"א מודה להתיר אמירה לנכרי אפי' במקום צער. והמג"א כתב דאין מדמין בשבותין, ודלא כמרדכי, דהא בס"י ש"ז במקצת חולי מתירים ע"י גוי רק שבות ולא מלאכות דא'. ושפאם יש לדחות ראית המג"א, ולחלק דצער הגוף כמפס מורסא גרע ממקצת חולי ללא כאב וצער גדול. ונ"מ בזה לכאורה **אם נימא הכל חולים אצל חום**, דאם בעינן גמלים חולי' במקומות הקרים בימים הקרים, יתכן דלא שייך בחום, משא"כ אי סגי בצער, בחום גדול גמי איכא צער.

**דוד שיפרין - קרית ספר**

**סימן רע"ז**

**• א. האם הדלקת האור בשינוי נחשבת לעשיית מלאכה בשינוי • ב. בענין טלטול כלים חשמליים בשבת (ובו יבואר למה נר אסור בטלטול, על אף שראוי שיהנו ממנו בשבת) • בדין אסור לעכ"מ**

**• הערה בדין בסיס בנר • בענין בסיס • טלטול נר שע"ג הטבלא • בגדרי מוקצה דבסיס בנרות • חקירה בגדר מוקצה זה • האם הבסיס חייב להיות מתחת למוקצה או כל שמשמש למוקצה בכלל • נר התלוי על דלת • הבסיס ממוקשו של מוקצה • מגירה וליסטים • נר שהדולק ע"י מאן דזו שאינו מבני הבית • מנורות השייכות לביכ"נס או ישיבה • בענין פתיחת דלת במקום שיש חשש כיבוי • נגיעה במוקצה וטלטול מן הצד שלא לצורך • בגדרי היתר טלטול מן הצד •**

**א. האם הדלקת האור בשינוי נחשבת לעשיית מלאכה בשינוי**

הנה במהר"ח או"ז ס"י ל"א מבואר שהנותן קדירה בשינוי על האש לא חשיב שינוי, הואיל ובעת הבישול כבר לא

וכן עוד מתירים אומרים שהדבר מנוגה, וכל א' ישאל את רבו]. ואביא כאן דיון באופנים מסויימים ליהנות מהחשמל, כתב הגר"ש דבליצקי שליט"א בספרו זה השלחן ח"ב: א. הנה בענין המאור שנוצר ע"י יהודים בשבת (אם נאמר שדינו כמעשה שבת שאסור ליהנות ממנו), יש שהתירו להשתמש ע"י שידיליק גם נר של היתר מבעו"י, וכדאיתא בסימן רע"ז ס"ד דאם יש נר בבית ישראל ובלא א"י והדליק נר אחר, מותר להשתמש לאורו בעוד נר ראשון דולק. אבל באמת טעמא רבה יש לחלק בין היכא שהדליקו גוי לצורך ישראל, שזהו הנדון שבס"י רע"ז, ובין היכא שהדליק ישראל גופא באיסור, דעד כאן לא התירו בנר של היתר אלא היכא שהדליק גוי לצורך ישראל, דשם הוא הטעם שאסור ליהנות ממלאכת גוי שעשה לצורך ישראל, גזירה שמא יאמר לו להדליק, וכדאיתא במ"ב שם סק"ב בשם הרשב"א, וע"כ היכא שיש לו כבר נר שמאיר לו אין אנו חוששין שיבוא לומר לגוי להדליק לו, מדובר יש לו נר מאיר ואינו יושב בחשך. אבל היכא שהדליק ישראל באיסור ששם הטעם שאסור ליהנות ממלאכתו, הוא משום קנס בעלמא שקנסו חכמים, א"כ מה מועיל שיש לו כבר נר שמאיר לו, הא עכ"פ על ידי נר האיסור נתווסף לו קעת הנאה, ועל ההיא הנאה שייך קנסא. אלא שיש לחקור אי תוספת הנאת אור חשיבא הנאה או לא, ולכא"ו מהמבואר בסיומ רס"ג ס"ח בענין ב' גו' בע"ב שאוכלים במקום אחד, ד"א שכל אחד מברך על מנורה שלו, וכן מכריע שם הרמ"א להלכה, והטעם שכל מה שנתווסף אורה יתירה יש שמחה והנאה יתירה, א"כ מכאן משמע דתוספת אורה חשיבא הנאה גמורה, ולפי זה י"ל דלא יועיל כלל נר של היתר. ואף לדעה שניה שם שיש מי שמגמגם בדבר מלברך על תוספת הנאה, ולדידיה לא חשיבא תוספת אורה הנאה, י"ל דדוקא לקולא לעשות מעשה ולברך הוא מגמגם, אבל לחומרא גם דעה זו תודה שיש לחשוש שתוספת אורה חשיבא הנאה, וצ"ע בזה.

ב. ולענין **ללכת למקוה באור כלים שבת קדש, ובונוע שם המאור האלקטרי ומתלבשים ומתפשטים לאורו, אם מיקרי זה הנאה או לא**. הנה בסימן תרע"ג בשע"ת סק"ג כתב משם הפרי"ח בשם המהריק"ש דלילך לאור ב"ח לראות שלא יכשל וכו', דלא מחוייב להצעים עיניו דלא מקרי תשמיש. ויש לחלק בין הנאה דכאן להנאה מנר חנוכה. ובסימן רע"ז בבב"ל בד"ה אסור, בהדלקת גוי נר לצורך ישראל (ואכ"כ ש"ש בהדליק ישראל באיסור) דאסור לעשות לפני הנר דבר שלא היה יכול לעשות בלא נר, וכתב שם משם תשובת הרייב"ש בשם הרמב"ן דללמוד או לאכול בפני הנר ג"כ בכלל זה לאיסור, ואכ"כ יש לדון לענין להתפשט ולהתלבש לאור הנר אם מיקרי זה שהיה יכול לעשות בלא נר או לא, כי לפעמים בחשך אינו מוצא כל מלבושיו שהניח. אולם י"ל דדוקא ללמוד מיקרי דבר שלא יכול לעשות בלא נר, וכמו"כ לאכול וכדאיתא ביומא דף ע"ד ט"ב טוב מראה וכו', כי על ידי שרואה האוכל נעשה יותר שבע (אשר זהו טעם המחייבים לאכול בשבת לאור הנר), אבל להתלבש ולהתפשט כיון שעכ"פ אפשר בדוחק בלא נר, שוב לא מיקרי הנר הנאה, וכמו שכתב סברא כזו השע"ת בס"י תקצ"ט לענין להתפלל לאור הנר בליל ר"ה שחל במוש"ק (לדעת הכלבן בסימן תרצ"ו דאסור ליהנות מהנר לפני ברכת האש), דכאן זה הנאה גמורה כיון שהגורה קצת בפיו, ולפ"ז נצטרך לומר דמ"ש כאן הריב"ש לאסור הלימוד הוא דוקא בלימוד שאינו שגור על פיו. ונראה דלפי מה שכתבתי לעיל לחלק בין הנאה ממלאכת עכ"ם להנאה ממלאכת ישראל, ששם אולי יש לאסור אפי' כל תוספת הנאה איף שאפשר בלעדה, א"כ ה"ה בנר"ד כדיון שיש לו עכ"פ תוספת הנאה מהמאור, אף שאפשר לו בלעדיו, עכ"פ יהיה זה אסור. אולם אם מכוין שאינו רוצה בהנאה זו ולא ניהא ליה בזה, בזה י"ל שהוא מותר, וכדאיתא ברמב"ם פ"ד מהל' מאכלות אסורות ה"ב דהנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו וכו' אם לא נתכוין מותר. הנה בנדון הראשון שכ' לדון שאף ע"י נר של היתר יתכן שלא מהני, ראיתי גם בשלחן שלמה שהובא מהגרש"א שכי' ושמעתי משמיה דגברא רבה שהתיר להשתמש באור החשמל שנעשה בעבירה, באופן שיש גם נר אחר דולק בתוך הבית מע"ש, וסובר דההיתר שבס"י רע"ז ס"ד להשתמש לאורו יש נר שהדליקו עכ"ם כז' זמן שגם נר אחר דולק בבית, הוא לאו דוקא כשהדולק ע"י עכ"ם, דא"י חשוב כ"כ הנאה כיון שבלא"ה יש קצת אור בבית, וכ' על כך הגרש"א ונר' דחוץ מזה שמצד הסברא לא מצינן כלל להשוותם, גם מוכח קצת שלא כדבריו, דבהחזיר עכ"ם בשבת תבשיל שמצטמק ויפה לו כ' המג"א בס' רנ"ג סק"ג והטעם שמותר לאכול כיון שהיה ראוי מותרה לאכול דמי לריבוז אור, ואפ"ה אם נעשה בשוגג ע"י ישראל ומצטמק ויפה לו מבואר ברמ"א לאסור, והאר"ך שם הגרש"א לדון בזה, והעלה עוד דיש לחשוב את יצירת הזרם בשביל הצרכנים כפונדק שמבשל בקביעות בשבת, דקנסו רבנן לאלו שנתבשרים בשבילים כמו למבשל עצמו, כמבואר בתכ"ס או"ח ס"י נ', ובנר עיקר ההיתר כיון שאין מטריחים אותו לצאת מביתו, ולכן רשאי לעשות כל מה שהיה יכול גם קודם לעשות אע"פ שנהנה עכשיו מריבוי האור, ואף אם עבר וצויה לעכ"ם סובר שפיר המג"א דבדיעבד לא אסרי ליה, אבל מ"מ בניד"ד נעושה משנה בכוונה תחילה להדליק את החשמל כדי ליהנות מריבוי האור שנעשה בשבת בעבירה, שפיר נראה דאסור.

ובספר מאורות נתן להגר"י קופרשטוק שליט"א דן בזה באריכות, והביא צדדין להקל בזה, והיו הרבה בתי כנסת שהיו עושים כן, וגם היום יש עושים כן. וכל נדון זה לעשות כן לתחילתו, אך בשעת הדחק יש לצייץ שבמעשה איש ח"ב עמ' ק"ד כ' שכשהגר"ח ק שליט"א למד בלומז'א בפ"ת, והיה שם עדיין חשמל בשבת, ושאל את החזו"א כיצד יעשה, והורה לו החזו"א להדליק מנורה (לוקס)



בשמן, **דפס"ר שרי ע"י א"י** - מג"א.

**במסכת ע"ז טו**. ביסוד הדין של אמירה לגוי אין מוכרים לעכו"ם בהמה גסה, משום שמייוחדת למלאכה ועושה בהמתו מלאכה בשבת. ומקשינן התם כיון דזבנה קנייה ואינה של ישראל, ולפני עור לא עבר משום דבני נח לא נצטוו על השביתה, ופירש"י ומה שאסור לומר לעכו"ם לעשות מלאכה זהו משום **ממצאו חפצך ודבר דבר - דיבור אסור**, שאין לומר לגוי דיבור האסור. נמצינו למדים מדברי רש"י שמה שמצינו בש"ס בכמה מקומות אמירה לנכרי שבות, יסוד הדבר מהלימוד של ממצאו חפצך ודבר דבר. וזה קשה, דלכאורה **מצינו שזה אינו הטעם**, שהרי במסכת ב"מ דף צ. נסתפקה הגמ' האם מותר לומר לגוי לעבוד עם פרת היהודי ולחסום אותה בדישו, והספק בגמ' הוא האם הדין של אמירה לנכרי שבות הוא רק בשבת שזה איסור סקילה החמור, או שדין זה שייך גם באיסור לאו. מבואר להדיא שאיסור אמירה שייך בכל איסורי התורה, **לפי רק בשבת משום ודבר דבר, וע"כ טעם הדבר** שאסורה אמירה לנכרי גם בשאר לאוין, הוא משום שהנכרי הוא כשלוחו, וכמו שפירש"י בשבת קנג. גבי נתינת הכיס לנכרי, וכן במס' ע"ז גבי ישראל וגוי שותפים בשדה [ודין זה שיש שליחות לעכו"ם היינו דמודבנן נחשב הגוי כשלוחו, דמכלל שבתית השבת הוא לא לשלוח שליחים על חילול שבת]. **ויש לומר שבאיסורי אמירה** לנכרי ישנם ב' טעמים: א. מדין ממצאו חפצך ודבר דבר, שאסור לדבר בשבת דיבורים האסורים. ב. מדין שליחות, וזה הפירוש אמירה לנכרי שבות שגורו חכמים בזה משום דהוי כשלוחו.

**וכמה נפ"מ יש בין הטעמים**: א. אם מותר לומר לגוי מער"ש לעשות מלאכה בשבת: אם משום ממצאו חפצך ודאי שמותר, דכל האיסור לדבר דיבורי איסור הוא בשבת, אבל משום שליחות יש לאסור שהרי שלוחו עושה מלאכה בשבת. וכן פסק בב"י סי' ש"ז שדעת רוב הפוסקים שאמירה לעכו"ם אסורה גם מער"ש. ב. אם מותר לישראל לומר בשבת שהגוי יעשה מלאכה בחול: משום ודבר דבר הרי מדבר דיבור האסור בשבת, אבל משום אמירה לגוי שהטעם משום שליחות הרי שאין כאן שליחות של איסור ומותר.

ועדיין צ"ב מדוע רש"י במסכת ע"ז נקט רק את הטעם של ממצאו חפצך ודבר דבר, ולא הביא גם הטעם השני. והקשה בתשובות פנ"י בשם הר"ר העשיל ז"ל: הרי לפמ"ש שאיסור אמירה לגוי שבות זה משום שיש שליחות לגוי עכ"פ מדרבנן, שבוה יש מקום לאסור גם בלא דחייתו וכדו, א"כ למה איסור זה של **"אמירה לגוי שבות"** נאמר רק בשבת ולא בכל איסורי התורה. ותירצו בבית מאיר ובחתי"ס: בשאר עבירות כגון לא תחסום או סירוס מוכן הדבר מדוע אסור לעשותו גם ע"י גוי, משום שעצם המעשה הוא מעשה תועבה, וא"כ מה לי עשאו בעצמו מה לי עשאו ע"י גוי, הרי סו"ס חסם הבהמה וסרסה. משא"כ לענין שבת דטעמו מלאו **למען ינוח**, א"כ אדרבה הרי הישראל **נוח** יותר ע"י, ואין שום איסור בכך שהגוי יעבוד, ואדרבה הגוי מצווה הוא שלא לשבות, בזה היה מקום לומר שהותרה אמירה לגוי. ולכן הוצרך הדין המיוחד של אמירה לנכרי שבות לאסור אמירה משום שליחות מ"מ, דמכלל שבתית השבת הוא שלא תיעשה מלאכה אפילו ע"י גוי.

**והנה מצינו כמה וכמה היתרים לומר לגוי לעשות מלאכה בשבת**: בסי' ש"ז ס"ה פסק השו"ע דמותר לומר לגוי לעשות מלאכה דרבנן במקום צער, או במקום צורך גדול, או במקום הפסד מרובה [שבות דשבות' במקום צער, ונפ"מ, הפסד וכו'], כמו"ם מצינו היתר של פסיק רישיה ע"י נכרי, ומקורו בתרוה"ד סי' ס"ו והובא ברמ"א סי' רנ"ג ס"ה, וז"ל: לכן נוהגים שהא"י מוציאים הקדירות מן הנהגיים שטמנינן בהן, ומושיבים אותם אצל בית החורף או עליו, ומבערת השפחה אח"כ התנור ההוא, ועי"י הקדירות חוזרים ונרתחים, עכ"ל. ופירושו דכיון שאסור לומר לא"י להחם, לכך נוהגים שהא"י נותן התבשיל שנתקרב לגמרי על התנור קודם שהוסק, שאז ליכא שום איסור כיון שאין שום אש בתנור, ומה שמסיק אח"כ את התנור עיקר כוונתו אינו אלא לחמם בית החורף דשרי [דהכל חולים לגבי הציתו], ולא לחמם את התבשיל. ואף דהוי פס"ד לגבי התבשיל שנתחמם ממילא, מ"מ באמירה לא"י דהוי שבות דלית בו מעשה, לא מתחמינן כולי האי ושרינן אף בפס"ר. משנ"ב. והקשה בספר ארחות שבת [עמ' תע"ח] על דברי המשנ"ב בסימן רנ"ט ס"ק כ"ו לענין סתימת פי התנור שיש בו תבשילים, דשם משמע לכא"ה היקל אם הוא פ"ר דניח"ל, וזה לכא' סותר לסי' רנ"ג ס"ק צ"ט שפסק שם לקולא, ותירץ דאולי דעת המשנ"ב דסתימת התנור הגורמת את קירוב הבישול לא חשיבא דבר שאינו מתכין, אלא הוי כנותן כיסוי ע"י קדירה המתבשלת ע"ג האש דחשיב מעשה בישול גמור.

עוד הקשה שם מדברי המשנ"ב דלעיל בסי' רנ"ג ס"ה שפסק לקולא בפס"ר ע"י נכרי, ואילו לגבי איסור הטמנה פסק בסי' רנ"ג דיש מחמירין, ויש לסמוך על המקילים רק לצורך שבת. ומאידך, גבי אמירה לנכרי לילך עם נר שמן מבואר במשנ"ב לאסור בזה, שכתב שלא יאמר לנכרי לילך עם נר שמן במרוצה, דא"ש שלא יתקרב השמן או יתרחק מהפתילה, ונשאר בצ"ע.

ונראה לתרץ שהרי בסימן רנ"ג ס"ה בביאור הגר"א חולק על בעל תרוה"ד, ופוסק שפס"ד ע"י נכרי אסור, וטעמו דכיון שבעלמא אמירה לגוי אסורה אף באסורים דרבנן, א"כ ה"נ יש לאסור אף בפס"ר. וא"כ יש לומר דכל היכא דאפשר לעשותו באופן המותר חיישינן לדעת הגר"א, והכא נמי כיון שאפשר לומר לגוי להביא את הנר בנחת ולא במרוצה, א"כ יש לעשותו באופן המותר, ולכן פסק

המשנ"ב לחוש לדעת הגר"א, וכתב שנכון להחמיר שלא לומר לו לילך במרוצה, ורק כשהולך בנחת יש להקל בזה. ומה שפסק המשנ"ב בסימן רנ"ג ס"ה ובס"ק נ"א לקולא, היינו משום שבסתמא כל היכא דאי אפשר לעשותו באופן המותר, יש לסמוך על דעת תרוה"ד המקיל בזה.

ובשו"ש הסבירא להתיר פ"ר ע"י נכרי, כתב בהגהות ברוך טעם על הט"ז סי' רנ"ג ס"ק י"ח דהוא משום שאמירת הישראל מתייחסת רק למעשה המותר, וגם אין הנכרי שלוחו אלא למעשה המותר.

**יש יז - רכסים**

***הערה בדין בסיס בנר***

במשנ"ב סי' רע"ז ס"ק י"ח כתב דבמונח על השולחן בביה"ש גם ככרות, פשוט שהם חשובים יותר מן הנר דהיינו מן השלחבת שבנר, והקשו לי הרי הנר עצמו הוי מוקצה ג"כ מחמת שהוא בסיס, ולמה אין צריך שיהא הכנר חשוב מהנר, וי"ל דהוי כעין שמצינו ביו"ד שאין הנאסר יותר מן האוסר, גם כאן כיון שהבסיס כל איסורו מחמת האיסור שעליו אין נאסר יותר ממנו, וכיון שהשלחבת אינה חשובה מהכנר נחשב בסיס להיתר, אע"פ שהנר חשוב יותר אינו נחשב בסיס לאיסור. וזה נראה ביאור מחלוקת הרשב"ש, הובא בב"י סי' רע"ט והמ"א שם בסק"ה, ועיין בשע"צ דלריב"ש אולינן בתר השמן שהוא חשוב, אע"פ שכל איסורו מחמת השלחבת נעשה השמן איסור לעצמו, וצריך שההיתר יהיה חשוב ממנו, והמ"א ס"ל כיון שכל האיסור מחמת השלחבת אולינן בתר השלחבת.

**יאר בן סלומון - נתיבות**

***בענין בסיס***

שאלה: המוצא בשבת שמונח ע"ג הסטענדר מוקצה בבית נכנס או בדירה ששכר אותה לשימוש, האם מותר לו לנער ולהשתמש או להזיז מחמה לצל את הסטענדר, או"ד דהסטענדר הוי בסיס ואסור לו לנער. תשובה: אם מצא את המוקצה מונח ע"ג הסטענדר בביהכ"נס או שאר מקום ציבורי, ודאי לא הוי בסיס, דקי"ל דאין אדם אוסר דבר ששכר שלו וכמבואר בשו"ע, אמנם באדם ששכר דירה ומצא שיש מוקצה ששם אותו בעה"ב ע"ג הסטענדר, יש לדון לכא' דהוה בסיס דהוי סטענדר שלו. אמנם נר' דיש מקום להתיר מכח ס"ס, דיש ספק אם הוא הניח ע"ד שישאר שם בשבת, או דלמא שכח שם ולא התכוין שישאר לשבת ואז אינו בסיס, כמבואר בס' ש"ט, ואפ"י אם נימא ששם מבזיד, מ"מ אין ברור שסטענדר נחשב בסיס, דעי' בסי' רע"ז בביה"ל ד"ה על הטבלה, שהביא מחלוקת אם סטענדר או שולחן הוי בסיס לנר, ד"א דשולחן וסטענדר חשובים הם ולא נעשים בסיס לנר. ואם המוקצה המונח ע"ג הסטענדר הוי כלי שמלאכתו לאיסור יש עוד ספק, דבפמ"ג בפתחתה נסתפק אם כלי שמלאכתו לאיסור עושה בסיס או לא, ואע"ג דמוקצה הוה דשיל"מ, מ"מ כבר כ' הגרעק"א והביאו בביה"ל שס"ס בדשיל"מ מותר, ולכן אם המוקצה שמונח ע"ג הסטענדר הוי כשמלא' כגון עט וכדו', אם רוצה להשתמש בסטענדר יכול לנער להשתמש בו גם בלא ההיתר של ס"ס, דכלי שמלאכתו לאיסור שרי לצורך גו"מ, והבסיס דינו כמוקצה שעליו, ומחמה לצל צריך להגיע להיתר דס"ס, ובמוקצה מחמת גופו שמונח ע"ג הסטענדר בכ"מ צריך להיתר דס"ס, כנלענ"ד.

**חיים אשכנזי - בני ברק**

***טלטול נר שע"ג הטבלא***

כ' הטור סי' רע"ז נר ששכחו על הטבלא מנער את הטבלא והוא נופל, אפילו אם הוא דולק וכו', אבל אם יש בו שמן אי אפשר שלא יקרבנו אל הפתילה, ונמצא חי"ב משום מבעיר, עכ"ל. וכתב ע"ד הב"י דלפירוש הערוך דרבי שמעון לא מחייב בפסיק רישיה אלא היכא דניחא ליה באותה מלאכה, איכא לאוקמא אפילו בנר שיש בו שמן כיון דלא מהני ליה מידי בההוא כיבור, ע"כ. והנה אע"ג דהטור הוכיח חי"ב משום מבעיר, ולזה הוי פסיק רישיה דניחא ליה, יש לפרש עפ"י דברי הפרישה בת"י קמא "דלאו דווקא משום מבעיר אלא הוא הדין משום מכבה", וכונת הב"י דלא הוי פסיק רישיה שיבעיר, דדילמא יתכבה, ולכיבויו לא חיישינן דלא מהני ליה מידי. **א. ב. - חיפה**

***בגדרי מוקצה דבסיס בנרות***

***חקירה בגדר מוקצה זה***

נתבאר בסימן רע"ז דיש איסור לטלטל הטבלה כשהנרות עליה, משום שעשה בסיס לשלחבת שע"ג הנר, כמו"כ בכל נר איסור המוקצה ידי' גופא הוא מחמת שנעשה בסיס לשלחבת, ונפק"מ דבבר גם למכשירים חשמליים בזמנינו, ובוודאי לאלו שיש בהם חוט להט כבנרות הליבון. ויש לדון בגדרי המוקצה דבסיס בכל מקום אם הוא איסור מוקצה מחודש שאינו סתירה לכך שאין בכשמל"א המוקצה של מה שעליו.

ומדקדוק לשון הב"י בריש סי' ש"ח נראה שהוא סוג נוסף של מוקצה. ובוה יבואר פשט דברי הפמ"ג שבסיס לכשמל"א אינו בסיס. ואף אם נימא שהוא בסיס (כד' הערוה"ש), כ' בתהלה לדוד ובמאורי אש לגרש"ז בהערות בסוף הספר שאינו סתירה לכך שאין בכשמל"א דיני ביטול כלי מהיכנו, והביאור נראה לומר שכאן הוא דין מיוחד דהוי הרחבה של המוקצה שעליו.

[ולכאורה יש מקום לדון לפי"ז האם שרי לטלטל את

הבסיס לכשמל"א (למ"ד שהוי בסיס) לצורך מקומו של המוקצה, דאם חשיב כמוקצה אחד הרי שמותר, ואם הוא מוקצה בפני עצמו לכאורה אסור, ולי"מ דבר מפורש [בוה].

***האם הבסיס חייב להיות מתחת למוקצה***

***או כל שמשמש למוקצה בכלל***

ויש לדון באופן שהשלחבת איננה ממש ע"ג הנר אלא מתחת לנר, וכפי שהמציאות בנורות ליבון, ובפרט במנורות לילה שבהם החוט להט איננו ע"ג הבסיס, האם בעינן בגדרי בסיס שיהא המוקצה מונח על הכלי שמלאכתו להיתר ע"מ שזה היפך לבסיס, או דאף אינו ממוקם תחתיו כיון שהוא משמש למוקצה הוי בסיס. ונחלקו בזה הב"ח והפמ"ג במשכצות בריש סי' ש"ח ושם ס"ק י"ד, וברע"ת הביא ראיה מדינא דהב"י דכפיית כלי על ביצה שמשמש ולא נחשב הכלי למוקצה. ומ"מ נראה דיש לחלק, שהכלי השומר על הביצה הגם שהוא משמש את המוקצה, אבל א"א להגדירו **כמוקמו** של המוקצה, משא"כ במקרה שעליו דיבר הפמ"ג שמניח משקולת ע"ג הפמוט ע"מ לייצבו, שניתן להגדיר את המשקולת כמקום הכלי כיון שהכלי נסמך עליו. ויש לשאול מהא דמתיירין החבלים בסי' רס"ו מע"ג משא שמונח על החמור, והמשא נופל מעליו, ומשמע שהחבלים עצמם אינם מוקצה אע"פ שתומכים במשא מלמעלה, ולהפמ"ג היה צריך להיות בסיס (קו' השש"כ), ושמא י"ל דאין החבלים מקום המשא אלא הבהמה, והחבלים רק מסייעים ליציבות ע"ג הבהמה, ובפמוט - השולחן או סוּחב את הפמוט, ולכן האבן המייצבת נחשבת מקום.

עוד צ"ע על הביאהו"ל שהביא בפשיטות דעת הרעק"א והרבה אחרונים, דבאבן על פי החבית אינה נחשבת לבסיס לאיסור ולהיתר, גם אם יש יין בחבית, ולכאורה להפמ"ג אמאי לא. הלא פי החבית משמשת גם את היין עצמו ששומרת עליו מלמעלה. ושמא י"ל דיש לחלק בין החבית למעלה או למטה, ולמעלה אין פי החבית נחשב למקומו של היין גם אם משמש להיין, ובאמת הוא דוחק לומר כן לחלק פי החבית מהחבית, שלכאורה לא יהא גרע ממגירה שדנים אותה ככלי מהשולחן, וכל השולחן נופך להגירה בסיס, כמבואר בס' ש"ט במ"ב סקל"א. ולפי"ז יש לדון לגבי מקלות כביסה שמחזיקים כביסה רטובה (חוץ לזה שמן הסתם הם כלי שמלאכתו לאיסור מצד עצמם, שהלא רוב תשמישים לאיסור תליית כבסים רטובים לגמרי), וכן לגבי מכסי סירים, וכיסוי למחשב או לטלפון וכדו', אם כי מכסי סירים פעמים שמשמשים גם לעצם הבישול.

***נר התלוי על דלת - הבסיס כמקומו של המוקצה***

והתחדש בדברי המ"ב בסק"ז שנר התלוי על הדלת, הדלת לא נעשית לו בסיס, כיון שחשובה ולא מתבטלת אליו, וצריך להבין גדר דבר זה שכיון שחשוב לא מתבטל. ונראה הביאור בזה ע"פ דברי הפמ"ג הנ"ל, שממנו נלמד לכאורה שכל שחשוב "מקומו" של החפץ הרי זה בכלל בסיס.

ומן הדין הזה שצריך הבסיס להחשב מקומו של המוקצה, נראה שנגזר די"ז דנר התלוי על הדלת שהדלת לא נעשית לו בסיס, כיון שחשובה ולא מתבטלת אליו. וכן יהיה הדין לכאורה גם על עטים שנתלו על הדלת ע"מ לקיים בהם מצות השבת אבידה, וכן מודעות מסקר וכדו' התלויות ע"ג הדלת.

דין מחודש שנוף אשר יוצא מגדר זה של "בסיס", הוא הדין שכ' הח"א והביאו המ"ב (סי' ש"י סקל"א) שהבגד והשולחן לא מתבטלים לאיזה פרוטות, וצ"ב הגדר המדוייק בזה.

***מגירה וכיסים***

עוד נוגע לנידון זה גדר מגירה ביחס לשולחן, וכיס ביחס לבגד, עי' במ"ב שם. והנה פוסקי זמנינו נוקטים לחלק בזה בין כיס של חולצה לכיס מכנסיים, והגרש"ז דן לומר שגם בכיס מכנסיים בזמננו יהיה כל המכנסיים טפלים לכיס, שכך צורת כל מכנסיים, ומ"מ בארחו"ש הביא שבמכתבו למאורות השבת כתב שלדינא שרי.

נראה שגם מגירת שולחן בימינו אף אם אפשר להוציאה, בדר"כ היא מעוצבת כחלק בלתי נפרד מהארון ואין דרך להוציאה לעולם, וא"כ יש בדבר לכאורה גם להקל וגם להחמיר, שמצד אחד נראה לכאורה דאם יהא מוקצה ע"ג המגירה יאסר כל השולחן או הארון בטלטול, ומאידך אם יהא על השולחן דבר היתר, הביא השע"צ ספיקו דהפמ"ג דיתכן ומתיר גם את המגירה בטלטול. ומ"מ יתכן שהוראת הגרש"ז לגבי כיס מכנסיים בזמנינו, נכונה למעשה שם לגבי מגירת שולחן בזמנינו, וצ"ע. ומו"ר זקני הגרנ"ג צמבליסט שליט"א לא הסכים לדברי, ואמר שכל שאפשר להוציאה אין לדונה כחלק מן השולחן.

***נר שהחלק ע"י מאן דהו שאינו מבני הבית***

עי' תוס' יבמות שרק בדברים שתלויים במחשבה אומרים שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, וזה מוכיח שבסיס נוצר רק ע"י מחשבה חיובית לעשות את הדבר לבסיס.

ובמנחת שבת סי' פ"ט סקכ"ב הסתפק אם אשה אוסרת על בעלה, ואם בנים אוסרים על אביהם (ובקטנים יש ספק נוסף מצד שאינם בני מחשבה, כדמוכח ממה ששלח שם לעיין במקו"א). ושמה הספק הוא לא להלכות אין אדם אוסר, דפשיטא שהקטן אינו בעלים לאסור על אביו, אלא דכיון ויש לו זכות שימוש הרי שבוה חשוב כאילו מדעתו.

***מנורות השייכות לביכ"נס או ישיבה***

ויש לדון לגבי היתר טלטול בסיס כשהניח בחור בישיבה חפץ מוקצה על חפץ מחפצי הישיבה, שמחד אולי חשיב כמדעתו כבני ביתו, ומאידך יש גם לדון שאולי לא חשיב כבעלות של מיהו אחר, ואולי חפצי הקדשות תלויים במחלוקת האחרונים אם אדם אוסר דבר של הפקר.

ומ"מ כאשר מניח דבר שנוגד את רצון הרבים, וכן בביהמ"ד ציבורי שלא מיועד לשימוש של ציבור מסויים דווקא, יש לדון שבוודאי אין ביכולת היחיד לאסור. ראיתי מביאים ראיה יפה ליסוד של נידחות מגמ' ע"ז נ"ג ב' (אלא דשם מיירי שניחא גם מהאיסור, ואולי שאנ"י, ומ"מ שם היא נידחות כללית מאד.

***בסיס רק לאיסור***

היינו שכשההיתר חשוב יותר אי"ז מוגדר כמיחד למוקצה הזה דוקא, ומבואר במ"ב שהמודד הוא ע"פ החשיבות לו ולא לעלמא. ועי' אגרות משה שהנידון הוא ע"פ הצורך.

אם את ההיתר הניח בשכחה, עי' ארחו"ש. ועי' אז נדברו סוף חלק ראשון.

***רק בכונה***

יש לדון בהיתר דשכת, האם הוא תנאי בבסיס שיהיה דעה חיובית, או שזו קולא כמין אונס שאם שכח לא נאסר. ונפק"מ בסתמא שלא היה דעה חיובית, אבל מאידך אי"ז אונס. וכי"ע מודו שסתמא בסתם יום חול הו"א כשכח, ונחלקו הב"י וכתבי מהרא"י אם סתמא בערב שבת הוא כדעה חיובית או כשכת, ואולי תלוי בפלוגתא הנ"ל.

ונראה שבשכח אי"ז מוגדר כמקום החפץ, כן מוכח מהקולא לגבי מגירה במ"ב בסי' ש"ט סקי"ח, והיינו שצריך דעה חיובית כדי ליצור בסיס.

וכן מצינו בדעת' דמנן הגרש"ז שנראה שהבין שכל יסוד הסכרה של בסיס הוא תלוי באמדן דעת האדם, שמתכוין לייחד את המקום לבסיסו של המוקצה, וב' נפק"מ יש דבר:

א. סבירא להגרש"ז דאף כשהניח על דעת להשאיר את המוקצה, אם היה בכוונתו להסיר את המוקצה, גם אם שוב חזר ושכח לא הוי בסיס.
ב. דן הגרש"ז דגם אם היה בדעתו ליתן חפץ של היתר שיהא חשוב יותר וג"כ שכח, שיהיה בזה את ההיתר ד"שכח". [ובאג"מ אכן פליג ע"ז].

**מרכזי רוטנברג - קריית יובל**

***בענין פתיחת דלת במקום שיש חשש כיבו***

בבאה"ל סי' רע"ז ד"ה כדרכו הביא דטעם המקילין לסגור בנחת, כתב תוס' שבת דלא הוי פס"ר אלא בצירוף רוח מהרחוב ורוח שע"י הדלת, ולכן שרי אפי' כשיש רוח, והמ"ב לא סומך ע"ז, משמע אפי' במקום הדחק, ובמ"ב ס"ק ג' מיקל במקום הדחק לפתוח בנחת כשאין רוח כדברי הרמ"א סי' תקי"ד, אכן בבאה"ל שם משמע דדעתו כמנ"א דגורנין שמא יהיה רוח מיד כשיפתח הדלת, וכתב שם שכן נוהגין שלא להוציא ביו"ט נר מבהכ"נ לביתם. ויתכן דמה שמיקל כאן לסמוך על הרמ"א, הוא בצירוף סברת תוס' שבת דרוח בבית לא הוי פס"ר, ומה שהחמיר לדינא בהל' יו"ט יתכן דרק בצירוף הליכה, וכמש"כ בבאה"ל שם דהליכה גורם שיכבה.

***נגיעה במוקצה וטלטול מן הצד שלא לצורך***

בבאה"ל סי' רע"ז ס"ה ד"ה כדי כ' דאם כשמסכה את הנר הקערה נוגעת בקרוזא אסור משום נגיעה במוקצה, מבואר דדין נגיעה במוקצה כדין טלטול מן הצד, שלא הותר אלא לצורך דבר המותר בטלטול, דהרי לא מתעסק כלל בקורה בכיסוי הנר, ובנר לא נוגע. ולפי"ז לכאורה גם נגיעה שלא לצורך אסור, כגון להניח ידו על תיבה שהיא בסיס למוקצה, דאכתי לא הוי צורך דבר האסור. ועיין סי' רס"ה ס"ג ברמ"א משמע קצת דנגיעה במנורה בלי נדנוד אין בו שום חשש, ורק מפני שמתנדנד דנו לאסור נגיעה (ואפי' באינה דולקת), ע"ש במ"ב סק"י, וכן משמע בסי' רע"ז סו"ס ג'. ושמא כל שאינו לצורך דבר האסור שרינן כה"ג אף בטלטול מן הצד, וצ"ע.

אמנם לדעת' להניח ידו על מוקצה כשלא מתנדנד, יש להתיר גם מטעם אחר, דהמ"ב סי' ש"י סקכ"ב הכריע להקל בנגיעה במוקצה בדבר שאינו מתנדנד.

**דוד שיפרין - קריית ספר**

***בגדרי היתר טלטול מן הצד***

כתב השו"ע (סי' רע"ז ס"א): נר שמונח אחורי הדלת, אסור לפתוח הדלת שמא יכבנו הרוח, וכ' המ"ב (סק"ז) ואין איסור בטלטול הדלת משום הנר המוקצה הקבוע בה, לפי שהדלת לא נעשית בסיס לנר, לפי שהיא חשובה משמשת לבית ובוטלה אצלו ולא להנר. ויל"ד בגדר היתר טלטול מן הצד, והנה בסי' ש"ח כ' המ"ב (ס"ק י"ט) מותר ליקח דבר היתר, היינו אפילו כשהדבר מוקצה תלוי, ועי' לקיחת ההיתר מתנדנד, מ"מ שרי, דזה מקרי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, עכ"ל.

מקור דברי המ"ב מן הפמ"ג (א"א סק"ח) שהעמיד דברי הרמ"א בתלוי, כמפורש במ"א (סי' רס"ה סק"ד) בשם הד"מ, וכלשון הזה כ' נמי בהגהות רעק"א (שם סק"ה) דשרי אף היכי דמתנדנד המוקצה, וכן הרגיש בזה בהגהות מקו"ח עי"ש, אבל לצורך דבר המוקצה אסור כמבואר בשו"ע (סי' שייא ס"ח, ובסיכתי החילוק ובעיקר דין טלטול מן הצד יתבאר אי"ה) במ"ב שם ס"ק כ"ח), אלא שקצת יש להבין מפני מה הביא הרמ"א דין זה לפנינו, ולא סמך ע"מ שכתב השו"ע בסמוך דין זה להדיא, וצ"ע. ועתה נבוא לברר האם טלטול מן הצד לצורך דבר



אמנם יעיוין בדברי הבית יוסף סימן שכ"ח שהביא מדברי רש"י שאין היתר לחלל את השבת אלא בדבר שיש בו צורך לחולה, וז"ל שם: "ומדברי רש"י משמע דלא שרי לחלל שבת בשביל חולה שיש בו סכנה, אלא דוקא בדבר שאם לא יעשוהו לו הוא מסוכן למות בשבילו, **אבל דבר שאף אם לא יעשוהו לו אינו מסוכן למות בשבילו, אין עושין אותו על ידי ישראל**, שבסוף פרק מפנין (קטס). אהא דאמרין חולה שאין בו סכנה אומר לגוי ועושה, פירש רש"י צרכי חולה שאם לא יעשו לו רפואה זו אין מסוכן למות, ומכל מקום צריך הוא לה, אבל הרב המגיד כתב בפרק ב' (ה"ד) גבי אין עושין מדורה לחולה, דלחולה שיש בו סכנה **משמע דלכל צרכיו מחללין**, ואף על פי שאין במניעת הדבר שעושין לו סכנה", עכ"ל. ומבואר בדברי הבית יוסף שנחלק עם המגיד משנה בנידון חולה שיש בו סכנה, שמותר לחלל שבת בשבילו אם הוא דוקא בדבר שאם לא יעשו אותו תהיה סכנה לחולה, או שבכל פטור עליה, אם כן כיבוי הנר קיל טפי ושרי אף בדבר שמלאכה אחרת לא הוה שרינן. אמנם אין בזה ביאור מספיק, שהרי הכא בחולה שיבי"ס עסקינן שמותרת בעבורו גם מלאכה גמורה, ואדרבא לדעת השו"ע הכא קיל טפי, ומה הרבותא לייחד אותו בפני עצמו.

ונראה בביאור הדברים, דהנה כתב הרמב"ם בהלכות שבת פרק ב' הלכה י"ד וז"ל: "עושין מדורה לחיה ואפילו בימות החמה, מפני שהצננה קשה לחיה הרבה במקומות הקור, אבל אין עושין מדורה לחולה להתחמם בה, הקיז דם ונצטנן עושין לו מדורה אפילו בתקופת תמוז", עכ"ל.

וכתב ע"ז המגיד משנה שם וז"ל: "ובהשגות א"א ובפרק יום הכפורים (יומא פ"ד) תניא בהדיא מחמין חמין לחולה בשבת בין להשקותו בין להברותו וכו', ואפשר דבחולה שיש בו סכנה היא, עכ"ל. ומדבריו נראה שסובר שדברי רבינו הם בחולה שאין בו סכנה, ודחק דאפשר דהיא פרק יה"כ שיש בו סכנה הוא. ובודאי מוכרח הוא שם,

וסיפא דהדיא ברייתא וספקו דוחה את השבת, וכבר כתבה רבינו למעלה בראש הפרק בדין חולה שיש בו סכנה, וכן יראה מדברי הר"א ז"ל דלחיה כל ל' עושין לה מדורה, דכל ל' לענין מדורה חולה שיש בה סכנה היא. ואני הייתי סבור לפרש דחיה דוקא תוך שבעה, וכמו שכתבתי למעלה, וחולה לדעת רבינו אפי' יש בחולי סכנה לא בצננה סכנה ואפשר שחולה חמין לו חמין מלתא אחריתא, ואין דומה לעשיית מדורה, אבל אני מטבל דעתי מפני דעתו, לפי שאם הוא שיש בו סכנה הא משמע דלכל צרכיו מחללין, ואף על פי שאין במניעת דבר, שעושין לו סכנה", עכ"ל. ומבואר בדברי המגיד משנה, שדמייק בדברי הסומכין שחולה שיש בו סכנה, אף על פי שאין סכנה במניעת אותו דבר שעושין בשבילו משום שאפשר בענין אחר, וכמו לענין ציננה שאפשר לחממו בבגדים, מכל מקום מאחר ומועילה המדורה להצילו מן החולי שיש בו סכנה שרי.

ד. אמנם הכסף משנה שם חלק על דברי המגיד משנה, וכתב וז"ל: "כתב ה"ה שהיה סבור לפרש דברי רבינו דאפי' בחולה שיש בו סכנה קאמר וכו', וכתב שהוא מטבל דעתו מפני דעת הראב"ד, שהוא מפרשה בשאין בו סכנה, לפי שאם יש בו סכנה משמע דלכל צרכיו מחללין, ואף על פי שאין במניעת הדבר שעושין לו סכנה. ואני אומר דמדבריו שרי משמע דכל שאין במניעת אותו דבר סכנה, אין מחללין עליו את השבת, ואפשר שרבינו סבור כן, ומיירי בחולי שיש בו סכנה וכמו שהיה סבור הרב המגיד", עכ"ל. ומבואר בדברי הכסף משנה שסבירא ליה שהרמב"ם איירי בחולה שיש בו סכנה, ואעפ"כ אין לחלל בשבילו את השבת בדבר שאין במניעתו סכנה, וצ"ב במחלוקת הכסף משנה והמגיד משנה בזה.

ה. ונראה בביאור מחלוקתם, דהנה כתב הרמב"ם בהלכות שבת פרק ב' הלכה א' וז"ל: "**דחוויה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות**. לפיכך חולה שיש בו סכנה עושין לו כל צרכיו בשבת על פי רופא אומן של אותו מקום, ספק שהוא צריך לחלל עליו את השבת ספק שאינו צריך, וכן אם אמר רופא לחלל עליו את השבת ורופא אחר אומר אינו צריך, מחללין עליו את השבת, שספק נפשות דוחה את השבת", עכ"ל. ובכסף משנה שם הבין את דברי הרמב"ם כפשטום, והיינו שהם שכתב הרמב"ם ששבת דחוויה אצל סכנת נפשות, כוונתו שהשבת רק דחוויה אצל פקו"נ ולא שהותרה לגמרי, יעיוין שם שכתב וז"ל: "דחוויה היא שבת וכו', בפרק כיצד צולין (פסחים ע') איפליגו תנאי טומאה אם דחוויה היא בציבור או הותרה, ופירש"י דחוויה אף על גב דאכשר רחמנא למיתי בטומאה לאו היתר גמור הוא. אלא היכא דלא משתכחי טהורים, וכיון דלאו היתר גמור הוא בעיא ציץ לרצויו. ומשמע בגמרא דהלכה כמ"ד דחוויה היא, וכן פסק רבינו בפ"ד מהל' ביאת המקדש, **ומשמע דכי היכי דאיפליגו בטומאה ה"נ איפליגו בשבת כלבי חולה אם היא דחוויה או הותרה**, וק"ל כמ"ד דחוויה, וכן הרשב"א והר"ן שהשבת דחוויה היא אצל חולה ולא הותרה", עכ"ל.

ולכאורה מחלוקת המגיד משנה והכסף משנה היא בשאלה אם שבת הותרה אצל פיקוח נפש או ששבת רק דחוויה אצל פיקוח נפש, ומדברי הרמב"ם משמע לכאורה בפשטות טפי כדברי המגיד משנה, וכן ממה שכתב הרמב"ם שם בסוף הלכה ב' וז"ל: "כללו של דבר, שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן", עכ"ל. [ומה שכתב וז"ל: "דחוויה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות", ומשמע מכך לכאורה שאינה אלא דחוויה, צריך לומר שאין כוונת הרמב"ם ללשון האחרונים בזה, בלא כוונתו לחלטה למעשה שהשבת נדחית מפני פיקוח נפש, אבל הגדר הוא בהותרה].

וז"ל: "ומדליקין לו את הנר, ומכבין מלפניו את הנר, ושוחטין לו ואופין ומבשלין ומחמין לו חמין בין להשקותו בין לרחיצת גופו, כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן", עכ"ל. הרי שמבואר בדברי הרמב"ם שלא דוקא לכבות, אלא הוא הדין להדליק ולעשות לחולה את כל צרכיו. ובחזא מחתא כלל הרמב"ם לכל הדברים הנעשים בשביל החולה שיש בו סכנה, והצד השוה שבכולם שכל ספק פיקוח נפש דוחה את השבת, ושלכן כל דבר שיש בו אומד שהחולה צריך לו מותר לעשותו בשבת. וצריך

ביאור השינוי שבין דברי השולחן ערוך והרמב"ם בזה. ג. והיה מקום לומר שלשיטתם אזלי, שלדעת הרמב"ם שפסק כר' יהודה שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, אם כן לא שנא כיבוי הנר מכל מלאכה אחרת, אבל לדעת השולחן ערוך שבפשטות נקטינן שפסק דרעת רוב הראשונים כר' שמעון שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, אם כן כיבוי הנר קיל טפי ושרי אף בדבר שמלאכה אחרת לא הוה שרינן. אמנם אין בזה ביאור מספיק, שהרי הכא בחולה שיבי"ס עסקינן שמותרת בעבורו גם מלאכה גמורה, ואדרבא לדעת השו"ע הכא קיל טפי, ומה הרבותא לייחד אותו בפני עצמו.

ונראה בביאור הדברים, דהנה כתב הרמב"ם בהלכות שבת פרק ב' הלכה י"ד וז"ל: "עושין מדורה לחיה ואפילו בימות החמה, מפני שהצננה קשה לחיה הרבה במקומות הקור, אבל אין עושין מדורה לחולה להתחמם בה, הקיז דם ונצטנן עושין לו מדורה אפילו בתקופת תמוז", עכ"ל.

וכתב ע"ז המגיד משנה שם וז"ל: "ובהשגות א"א ובפרק יום הכפורים (יומא פ"ד) תניא בהדיא מחמין חמין לחולה בשבת בין להשקותו בין להברותו וכו', ואפשר דבחולה שיש בו סכנה היא, עכ"ל. ומדבריו נראה שסובר שדברי רבינו הם בחולה שאין בו סכנה, ודחק דאפשר דהיא פרק יה"כ שיש בו סכנה הוא. ובודאי מוכרח הוא שם, וסיפא דהדיא ברייתא וספקו דוחה את השבת, וכבר כתבה רבינו למעלה בראש הפרק בדין חולה שיש בו סכנה, וכן יראה מדברי הר"א ז"ל דלחיה כל ל' עושין לה מדורה, דכל ל' לענין מדורה חולה שיש בה סכנה היא. ואני הייתי סבור לפרש דחיה דוקא תוך שבעה, וכמו שכתבתי למעלה, וחולה לדעת רבינו אפי' יש בחולי סכנה לא בצננה סכנה ואפשר שחולה חמין לו חמין מלתא אחריתא, ואין דומה לעשיית מדורה, אבל אני מטבל דעתי מפני דעתו, לפי שאם הוא שיש בו סכנה הא משמע דלכל צרכיו מחללין, ואף על פי שאין במניעת דבר, שעושין לו סכנה", עכ"ל. ומבואר בדברי המגיד משנה, שדמייק בדברי הסומכין שחולה שיש בו סכנה, אף על פי שאין סכנה במניעת אותו דבר שעושין בשבילו משום שאפשר בענין אחר, וכמו לענין ציננה שאפשר לחממו בבגדים, מכל מקום מאחר ומועילה המדורה להצילו מן החולי שיש בו סכנה שרי.

ד. אמנם הכסף משנה שם חלק על דברי המגיד משנה, וכתב וז"ל: "כתב ה"ה שהיה סבור לפרש דברי רבינו דאפי' בחולה שיש בו סכנה קאמר וכו', וכתב שהוא מטבל דעתו מפני דעת הראב"ד, שהוא מפרשה בשאין בו סכנה, לפי שאם יש בו סכנה משמע דלכל צרכיו מחללין, ואף על פי שאין במניעת הדבר שעושין לו סכנה. ואני אומר דמדבריו שרי משמע דכל שאין במניעת אותו דבר סכנה, אין מחללין עליו את השבת, ואפשר שרבינו סבור כן, ומיירי בחולי שיש בו סכנה וכמו שהיה סבור הרב המגיד", עכ"ל. ומבואר בדברי הכסף משנה שסבירא ליה שהרמב"ם איירי בחולה שיש בו סכנה, ואעפ"כ אין לחלל בשבילו את השבת בדבר שאין במניעתו סכנה, וצ"ב במחלוקת הכסף משנה והמגיד משנה בזה.

ה. ונראה בביאור מחלוקתם, דהנה כתב הרמב"ם בהלכות שבת פרק ב' הלכה א' וז"ל: "**דחוויה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות**. לפיכך חולה שיש בו סכנה עושין לו כל צרכיו בשבת על פי רופא אומן של אותו מקום, ספק שהוא צריך לחלל עליו את השבת ספק שאינו צריך, וכן אם אמר רופא לחלל עליו את השבת ורופא אחר אומר אינו צריך, מחללין עליו את השבת, שספק נפשות דוחה את השבת", עכ"ל. ובכסף משנה שם הבין את דברי הרמב"ם כפשטום, והיינו שהם שכתב הרמב"ם ששבת דחוויה אצל סכנת נפשות, כוונתו שהשבת רק דחוויה אצל פקו"נ ולא שהותרה לגמרי, יעיוין שם שכתב וז"ל: "דחוויה היא שבת וכו', בפרק כיצד צולין (פסחים ע') איפליגו תנאי טומאה אם דחוויה היא בציבור או הותרה, ופירש"י דחוויה אף על גב דאכשר רחמנא למיתי בטומאה לאו היתר גמור הוא. אלא היכא דלא משתכחי טהורים, וכיון דלאו היתר גמור הוא בעיא ציץ לרצויו. ומשמע בגמרא דהלכה כמ"ד דחוויה היא, וכן פסק רבינו בפ"ד מהל' ביאת המקדש, **ומשמע דכי היכי דאיפליגו בטומאה ה"נ איפליגו בשבת כלבי חולה אם היא דחוויה או הותרה**, וק"ל כמ"ד דחוויה, וכן הרשב"א והר"ן שהשבת דחוויה היא אצל חולה ולא הותרה", עכ"ל.

ולכאורה מחלוקת המגיד משנה והכסף משנה היא בשאלה אם שבת הותרה אצל פיקוח נפש או ששבת רק דחוויה אצל פיקוח נפש, ומדברי הרמב"ם משמע לכאורה בפשטות טפי כדברי המגיד משנה, וכן ממה שכתב הרמב"ם שם בסוף הלכה ב' וז"ל: "כללו של דבר, שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן", עכ"ל. [ומה שכתב וז"ל: "דחוויה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות", ומשמע מכך לכאורה שאינה אלא דחוויה, צריך לומר שאין כוונת הרמב"ם ללשון האחרונים בזה, בלא כוונתו לחלטה למעשה שהשבת נדחית מפני פיקוח נפש, אבל הגדר הוא בהותרה].

במאירי שגם הוא הסכים לזה, רק שכ' דבמקום שא"צ ראו לפרוש מזה, עכ"ל. הנה מפורש דגם במזי המוקצה שרי בשבת אם מטלטלו מן הצד לצורך האדם, אמנם כ"ז באין לו מקום אחר, אבל ביש לו מקו"א ראו לפרוש מזה כדברי המאירי, ודוחק לחלק בין צורך גופו לצורך מקומו, וכסברת הפמ"ג לעיל, אלא בכל גווני שרי. ואמנם בשו"ע הגר"ז (שם ס"ד) משמע דשרי בכל גווני, שכ' וז"ל: וכן מותר ליקח דבר היתר המונח ע"ד מוקצה וכו', וכן להניחו על גביו, וכן מותר לישב שם אף אם הוא מתנענע תחתיו, עכ"ל.

**אברהם שקלאר - מודיעין עילית**

**סימן רע"ח**

**אם מותר לעבור על איסור דרבנן**

**בחולה שיבי"ס כשאפשר בענין אחר**

כתב הביה"ל סי' רע"ח (ד"ה מותר) שמותר לעבור על איסור דרבנן לצורך חולה שיש בו סכנה, אע"ג שאפשר באופן אחר, ובמלשאצל"ג אע"ג דהוי איסור דרבנן אסור, מכיון שהיא קרובה לאיסור תורה. והנה בשבת (דף ל"ז) אמר ליה אב"י לרב יוסף מהו לשהות, אמר ליה הא רב יהודה משהי ליה ואכיל, א"ל בר מיניה דרב יהודה קיין דמוסכן הוא אפילו בשבת נמי שרי למיעבד ליה. והקשה ברשב"א אמאי השהו עבורו ע"ג כירה שאינה גויק, כיון דאפשר להשהות ע"ג כירה גויק, כיון שגם כירה גויק מוסיף הבל, וכ"ש שמשמר חומו של תבשיל, עכ"ד.

ושמעתי להקשות ממו"ר הגרח"מ אוחבנד שליט"א דמקושיית הרשב"א דאפשר ע"י כירה גויק, מוכח שס"ל לרשב"א דלא כהביה"ל, אלא דהיכא דאפשר באופן אחר אסור, דהוי דרבנן, ובאמת בגמ' מוכח כביה"ל דמותר לעבור על איסור דרבנן אע"ג שאפשר באו"א, ממה שהשווה ע"ג כירה שאינה גויק אע"ג שאפשר באו"א.

אמנם י"ל דמהגמ' אין הכרח, די"ל דמה שלא השהו ע"ג כירה גויק משום דלא סגי לחמם את התבשיל, דהא שיטת רש"י בשבת (דף כ. ד"ה קטום) דס"ל שגרוף וקטום לא מוסיף הבל. וכן מוכח מרש"י בדף לו: דאסור לשהות ע"ג כירה שאינה גויק, משום שהוה דבר המוסיף הבל, וממ"ע ע"ג כירה גויק"ג א"כ מותר משהו דאינו מוסיף הבל, וא"כ י"ל דלכן לא רצו לשהות ע"ג כירה גויק, משום דאינו מוסיף הבל ולא יחמם להם. אמנם זה אינו, דיעוין ברש"י שבת דף מא. ד"ה שותין דגויק אע"ג דאינו מוסיף הבל, מ"מ משמר ומקיים החום שלא יצטננו, וברשב"א מבואר דלרב יהודה היה סגי שישמר החום, ולא בעי שיוסיף הבל, עיי"ש בקושייתו.

ובעצם מש"כ להקשות על הביה"ל מדברי הרשב"א, יש לחלק דכל ההיתר של המ"ב לעבור על איסור דרבנן אע"ג שאפשר באו"א, זהו דווקא באיסור דרבנן בעלמא, אבל בגזירה דרבנן כגון הכא שאסור להשהות גזירה שמא יבוא לתחתו ע"ג נחלים, דיש חשש שמא יעבור על איסור דאורייתא, י"ל דג"כ המ"ב יסבור דאסור, דהא איכא חשש שמא יעבור על איסור דאורייתא.

ועי"ל דיעוין ברש"י ד"ה מסוכן הוא ו"רגיל לאוחזו בולמוס וצריך לאכול מאכל מתוק וטוב", מבואר ברש"י דלא הוה חולה שיש בו סכנה ממש, אלא שאם לא היה אוכל טוב מתוק היה מגיע למצות שיש בו סכנה, וצריך זאת כדי שלא יבוא לידי סכנה, וא"כ י"ל דבכה"ג א"א לעבור על איסור דרבנן במקום שאפשר בענין אחר [ועי'ו בחי' מרן רי"ז הלוי הלכות שביית העשור, ודו"ק].

יעיוין בר"טב"א ובר"ן וברא"ה שכתבו דלא מיירי בחולה מסוכן בלא כמצונן, עיי"ש. ולפ"ד עולה דמותר לעבור על איסור דרבנן לחולה אפי' שאין בו סכנה, מדלא השהו ע"ג כירה גויק.

**חיים אשכנזי - בני ברק**

**בענין לכבות נר בשביל חולה בשבת**

**ובמחלוקת הראשונים והאחרונים אם שבת הותרה או דחוויה אצל פקו"נ**

**א. דברי השו"ע דמכבין הנר מפני חולה שיש בו סכנה, וקשה דפשיטא מאי קמ"ל.**
**ב. דברי הרמב"ם כלבי אביא דין זה בתור הלכה נפרדת, אלא כלל אותו עם שאר דברים שעושים בשביל חולה, וצ"ב מחלוקת הרמב"ם והשר"ע.**

**ג. דברי המגיד משנה ברעת הרמב"ם שחולה שיש בו סכנה מותר לעשות לו גם דבר שאפשר בלעדיו.**

**ד. דברי הכסף משנה ברעת הרמב"ם שאוסר בזה.**

**ה. ביאור מחלוקתם שנחלקו אם שבת הותרה אצל פיקוח נפש או רק דחוויה.**

**ו. ביאור דברי השו"ע ומחלוקת הרמב"ם והשר"ע.**

**ז. דברי הביאור הלכה בביאור דברי השו"ע.**

**ח. נפק"מ בדיון הותרה או דחוויה אם מותר לשחוט כשיש לפניו נבילה.**

**ט. השו"ע והרמ"א נחלקו אם הותרה או דחוויה, ונפק"מ אם אפשר למול בשבת עי"ב מוהלים.**

**א.** איתא בשולחן ערוך או"ח סימן רע"ח סעיף א': "מותר לכבות הנר בשביל שיישן החולה שיש בו סכנה". וצריך ביאור דלכאורה פשיטא ומאי קמ"ל, והרי מותר לעשות כל צרכיו של חולה שיש בו סכנה, וכמו שמבואר בפוסקים, ולא דוקא לכבות לו את הנר, אלא הוא הדין להדליק ולבשל וכל כיוצא בזה, ואדרבא כיבוי הנר קיל טפי משום שהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, וצריך ביאור מה ראה השולחן ערוך לייחד לדין זה הלכה בפני עצמה, טפי משאר דברים המותרים.

**ב.** ויעיוין ברמב"ם הלכות שבת פרק ב' הלכה ב' שכתב

המותר הוא היתר גמור, ומותר למעבד הכי לכתחילה אף בשבת. והנה מדברי המ"ב הללו מבואר דמותר לכתחילה אף בשבת, דהנה מדברי המ"ב הללו מבואר דמותר לכתחילה לקחת דבר היתר המונח ע"ג מוקצה, דגם אם יתגנדנ חשיב טלטול מן הצד לצורך דבר המותר דשרי. אבל אכתי יש להסתפק האם מותר להניח בשבת דבר היתר ע"ג מוקצה לצורכו, וכגון לתלות בגד ע"ג מוקצה ועי"ז יתגנדנ המוקצה, או"ד לא שרי אלא היכא שהיה מונח מער"ש או שהניחו בטעות, אבל לכתחילה לא אריך למעבד הכי, וצדדי הספק דכיון שמניחו לכתחילה ה"ה גורם בידיים שינוע המוקצה בשעת הנחתו, וכן א"כ כשיצרה לקחתו, משא"כ היכא שכבר היה מונח ע"ג המוקצה מבעו"י. והטעם שבאתי להסתפק בזה הוא מחמת דברי הפמ"ג שכ' (סו"ס ש"ט בא"א ס"ק ע"ג) וז"ל: מעשה באחד תלה שו"ל מנטיל (מעיל) בביה"כ במנורה תלויה, וצעקו עליו ונטל משם, תשובה, גדול כבוד הבריות וכו'. [שדוחה ל"ת דרבנן, והנידון עתה להסיר המעיל מהמנורה ללובשו בחוץ, וכיון שזהו מלבושו יש להקל משום כבוד הבריות שיהיה מותר לו לנטולו, אך שוב כ'] מ"מ עשה דפשיעה אין דוחה וכו', ה"ה זה תלה במזיד ומנענע מנורה, צריך לילך כך ברה"ר לביתו, וגם ראו לקנוס וכהעלה דעלה באלין במזיד [דמבואר בשו"ע סי' של"ז דאם עלה לא ירד, וכן בהניח חפץ על האילן לכרע"ע אסור להסירו, ושוב העלה] וי"ל דהוה טלטול מן הצד, שאין מטלטל המנורה רק מתגנדנ כשנטל המעיל, ולצורך דבר המותר שרי, עכ"ד.

הנה דברי הפמ"ג הללו טעונים ביאור, דלמה פתח עם היתרא דכבוד הבריות וסיים בטעם טלטול מן הצד, הלא מתחילה היה צריך להביא הטעם דטלטול מן הצד לצורך דבר המותר שרי. והנראה בזה דהנה בנידון זה יש שני חלקים, האחד הוא עצם הנחת בגד ע"ג המנורה שהוא טלטול המנורה לצורך הבגד, והשני הוא הנטילה, ומשמע מיניה דלכתחילה אין לתלות הבגד ע"ג המוקצה, או משום דל"ח כה"ג טלטול מן הצד לצורך דבר המותר כיון שיש לו צורך במנורה, או"ד משום דלכתחילה צריך למנוע טלטול המוקצה בכל גווני, גם אם הוא לצורך דבר המותר. והכי משמע מלשונות הראשונים דאינו היתר לכתחילה, אלא הוא קולא מיוחדת לצורך השבת, כמבואר בר"טב"א (דף מג. דף נ' ד"ה הסומן, ודף קמא.) שכ' דטלטול מן הצד לצורך ועונג שבת לא שמיה טלטול. ונ"מ טובא האם בער"ש יש עליו חובה ליטול ההיתר מע"ג המוקצה, כי היכי שלא יצטרך בשבת לטלטל המוקצה מן הצד, ובזה נסתפק פמ"ג מתחילה האם שייך היתר כבוד הבריות גם כשהוא מוזי. ולענין לנטול מן המנורה, עי"ז כ' הפמ"ג דכה"ג לא גרע מכל טלטול מן הצד דשרי לצורך דבר המותר.

אמנם נראה שהדבר שנוי במחלוקת, דהנה בתוס' (דף מג: ד"ה דכו"ע) כ' לחלק בין טלטול מן הצד לצורך המוקצה לבין טלטול מן הצד לצורך דבר היתר, ותמה ע"ד בגליון הש"ס ממש"כ התוס' לעיל (לט. ד"ה מפני) דמבואר מדבריהם דגם טלטול לצורך דבר המותר אסור, דכ' דאסור לתחוב ביצה המותרת בתוך העפר, עיי"ש. ומיהו טובא יש לחלק בין המקרים, דהתם גם אם כוונתו לביצה, מ"מ כיון שבא להשתמש עם העפר הוי צורך לאיסור, אבל בגנז"ד אין לו ענין בטלטול המנורה, ומצינו היה משתמש עמה גם אם היתה קבועה לקיר, ושוב אין לי ראייה משם לאסור. אמנם גם אם מכיון לאיסור אין הדבר פשוט שאסור, דהנה במג"א (ס' רע"ו ס"ק י"א וסי' רע"ט סק"ט) התיר לטלטל נר דלוק (בכה"ג שאין חשש שמא ישי' ע"י טלטול מן הצד לצורכו, הגם שהוא מטלטל את המוקצה ויש לו ענין בזה, מ"מ שרי, ובבית מאיר (שם ס"ג) ביאר דבריו, דמה דצריך לנר להאיר חשיב כצורך דבר המותר, א"כ מעתה ה"ה בביצה שרי לטומנו בחול, וכ"ש בגנז"ד דשרי.

שו"ר בפמ"ג סי' ש"ח (מ"ז סק"י"ח) שכ"כ להדיא דשרי, וז"ל: טלטול מן הצד מוקצה לצורך דבר המותר, הא לא"ה אסור וכו', ועיין מג"א (שם) טלטול מן הצד לצורך גופו מותר, דכ"ש הוא אם לצורך מקומו מותר כ"ש לצורך גופו דקיל טפי וכו', וא"כ כל שמותר למקומו כ"ש לצורך גופו, עכ"ל. ולבא ממה שהביא ראה מן המ"א דאיירי בעביד טלטול בשבת, א"כ מעתה לכל טלטול לצורך מקומו דשרי בשבת, אמנם הגר"ז סי' רע"ו ובקו"א סק"ג תלה בזה מחלוקת הראשונים היר"ן והרא"ש גבי קש שע"ג המיטה, ונחלקו בזה המ"ב והחזו"א סי' מ"ו, ויתבאר במקומו, ועצ"ב.

ובספר שבות יצחק (פ"יב) הביא משם מרן הגר"ש אלישיב שליט"א, דכמו שאם יכול לנער אסור לטלטל כיון שיכול להמנע מכך, כמבואר במ"ב (סי' ש"ט סק"י), כך גם יש להסיר מבעו"י מוקצה שמונח עם היתר החשוב ממנו על בסיס, אם יודע שיצטרך לטלטלו בשבת, וגם באופן שיכול לנער יו להסיר המוקצה מבעו"י, ולא לסמוך על כך שינער המוקצה בשבת, עיי"ש שהביא כמה דוגמאות לכך. ומעתה לפי"ד היה דאין להניח דבר היתר ע"ג מוקצה לכתחילה בשבת [ומדיון נר המונח אחורי הדלת המבואר בשו"ע סי' רע"ז, אין לתמוה עליו, די"ל דהתם ל"ח טלטול כלל, ועי"ש במ"ב סק"ז ולבבושו ובשבחי"י פ"י אות ז', עיי"ש ודו"ק ועצ"ב], אמנם כשאין לו מקום אחר להניח מלבושו וכיוצ"ב מסתברא דיש להתיר בשופי. שו"ר שהדברים מפורשים במ"ב (שם סקפ"ה), דהנה כ' השו"ע חריות של דקל שקצצם שריפה מוקצים הם ואסור לטלטלם, ועי"ז כ' המ"ב וז"ל: היינו לטלטל ממש, אבל לישב עליהם כשאין מזיון ממקומן ודאי שרי, ואפי' כשמזיון ע"י ישיבתו מצדד המ"א (ס"ק מ"א) להקל, דטלטול מן הצד הוא כל זמן שאין מזיון בידיים. ומצאתי



שבת (הל' א-ג') והטור (או"ח סימן שכ"ח), דשבת הוא אצלו כחול גמור. ולכן כתב הטור דשוחטין לחולה ולא מאכילין אותו נבילה, משום שהוא אצלו כחול גמור לכל הצורך לו, וכן כתב הרא"ש סוף יומא (פ"ח סי' י"ד, וכן פסק בתשובותיו כלל כ"ז סי' ה', ועיין בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תרפ"ט שכתב שהדבר תלוי אם נאמר ששבת הותרה או דחיה אצל חולה, ומסיק וכמדומה שהלכה כמאן דאמר שבת דחיה היא ולא הותרה, ולפי זה טוב להאכילו נבילה ולא לשחוט לו בשבת) בשם מוה"ם, אם כן אנו רואין דאין מודקדיקים באיסור פיקוח נפש לעשות האיסור הקל מאחר שהוא כחול, והוא הדין דבב' יכולין לעשות מלאכה אחת כמו בחול", עכ"ל.

הרי מבואר בדברי הרמ"א שפליג על מש"כ בכס"מ ובב"י בהבנת דברי הרמב"ם ששבת דחיה אצל פקו"נ, וס"ל כדברי המגיד משנה הנ"ל שהרמב"ם ס"ל ששבת הותרה אצל פקו"נ.

ובזאת מבואר מה שנחלקו מרן השו"ע והרמ"א לשיטתם ביורה דעה הלכות מילה סימן רס"ו סעיף י"ד בזה"ל: **"יש ליהרר שלא ימולו שני מוהלים מילה אחת בשבת**, שזה ימול זה ופרע, אלא המל הוא עצמו יפרע. הגה: ולא מצאתי ראייה לדבריו, **ואדרבה נראה לי דשרי**, דהא מילה דחיא שבת כמו עבודה במקדש שכתמה הכנים היו עובדים ומחללים שבת, דמאחר דשבת ניתן לדחות הרי הוא כחול לכל דבר. וכן מצאתי בספר התרומה ישן כתוב בקלף, שכתב בסוף הלכות שבת בהדיא דשרי. אמנם מצאתי בקובץ שיש לאסור, ועל כן טוב להחמיר לכתחלה, אף על פי שמדינא נראה לי מה שכתבת".

ומבואר שמרן השו"ע לשיטתו ששבת דחיה אצל פקו"נ, ולפי"ז גם אצל מילה, ולכן א"א שימולו ב' מוהלים כאחת משום שאין אחד מקיים כל המילה, ולא ניתנה להידחות אצל מילה שלימה ולא אצל חלקה. אבל הרמ"א ס"ל שהותרה, ולכן שפיר יכולין ב' מוהלים למול כאחת גם בשבת.

**שלמה גבאי - אופקים**

**סימן רע"ט**

- מוקצה שמותר לטלטל ע"י טלטול מן הצד מותר נמי ע"י גוי • ביאור דברי הרמ"א • הזמנה לאו מילתא בנר שבת • טלטול הנר לאחר שכבה**
- דברים שמועיל בהם תנאי לכל השנה • בדין האם יש חיוב כתיבת חטאת בפנקס • מי שאסור לעשות איהו דבר האם מותר לבקש ממני שנוהג היתר לעשות לו •**

**מוקצה שמותר לטלטל**

**ע"י טלטול מן הצד מותר נמי ע"י גוי**

שו"ע סי' רע"ט ס"ב: "נר זה שאמרנו שאסור לטלטלו, אפילו לצורך גוי"מ אסור, ויש מי שהתיר, ולא נראה דבריו, ועי' במ"ב לקמן ס"ק י"ד שע"י גוי שרי, וכ"כ בס' רע"ו ס"ק ל"א, והטעם דכיון דמותר טלטול מוקצה בטלטול מן הצד, מותר נמי ע"י גוי.

**ביאור דברי הרמ"א**

כתב הרמ"א סי' רע"ט ס"ד: "ונוהגין לטלטל ע"י אינו יהודי, ואין בזה משום איסור אמירה לא", הואיל והמנהג כך היו כאילו התנה עליו מתחלה ושרי", ודבריו צ"ב. ועי' בב"ח שתו"ד פ"י דברי הרמ"א חו"ל: "אלא דהרב בהגה"ה לשם כתב דלא נהגין הכי לטלטל ע"י תנאי הישראל כעצמו, אבל נהגין לטלטל ע"י אמירה לגוי בהתנה עליו, ואפילו לא התנה כיון שנהגו כך הוה ליה כאילו התנה עליו מתחילה". ולכאן לפי"ד צ"ל ברמ"א **והואיל** והמנהג כך היו כאילו התנה עליו אפילו כשלא התנה, דא"י טעם אלא דין חדש.

**הזמנה לאו מילתא בנר שבת**

כתב בביה"ל סי' רע"ט ד"ה נר: "וכתב בא"י דדוקא אם נשתמש בו וכו', הא אם לא הדליקו בו מעולם רק ייחד אותו להדלקה הוא בכלל כלי שמלאכתו להיתר עדיין, דהזמנה לאו מילתא היא". וכ"כ בס'י ש"ו ס"ק כ"ה במוסגר, עיי"ש.

**חיים אשכנזי - בני ברק**

**טלטול הנר לאחר שכבה**

שיטת השו"ע [סי' רע"ט סעי' ד'] שמהני להתנות על הנר שיהא מותר לטלטלו אחר שכבה, וביאר המשנ"ב שאע"פ שבביה"ש היה הנר בסיס לדבר האסור, וקי"ל מינו דאתקצאי וכו', מ"מ כיון שעומד המוקצה להסתלק מהבסיס מהני בזה תנאי. ונראה שגם אם נשאר שמן בנר, מהני האי תנאי. ואע"פ שהוא מוקצה לא רק מצד בסיס אלא גם מחמת גופו, וכמש"כ בסק"ג שכיון שאסור להסתפק ממנו מחמת איסור מכבה, נמצא שאין לו כל שימוש והוה מוקצה מחמת גופו, מ"מ כיון שאינו מוקצה מחמת עצמו אלא מחמת סיבה צדדית, וכיון וסיבה זו עומדת להבטל, הדיינו שהנר עומד להיכבות ואז לא יהיה איסור מכבה, מהני ע"ז תנאי.

אמנם כ"ז בשמן הראוי לאכילה, אבל שמן הראוי להדלקה בלבד הרי הוא כעצים העומדים להסקה, והוה מוקצה מחמת גופו בעצם, ולא שייך להתנות עליו ולהתירו בטלטול. ויתכן שגם שמן הראוי לאכילה, כיון ואחר שהודלק בו ב"א קצים בו לא יאכלוהו, כל שאצלו אינו עומד לאכילה הו"ל מוקצה. ומ"מ כל שנשאר מעט שמן ואין לו כל חשיבות ודעתו לזורקו, מסתבר דכמאן דליתא דמי ולא קעביד לגר בסיס.

**אברהם ממן - בני ברק**

**דברים שמועיל בהם תנאי לכל השנה**

בשו"ע סי' רע"ט ס"ד כ': אם התנה מע"ש על נר זה שיטלטלנו משיכבה, מותר לטלטל אחר שכבה, והרמ"א כ' וי"א דל"מ תנאי, וכן נוהגין במדינות אלו.

כ' בתשב"ץ ח"ד סי' ז': שאלתי עוד כי ראיתי נוהגין לטלטל נר שהדליקו בו בשבת, ולא ידעתי מנין להם זה, כי בגמ' אסרו לטלטלו, וכן פסקו הרי"ף והרמב"ם ז"ל, וכ"כ הרי"י בעל הטורים ז"ל, אנא אדוני כגודל חסדך האר עיני אם יש להם שום סמך או שום צד היתר לסמוך עליו, כי בקשתיהו ולא מצאתיהו. והתשב"ץ האריך שם להשיב לו ולחפש צד היתר, והעלה שיש ב' צדדי היתר, וא' מהם הוא ע"י תנאי מע"ש לטלטלו אחר שכבה, וכ' התשב"ץ ויש לי ספק בענין זה אם צריך להתנות בכל שבת, **או אם די להתנות בשבת אחת לכל השנה**, שיאמר כל נר שאדליק לכל שבת ושבת בשנה זו אני מדליקו על מנת שכשיכבה אטלטלנו בשבת, כדאמר'י בנדרים כ"ג: הרוצה שלא יתקיימו נדריו יאמר בר"ה כל נדרים שאני עתיד לידור בשנה זו יהיו בטלים, ואפשר לומר שאפי' לא התנה כלל, מאחר שהכל נהגו לטלטל הוי כאילו התנו שע"מ כן הם מדליקין, וכ"כ קצת מפרשים בענין שמיטה הדאיגנא דנהגו שלא להשתמש הו"ל כאילו התנה עמו כשהלוהו ע"מ שלא ישמטנו בשביעית, וא"כ גם לענין נר של שבת לא היה המדליק על דעת המנהג הוא מדליק, ואפשר שלזה נותנים פירורי לחם לעשות זכר שהמנהג לו לטלטל. סוף דבר ע"י תנאי בכל שבת הדבר ברור שמותר לטלטל לצורך גופו ולצורך מקומו, וגם המטלטל ע"י תנאי אחד לכל השנה יש לו ע"מ לסמוך, וכן המטלטל ע"י תנאי בכל שבת אפי' לצורך עצמו של כלי יש לו ע"מ לסמוך, עכ"ל.

ובברכ"י סי' רע"ט סק"ה הביא את התשב"ץ: המטלטל ע"י תנאי אחד לכל השנה של ו על מה לסמוך. ובשו"ת פלא יועץ סי' י"ב כ' ויועיל התנאי לכל אפי' אם מתנה ע"ז פעם א' בשנה, וכמבואר בדברי ה"ר מוהר"א אבן טוואה ז"ל, וכן הוא מנהג ביתי תמ"א שבשבת תשובה מתנה לכל שבתות השנה. ואולם בלא תנאי לבי מהסס להתיר, דאע"ג דה"ר מוהר"א אבן טוואה כ' צד להתיר כיון שהמנהג כך עיי"ש, הוראה יראה בדבריו שלא החליט הדבר, ובדרך אפשר אמרו.

וא"כ יוצא כדן חידוש גדול שמתירים ע"י תנאי אחד לכל השנה, וישנם עוד דברים שדנו בהם האם מהני תנאי אחד לכל השנה [וכמוכן יש מקום לחלק בין הדברים]. הרמ"א בס' ר"ו ס"ה כ': וטוב ליהרר לכתחילה להיות דעתו על כל מה שיביאו לו, ודנו האם מועיל לעשות תנאי שלעולם שמבדרך דעתו על כל מה שיביאו לו, ובשו"ת אבני ישפה ח"ו סי' ט"ז ענף א' כ' דבשו"ע יו"ד סי' רי"א ס"ב הביא מחלוקת הפוסקים אם יכול אדם להתנות שכל נדר שידור מכאן ועד זמן פלוני יהיה בטל, לדעה הראשונה מהני תנאי אם לא וזכר בשעת נדרו, ואם וזכר בשעת נדרו קיום ותנאו בטל, לדעה השניה שם תנאי יכול לבטל נדר, רק אם יזכור תוכ"ד לנדר ויאמר בלבו שהוא סומך על התנאי, וכ' השו"ע דיש לחוש לדעה זו, והרמ"א שם בס"א כ' על הכל נדרי שאומרים בלי יוה"כ דהוי כהתנה בהדיא, ומ"מ לא סמכין על זה להתיר בלא שאלה לחכם כי אם לצורך גדול [ועי' מ"ב סי' תרנ"ט סק"ב]. ובשע"ת סי' ח' קסט"ז כ': ומי שנוהג כן כמה פעמים לכיון בשעת ברכה לשם כך [לפטור את ה"טקן], אף אם אינו מכיון אח"כ ועושה הברכה בסתם, מסתמא ע"ד מנהגו הוא מברך, עכ"ל. ולמדנו מזה כלל חשוב, שדבר שעושים כמה פעמים או כמו חזקה שכן כוונתם, ומשעשע שם בלי תנאי מפורש מהני שם, וכיון שהתנאי שתמיד כוונתו לפטור דבר, תלוי בפלוגתא הנ"ל ביו"ד, נראה לומר עצה נפלאה, שיכוון בפירוש כמה פעמים, ואז בצירוף סברת השע"ת ודאי מועיל התנאי, ולכן יעשה אדם תנאי שתמיד כאשר הוא מברך על מאכל דעתו על כל מה שיביאו לו, ואז יועיל התנאי בודאי לעולם, עכתו"ד. ובספר פתחי הלכה להג"ר בנימין פארסט שליט"א עמ' רפ"ח, כ' להשיב לשואל בענין זה של עשיית תנאי שתחול ברכתו על כל דבר, דאין לדמות נדון זה ליו"ד הנ"ל, דמצינו הרי לענין אפיית מצה בביה"ל סי' ת"ס ד"ה וקטן שא"ש שיאמר לשם מצת מצוה בכל מצה ומצה, אלא די שיאמר פעם א' ביום כ' מה שיעשה היום יהיה לשם מצוה, ופשוט שלי"מ שפעם א' בחייו יאמר כן, אלא רק בעת עסק המצות, ועי"ז יהיה כל העסק לשמה, והחילוק בזה נר' דיש דברים שצריכים בהם כוונה חיובית ויש דברים שהכוונה באופן שלולי מי שנודר א"א כוונה מפורשת על חלות נדרו, וכל שיהיה פיו ולבו שווים, וכן שבועה צריך שיהיה האדם בשבועה, ולכן כשמוסר מודעה על נדר ושבועה ומקח מהני לבטל, דנחשב כנדר בלא דעת, אך כשצריך דעת וכוונה באופן חיובי, כגון באפיית מצות וטוויית ציצית, לא מהני שחישבו מקודם כי למעשה לא נתבונן בשעת מעשה, ולכן המברך על דבר מאכל מן הסתם נכלל בה רק מה שמונח לפניו, אא"כ מכוון בהדיא על שאר דברים ג"כ.

ובספר חזאת הברכה עמ' 65 כ' דטוב ליהרר תמיד לכיון לפטור כל מין שיביאו לו, וצריך לכיון כל פעם מחדש כי לא ברור אם מועיל תנאי לכלול הכל תמיד בברכותיו, והביאו כן בשם הגר"י פישר זצ"ל.

ויל"ע בזה, כי הרי באבן ישראל כרך חידושי אגדה על מועדי השנה עמ' רכ"ט בדרשה לשבת הגדול, כשעורר שם על הל' שבת, ודיבר על זה שאנשים מוצאים בכף מהטשולנט שהוא על האש, ובודאי יותר טוב להוריד את הטשולנט מהאש על מנת להחזירו יותר מהטשולנט בכל מקום שנוח לו כדי להוציא מהטשולנט, כי מעיקר הדין מותר להחזיר כשהתנה ע"מ להחזיר, **ויכול גם להתנות על כל השנה שכל מה שיוירי בשבת מן האש הוא על**

**מנת להחזירו**, עכתו"ד. והוא חידוש גדול ונואר, אך לכא"ו לא כפי שהובא בשמו לגבי ברכה, שאמר שלא ברור אם מועיל תנאי לכלול הכל תמיד בברכה. וידידי הרב דוד נקי שליט"א אמר לי לחלק דבברכה צריך מחשבה חיובית על הדבר שיחול על הדבר שמברך עליו, ולכן שם ל"מ תנאי כזה, אך בחזרה של סי' יתכן דדין זה שהצרכו שיהיה דעתו להחזיר סגי בגילוי דעתו שרוצה להחזיר, ואין צריך כוונה חיובית, ויל"ע. ומ"מ הדברים מחודשים מאוד.

ובמה שהובא לעיל מהשע"ת מי שכמה פעמים נהג לברך על ה"טג עם כוונה לפטור את ה"טק, אף אם אינו מכיון אח"כ מסתמא ע"ד מנהגו הוא מברך, לשון השע"ת שכמה פעמים נהג לברך, ומצינו בא"א מבוטשאטש [מהדו"ת] סי' ח' שכ': וגיליתי דעתי פעם אחת על כל ימי חי' שתהא ברכה הסתמית שעל ה"טג קאי גם על ה"טק, גם אם אשכח בשום פעם מלכוון להוציא ה"טק בהברכה, והובא כן גם שכן פסק מרן הגריש"א שליט"א להלכה, והוא חידוש, ויש מקום לפי"ז לומר גם לפטור תמיד כל מאכל שיביאו לו.

ובדעת תורה סי' תרע"ב כ' לענין מש"כ הא"ר ומחצה"ש דבהתנה תחילה לכ"ע מותר לכבות את הנר חנוכה לאחר חצי שעה, דא"כ מי שנהג כן איזה פעמים **א"צ להתנות יותר**, דמסתמא הוי כהתנה. ושם ר' יותר מובן, דזה גילוי שאין הוא מקצה את השמן וא"צ כוונה חיובית. וכן ראיתי בספר אדני' שלמה לחלק מכל ענין זה של תנאי בנרות, דשם הוא ענין של מוקצה, ועי' תנאי גילה בדעתו שרוצה להשתמש בזה, וחשוב אצלו כלי ואי"ז מוקצה, משא"כ במקומות אחרים.

ובביאור הלכה סי' ח' ס"יג לגבי מש"כ השו"ע דאם מתפלל בביתו, והיה דעתו כשכירך על ה"טק לפטור את ה"טג, מהני, כ' הביה"ל: ואם רגיל ללבוש אותו בכל יום, הוי כאלו היה דעתו לזה, ומהני אף בסתמא. ולגבי טוויית ציצית כ' הגר"א בביאורו סי' י"א דלפי מה דקי"ל על דעת ראשונה הוא עושה, מהני שבהתחלה אמר שטווה לשמה, דע"ד ראשונה הוא עושה, וכ' המ"ב סק"ה שאפי' אם המשיך את הטויה ביום אחר ג"כ מהני, דע"ד ראשונה הוא עושה.

ובדן דעל דעת ראשונה הוא עושה כ' באו"ז הל' יבום וקידושין סי' תרנ"א להביא כמה וכמה ראיות שלא סומכים בזה על מה שהאדם אומר אח"כ, אלא כמו שחכמים הכריעו את דעתו [בגמ' זבחים ט"ז שרב אומר שנתן את הקומץ במחשבה ואת הלבונה בשתיקה דברי הכל פיגול, דע"ד ראשונה הוא עושה, הק' האו"ז שנשאל אותו, אלא ע"כ כמו שהכריעו חכמים את דעתו], וכ' בברכת אברהם שבת דף כ': דאע"ג שנראה בביאור דין דע"ד ראשונה דאין זה דין, אלא זה אומדנא בדעת האדם שלא נשתנה דעתו, ולכא"ו מהאו"ז משמע שאי"ז אומדנא, דהא אפי' אם האדם אומר להדיא אחרת את סמכ"י לדבריו, וביאר הברכ"א דא"י סותר, כיון שכוונת האו"ז שע"ד ראשונה תלוי בדעת האנשים במצב כזה מה רצונם, ועי"ז בטלה דעתו ומחשבתו אם היא נגד האומד של חכמים, והאומדנא הזאת היא כדיבור, ודברים שבלבו ובלב כל אדם הויין דברים. ובקצה"ח סי' י"ב כ' דבמקום אומדנא לכל אדם מחילה בלב כדיבור. ולפי"ז מובן גם בטוויית ציצית שיש אומדנא על רצונו, וזה נחשב כדיבור [ובסוגיא זבחים ט"ז נר' שנחלקו השפ"א והגר"י בנגד ע"ד ראשונה הוא עושה, ויעי' באיה"ש על זבחים שם מה שרצה לדון לחדש, דכיון שחשב בתחלת שמו"ע שהוא עומד לפני המלך, ע"ד ראשונה הוא עושה, בהקשר לחידושו של הגר"ח, וי"ז לחלק].

עוד דן באבני ישפה באשה שרוצה לעשות תנאי שלא מקבלת שבת בהדלקה, ואם תצטרך לעשות מלאכה תוכל, האם מהני תנאי א' לתמיד, וכ' שם כפי ש"י שאם אפשר לצרף עוד סכרא סמכ"י לעשות תנאי לתמיד, וכיון שיש ש"י שבכלל לא מקבלות בהדלקתן חזי לאיצטרופי ולסמוך על התנאי.

ועוד דנו בתנאי להפריש תרומ'ם, האם מהני לעשות תנאי להרבה שבותות שיוכל לעשר בשבת, ובדמאי יכול היה להתנות אע"פ שאינו ברשותו, ובוזה כבר דן בלסק הקמה למהר"י חאגיז שכ' דאפשר להתנות על הפרשת תרומ'ם מתחילת השנה לכל השנה, וכ' בשש"כ פי"א הע' צ"ד דהגרשז"א זצ"ל אמר לו שזה תמוה מאוד, דהא התנאי מהני רק לפירות שברשותו [בפירות שיש להם דין טבל ודאי], ובהליכות שדה, 129, עמ' 12 כ' הגר"י אפרתי שליט"א: אולם יש לנו להעיר כנגד מש"כ בכמה חיבורים מרבני זמנינו כאילו אפשר לעשות תנאי פ"א בשנה, ומקורם מדברי מהר"ם חגיז, ומביא הגר"י אפרתי את השש"כ הנ"ל שתמה, והוסיף הגר"י אפרתי דלא מבעיא לדעת הגרשז"א דהתנאי פירושו שההפרשה (או תחילת ההפרשה) נעשית בעת אמירת התנאי, דל"מ, אלא אפי' אליבא ההחזו"א שזה תק"ח דהוי תנאי שמתיר להפריש בשבת, הני מילי כשנראה שמפריש בע"ש ואינו נראה כמתקן, אך כשאין הפירות ברשותו לא תקנו שמועיל התנאי [שאל"כ ודאי ר' ינאי יכל לעשות תנאי, ויל"ע]. ואכן דעת הגרשז"א וכן להבל"ח מורה ובא מרן הגריש"א שליט"א, שאין מועיל תנאי הנעשה פעם אחת בשנה, עכ"ד. ובאבני ישפה הנ"ל כ' דבוה אין להקל לעשות תנאי פ"א בשנה, דרק במקום עוד צירוף מיקל האבני ישפה, וכאן אין.

וכשדברתי פעם עם מרן הגרנ"ק שליט"א בענין תנאי לתמיד, אמר לי שראה פעם בספר עומק יהושע אחרון שכ' שמותר לעשות תנאי לתמיד בקרא ק"ש לפני זמן מג"א, לעשות תנאי שאם הזמן כהגר"א לא יוצא עכשיו וכו', והגרנ"ק שאל את החזו"א על כך ואמר לו החזו"א: יכול להיות שהוא צודק.

**בדין האם יש חיוב כתיבת חטאת בפנקס**

הנה בגמ' שבת יב' ר' נתן אומר קרא והטה וכתב על פנקסו אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת, לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה, ויל"ע האם ממדת חסידות עשה כן או שחייבים. בספר צמח דוד [לבעל שו"ת בית דוד] כתב: וקשה למה לא חיובו לכל אדם לעשות כן, דכל מי שחוטא בזמא"ז יכתוב על פנקסו אני עשיתי כך וכך, לכשיבנה ביהמ"ק אביא קרבן, היינו משום דמן הדין אינו חייב, ורבי ישמעאל לבד עשה כן משום מידת חסידות.

ובשו"ת יד אליהו סי' כ"ט נשאל על מה שכתב בשל"ה במסכת יומא פרק דרך החיים אות י"ג, דאם יודמן לאדם בשוגג איזה חטא שחייב עליו קרבן, ירשום אותו בפנקסו להיות לו לזכרון, דאולי יזכה לבנין ביהמ"ק ואז יביא הקרבן, וכן מצינו בפרק יציאות השבת דרבי ישמעאל ברבי יוסי שקרא והטה וכתב בפנקסו אני ישמעאל קריתי והטיתי, ולכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה, שאלו ליד אליהו דאולי ר"י עשה כן ממדת חסידות, ומנ"ל דדינא הוא, והשיב הדין אמת, וצריך כל אדם מצד הדין לעשות כן, והוכיח כן מיומא פ'. שרי"א אומר האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור, שמא ב"ד אחר ירבה בשיעורין, וכן בירושלמי פאה פ"א ה"א ר' הלשיאי אומר שהאוכל איסור במהו"ז צריך שיכתוב שיעור, הרי לפנינו שצריך לכתוב ואפי' השיעור כמה אכלו, עכ"ד.

ובשו"ת לב חיים להגר"ח פלאני בס' ל' האריך בענין זה, ודחה את ראיית הדי אליהו מיומא פ', דיל"ל שצריך שיכתוב שיעור, דכיון שמצינו שר"י כתב על פנקסו על חילול שבת, שמא ילמדו ממנו לכתוב גם בשאר איסורים שחייבים עליהם חטאת, ולכן צריך שיכתוב את השיעור של החלב, דאם יכתוב סתם הוי חומרא דאתי ליידי קולא דתלוי בשיעור, ושמא ב"ד אחר ירבה את השיעור, ואיה"נ שמעיקר הדין א"צ לכתוב, ורק אם בא משום מדת חסידות לכתוב כר"י צריך שיכתוב שיעור, ומש"כ השל"ה אינו אלא משום דרך מוסר, כדי שיזכור עונו, והוסיף הלב חיים דודאי כשיבא משיח צדקנו ויבנה ביהמ"ק במהרה בימינו אמן, והמלך המשיח מריח ודאין, הוא יהיה מורה חטאים בדרך כלל אחד כפי מה שהוא צריך, אם הוא חייב קרבן או שאר תיקונים וכיוצא, והביא ראה מהתשב"ץ ח"ג סי' ח"ן שכתב וכשיבנה ביהמ"ק מלך המשיח הוא יורה חטאים בדרך, ובזמא"ז יקבל עליו תעניות כדן העובר על חייבי כרייתות, ולא כתב שיכתוב בפנקס, וסיים שם הלב חיים דמהיות טוב יש לכל אדם לכתוב על הפנקס שחייב חטאת, ואם אכל חלב יכתוב את השיעור, וזהו כשיעשה בתחילה תשובה שלי"מ וכו', וגם יעסוק בתורה ובפרט בסדר הקרבנות, ובלא"ה אפי' בכל חטא אשר יחטא האדם טוב וישר לכתוב על פנקסו, לקיים מה שנאמר וחסותי נגדי תמיד, וכן היה דרך חסידים הראשונים כמש"כ בספר חסידים סי' כ"א וראשית חכמה שער הקדושה פ"ז, עכ"ד. וכבר בשערי תשובה שער א' אות ח' כ' דראוי לכתוב במגלת ספר הדברים שנכשלו בהם והמצות שקצרו בקיומם, ולקרוא בספר זכרונותם בכל יום.

ובספר דרך פקודיך חסידמה ה' כתב דזה חיוב גמור לכתוב על הפנקס, וכי וי"ן שר"י בן אלישע לא אמר הפרשה ועסק בתורות דיני חטאת, אלא ע"כ דזה לא מהני רק עד בנין ביהמ"ק, וכשיבנה החיוב במקומו עומד, ור"י שכ' הוא לא ממדת חסידות אלא מדינא. ע"פ הגמ' הנ"ל יומא פ' דהאוכל חלב בזה"ז צריך שיכתוב לו שיעור, שמא יבוא ב"ד אחר וירבה בשיעורין, מהלשון צריך משמע שזה חיובה, ודבר פשוט שהדין כן רק משמענו שצריך לכתוב השיעור, עכ"ד. וכן בשפת אמת ביומא שם כתב: מכאן משמע דצריך לכתוב כדי שידע עכ"פ שהוא מחויב חטאת, וכ"מ בשבת יב' דר"י קרא והטה וכתב על פנקסו וכו'. והבאתי כבר שהלב חיים דחה את הראיה מהגמ' שם, ויש להוסיף שהרי הרמב"ם לא פסק בכלל את הגמ' ביומא שם שצריך שיכתוב שיעור, וטעם הדבר הביא מרן הגריש"א שליט"א [הערות יומא פ.]. מההרצה"ח שביאר - וש"י"ר שכן ביארו גם הגיהש"ס והמראה הפנים - דר' יוחנן בהמשך הגמ' שם חולק על ר"א שאמר שצריך שיכתוב שיעור, דר' יוחנן אומר שיעורין ועונשין ה"למ"מ, וא"כ א"א לשנות את השיעור, והוכיח כן מהירושלמי חגיגה פ"א ה"ב דלבי"ש ראיא שתי כסף וחגיגה מעה כסף, ולכ"ה ראיא מעה כסף וחגיגה שתי כסף, ור' יוחנן סובר שם דזה דבר תורה, ור' הושעיה סובר שם דראיה מה"ת בכ"ש, ודחמיים אמרו מעה כסף ושתי כסף, והירושלמי אומר שם דר' יוחנן לשיטתו דהשיעורין ה"למ"מ, ור' הושעיה לשי' דהאוכל איסור צריך שירשום שיעור, שמא יעמוד ב"ד אחר וישנה את השיעור. ובספר שיעורין של תורה סי' א' אות ט"ז כתב: וזהו ענין מה שאמרו חז"ל ביומא ד"פ האוכל חלב בזה"ז צריך שיכתוב לו שיעור, שמא יבוא ב"ד אחר וירבה בשיעורין, ודבר זה לא היה משכח"ל אלא בזמן חז"ל, אבל בתר חתימת התלמוד שאין שום ב"ד בעולם שבכוונו לחלוק על חז"ל אין להשיג כלל וכלל ועל השתנות הטבעים שמחמתם באו בחז"ל לפירושם שיעורים במקראות ודינים שבתורה, ולפי דבריו זה לכא"ו עוד טעם להשטת הרמב"ם, ועי' עוד בחזו"א כלים סי' כ"ג סק"י מש"כ על נדון זה דצריך שיכתוב לו שיעור, באיזה דברים צריך לכתוב, ע"ש. אלא שיש מקום עדיין לומר שנהי שלא נפסק שצריך לכתוב שיעור, דהשיעור קבוע, אבל עכ"פ ציטרך לכתוב בכלל שחייב, וגם זה לא כתוב ברמב"ם, אלא על כרחך שזה רק מדת חסידות לכתוב, דהמשיח יורה חטאים בדרך וכמו שדחה הלב חיים, אלא שאם בא לקיים המדת חסידות צריך לכתוב שיעור שמא ב"ד אחר ישנה, והוא יסמוך על מה שכתב וביא קרבן, וכיון שהכל סביב מדת חסידות







## מכתבים ותגובות

לכבוד הגליון הנכבד אליבא דהלכתא, הנני להציג בזה מעט הערות שנתעוררתי בגליון האחרון (מ"ט) בעניני קידוש.

**בענין ספיה לקטן באכילה קודם קידוש**

**א**] במדור הוראת הלכה עמ' כ"ז, כתבו להתיר לתת לקטן לאכול לפני קידוש, ע"פ המשנ"ב בשם המג"א לענין קידוש דביהכ"נ. ויש להעיר להמשנ"ב שם כ' בדכא שרי' מפני כמה טעמים, והנה הטעם של רביתיהו שייך אמנם בכל קידוש, אך יש עוד טעמים שלא תצא ברכת המקדש בביהכ"נ לבטלה, וגם ע"פ השר מקוצי שאת יין הקידוש מותר לשתות גם אם לא יוצא יד"ח, וטעמים אלו לא שייכים לענין סתם אכילה ובלי קידוש כלל. ופשוטו דברי המשנ"ב שמקל רק בצירוף כמה טעמים, ורק בקידוש דשחרית שהוא יותר קל [דהוא דרבנן, ועוד דלהראב"ד אין בו איסור טעימה] מיקל גם בלי צירוף הטעמים. וזה הערה על מנהג העולם שמקילים לתת לקטן לאכול לפני קידוש, דכאמור מהמשנ"ב נראה שהתיר רק בצירוף כמה טעמים.

**בענין מיץ ענבים שאינו ראוי לתסוס**

**ב**] שם לענין קידוש על מיץ ענבים שאינו ראוי לתסוס, הביאו מס' שבות יצחק וס' וזאת הברכה דעת מרן הגריש"א שליט"א שאין לקדש עליו, ודעות החולקות עליו. אך יש לדעת דשמועה זו אינה מוסכמת, כי הרה"ג י. אפרתי שליט"א [בחבורת הליכות שדה, ומן הסתם גם בספרו ישא יוסף] פרסם בשם מרן שליט"א שישן זה כשר, ורק לכתחילה יש להקפיד כן. וכן שמעתי מהגה"צ פרידמן שליט"א שהעיד בזה בשם מרן שליט"א שנשאל [במעמד חברי בד"צ שא"י] על שמועה הנ"ל, והשיב שודאי אין לפוסלו משום שאינו ראוי לתסוס, ורק "אם אפשר להחמיר למא לא", ובפעם אחרת אמר "שאולי חסר קצת בהידור", נמצא שאין מחלוקת כלל בדין זה [ואולי יש מחלוקת לענין לכתחילה].

**דברי המג"א בענין ספיה באיסור זמני**

**ג**] במדור ביני עמודי עמ' פ"ח הקשה הר"י קסלר (בסו"ד) בדברי המג"א בסי' תר"מ שכתב דלא יאכיל אחר הקטן בידיים כמ"ש בסי' רס"ט, דאדרבה שם כותב המג"א להקל יותר באיסור התלוי בזמן, והי"נ אכילה חוץ לסוכה. ולענ"ד נראה לבאר דברי המג"א, דהם מוסבים כלפי מה שהעלה צד בסי' רס"ט לומר דאין איסור ספיה במצוות עשה אלא רק בלאוין, ולפי"ז רצה ליישב בקידוש, ודחה זאת דהא אפילו איסור דרבנן לא ספינן ליה בידיים, ומעתה י"ל דהוה שכתב המג"א כאן כמ"ש ברס"ט, והיינו דאין לומר דכאן בסוכה היו מביאים עשה וקיל, דהרי נתבאר שם דאין חלקל כן. [ובאמת המג"א בסי' תרט"ז שמחלק בין סוכה ליוכ"פ, כ' בתחילה דביוכ"פ עצם האכילה אסורה, משא"כ בסוכה הוי רק חיוב להכניס לסוכה, ואח"כ כתב "ועוד דהתם (בסוכה) הוי מ"ע, עי' סי' רס"ט", הרי דהוא נשאר בסברא זו דעשה קיל ומציין לרס"ט, ועיי"ש במחצה"ש וצ"ע. ואולי כוונת המג"א דעכ"פ בעשה יש לסמוך על סברא זו שכתב שם, דהאכילה אינה עצם האיסור]. ואמנם אכתי תיקשי דסו"ס הרי המג"א שם כותב דאין איסור ספיה בדבר התלוי בזמן ורביתא. והי"נ נימא בסוכה, אך זה י"ל ע"פ מה שכתבנו לעיל אות א' ע"פ המשנ"ב דאין להקל אלא בצירוף כל הטעמים של המג"א, וא"כ לא סגי בענין זה דרביתיהו וזמן לבד, וכיון דבסוכה לא שייכים הטעמים של ברכה לבטלה והשר מקוצי, אי"א להסתמך רק על הטעם של רביתיהו שנתבאר להדיא בשמ"ט ספיה. ולפי באור זה דברי המג"א ברורים במה שציין לרס"ט, וגם מצאנו מהמג"א מקור לדברינו הנ"ל דאין להקל אלא בצירוף כל הטעמים, ודוק. ובעיקר הדברים שהאריך הרב הכותב בדברי הרשב"א והמג"א וכו', מן הראוי לעיין בספר תהל"ד סי' שמ"ג סק"ד, עיי"ש ותמצא נחת.

**בענין שתיית השומעים בקידושא רבא ובגדר בפה"ג בקידוש**

**ד**] שם בעמ' ק"ו ואילך האריך הרמ"ל לוי בטוטו"ד בענין שתיית השומעים בקידושא רבא, והנה כפי שהביא הדברים ידועים ומפורסמים שהעיר כן מרן הגרי"ז זצ"ל, דאם אין השומעים טועמים לא יוצאים יד"ה. והנה דין זה הוא מחודש מאד, דהרי בשו"ע סי' רע"א נאמר בפשיטות שאין השומעים צריכים לטעום, ולא נזכר שום חילוק בזה בין קידוש דלילה לקידוש דיום, ובדאי שלא היה לשו"ע להשמיט הלכה כה חשובה, וביותר שהרמ"א בסוף סי' רפ"ט דיני קידוש דיום כתב "ועיין לעיל כל דיני קידוש סימן רע"א ערב"כ רע"ג", ומבואר מזה דכל דיני קידוש של לילה [עכ"פ אלו שנתבארו בסי' הנ"ל] שוין הם ג' ליום [חוץ מהדברים שנתבארו להדיא בפוסקים, כגון קידוש על הפת, איסור טעימה להראב"ד, וערבות להמרדכי וכו'], ועד זמנו של הגרי"ז [והגרי"ח, שכפי המסופר הסכים

להערת הגרי"ז], במשך מאות רבות של שנים לא טרח אף אחד מהפוסקים לאפוקי מסתימת השו"ע והרמ"א כנ"ל, ולהשמיטנו הלכה זו הנצרכת כ"כ ונוגעת למעשה מידי שבת בשבתו אשר לא רבים מקפידים עליה, ועי"כ לכאורה היה נראה דודאי הכרעת ההלכה היא דא"צ לחוש לכך, וכפי ש"כ בשם החזו"א, ורק האי מאן דבעי למיהוי חסידא יעשה כן, וכפי שהביא מגדולי הפוסקים שראוי לנהוג כן. [ואמנם מש"כ מע"כ הרב הגאון הכותב שליט"א, דמש"כ השו"ע דא"צ השומעים לשתות היינו מדיני הקידוש, אך אכתי בעי דליהוי ברה"נ, הנה אחר המחילה מכבודו כי רב הוא, דברים אלו לא ניתנו להיאמר וכש"כ להיכתב, והם מלהזכיר כן, כל השו"ע הוא ספר הלכות שבא להורות לישראל את הדרך ילכו בה ואינו ספר לומד'ס, וכשכתוב בשו"ע שא"צ השומעים לשתות, הרי הדברים הם ככתבן וכפשטן שלא צריך לשתות ותו לא מידי, ולומר שמש"כ א"צ היינו מדיני הקידוש, אבל בעי **בכל** קידוש [דיום] לשתות מצד אחר, הוא עקירת דברי השו"ע. ומה שהביא מדברי הק"נ אינו דומה לכאן, כי שם הרא"ש לא קעסיק דיניי חיוב הטעימה למקדש ולשומעים, אלא בדין ההמתנה של המסובין למקדש, ואומר הרא"ש דכיון שהמקדש אינו זקוק לשתות כלל, ממילא אינם צריכים להמתין לו. ואמנם משטף דברי הרא"ש משמע דלעולם אין חיוב טעימה כלל על המקדש, ואהא קאמר הק"נ דלא כללא הוא. דבנידון דשם שהיו בקיאים ואין ערבות עליו לטעום קצת [ואפשר דכוונת הק"נ דמש"כ הרא"ש דא"צ לטעום היינו בעלמא], אך מ"מ זהו דוקא שם, שכאמור הרא"ש אינו עוסק בבאור הלכות טעימת המקדש והשומעים, רק שמתוך דבריו משמע לענין זה, אך **השו"ע** בסי' רע"א שבא לבאר ולהורות את המעשה אשר יעשוין בכללות ופרטות דיני הקידוש והשתיה, ואומר שא"צ השומעים לטעום, ודאי שהוא כפשוטו ממש. ובכלל הלא גם לדברי הרה"כ הרי חיוב השתיה - לדעת הגרי"ז - אינו דין צדדי מצד ברכה"נ, אלא צורך הקידוש הוא המחייבו שיחול עליו דין ברה"נ, ואם היה הדין כן הרי היה זה בכלל דיני הקידוש].

אולם האמת אומר, שזה לא מכבר מצאתי ראה נפלאה לכאורה, מדברי אדוננו הגרעק"א זיע"א, דס"ל כשיטת הגרי"ז זצ"ל, ובהקדם דהנה השו"ע סי' רע"ג ס"ד פסק כהשיטות דאיכא ערבות גם בקידוש דיום, ובהגהות רעק"א בשו"ע שם כתב דכן מוכח מדברי התוס' בפסחים ק"ו והרא"ש שם, וסתם ולא פירש כוונתו. וכבר נשאל על כך, ונדפסה תשובתו במכתבים שבסוף סי' דרוש ויחידוש ח"א [במכתב הא' לפני האחרון], וביאר את דבריו, דהנה בגמ' שם הביאו עובדא דההוא סבא דמיז כשמגר המקדש לקדש הוה גחין ושתי, ובתוס' ורא"ש שם הקשו דהא אין המסובין רשאין לטעום לפני המברך, ואיך שתה ההוא סבא מיד, ותירצו דדין זה דצריך להמתין למברך הוא דוקא בברכת המוציא, שהמברך עצמו צריך לאכול, ובלא"ה אינו יכול להוציא את השומעים, אבל בקידוש דהוי ברכת המצוות ויש בזה ערבות, וגם בלא יצא מוציא, א"כ שתייתו אינה נצרכת לחלות הברכה בשבילים, וממילא אינם זקוקים להמתין לו. והנה שם בסוגיא דההוא סבא איירי בקידוש דיום, ועכ"ז מבואר מתוס' שדיין בזה דין ערבות, ומוכח שיטת תוס' כשיטת השו"ע פסק דאיכא ערבות גם בקידוש דיום. אלו דברי אדוננו הגרעק"א זיע"א.

ולכאורה דבריו תמוהים מאד, דהנה ז"ל התוס': "אבל קידוש שאין חובה לשתות להמברך, א"צ להמתין", ע"כ. והכין מבואר מדבריהם דבעינן להגיע לדין ערבות [דנזיכין מזה דאיכא ערבות ביום], והלא לא כתבו התוס' אלא ששתייתו אינה נצרכת, ובדואי גם הוא יוצא בקידוש זה, אלא שהוא אינו מוכרח לשתות, וכמו כל קידוש שקייל שאין שתיית המקדש עצמו מעכבת [ודלא כהגאונים], וסגי בשתיית אחד השומעים, ומהשתא בהמוציא שאין מציאות שיברך ולא יאכל, דא"כ בעינן להגיע לערבות, וזה ליכא בברה"נ ואכילתו היא מוכרחת, ממילא צריכים השומעים להמתין לו, משא"כ בקידוש, והיינו לא רק מצד דבזה איכא ערבות וכפי שהבין רעק"א, אלא גם בלי זה הלא הוא עצמו יוצא בקידוש זה ורק שאינו שותה, וממילא מוציא את כולם מדין שומע כעונה ולא מדין ערבות, ותו ליכא להוכיח מידי מדברי התוס' לענין ערבות בקידוש דיום, וצ"ע.

ואשר מוכרח מדברי רעק"א, דס"ל כדעת הגרי"ז דבקידושא רבא אם אינו טועם מהיין אינו יכול לצאת בקידוש, וכשיטתו של הגרי"ז, ובאמת בקידוש דשחרית ליתא להאי דינא, דסגי בשתיית אחד השומעים, וכל מי שאינו שותה אינו יוצא. ומעתה כיון שכתבו התוס' דהמקדש אינו טועם מהיין, בעי"כ דאותו מקדש לא יצא בעצמו ידי חובתו, ואמנם אע"פ שאינו יוצא, מ"מ אכתי יכול להוציא את חבריו מדין ערבות, ושפיר הוכיח רעק"א מדברי תוס' דס"ל דאיכא ערבות בקידוש דיום. אכן שוב ראיתי בדברי הרא"ש בברכות פ"ז סי' ט"ו

[שהביא הק"נ הנ"ל] שלשונו הוא "אבל קידוש יכול להוציא אע"פ שיצא כבר, הלכך אין צריך לשתות כלום", ומוזה מבואר דכוונת התירוץ אינה משום שהוא יוצא בשתיית אחרים, אלא משום שמוציא בלי שהוא יצא, וא"כ קמה גם ניצבה ראית רעק"א דאיכא ערבות בקידוש דיום [כשיטת רבנו ירוחם תלמידו של הרא"ש], גם אם לא נזדקק לדברי הגרי"ז. אך מ"מ התוס' וגם הרא"ש בפסחים שהביאם רעק"א לא הזכירו כלל מכך, אלא רק שאינו מחויב לטעום, וביותר הוא כמעט להדיא בלשון הרא"ש בפסחים שם "אבל גבי קידוש אין חובה רק שיטעום אחד", והיינו כשיטתו (שם סי' י"ח) דסגי בטעימת אחד מהמסובין, ובזה ודאי יותר נראה שלא דובר מצד ערבות, אלא שאף שהוא יוצא מ"מ אינו מוכרח לטעום, וכיון שמ"מ רעק"א לומד משם לערבות בקידוש דיום, הרי מוכח כדברי הגרי"ז וכמ"ש. ועכ"ז אחרי שמצאנו לדברי הרא"ש בברכות כנ"ל, נראה דמ"מ אין הכרח גמור מרעק"א להגרי"ז, דעכ"פ אולי הוא הבין גם בתוס' והרא"ש בפסחים כהרא"ש בברכות.

וביתר דברי הרה"ג הכותב שליט"א בגדר בפה"ג בקידוש, עי' להלן באורך בסוף דברינו בענין זה. ואך זאת אציין בקצרה, דהוכחת הגרימ"ד מהסוגיא בזבחים דתדיר ומקודש, דברכת הקידוש חשיבא מקודש מברכת היין, ועי"כ דברכת היין היא רק ברה"ג. אולי יש לדחות לפי מה שנביא להלן מהאחרונים בטעם הדבר דבפה"ג היא חלק מהקידוש, אם משום ברכת הנהנין על קיום המצוה, ואם משום דין שירה, ולפי"ז אולי י"ל דכיון שהעיקר הוא ברכת הקידוש, רק שאגב זה צריך לברך גם בפה"ג. א"כ הא מיהא דברכת הקידוש חשיבא **יותר** מקודשת מברכת היין, אף דגם בפה"ג היא חלק מהקידוש וג"כ מקודשת. ומה שהביא מתהל"ד וחו"ש שפסקו דבבל ביך בפה"ג לא יצא יד"ח קידוש, יש לציין שדברי התהל"ד הובאו להלכה בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' כ"ב), ואולם בדברי התהל"ד אין כלל הכרעה לדינא בענין [ושלא כפי שציטט הרה"כ את דברי התהל"ד], אלא רק דדין זה תלוי במחלוקת הפוסקים בגדר בפה"ג, ואדרבה מסקנת המנח"י [אחרי שהביא את דברי התהל"ד] דכיון דקידוש על היין דרבנן ספיקא לקולא, ועי' בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' מ"ה) שג"כ פסק דיצא, עיי"ש בכל דבריו. ובעיקר מסקנת הרה"כ דקי"ל דהוא רק ברה"ג, הנה עי' בשו"ת אגרי"מ (ח"ה סי' כ' אות י"ז) שהאריך לבאר דבזה תליא הנידון דעמידה או ישיבה בקידוש וכו' [והרה"י ג"כ כתב בזה, ולא נפנית להשוות הדברים], ומסיק דכיון דבמילה קי"ל כהרמ"א דהוי חלק מהקידוש לכן א"צ ישיבה, עיי"ש. [ויש סתירות בין תשו' זו לתשו' שציננתי לעיל, והתשו' שבח"ה היא יותר מאוחרת]. ומה שהביא מדברי הדה"ח והמט"א כשהשומעים מברכים בעצמם בפה"ג, לא ראיתי שום הוכחה מדבריהם דהיכא דאינם שותים ואין יוצאים כלל לא מהמקדש ולא בעצמם בברכת בפה"ג, סגי בזה, ורק לברך בעצמם יכולים.

**אם שתיית הכוס היא חלק מגוף הקידוש ונפק"מ לדינא**
**ה**] במדור הערות והארות עמ' קכ"ט, דן הר"מ רוטנברג בגדר דין שתיה בקידוש אם הוא חלק מגוף הקידוש או שהוא דין נוסף, וכתב נפק"מ באנוס שאינו יכול לשתות אם יש ענין שעכ"פ יקדש, עיי"ש בדבריו הנחמדים. והנה תליה זו כמובן אינה מוכרחת, דיתכן שגם אם דין שתיה הוא נפרד, נ"מ כיון דהוי לעיכובא א"א לקיים את הקידוש בלעדיו.

אולם זה מכבר שמעתי מפי הגאון ר"צ פרידמן שליט"א שדן בהאי קיקרה, והעלה בזה נפק"מ רבתא לדינא, והוא דאם נאמר דהשתיה היא חלק מגוף הקידוש, א"כ כל זמן שלא שתה אכתי לא חל הקידוש, וממילא כל אכילה ושתייה שאינה שייכת לקידוש אסורה אף אחרי הקידוש לפני השתיה, כיון שהקידוש עדיין לא חל, אולם אם הוי רק תנאי בעלמא הרי אח"כ כשישתה יחול הקידוש למפרע משעת האמירה, וכל מה שאכל ושתה אחרי האמירה היה כדיו. ועפ"ז העיר על מנהג העולם בברית הנעשית בשב"ק בבוקר, שכנהוג בכל ברית אחרי אמירת כורת הברית שותים מעט, ואחרי גמר אמירת כל הברכה כולה שותים את כל הכוס, והנה בשבת הרי יוצאים בזה גם יד"ח קידוש, והרי בשתיית המעט שבתחילה אכתי אינו יוצא ידי קידוש, ואינה שתיה אחת עם כל מה ששותה אח"כ, דהא מפסיק באמירת המשך הברכה, וגם יש בזה יותר מכדי שתיית רביעית שאז לכתחילה ודאי אינו מצטרף, וא"כ יש לחוש שחשיבא שתיה מועטת זו כשתיה לפני קידוש [ואמר בשם הגרי"כ שאין בו חשש, אך צ"ב טעמא דמילתא], והיא הערה גדולה.

וכמ"כ הערה זו קיימת גם לגבי האוכלים ושותים לפני שסיים המקדש לשתות, דלהנ"ל יתכן דהוי קודם קידוש.

ואמר בזה הגאון הנ"ל שליט"א, להוכיח כהצד דהוי רק תנאי בעלמא ואינה חלק מדיני הקידוש, דהנה בגמ' בפסחים קו. מייתי עובדא דההוא סבא דגחין ושתי

מיד אחרי המקדש, והתוס' שם דנו בזה מצד ההלכה שאין למסובין לשתות קודם המברך, ותירצו דאיירי שהיה לו כוס בפנ"ע. והנה לפי מה שהבינו בקושייתם ששתה מכוסו של המקדש, ודאי דשתה רק שתיה כלשהי, ולא מסתבר ששתה מלא לוגמיו [וביותר לפי הגר"א שהוכיח מכאן דין מצוה מן המובחר בשתיית השומעים, ואם כאן איירי ששתה מלא לוגמיו היה לנו לומר דגם השומעים צריכים לשתות מלא לוגמיו, והא קי"ל דא"צ], וא"כ יל"ע אמאי הקשו התוס' רק מצד האי דינא שהוא מהלכות דרך ארץ לא לשתות לפני המברך, הוה להו להקשות הרבה יותר, דאיסור גמור יש בדבר, דכיון דאינו שותה כשיעור קידוש, הרי בשתייתו לפני המקדש הוא עובר על איסור טעימה קודם קידוש, דכיון דהמברך לא שתה אכתי לא חל הקידוש. וביותר שמצד דיני דרך ארץ מסתבר שאם שתה המקדש כלשהו, כבר א"צ להמתין לו, ואילו מצד איסור טעימה יש להמתין שישתה מלא לוגמיו. וכע"ז יש להוכיח מדברי השו"ע סוף סי' רע"א, בשופך מכוסו לכוסות השומעים הריקנים דצריכים להמתין לו, וגם שם כל הנידון מצד דרך ארץ, ובדואי לא איירי ששופך לכל כוס שיעור מלא לוגמיו, וא"כ הרי יש חיוב גמור שיחכו לו, דאל"כ שתייתם היא לפני קידוש. [וגם להשיטות דשתיית השומעים מצטרפת להשלים משרכות, מ"מ לדידן דהוי רק מצוה נראה פשוט דזה שייך לבוא רק אחרי שהמקדש שתה ולא לפניו]. וכיון שראינו שכל הנידון הוא רק מצד הלכות דרך ארץ, בע"כ שמצד דיני קידוש אין בזה חשש של טעימה קודם קידוש, דדין השתיה הוא רק בגדר "תנאי", ולאחר שהמקדש שתה שוב נמצא שהקידוש כבר חל למפרע משעת האמירה ושתו כדיו, עכ"ד. והדברים נפלאים.

**בגדר ברכת בפה"ג ובדין שתיה בקידוש וככוס של ברכה**

**ו**] ראה ראיתי לכמה מהכותבים הנכבדים שליט"א שהאריכו לדון בגדר ברכת בפה"ג בקידוש ושאר כוס של ברכה, אי הוי ברכת הנהנין גרידא או דהוי חלק מהקידוש, והנה לפני כמה שנים עסקתי והארכתי טובא בענינים אלו, וכעת לא נפנית לעיין ולהשיב בכל מה שכתבו [חוץ ממש"כ לעיל אות ד'], אך לתועלת המעינים אמרתי להציג בזה דברים שכתבתי מכבר בקצרה בענינים אלו, וע"פ האמור כאן יש לדון בהרבה מהדברים שכתבו, ובס"ד יגדיל תורה ויאדיר, וזה החלי בסיעתא דשמיא.

**א**

בגמ' ר"ה כ"ט נסתפקו האם יש דין ערבות בברכת בפה"ג של קידוש היום והמוציא של מצה, מי אמרינן כיון דחובה הוא מפיק, או דלמא ברכה לאו חובה היא, ומבואר ברש"י ביסוד הספק, דבעצם ברכת בפה"ג בקידוש היא רק ברכת הנהנין בעלמא, אלא שמ"מ סו"ס היא מחוייבת, דהא חייב לשתות וממילא לברך, ובזה נסתפקו אי סגי בהאי חיובא להטיל בזה ערבות. עכ"פ בדברי רש"י בר"ה מבואר דברכת בפה"ג דקידוש היא רק ברכת הנהנין בעלמא, כלומר דהעיקר הוא השתיה, אלא דבשביל לשתות הוא זקוק לברך, והקשו האחרונים דרש"י סתר משנתו, דבעירובין מ: מבואר בדבריו דשתיה היא רק משום גנאי לברכת בפה"ג שלא תצא שלא לצורך, ומבואר להיפך דהעיקר הוא ברכת בפה"ג ולא השתיה, ואילו השתיה היא רק לצורך הבפה"ג. [כן הקשו הרש"ש בעירובין ובבית מאיר יו"ד סי' רס"ה, ועי' באפיקי ים ח"ב סי' ב].

והנה בעצם הענין בגדר בפה"ג דקידוש, כבר נחלקו בזה הראשונים, דיש ראשונים בעירובין שם שכתבו דאם לא שותה הוי ברכה לבטלה, ובפשוטו פליגי על רש"י, דאם העיקר הוא הברכה, והשתיה היא רק משום גנאי, א"כ כשבירך ולא שתה הוי רק גנאי ולא ברכה לבטלה, דנתקיים בזה כבר עיקר הענין [ואינו מוכרח, עי' להלן סק"ד מתהל"ד, ואכמ"ל]. והללכך נחלקו השו"ע והרמ"א (או"ח סי' תרכ"א ויו"ד סי' רס"ה) בדיון מילה ביוהכ"פ וט"ב, דלהשו"ע אין מברכין על הכוס, ולהרמ"א מברכים ונותנים לקטן, ומבואר במג"א שם בשם הראב"ן ובביאור הגר"א דזה תלוי בנידון הנ"ל. וכמ"מ מבואר בתוס' פסחים קה: דיש דין שתיה מכוס שיש בה רביעית בכל כוס של ברכה [ולהלכה יש בזה מחלוקת בין השו"ע סי' רע"א סעי' י"א למג"א שם ס"ק כ"ד]. ודין זה יתבאר רק אם נימא דהעיקר הוא השתיה, ובענין לזה שתיה חשובה, אך אם העיקר הוא למנוע גנאי דברכה שלא לצורך, כפי איכפ"ל איך נמנה שותה.

ובשו"ת חכם צבי (סי' קס"ח) כתב ע"פ רש"י בעירובין, דרק המקדש יכול לברך בפה"ג, ולא סגי שהוא יקדש על הכוס וא' השומעים יברך בפה"ג וישתה, ורעק"א נחלק עליו [עי' בזה בביאור"ל סי' ק"צ ד"ה יטעום]. אך אינו מוכרח דפליגי בעיקר הנידון הנ"ל, דיתכן דמודה רעק"א ביסוד דברי רש"י הנ"ל דהעיקר הוא השתיה, רק דס"ל דזה יכול להתקיים גם ע"י אחר.



להוסיף בענין זה מה שנמצא באמתחתו.

יש להעיר בדברי הרמב"ם ששינה הלשון מהגמ' בשבת דף ק"ב, בדגמ' איתא שלא יהא מלבוש של שבת כמלבוש של חול, וברמב"ם פרק ל' מהלכות שבת הלכה ג' כתב מכבוד השבת שילבש כסות נקיה, ולא יהא מלבוש החול כמלבוש השבת, עוד כתב הרמב"ם אם אין לו להחליף משלשל טליתו כדי

שלא יהא מלבושו של שבת כמלבוש החול, ומתבאר מהרמב"ם שיש שני דינים שונים בכבוד שבת, דהרמב"ם פתח איזהו כבוד שבת גבי רחיצה לכבוד שבת, ופרט מכבוד השבת הוא שלובש כסות נקיה, ובנוסף לזה יש דין שלא יהא מלבוש החול כמלבוש של שבת, וכשאין לו להחליף בגד מיוחד לשבת ישלשל טליתו כדי שיהיה הבדל בין מלבוש שבת לחול. והיה נראה במה שכתב כסות נקיה, שכוונתו לבגדים נאים, וכן כתב בנמוקי מהרא"י על הרמב"ם, וכן מבואר באבודרהם שביאר בגמ' לקמן קי"ז כבדה בכסות נקיה ביום הכיפורים, שהוא בבגדים נאים. אמנם במדרש תנחומא פרשת בראשית תני וכבדתו בבגדים נאים ובכסות נקיה, משמע שזה שני דברים נפרדים, וכן משמע קצת ברמב"ם מזה שהביא תקנת עזרא שהיו מכבדים בחמישי, משמע שכסות נקיה הוא בבגדים מכובסים. אבל בשו"ע משמע ששונה דין בגדים נאים מדין כיבוס, שבס"י כתב ישתדל שיהיו לו בגדים נאים וילבש בגדיו הנאים, וברמ"א שם וילבש עצמו בבגדי שבת וזהו מכבוד השבת, ובסימן רמ"ב כתב תקנת עזרא על כיבוס, ולפי זה שונה דין בגדים נאים לכבוד שבת ודין כיבוס לכבוד שבת.

ונראה דלפי הרמב"ם שכסות נקיה הוא כיבוס, ולא הוזכר ברמב"ם שילבש בגדים נאים, ומשמע שהדין כבוד שבת הנלמד מוכבדתו הוא ללבוש בגדים נקיים, ושלא ילבוש בחול מה שלבש בשבת, והיינו לא ללבוש בחול כדי שלא יהיה זלזול בכבוד שבת, אבל השו"ע שכתב ילבש בגדים נאים למד שזהו הכסות נקיה, ומה שפסק שלא ילבש בשבת כמלבוש בחול הוא מחמת הכרת מעלתו כבגדי שבת, ולכן נקט בס"י רמ"ב להזהר בכבוד שבת ובכבסם רבבתי, שזהו כבוד שבת בערב שבת להכין לכבוד שבת, ובס"י רס"ב נקט לשון לקדש השבת בכסות נקיה שזהו כבוד שבת בכניסת שבת, וזהו הדין ללבוש בשבת בגדים נאים.

והנה נפסק להלכה במשנ"ב ס"י רס"ב בשם האר"י, שטוב שלא ילבש בשבת מכל מה שלובש בחול אפילו חלוק, יוצא שיש דין להחליף כל הבגדים לכבוד שבת, וכמו שרואים להדיא בשאילתות שיהיה לו ב' עטיפות, אחד לשבת ואחד לחול, אבל לא מצינו איסור ללבוש בגדי שבת בחול, אך במגן אברהם ס"י רס"ב הביא בשם הכתבים להאר"י שטוב שלא ללבש בחול מכל מה שלבש בשבת אפילו חלוק, וכניסת הרמב"ם, ורואים מדבריו שיש להחמיר שלא ללבוש בגדי שבת בחול. ונראה שנחלקו במחלוקת הרמב"ם והשו"ע בגדר לבישת בגדי השבת בשבת, אם עניינו הוא מחמת מעלת בגדי שבת, או שיעקר הדין ללבוש בגדי שבת הוא כדי שלא יהא זלזול בכבוד השבת במלבושי האדם.

ולפי משכ"י יש לתרץ קושיית אחד הקוראים בגליון הקודם, איך שרי ללבוש בחול, והא הקוצה למצותו - מצות מצוד שבת, י"ל הדרין ללבוש בגדי שבת הוי רק פרט ממצוד כבוד שבת, ולא דמי כלל למצותו שיעקר מצוותו הוא בזה שיעשה אותן, וכיון שהקוצה למצוותן אסור לו ליהנות מהם.

**ביקרא דאורייתא**

**יוסף נוביגראצקי - צפת**

***ענייני לחם משנה***

לכבוד "אליבא דהלכתא" שלום רב!

בגליון מ"ט אדר תשע"א, בעמוד קכ"ט, ראיתי לידידי הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (מח"ס גם אני אודך) שכתב וז"ל: (א) בכף החיים או"ח סימן רע"ד סק"ח הביא שיטה שצריך שיהיה בככר של לחם משנה כחית, והסתפקתי אם יש לו ב' ככרות שכל אחד חצי זית, ויש לו עוד ככר של זית, האם יוצא ידי חובת מצות לחם משנה, והטעם, ע"כ.

ואשר נלע"ד דהנה בסימן קס"ח סעיף ב' כתב השו"ע וז"ל: אם יש לאדם שני חצאי לחם ואין לו לחם שלם, וחיברים יחד בעץ או בשום דבר שלא יהא נראה, דינם כדין שלם, וב"שתילי זתים" סק"ד כתב אבל אם נראה שמחברים יחד אינו נקרא שלם. עוד שם בשו"ע כתב: ואפילו בשבת יכול לחברם, וב"שתילי זתים" סק"ה כתב ויכול ליקח אותו ללחם משנה (לבוש), ויזהר שלא יקח עץ שהוא מוקצה (מ"א). ע"כ. וא"כ יעשה ככה"א ויוצא שפיר לכ"ע.

(ב) עוד שם כתב בסעיף ב', וז"ל: מי שיש לו ב' לחמים גדולים ואחד קטן, האם יש הידור לקחת דווקא את ב' הלחמים הגדולים ללחם משנה, או יכול לכתחילה לצרף את הלחם הקטן ללחם אחד גדול ללחם משנה, והטעם. ע"כ מהרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א. ואשר נלע"ד, דבסימן קס"ח סעיף ב' כתב השו"ע: אם שתי שלימות ממין אחד, אחת גדולה ואחת קטנה, מברך על הגדולה, ע"כ. ויש לחקור אם זה מחמת לתא דהברכה או מחמת הטעימה ג"כ, ונ"מ בשבת שמברך על שני הלחמים וטועם רק מאחד, שמצד הברכה צריך שיהו שני הלחמים גדולים, אבל אם הענין הוא הטעימה ג"כ, וזה המשך וגמר הברכה, אפשר באחד גדול ואחד קטן, ובוצע וטועם מהגדול. ועדיין יש לומר

בחנוכה וכו], וכן י"ל גם להגר"ז, ובההיא דהבדלה י"ל דקיום דין "על הכוס" מתקיים רק ע"י המברך שאוחז את הכוס, וכולם יוצאים בברכה שנאמרה אצלו על הכוס, ולכן סגי שהוא מברך בפה"ג. ועוד י"ל דהוי דין חיצוני, כמו מתוך הכתב וכדו' שהוא דין רק על המברך.

1

אך כאמור כל זה הוא לולא דברי רש"י ברה"י בקידוש, שמבואר שאין ענין כלל בפפה"ג אלא הוי רק ברה"י, וכמ"ש שכן מוכח גם מעצם הספק, ומהלשון ברכה לא חובה היא, וכנ"ל דכ"ז סותר לרש"י בעירובין. וי"ל דלעולם כלל הנ"ל דבקידוש יש ב' דינים, אלא דזהו דוקא בקידוש דלילה, משא"כ קידוש דיום הוי בודאי רק דין של שתיה, ובזה בפפה"ג היא רק ברה"י, והסוגיא ברה"י היא דוקא בקידוש דיום, ונסתפקו דוקא בקידוש דיום ולא בכל כוס של ברכה. ויש לבאר לפי"ז ההוכחה מרב הונא שידעו דהיה ביום, וממילא זה כל הקידוש. ועי' כפ"ות ושפ"א שכתבו להיפך דדוקא בקידוש דלילה איירי, אך עכ"פ הא מיהא חזינן מדבריהם דאינו מופקע לומר שהסוגיא לא איירי בכל קידוש.

ועי' בשאג"א ס"י י"ג שכתב כן דהסוגיא ברה"א איירי רק בקידוש דיום או בקידוש דיו"ט, והוא כתב כן ע"פ שיטתו ביצא מוציא שהוא רק בדרבנן, ודייק כן מרש"י שם דאיירי בהנ"ל, ולדברינו יש לומר כן גם מצד סתירת דברי רש"י בעירובין ורה"י. [ועי' להלן מהכפ"ות].

אלא שצ"ע מלשון רש"י ברה"י ברכת בפפה"ג שלפני קידוש, משמע דאיירי בקידוש דלילה דאיכא תרי ברכות, וצריך לדחוק דהכוונה לפני השתיה, וצ"ע. אך עכ"פ בדעת רש"י בעירובין י"ל דיעמיד הסוגיא ברה"י רק בקידוש דיום, וממילא לא קשה עכ"פ מעצם הסוגיא.

וביאר הדברים, דהנה קידוש דלילה ודאי הוי דין אמירה, אך בגדר קידוש דיום מצינו כמה טעמים בראשונים, דהרשב"ם פסחים קז. כתב שהוא ענין שירה, והר"ן שם כתב דהוא זכר לקידוש דלילה, ולטעמים אלו ודאי הוי דין אמירה כמו דלילה, ושפיר יש מקום לומר דיש ענין בעצם הבפה"ג, אך יש ראשונים [תוס' רי"ד רבנו דוד ומאירי שם] שכתבו דהוי חשיבות לסעודה לקובעה על היין, וי"ל דהיינו ע"י עצם השתיה, ובספר העיתים כתב שששו היכר מסעודת החול ע"י ששתיה דוקא בתחילת הסעודה, וזה ודאי ע"י עצם השתיה, וא"כ בקידוש דיום שהעיקר השתיה, ודאי דהבפה"ג הוא רק ברה"י.

אלא יש לבאר, דאם עיקר הקידוש הוא השתיה, איך יוצאים בזה כל השומעים שלא שותים, ואמנם כן ק' בכל כוס של ברכה לפי הראשונים שהעיקר הוא השתיה, וביאר בזה הנצי"ב (שאילתא נ"ב) דהוי דין על התכורה שישתו בה כמו נר חנוכה שהוא דין על הבית, ובקידוש דיום יש לבאר יותר לפי ספר העיתים הנ"ל דהוא משום הכרז להכביל מסעודת חול, ובשתית א' מהתכורה ככר של היכר.

אך יל"ע דבאמת הלא נחלקו הראשונים בדין זה דערכות בקידוש דיום, והובא בב"י ס"י קס"ז וס"י רע"ג דלרבנו ירוחם איכא ערכות ולמרדכי ליכא, ולהנ"ל יש בזה סוגיא ערוכה, והמרדכי ודאי אינו יכול לסבור כנ"ל דבספק בקידוש דיום דהא מסקינן דמוציא, וע"ע דלדעתו הסוגיא בקידוש דלילה, וגם רבנו ירוחם לא הובא בב"י שדיבר על הסוגיא ברה"י [אך עי"ש ברי"י ולשונו משובש, ויתכן שכוונתו לשם, וכי"כ בכפ"ות דלר"י איירי שם בקידוש דיום], אך זה קשה גם להשאג"א, אך עכ"פ בדעת רש"י י"ל כן, ואמנא אדרבה מעצם דברי הראשונים שסוברים דאין ערכות ביום, ודאי מוכרח לכאו' דהוי רק דין שתיה, ובפה"ג היא רק ברה"י, דאל"כ מאי טעמיהו.

ואסיים בברכה והוקרה לגליונכם הנכבד והמפואר, המרבה ומגדיל תורה במידה מרובה ומיוחדת מאד.

**מאיר פודרביניק - בני ברק**

לכבוד מערכת אליבא דהלכתא הנכבדה, שלום רב! משכ"י הרב אברהם ישעיה ברויאר מנחה יעקב עצה לצאת ידי כולם, דהיינו שאין מביאין את השולחן אלא אם כן קידש, עם דברי התוס' שהקשו דהלא מצא שולחן ערוך מלאך טוב אומר וכו', ותירצו דערוך הוא במקום אחר וכו'.

וכתב שם הרב הנ"ל שליט"א ליישב את דעת הגר"א שאין להביא כלל את החלות, עם דעת התוס' והשו"ע דהיום יש להביא החלות קודם, דאפשר ע"י שיניח את החלות על טבלא המיוחדת להם, וכך ייחשב כשולחן ערוך במקום אחר.

והוא חידוש נפלא, אולם הדברים מפורשים לכאורה בדברי הריטב"א על הגש"פ [וכי"נ בהרבה מן הראשונים והשו"ע] דכתב וז"ל: "היה ראוי לאדם שיסלקו את השולחן כדי שיראו התינוקות וישאלו, וכך היו נוהגים האמוראים לפי שהיו אוכלים על שולחנות קטנים, אבל עכשיו שואכלים על שולחן גדול... אנו עושים את הקערה שולחן בפני עצמו... ואנו מסלקין אותה מן השולחן במקום השולחן וכו'".

**בברכת התורה**

**ישי דיאמנט - קרית יערים**

לכבוד מערכת הגליון החשוב "אליבא דהלכתא"!

בענין מה שכתב הרב ארלנגר בגליון מ"ט האם מותר לילך בשמחות בבגדי השבת, והרחיב בזה, נראה

השתיה, אמנם המג"א הוכיח כדברי השו"ע בנשפך מהגמ' בעירובין, ומבואר דלא חילק, ולדבריו צריך ליישב בהא דנשפך דהחמירו דברכה שיצאה לבטלה אין יוצאים בה את דין בפה"ג דקידוש, ולכן צריך לברך שוב בפפה"ג, וכי"כ בתהל"ד (ס"י ער"ב סק"ז).

[ודע דלפי"ז אין הכרח מכל הראשונים שכתבו דאם לא שותה הוי ברכה לבטלה, דפליגי על רש"י בעירובין, דיתכן כנ"ל דאף אם השתיה משום גנאי, מ"מ החמירו דהיכא דהיה גנאי חשיב כברכה לבטלה]. ולפי הנ"ל היה מקום לומר דדין מלא לוגמיו הוא רק בקידוש, וכי"כ להדיא בתשו' הרשב"א שבכ"י יו"ד ס"י רס"ה והוא בתשו' רש"י, וניחא לשיטתו, אבל בשו"ע ס"י ק"צ נפסק דצריך מלא לוגמיו בכל כוס של ברכה [וכן הבאנו לעיל מהראשונים בפסחים], ואולי הוא לחוש להשיטות שבכל כוס של ברכה העיקר הוא השתיה, ובפרט שכן פוסק השו"ע במילה.

[אך גם בל"ז יתכן, דאף לרש"י בעירובין מ"מ יש ענין של "כבוד הברכה" כמש"כ הגר"א (ועי' במהר"מ חלאווה פסחים שכתב דהשתיה היא משום שאם אינו טועם נראה כמבזה את המצוה), וזה מצריך שתית מלא לוגמיו גם בכל כוס של ברכה, אף אם כל השתיה היא רק משום גנאי. וכן מבואר מהב"ח או"ח ס"י תע"ב והט"ז יו"ד ס"י רס"ה, ואכמ"ל].

ואם נימא כנ"ל בישוב סתירת רש"י, הרי ע"פ המבואר בגמ' ובלשון רש"י ברה"י יוצא שבקידוש יש רק דין שתיה ולא דין של בפפה"ג, ובזה מיושב גם הקושיא מהיו שותים יין מבעו"י, דבקידוש אין דין של בפפה"ג כלל. וי"ל לפי"ז דהבדלה שגלמד מקידוש [עיי' פסחים ק"ז אין לי אלא בכניסתו ביציאתו מנין וכו'] ג"כ הגדר כנ"ל [ויש בזה נידון ואכמ"ל], ומיושב גם מה שהקשינו מדברי הפרדס בהבדלה דאם לא שמע בפפה"ג יצא.

**ה**

ואמנם עיקר הדבר אינו מובן, דהא עכ"פ ברכת הקידוש ודאי דינה בעצם האמירה, והיינו על הכוס, וא"כ אמאי לא חשיב משום הא כוס של ברכה, ומעתה שוב נסטרכו בפפה"ג אם כהגר"ז ואם כהבית מאיר, ועי' בס' אשר לשלמה (תנינא ס"י א') שכתב דבקידוש לא נאמר דין של אמירה על היין, אלא רק אמירה שתבוא אחריה שתיה, ולכן אין לו דין כוס של ברכה וממילא אין ענין בפפה"ג, והוכיח כן מהרמב"ם דקידוש על הפת מהני לכתחילה, ואמאי לא נימא דכפ"י לכתחילה ניבעי יין מצד הדין שם כל כוס של ברכה שמועיל דוקא ביין, ועי"כ דקידוש אינו כוס של ברכה. [ועפ"ד י"ל דלהגר"ז לא ראו צורך להוסיף בפפה"ג, ולהב"מ שימוש כזה ביין אינו מצריך ברה"ינ].

אבל צ"ע בפשטות דברי הרמב"ם פכ"ט דלוקח כוס ואוחזו ואומר וכו', משמע שיש דין של אמירה על היין, ולא רק שתיה אחרי האמירה. וביותר מדברי התרה"ד והט"ז (ס"י רע"א ס"ק י"ט) שבקידש על יין ונמצא מים חוזר ומקדש, ומבואר להדיא דיש דין של אמירה על היין. ועוד ק' דבספ"ז דברכות נאמרו כל דיני כוס של ברכה עי"ש, והרמב"ם הביאם לגבי קידוש, וכתבו המ"מ בהל' ז' והב"י ס"י רע"א דלדעתו עיקר שם כוס של ברכה נאמר על קידוש עי"ש, והגר"א הביא כן מהירושלמי, וא"כ בודאי מבואר דקידוש הוי דין של ברכה על הכוס, וזהו עיקר שם כוס של ברכה. ואכן מאריך יש גם ראיות לדברי האשר לשלמה דקידוש אינו דין אמירה על הכוס ואכמ"ל, אך מ"מ הדברים לא פשוטים, ועכ"פ צ"ע ממה שהקשינו.

[ומשכ"י האשר לשלמה להוכיח מהרמב"ם דקידוש על הפת, יש לדחות ע"פ המבואר מתוס' פסחים קז: ועוד דדין קידוש על הפת הוא לא להפצא דפת אלא על הסעודה, וא"כ אילו כל כוס של ברכה היה קשור לסעודה, היה מהני גם בזה על הפת, אך רק בקידוש שיש בו דין קידוש במקום סעודה, הסעודה יש לה שייכות לברכה].

אי"כ בעי"כ לומר דעד כמה שבכל כוס של ברכה יש דין של בפפה"ג, זה שייך גם בקידוש, ושוב תיקשי סתירת רש"י ברה"י שכתב בקידוש דהוי רק דין שתיה לעירובין, שכתב דיש דין של בפפה"ג, והיינו משום

הדין שכתב, ודאי שחל להתייחס לסתירה ברש"י, לכאו' בעצם שכתב, וי"ל להתייחס לדברי רש"י, וכא"כ בעצם הדברים היה ניתן לומר - ועי' להלן שיתבאר כן גם ברש"י - דבכל כוס של ברכה יש רק דין של אמירה, ובקידוש יש דין אמירה וגם דין שתיה. וכן מבואר להדיא בדברי הט"ז הנ"ל, אך לפי"ז אכתי קשה מהיו מסובים מבעו"י ומהא דמעת הבהלה בלי בפפה"ג, דמוכח דא"צ כלל לברכת בפפה"ג, אלמא העיקר רק השתיה. ועי' בדברי הגר"י בס"י רע"א שכבר עמד במבעו"י (ובקו"א בס"י רע"ב הקשה כן על החכ"צ הנ"ל והניח בקושיא), וכתב דמועלת **הואיל ועדיין לא נסתלקה ברכה הראשונה**, וצ"ב טובא. ויש לבאר ע"פ שיטתו הנ"ל בס"י ק"צ דהוי דין שירה, והכוונה שהברכה [העיקרית] שעל הכוס תיאמר מתוך התרוממות ומצב של שירה ע"י בפפה"ג, וענין זה שייך גם אם בירך בפפה"ג מבעו"י, ובזה ניחא גם הא דהבדלה, דכיון שאצל המברך היה כן גי' גשומע אף שהוא לא יצא בזה. ולפי"ז הוא דוקא בשומע, ומדוייק לשון המג"א. וכי"ז לביאר הגר"י ולהב"מ בההיא דמבעו"י צ"ל דכיון שמצד ברה"י אינו מחייב לא תקנו זאת, דהרי חזינן שתקנו שתיה משום דנראה ככרכה לבטלה, ולא אמרינן דאינו לבטלה משום דהוא על קיום המצוה, ועי"כ דלא סגי במצוה לבד בלי ברה"י [ובזה ניחא מה שלא תקנו באתרוג בסוכות ושמן

**ב**

והנה טעם דברי רש"י ברה"י מבואר, דדין כוס של ברכה הוא לומר ברכה על הכוס ולשתותה, ובפה"ג היא רק ברה"י, אבל דברי רש"י בעירובין דיש ענין עצמי בברכת בפפה"ג [והשתיה היא רק משום גנאי]

צריכים ביאר, איזה ענין מטרסו יש לברך בפפה"ג. ומצאנו בזה ב' ביאורים: (א) בשו"ע הגר"ז ס"י ק"צ העמיד בזה ב' שיטות עיקריות כנ"ל, ועי"ש באורך בכל דבריו, ותנ"ד דאי העיקר השתיה הוא משום דהוי כעין ניסוך, ולרש"י בעירובין הגדר הוא שברכה על הכוס הוי בגדר "שירה", ותקנו להוסיף את בפפה"ג שהיא עיקר שירה. (**ב**) בבית מאיר (יו"ד ס"י רס"ה) ועוד אחרונים (שו"ת מהר"ם שיק או"ח ס"י שי"ט, אגרות משה או"ח ח"ג ס"י מ"ה, מנחת שלמה ח"א ס"י י"ח סק"ו) ביארו דהוי "ברכת הנהנין" על יין זה שמקיים בו מצוה, והוא ק"ו מהנאה גשמית.

ועי' בשבלי הלקט לענין ד' כסות: **"אבל לענין ברכה שלפניהן, על כולן מברכין בורא פרי הגפן, שכיון שכל אחד ואחד טעון שירה בפני עצמו, ואין ראוי לומר שירה בלא ברכה, כדכתיב ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה, על כל תהלה [ותהלה] תן לו ברכה"**, עכ"ל. ויל"ע כוונתו אי כהב"מ או כהגר"ז.

ודע דע"פ דברי השבה"ל הנ"ל מציאנו ביאר נפלא בפלוגתת הראשונים, אם בד' כסות מברכים בפפה"ג על כל כוס או לא, והמחבר והרמ"א אזלי לשיטתייהו בהל' מילה, והדברים נפלאים, וקשה להאריך כעת.

**ג**

כאמור האחרונים הקשו בסתירת דברי רש"י מעירובין לרה"י, וביותר קשה דלפי רש"י בעירובין מה הספק בגמ' ברה"י אם יש ערכות בבפה"ג, הלא כיון שהיא מחייבת בקידוש ולא רק בשביל השתיה, אי"כ ודאי דהוי כמו הקידוש עצמו, וגם ק' לשון הגמ' ברה"י "ברכה לאו חובה היא", והא הוי חובה ממש כמו הקידוש. ובודאי דוחק לומר דלמסקנא נשתנה הענין דבפה"ג, דהרי לא זהו הספק, ועוד דהא פשיט גם להמוציא.

ואולם מלבד זאת יש להקשות עוד כמה קושיות על ד' רש"י בעירובין, שהם לכאו' ראיות לרש"י ברה"י:

**(א)** מהא דקי"ל בשו"ע ס"י ק"צ דבכל כוס של ברכה בעינן שתית מלא לוגמיו [ומבואר כן בפסחים קז. לענין קידוש, ובראשונים שם [ר"ן רבנו דוד מהר"מ חלאווה] לענין כל כוס של ברכה], ואם כל השתיה היא רק למנוע גנאי לברכת בפפה"ג שלא תאמר שלא לצורך, אמאי בעינן מלא לוגמיו, הלא זה כבר נמנע בשתיית כלשהו.

**(ב)** מהא דמבואר בשו"ע ס"י רע"א סט"ו דאם קידש על כוס ונשפך קודם ששתה, מביא כוס אחר ומברך רק בפפה"ג, וק' דהלא את הבפה"ג הראשון לא יתקן בזה שלא תצא לבטלה, ומה הענין לברך שוב. [ואמנם הלבוש נחלק על השו"ע, ומסיק דאף כוונת השו"ע כדבריו עי"ש, אך האחרונים והמשנ"י פסקו כנ"ל, ולדבריהם תיקשין].

**(ג)** מהא דמבואר בירושלמי בפסחים, והובא בראשונים שם, ונפסק בשו"ע ס"י רע"א ס"ד, דבהיה שותה יין מבעו"י אינו מברך שוב בפפה"ג, וגם להשיטות דצריך לברך שוב [עי"ש בטור] הוא רק משום הפסק, ולהנ"ל צ"ע, דאם יש ענין בבפה"ג - הן להגר"ז והן להב"מ - הרי ודאי לא קיים זאת מבעו"י. [ועי' בב"ח שם וצ"ע].

**(ד)** עוד יש סתירה ברש"י, מהמובא במג"א ס"י רצ"ו סק"ד מספר הפרדס (לרש"י), דמי ששמע הבדלה ונתכחין לצאת רק בברכת ההבדלה לאי בברכת בפפה"ג, יצא ידי"ח [ועי"ש בפמ"ג], וק' דהרי לרש"י בעירובין בפפה"ג היא חלק מהקידוש, ואיך יוצא בלי זה.

**ד**

וכבר ידוע דמבר בזה, ונרחיב בס"ד בביאר הדברים, דהנה בשו"ע ס"י רע"א סע' י"ד הובאו ג' שיטות בדין שתית כוס הקידוש, ש"י הרא"ש דהמקדש או השומעים ישתו כל הכוס, ומצוה שכל אחד יטעם מהכוס, ש"י הריטב"א דשתית כל השומעים מצטרפת לשיעור מלא לוגמיו, וש"י הגאונים דבעינן שדוקא המקדש עצמו ישתה, וכתב השו"ע דדברי הגאונים הם דוקא בקידוש, אבל בשאר כוס של ברכה מודים הגאונים שא"צ. וצ"ב מה החילוק, ובמשנ"ב הביא מהלבוש דקידוש דבר תורה, ומשמע דבעצם דינם שייך בהכל, אלא שהחמירו כן בדאורייתא, ולפי"ז בקידוש דיום ודיו"ט א"צ להחמיר, ובהבדלה יש מקום להחמיר אם הוא דאורייתא. וצ"ע דמלשון השו"ע משמע דהחומרא בכל קידוש, והקולא בכל כוס של ברכה.

והגר"ז (ס"י רע"א סעיף כ"ה) כתב להדיא דבהבדלה מודים הגאונים דא"צ, ואכן הוא עצמו בס"י ק"צ כתב בטעמם דבקידוש אינו רק משום גנאי כרש"י בעירובין, ואינו רק דין של "המברך צריך שיטעום" שבכל כוס של ברכה, אלא יש דין מיוחד של שתיה מוכרהו על היין, וכע"ז כתב הנצי"ב.

ומבואר דחלוק קידוש מכל כוס של ברכה, דיש בו דין מיוחד של "שתיה", ולא הוי רק דין ברכה על הכוס, ולפי"ז מיושב הסתירה ברש"י ודברי הגמ' ברה"י, דברה"י איירי בקידוש ובזה העיקר השתיה, אך בעירובין איירי בשתיהנו. [ואמנם א"צ לומר שרש"י יסבור כשיטת הגאונים הנ"ל, דיתכן דאף דיש דין שתיה, מ"מ זה יכול להתקיים ע"י אחר].

ועפ"ז י"ל דדין נשפך הכוס הוא רק בקידוש שהעיקר



גם אם הענין של גדול מחמת הברכה, זהו כשמברך עליו בנפרד, אבל בשבת הברכה הרי חלה על הגדול, ואפשר שהקטן נפטר בברכת הגדול, וראיה לזה מהפוסקים שאמרו שגם חלה קפואה שלא שייך עתה לאכלה, מצטרפת ללחם משנה, ועיקר הברכה על החלה שאותה אפשר לאכול אחר הברכה, דון מינה ואוקי באתרין.

גם אפשר לצרף כאן מה שכתב הט"ז שצריך להניח התחתונה קרובה אליו ויותר, דלא יהא מעביר על המצוות, וכשיש חלה גדולה וחלה קטנה אתי שפיר טפי לכתחילה, ועדיין יש מקום דאפשר דבעי טפי שני חלות גדולות לכתחילה, מדין זה אלי ואנוהו. אבל אחר העיון נראה דגם זה תלוי בחקירה הנ"ל, גם לא מצנינו שיש הידור מצוה בשעת שתהא המצה נאה, וגם עצם האכילה הוי מצוה - בערב תאכלו כבר אינה לעניינו, ולכן אין בנוייה משום נוי מצוה, כיון דבשעת קיום המצוה דהיינו בשעת האכילה אין ניכר הנוי שלה, דון מינה ואוקי באתרין, ואפשר דאתי במכ"ש.

**ביקרא דאורייתא**
**הרב חזקיה דחבש - רב ק"ק "שתילי וזהים" ראש העין ומוח"ס "שתילי וזהים" עם פירוש באר מרים ג' חלקים**

לכבוד הגליון "אליבא דהלכתא".

בגליון אדר תשע"א עמוד קכ"ט הובא מהרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מחבר ספר גם אני אודך, ב' חקירות בענין לחם משנה.

א' לפי מה שהובא בכף החיים [או"ח סי' רע"ד סק"ח] שיטה שצריך שיהיה בככר של לחם משנה כזית, והסתפק הרה"ג שליט"א אם יש לו ב' ככרות שכל אחד חצי זית, ויש לו עוד ככר של זית, האם יוצא ידי חובת מצות לחם משנה.

והנה לפי תוכן השאלה דמדובר כשיש לו שני ככרות שכל אחד מהם פחות מכזית, היה צד לחשב לצרפם כאחד ויהיה נחשב שיעור כזית, אלא בזה א"א לומר, דכל ההיתר לחבר על ידי קיסם שני חתיכות אינו אלא מאותה הלחם, אבל לא שני לחמים זרים, וא"כ מה שנשאר לכרז הוא אם ככר פחות מכשיעור אפשר לצרפו ללחם משנה.

והנה, בספר מצות לחם משנה ובביאורו משנת מרדכי שם, מהרה"ג מרדכי קוט שליט"א, מבאר בטוב טעם ודעת כל הנושא של לחם משנה, ומביא שם מסי' בית מנוחה (סי' י"ב אות ו') דככר קטן פחות מכזית יוצאין בו ידי חובת לחם משנה, והטעם דלפי מסקנת הגמרא ברכות (ל"ז ע"ב) פת בציר מכזית נמי מקרי לחם לגבי לברך המוציא "לחם", ולכן יש לומר דהוא הדין דצריך לקרוא לענין לחם משנה. וכתב שם מהשנת מרדכי, ולכאורה יש להביא ראיה לדיעה זו מדברי האליה רבה (סי' קס"ז סוף סק"ז) במה שכתב בטעם הדבר שעל פחות מכזית פת מברכין המוציא, דהיינו כיון דברכת הנהיגין היא, ובפחות מכזית נמי הנאה היא, משום הכי לא בעי שיעור כזית אלא אם כן היה על זה ברכה מיוחדת, כדוגמת מה שמברכין על אכילת מצה בליל הסדר עבור המצוה לאכול המצה, שם צריכים אכילת כזית, ע"כ.

וכתב עוד שם דכן הובא בשמירת שבת כהלכתה (פרק נ"ה הערה ט"ו) בשם הגרשז"א זצ"ל, דאפשר לצאת ידי חובת מצות לחם משנה בפת פחות מכזית, ע"כ.

ועיין בפסקי תשובות (סי' רע"ד אות א') שכ': יש מי שאומר [כף החיים סק"ח בשם הבית מאיר] שלחם משנה אף אם כל אחד פחות מכזית יוצאים בזה ידי חובת לחם משנה [ועיין עוד שו"ת שורג המאיר (ח"א סי' ע"ג) דמביא ראיה לשיטה זו ממשנה עירובין (פ' ע"ב) ופירש"י שם, דמיקרי שלם ושלימה אע"פ שאין בה כזית], ע"כ.

והנה לפי כל האמור עד כאן דאף דכל אחד פחות מכזית, יוצאים בזה ידי חובת לחם משנה, נראה לומר לגבי שאלת הרה"ג שליט"א באופן שבככר אחד יש לו שיעור כזית, ורוצה לצרף ללחם משנה ב' ככרות שכל אחד פחות מכזית, דודאי דיוצא בזה ידי חובת לחם משנה כשיצרף אחד מהככרות שאין בו כזית עם הככר שיש בו כזית, ע"כ.

וכן מובא עוד בספר מצות לחם משנה הנ"ל בהמשך הדברים, דיש שכתבו לדייק מדברי הבית מנוחה הנ"ל דמה שהתיר ליקח ללחם משנה לחם פחות מכזית, היינו דמתיר לצרף ללחם משנה שהוא בוצע עליו לחם שהוא פחות מכשיעור, ולעולם הלחם שהוא בוצע עליו גם לדברי הבית מנוחה צריך להיות לכל הפחות בשיעור כזית, ע"כ.

אמנם מובא עוד בספר מצות לחם משנה הנ"ל בהמשך דבריו, שיטת שו"ת חקרי לב (יו"ד ח"א סי' נ"ז, הובאו דבריו בפתח הדביר סי' ער"ב אות ב'), דיש להסתפק בזה [בככר פחות מכזית], כדין דלחם חתיב, ודרכו של לחם להיות גדול, אם כן יתכן דלחם קטן כזה אינו בכלל לחם (ועי"ש במה שחילק בין דבר שיש בו רוח חיים, שאין לחלק בו בין שיעור קטן לגדול, לדבר שאין בו רוח חיים דאוליגן על פי מה שדרכו בכך), וייתכן כיון דבאכילה של פחות מכזית ליכא הנאת גורנו, ובקרא לחם חתיב, ע"כ.

והנה לאור האמור כאן נראה דיש לומר דרק בדיעבד יכול לצרף ככר פחות מכזית לככר שיש בו כזית, אבל לכתחילה ודאי שצריך להיות לכל הפחות שיעור כזית, ע"כ.

ועוד מובא בספר מצות לחם משנה, דלכף החיים (סי' ל"ו אות מ"ד) צריך שיהיה לכל הפחות שיעור כזית, ובפתח הדביר כ' דפחות מכזית אינו ראוי ללחם משנה מכמה טעמים, א' דכיון דבעינן קידוש במקום סעודה, ואם כן אפילו אם יאכל מעט מן המעט על כל פנים הוא צריך לאכול כזית. ב' פחות מכזית לא מקרי סעודה כלל. ג' כתוב "אכלוהו היום", משום הכי בעינן דבר שקרוי אכילה, ואין אכילה פחות מכזית.

ועוד טעם דהנה כל הטעם שאין בוצעין בשבת על פרוסה, הוא משום דאין זה דרך כבוד, ודרכו של עני בפרוסה, ואם כן הוא הדין יש לומר בפחות מכזית. וכתב עוד שם דאפילו לצרף ללחם משנה אינו ראוי, דהא צריך שיהיו שני הלחמים שוין זה לזה, זכר למן שהיו שני העומר שוין זה לזה. ובשו"ת רבבות אפרים הכריע לדינא להקפיד שיהיה שיעור כזית לכל הפחות, ע"כ.

ואם כן נראה מדברים אלו דלא מהני לצרף ככר פחות מכזית ללחם משנה. אמנם יש לעיין לפי הפתח הדביר הנ"ל, דאם בוצע על שתי הככרות שאין בכל אחד כזית אולם ביחד הוי כזית, דאולי יצא ידי חובה, ע"כ.

ומביא בספר מצות לחם משנה מהגר"א בשם הוזה"ק, שצריך שיהיה בכל ככר לכל הפחות שיעור כביצה. ובשו"ת חמדת צבי (סי' י' אות ז') כתב לחדש דלכתחילה צריך שיהיה הככר שיעור ג' ביצים, והידור מצוה הוא שיהיה כל ככר יותר משיעור המחוייב בחלה דוגמת העומר. וראייתו דהנה רבי אבא דאמר בשבת חייב אדם לבצוע על שני ככרות, מדסתם בשיעור הככרות על כרחך היינו כשיעור סתם ככרות המוזכר בכ"מ. והנה מדברי הגמרא עירובין (ד' ע"א) משמע דשיעור הככר הוא ו' או ח' ביצים (עיין סי' שס"ח ס"ג פלוגתת הפוסקים), ואיתא בגמרא שם (פי"ב ע"ב) עוד שיעור בככר של ג' או ד' ביצים, ולכן שני ככרות דאמר רבי אבא היינו לכל הפחות שיעור של ג' או ד' ביצים, ועי"ש דנוטה לומר דצריך שיהיה בככר שיעור זה לכל אחד ואחד מן המסובים, ע"כ.

ולאור דברים אלו גם כזית אינו מספיק לשיעור ככר לחם ללחם משנה, אם כן בודאי דאין שום טעם לצרף ללחם משנה ככר שאין בו שיעור כזית כלל.

ב' עוד שאל הרה"ג שליט"א, כשיש לו ב' לחמים גדולים ואחד קטן, האם יש הידור לקחת דוקא את ב' הלחמים הגדולים ללחם משנה, או יכול לכתחילה לצרף את הלחם הקטן ללחם אחד גדול ללחם משנה. והנה בספר מצות לחם משנה מובא בשם פתח הדביר דפת שמצרפים אותה לככר שבוצעים עליו לשם לחם משנה, לכתחילה צריך שיהיה דומה במראה ובקומה לפת שבוצעים עליה, ומרחיב שם בביאורו משנת מרדכי דבפתח הדביר הביא לזה ב' טעמים, א' כיון דלחם משנה הוי זכר למן, ובמן שני העומר היו שוין במדה ובמשקל. ב' על פי מה שכתב האריז"ל בספר חכונות דבשעת הבציעה יקח ב' הלחמים ויחזיקם בשני ידיו, וב' שולי הלחמים יהיו דבוקים זה בזה, וב' פנים שלהם יהיו פז זה מצד זה של ימין ופן זה מצד שמאל, ואז יתראה כאילו ב' הלחמים נעשו לחם אחד ובו ב' פנים מב' צדדיו, ויהיו כדמיון לחם הפנים שבמקדש, ע"כ. ובשו"ת אפרקטא דענאי (סי' קכ"ב אות ג') הביא לזה רמז מהא דאיתא במכילתא דמעומר אחד של חמץ עשו ב' ככרות, וזהו יוצא גם מלשון לחם משנה דהוא לחם אחד אע"פ שהוא כפול, ע"כ.

ועוד כתב שם במשנת מרדכי, עיין משנ"ב (סי' ער"ד סק"ד) דהביא דעת הרשב"א (ברכות ל"ט ע"ב) והגר"א דצריך לבצוע את ב' החלות, וכתב עלה דאם מקפיד על ההוצאה עושה ג' חלות גדולות וג' קטנות, ובצוע בכל סעודה גדולה וקטנה.

ולכאורה משמע מדבריו דאין קפידיא שיהיו שניהם שוים, אמנם מסתבר לומר דגם המשנ"ב סבר דצריך שיהיו שניהם שוים, ולא כתב אלא דביעובד דאינו יכול לבצוע שני חלות גדולות יעשה אחת גדולה ואחת קטנה, כדי שעכ"פ יבצע ב' ככרות, אבל לכתחילה משמע דצריך שיהיו שניהם שוים, ע"כ.

[וקשה לי מה שהביא בשם המשנ"ב דאם מקפיד על ההוצאה וכו', דהרי יש עצה והוא שיאפה שני חלות בגודל שוה, וכשיעור הנצרך לו לאותו סעודה].

והנה נראה מכאן דלכאורה צריך להדר לקחת דוקא את ב' הלחמים הגדולים ללחם משנה כדי שיהיו שווים בקומתן, אמנם מביא מספר מצות לחם משנה מה שכתב בעולת שבת (סי' רמ"ב) וכן בגדי ישע (שם) ואליה רבה (שם סק"י) ותורת שבת (שם), דיש להכין לסעודת שבת שלושה מיני ככרות, א' גדולה א' בינונית וא' קטנה, הבינונית לצורך סעודת הלילה, הגדולה לסעודת היום, והקטנה לסעודה שלישית, דיש להרבות בכבוד סעודת היום יותר מסעודת הלילה. והמקור חיים (סי' ער"ד אות א') כתב דיש לבצוע על הגדולה בסעודת הלילה, וכתב על זה במשנת מרדכי דנראה בביאור דבריו דלא שייך כאן לומר דכבוד היום קודם, דדוקא בשאר צרכי שבת אמרינן דכבוד היום קודם כמבואר בסימן רע"א (סעיף ג'), אבל בעיקר חיוב אכילת שבת אמרינן חביבה מצוה בשעתה, ויש בה דיני קדימה.

ובדעת הפוסקים דנקטו דיש ליטול את הגדולה בשחרית, יש לומר דס"ל דלא שייך כאן דיני קדימה, כיון שהיא אינו רוצה לבצוע עכשיו משניה, ואם כן

לא שייך דיני קדימה. וכן משמע מדברי התורת שבת (סי' ער"ד סק"ב) שציין לדברי הרמ"א (בסי' קס"ח סעי' א') שכתב כן להדיא.

ועוד מביא שם במשנת מרדכי: ואגב גררא ראיתי דבר מחודש בספר מלכים אומניך להגר"י זילברשטיין (פרק ו' הערה כ"ג), דנוטה לומר דאף דקיי"ל כבוד יום עדיף, אולם בליל ראשון של סוכות דמקיים באכילת כזית ראשון גם מצות עשה בסוכות תשבון, יתכן דבכה"ג לא אמרינן כבוד יום עדיף, דאדרבה חביבה היא יותר אכילת הלילה שמצטרף כאן קיום מצות עשה, ולכן יקח לסעודת הלילה את הפת היותר מובחר.

ומכל הנ"ל נראה דאין קפידיא דוקא שיהיו שוים, אלא אפשר לקחת הגדול והקטן ללחם משנה.

**בנושא אמירת חצי הפסוק "ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי" לפני קידוש**

בגליון אדר תשע"א (עמוד ל"ו) במדור שיח הלכה אשר ערך בטוב טעם הרב אברהם חיים שצייגל שליט"א, הקשה דקיי"ל שאין אומרים חצי פסוק, דכל פסוק דלא פסקיה משה לא פסקינן, וכתב שם דאולי יש באמת להימנע מלאמרו מטעם כן, והביא תשובה מהגה"ח קניבסקי שליט"א דיש מקפידין. והנה מבצאתי בזמירות אור השבת דיש בזה כמה שיטות, ואלו ואלו דברי אלקים חיים, וכל אחד יעשה כפי שקיבל מרבותיו הק'.

א' יש הנוהגים להתחיל בלחש מתחילת הפסוק וירא א' את כל אשר עשה והנה טוב מאד ויהי ערב ויהי בוקר [וממשיכים בקול] וז"ל: בתשובת ג' בסידור בית יעקב מהרב יעקב עמדין זצוק"ל, וכך נוהגים גם בנוסח דחסידי נדבורנה.

ב' ויש הנוהגים להתחיל בלחש ויהי ערב ויהי בוקר [וממשיכים בקול] יום השישי וגו', ועיין בפירוש עיון תפילה, [שידור אוצר התפילות] וז"ל: בתשובת חתם סופר או"ח (סי' י') כתב יש מפקפקים על מה שנוהגים להתחיל קידוש מן ויהי ערב ויהי בוקר שהוא באמצע הפסוק, ואמרת' ליישב כי ברצונם להתחיל יום השישי מפני הצירוף שם הו"ה שבר"ת, אבל לא נכון להתחיל יום השישי שאין בו שש מעות כלום, ולכן צירפו ויהי ערב וגו', ומה שלא התחילו מתחילת המקרא וירא א' את כל אשר עשה וגו', משום דדרשו רז"ל טוב מאד זה המות, עכ"ל.

ג' ויש הנוהגים להתחיל דוקא מיום השישי וגו', וכך נוהגים בחב"ד ובסלונים. ועיין בספר תורת אבות (סלונים) ערך שבת (אות קס"ח), דמסביר שם ע"פ חסידות, ובתו"ד כתב דיש ג' בחינות נפש רוח נשמה, וכנגד זה יש נפש התורה רוח התורה ונשמת התורה. ונשמת התורה היא בחינת מוחין, ושייך לזה רמיו ר"ת וס"ת ושמותיה דחשמים רמזים בהם וכו'. וכתב עוד, והענין שאומרים ויכולו ג"פ הוא גם כן כנגד נר"ן, בתפילה נגד נפש, בחזרת התפילה נגד רוח, ובקידוש נגד נשמה, ועל כן בפעם הראשונה והשניה מתחילים ויכולו כדי שלא להתחיל מאמצע הפסוק, אבל קידוש שהוא נגד בחינת נשמה, דזה כבר שייך לזמנים שבתורה, מתחילין לכן יום השישי וגו', שהר"ת היא שם הו"ה, וכדי לצרף לע"ב תיבות שבקידוש שהם כנגד שם ע"ב בקידוש.

ולגבי הפסוק "ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי", אם לברך אחר שלוש כחצי פסוק, עיין מסכת סופרים (פרק כ"א) רב הונא אמר שלוש קריאות שבתורה לא יפחות מעשרה פסוקים, חזקיה אמר כנגד עשרת הדברות, והתקין ביום הראשון (במשמרות) קוראים פרשת בראשית ופרשת ויהי רקיע, והא לית בהון אלא תמנאי, רב אידי אמר איתפלגין ביה כהנא ואשי, חד אמר חוזר וחד אמר חותך, מאן דאמר חוזר חוזר לשני פסוקים, ומאן דאמר חותך, ויהי ערב ויהי בוקר פסוק בפני עצמו הוא. וכן הביא הירושלמי מגילה (פרק ד' הלכה ב'), ומפרש שם קרבן העדה וז"ל: שגם ביום הג' כתיב ויהי ערב ויהי בוקר יום שלישו לפסוק בפני עצמו, הלכך חותך גם את זה, אבל שאר פסוקים אסור לפסקן.

**בכבוד רב**
**אלעזר וזמר מח"ס "ולקח אלעזר - בני ברק**

לכבוד מערכת אליבא דהלכתא!

א. הנה עיינתי בשאלת הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בגליון שבט תשע"א עמ' ק' לענין נדנוד הנר בנחת, אי איכא חשש דשמא יטה.

הנה השבתי דהחילוק הוא עצום, דבסי' רס"ה מיירי כאשר נוגע בנר, ועי" הנגיעה מתנדנד הנר קצת, א"כ כאשר הנר עצמו מתנדנד קצת חיישינן טובא דיחשוש הנוגע בנר לריחוק השמן מהתפילה, משא"כ דברי המשנ"ב בסי' רע"ז איירי לענין טליטול "השולחן" בנחת שעליה הנר, ולא גוף הנר, ואז כיון שמטלטל השולחן בנחת מוטל החשד דשמא יטה בשני ספיקות, ראשית שמא יתנדנד הנר ושמא יבוא לידי הטייה, והוי חשש קלוש.

ב. עוד ראיתי בגליון קודם שהרב הנ"ל כתב ליישב קו' החיד"א דאי הכוונה דמותו ללוות בדרך היתר לברך סעודת שבת, שכן דהיי גם לימות החול מותר בדרך היתר, ומאי הכוונה לצורך סעודת שבת, ע"כ. והנה בפשיטות באמת יש להבין קושייתו, דאה"נ דמותר אלא דמאדאיירי במצוות עונג שבת דאין זה בגדר מצוה הבאה בעבירה, או דאל יחשוב דימעט מעונג שבת מחמת שאין לו ויצטרך ללוות רק בריבית, דהרי

ממילא מותר - עכ"פ לדבריו. ויש ליישב הענין עפ"י מה שאמרו חז"ל לוו ואני פורע, דהכוונה דאפילו בריבית אני פורע, עכ"ד. יש להעיר דבאמת חידוש גדול חידש, דהו"א דהלואה למשל מאה שקלים דכך הוא צריך להוצאות שבת למשל, ולכאורה הוה אמינא דעל זה הקב"ה ישלם לו, שסכום זה נקרא שהוא צריך לעונג שבת כיון שזוהו הערך של העונג שבת, וקמ"ל דאפילו הריבית שיצטרך לשלם יותר ממאה שקלים שזה כבר אינו הערך של העונג שבת, אולם כיון דזה נדרש לצורך ההלוואה דרך כך ליוונו, א"כ מיקרי לצורך סעודת שבת והקב"ה יפרענו.

**לוי יצחק גיגור - בני ברק**

**עובר לעשייתן כנר שבת**

ראיתי המאמר הרחב והמקיף בענין זה בגליון שעבר, אמרתי אבוא נא אעיר"ה, מראה באצבע לאיזהו מקומן.

א. בעיקר די"ז יש להעיר טובא שאף במקורו בדינין והלכות למהר"י וייל (אות כ"ט) כ' **"מקצת** נשים נוהגים", והיכי השתא נעשה המנהג נחלת רוב ככל הקהילות. ברם למה שהגדיר זאת הרחידי"א זלה"ה במחזיק ברכה (סי' רס"ג סק"ג) כ"חומרה" מחשש קבלת שבת עי" הברכה, אפשר לבאר הדבר עפמ"ש הרב הפרד"ס זלה"ה בספרו אות היא לעולם (ח"א ס"ס פ"ד) בביאור הענין שבדורות אחרונים משתרשים חומרות.

ב. מש"כ בדעת המחבר ז"ל דהיכא שסבר לברך עובר לעשייתן, פירש שיחתו יפה יפה, נראה להוסיף דבאמת מרין ז"ל החמיר ערך עובר לעשייתן דרק קודם המצוה חשיב כן, ודבריו מפורשים גבי נט"י (סי' קנ"ח סי"א) "מברך **קודם** נטילה - שכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן, ו**נהגו** שלא לברך עד אחר נטילה", הרי שרק אם מברכין קודם מיקרי עובר לעשייתן, וגבי לולב (סי' תרנ"א סי"ה) פסק לברך קודם נטילה "כדי שיברך עובר לעשייתו", אע"ג שבכ"י הביא דעות הראשונים דגם אחר נטילה נחשב עובר לעשייתן. וגבי בדיקת חמץ (סי' תב"ל) לא ערך בשולחן את ד' הכלבו (סי' מ"ח) שהביא בכ"י, שגם אם בירך באמצע בדיקת חמץ נחשב עובר לעשייתו ולענין ברכת הסוכה (סי' תרמ"ג ס"ב) הביא רק דעת הרמב"ם לברך בעמידה ואח"כ לישב, אף שכמדומה הוא יחידאה ממש נגד רוב ככל הראשונים, ובס"ג שם כתב המחבר לברך על הסוכה קודם המוציא, ורק מצד המנהג מברכין אחר המוציא, ועי' ב"י שם. ומעתה אם אעפ"כ שביק בנר שבת ללשונו המבוררת דהרמב"ם ז"ל (פ"ה משבת סוף ה"א) "וחייב לברך **קודם** הדלקה", ונקט ללשיני דהטור "וכשידליק בירך", משום דבדוקא הוא. וביותר שלדבריו בכ"י הו"ל עוד טעם נלקוט לשון הרמב"ם דבדברי הרמב"ם מפורש דהחידוש בברכת נר שבת הוא שמברכין על דברי סופרים, ובדברי הטור אינו מפורש שזוהו החידוש, ואעפ"כ ערך מר"ן בשולחנו הטהור ללשון הטור.

ולפי כל הנ"ל גם מבואר למה לא פירש מר"ן לאידך גיסא שמברך לאחר הדלקה וחשיב עובר לעשייתן, דאף דאית לי' גווני שמברכין אחר תחילת המצוה כנט"י וסוכה, מ"מ מדוייק מלשונותיו דכבר לא מיקרי **"עובר** לעשייתן". וגבי טלית קטן (סי' ח' ס"י) התיר לברך אחר שלוש כחצי פסוק, עיין מסכת סופרים בכ"י בשם רבינו יונה ראש"ש דאע"פ שאינו עובר לעשייתן ממה שעבר, מ"מ הוי עובר לעשייתן מה שמקיים אח"כ, ובנהר שלום (ס"ק א') תמה על הב"י למה כ"כ רק בשם רבינו יונה, ולא הזכיר שכך דעת הרמב"ם והרא"ש, אכן להנ"ל א"ש, דלהחמבר כן מכאן ולהבא חשיב עובר לעשייתן, ורק ברבינו יונה מצא הדברים מפורשים כדעתו, משא"כ הרא"ש ודאי לא ס"ל כן. והרמב"ם נראה שלא היתה דעתו מבוררת בזה אצל אדונינו הב"י, כמש"כ בעצמו בכ"י (סי' קנ"ח שם) לענין עובר לעשייתן בנט"י "והרמב"ם כתב סתם כל הנוטל ידיו מברך". [ועי"ל דאם יש חילוק בין אגשים לנשים בזמן הברכה דנר שבת, לא נחית המחבר לפירושא].

ג. מש"כ בשם הפמ"ג (סי' ח' משב"ז אות ט') דאף במצוות שיש להם משך זמן לכתחילה יש לברך עובר לעשייתן, הנה כן שפט בצדק גם בסי' תב"ל (משב"ז סוף סק"ג), וכ"כ נמי הגר"א (סי' ח' סק"ט) והמשנ"ב (סי' ח' סק"ב וסקכ"ג), אך מלשונות הראשונים ז"ל נראה דאף לכתחילה אי"צ לברך קודם, וכ"כ בנהר שלום (ר"ס ח') בדעת הראש"י וסיעתו". אולם טפי מינה נראה מהרבה ראשונים ז"ל, שכל דין עובר לעשייתן אתא **רק לאפוקי מלברך אחר המצוה**, ולא למימר לברך קודם - עי' לשונות הר"ן (סוכה כ: מדפי הרי"ף ס"ד"ה ומדפרכינן) וריטב"א (פסחים ז: ד"ה הנכנס לישב) והמאירי (סוכה מ"א: ד"ה ר' יוסי) ורבינו שמחה (בהגה"מ פ"ז מלובל אות ה') ובעה"מ (אבודרהם סדר בהמ"צ) והעיטור בג' מקומות (תפילין עמ' ס"א סוף טור ד', ציצית ע"ז טור ג', לולב צ"ג טור א') והכלבו (סי' מ"ח) וס' הפרדס לראב"ח (ש"ט פ"א אות ג'). [ומודההגה"מ והאבודרהם הביאו דעות הנ"ל בשתיקה, אתאי עדה עדה כולם קדושים עשר"ה ראשונים]].

ד. על עיקר הקושיא דאחר הדלקה תו ליכא מעשה, צ"ב מאי מהני דעיקר המצוה היא מהנאת הנרות, הא מ"מ איך נברך בלא מעשה. וכ"ש שיקשה כך לדברי הנמוקי" בב"ק (בריי"ף י. ד"ה אשו משום





אין חיובה מחמת עצם יום השבת, אלא ההבדלה היא המחייבת לברך עליה, ואימתי חלה ההבדלה, הרי היא חלה רק ביציאת שבת קודש אל ימות החול. והן הן דברי המאירי והחת"ס דאם יו"ט חל במו"ש נמצא דאין כאן הבדלה בין קודש לחול, וכמשי"נ.

**בהודאה רבה**
**מרכזי קרליבך - ירושלים**

לכבוד מערכת "אליבא דהלכתא" שלום וישע רב.
**הדלקת נרות שבת משמאל לימין**
בגליון מ"ז (עמוד מ"א) הביא ידידנו הרה"ג אברהם חיים שציגל שליט"א מה שחקרתי בס"ד האם יש דין בהדלקת נרות שבת שידליקו משמאל לימין, וכמו בנרות חנוכה, עיי"ש.

וכעת זכיתי לקבל מכתב בהיר בענין זה שכתב אלי הרה"ג יוסף משדי שליט"א, ואעתיק לשונו:
הנה תחילה דקדקנו מסתימת הפוסקים דלא אשתמיט שום חד מינייהו למימר הכי, ולא אמרו כן אלא בנרות חנוכה ולא בנרות שבת. ועל כרחך דלא ס"ל הכי, ואדרבה אי איתא הכי היה להם להזכיר כן בנרות שבת שמצויים בכל שבוע ותדירים טפי, ומדלא אמרו כן ש"מ שבנרות שבת אין צריך. ונוסף ע"ז שהרי פוק חזי מאי עמא דבר (וכמש"כ בירושלמי בכ"מ דכל מקום שהלכה רופפת וכו'), אלא דבעיא טעמא מאי שנא הא מאז.

וכתבנו לבאר הטעם בפשטות, דשאני נרות חנוכה דבעינן שהיו "נרות", משא"כ נרות שבת שעיקרן הוא ה"אור", והיינו שנרות שבת אין עיקרן הנרות, אלא העיקר הוא האור, שהרי עיקר הטעם משום שלום בית, וכמשי"כ בגמ', וכן משום כבוד שבת וגם משום עונג שבת שאוכלים לאור הנרות [וכמו שנתבאר כל טעמים אלו ומקורותיהם וגורם בדברינו בהלכות שבת ריש סי' רס"ג בהערה]. וכל הני מתקיימים בעצם האור, משא"כ בנרות חנוכה שיש דין בנרות שהיה מוסיף והולך.

וביתר ביאור כתבנו דשאני נרות חנוכה שיש ענין בנרות נפרדים, ולכן יש לילך בהם לפי הסדר משמאל לימין, משא"כ נרות שבת שהעיקר זה האור. והוספנו שאפילו אם יהיו כמה נרות, מ"מ עיקרם הוא אור. וכפי שמצאנו בב"י בהא דמקבלת שבת בהדלקה, שאפילו אם הדליק נר אחד לא מקבל עד גמר הנרות, כיון "דכולהו כחד חשיבא", ועד"ז מבואר יוצא מדברי הביאווה"ל בריש סי' רס"ג בין הדלקה מנר לנר.

אלא שיש להעיר ע"ז בתרתי, א. שהרי גם בנרות שבת מבואר בכל בו שיש ענין להדליק שתיים, וכ"פ בשו"ע ריש סי' רס"ג כנגד שמור וזכור, וא"כ מוכח שיש ענין בנרות חלוקים, וה"נ נימא שיעשה כן משמאל לימין. אולם יש להשיב ע"ז, א', דמ"מ זה רק ענין בעלמא שיש כזה רמז לשמור וזכור, וכולי האי לא עבדינן שיהיה קפידא בענין נר משמאל לימין. וא"ת הלא גם בנרות חנוכה אין העיקר אלא נר אחד, והשאר אינו אלא להמדרדין מן המנהדין, ואעפ"כ אנו עושים משמאל לימין. ויש לומר חדא דהוא הידור שמדינא דגמרא ולא רמז בעלמא, ולכן תוקפו חזק, וז"ב. ונוסף ע"ז י"ל כמש"כ הכת"ס באו"ח סי' קל"א שגם התוספת של נר להידור נחשב כעיקר המצוה. וכע"ז כתב בתורות חיים סופר סי' תרע"א מג"א אות א' דהאידינא קבעוה חובה וכו', וכ"כ עוד הבא"ח עד"ז בענין אלמנה הניזונית מנכסי יתומים, שנותנים לה נרות היידור ג"כ. ואיבאר דחלק מהטעמים הכא רק האידינא שמקפידים ע"ז, ומ"מ בודאי שתוקפו של המהדרין מן המהדרין בנרות חנוכה עדיף מהענין של ב' נרות שמור וזכור בשבת.

ב. עוד יש להעיר על היישוב הנ"ל לחלק בין נרות שבת שעיקרם הוא האור ודלא כנרות חנוכה שעיקרן הנה, דהא אפילו תימא הכי שהוא חפצא אחת של אור, מ"מ נימא שיתחיל באותה החפצא משמאל לימין, וכדרך שהלך הכהן במזבח כמבואר ביומא (ואם הזיה נחשבת מצוה אחת בכל הזיה ניחא, ויל"ב), וכן בענין הליכה בעלמא שאינו אלא הכשר מצוה, אעפ"כ בעינן שילך וימנה לימין. אמנם שם זה הליכה, וע"ז דרשו כל פניות שאתה פונה וכו' (משא"כ חנוכה שהיא פעולת מצוה).

ובאשר לשאלה העומדת בפתח. הנה לפי דברי הרמ"א הסובר שיש לברך אחר ההדלקה (כמהרי"ו, וכפי המנהג), יש ליישב דכיון שהעובר לעשייתו הוא בזה שפורסת ידיה כנגד הנרות, או עוצמת עיניים (וכמש"כ כמהרי"ו), אי"כ העיקר הוא באור הנעשה אח"כ. אולם גם זה אינו נהירא, שהרי מ"מ גם ההליכה למצוה ג"כ צריכה שיהיה משמאל לימין כדרך ההליכה במזבח, אע"פ שאין ההילוך גופא המצוה אלא הכשר מצוה גרידא. [אמנם בדרך אחת העירוני ליישב, דכיון שאנו רוצים להראות בזה שלא נהנים עד אח"כ, לכן אנו מראים שאין נפ"מ בסדר הדברים, ויל"ב]. ועכ"פ כ"ז לא אהני לדעת כל הראשונים כולם הסוברים שיש לברך על הנרות קודם ההליכה, וכמו שביארונו בסיומן רס"ג סעי' ה', ויותר מחוור לומר דכיון שהוא משום שלום בית לא מקפידו כ"כ, דהוי כהכשר מצוה, וכמו אדם הרוצה לאכול בשר ושוחט כמה בהמות, שאין צריך לשחוט משמאל לימין (לא בשחיטה עצמה בסכין, ולא כפי סדר הבהמות לפניו), וכן בהפרשת תרומ' וכיוצא, ואמנם הדלקת נרות הוא מצוה בפנ"ע, וכדמוכח בכל הפי' בסיומן רס"ג. ועיין עוד בביאווה"ל שם בסעי' ה'

למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, וקשה דכיון דאף חובת הבדלה יסודה מדין זכירת השבת בתחילתו וביציאתו, א"כ מן הדין שיהא מזכיר בה יציאת מצרים, ועמש"כ במהר"ם שיק [מצוה ל"א]. ויש לדון, דהקידוש בכניסתו וההבדלה ביציאתו דין אחד הוא [דתרווייהו נלמדים מדכתיב זכור, כמבואר בר"מ פכ"ט שבת ה"א ובעשה קנ"ה], והיינו שבתחילתו מייחד את יום השבת דרך שבת, וביציאתו מזכיר הבדלתו משאר הימים, דיום השבת מחייב קידוש בכניסתו וביציאתו, וממילא אף דצריך להזכיר דרך שבת בכניסתו וביציאתו, מ"מ פרט זה שהיום זכר ליצי"מ סגי במה שהזכיר יצי"מ בקידוש, ואי"צ להזכיר בהבדלה.

[ולשון הר"מ (פכ"ט שבת ה"א) מצות עשה מה"ת לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה, ומבואר בר"מ דמהך קרא דזכור את יום השבת למדנו ב' מצוות, מצות קידוש ומצות הבדלה, וכ"ה בספה"מ (עשה קנ"ה) וז"ל, ההבדלה גם כן חלק מזכירת שבת מתוקנת ומצווה, ע"כ].

אכן אם נימא כן [דחובת הקידוש וההבדלה חובה אחת היא, והיא להזכיר השבת דרך קילוס ושבת, בכניסתו בקידוש היום, וביציאתו בהבדלתו משאר הימים], אי"כ נסתר מש"נ לעיל [בביאור דברי החת"ס] דחובת הבדלה במוצ"ש שחל ביו"ט אינה מדאורייתא [דאין דין הבדלה מקודש לקודש], דהלא העיקר להזכיר את השבת דרך שבת הבדלתו משאר הימים, כמו ביו"ט שחל ביום שישי דודאי יש חיוב קידוש מדאורייתא.

והנראה, דהנה איתא בפסחים [דף קו.] דאומר בהבדלה סדר הבדלות הכתובות בתורה, המבדיל בין אור לחושך בין ישראל לעמים וכו', ולחד מ"ד שם אומר כל ההבדלות שבתורה, המבדיל בין מים לעלונים לתחתונים, בין כהנים ללוויים, בין לוויים לישראלים וכו', ובפשטו אין לזה שום מובן כלל, וגם צ"ע גם למה בקידוש אין אומרים כל סדר קדושות האמורות בתורה, כמו שאומרים בהבדלה כל סדר הבדלות שבתורה, וצ"ע.

אשר נראה מוכרח ומבואר מזה, דיסוד מצות ההבדלה אינו מחמת לתא דזכירת שבת יום השבת כלפי כל ששת ימי המעשה, כי אם דיסוד מצות ההבדלה הוא לשבת את הקב"ה על עיקר כח ההבדלה שיש לו, שעיקרה ממעלת החכמה, כמבואר בברכות [דף לג.]. שאתה חוננתנו נקע לאמרו בברכת אתה חונן, משום דמתוך שהיא חכמה קבעוה בברכת חכמה, ופרש"י [ד"ה מתוך] דחכם יודע להבחין בין קודש לחול ובין טמא לטהור.

ואשר לכן מונה הבבדלה כל סדר הבדלות שבתורה, כי יסוד ענין ההבדלות הכתובות בתורה ענין אחד הוא, להבחין בין ענין מסוים למשנהו הדומה לו ולהבדיל ביניהם, ויסוד כח ההבדלה של מים עליונים ותחתונים יסודו ענין אחד עם כח ההבדלה של כהנים לישראלים, ואשר לכן כשבאים לשבח את הקב"ה על כח ההבדלה בין קדושת השבת לשאר הימים, הרי מן הדין להזכיר את כל ההבדלות הכתובות בתורה, שעיקרם אחד, וכמש"נ.

ואמנם חובת קידוש והבדלה שניהם נלמדו מדכתיב זכור את יום השבת לקדשו, ומ"מ חלוקים הם ביסודם ובמהות עניינם, דחובת הקידוש היא כפשוטו להזכיר שבת דרך שבת וקילוס של קדושת היום, ואילו חובת ההבדלה אינה להזכיר קדושת היום דרך שבת, אלא שבת הקב"ה על כח ההבדלה שברא בעולמו, וע"י הזכרת שבת ההבדלה מתקדשת השבת, שאף היא חלה בכח ההבדלה בהיותה מובדלת מו ימי המעשה.

ובפסחים [דף קג:] מבואר דעיקר ההבדלה הוא המבדיל בין קודש לחול, ככתוב כאן ולהבדיל בין הקודש ובין החול, הגם דפסוק זה לא הוזכר לענין קדושת השבת כלל, אך למש"נ קיום מצות הבדלה מתקיים בהזכרת ההבדלה, ובוה שמזכיר כח ההבדלה מתקדש יום השבת, דאף היא מקודשת ומובדלת מששת ימי המעשה כמש"נ, וזהו שאמרו דכח ההבדלה שבין קודש לחול האמור כאן הוא ההבדלה בין שבת לחול.
הלא מעתה מיושבת עד מאד קושיית המנח"ח למה אין חיוב הזכרת יציאת מצרים בהבדלה, משום דעיקר דין הזכרת יציאת מצרים הוא דין נוסף בעיקר דין הזכרת יום השבת דרך שבת, שכאשר מזכירים את מעלת יום השבת צריך להוסיף ענינה שהיא זכר ליציאת מצרים, ומלבד כי השבת ניתנה זכר ליציאת מצרים, הנה גם כי אמונת השבת עם אמונת בריאת העולם קשורות זה בזה, כמו שהאריך המאירי בפסחים [דף קיז:]

אכן כ"ז מקומם רק בדין קידוש השבת שיסודו להזכיר את יום השבת דרך שבת וקילוס, אך חלוקה ביסודה מצות הבדלה, שקידוש השבת מתקיים בזה גופא שמזכיר את כח ההבדלה, באופן דבזה אין מקום לזכירת יציאת מצרים, כי הלא עיקרו להזכיר את מעלת ההבדלה שיש לו להקב"ה להיותו מבדיל בין קודש לחול, וכמש"נ.

נמצא מבואר מזה, דקידוש והבדלה חלוקים המה ביסודם, דקידוש חיובו מחמת עצם יום השבת, דעצם היום מחייב לקדשו דרך שבת וקילוס, ואילו הבדלה

הפוסקים במי ששכח לברך כשקבע אם מברך אח"כ, שבעיקרי הד"ט (יו"ד סי' ל"א סק"ח) מיייתי מאשדות הפסגה (יו"ד סי' ט') שיכול לברך, ועי' כת"ס (יו"ד סי' קל"ט) וקובץ תשובות לריש"א דגלותא שליט"א (ח"א סי' קט"ז), אך י"א שלא לברך - יעו' המספיק לר"א בן הרמב"ם (ח"ב פ"ל הל' ברכות) והר צבי (או"ח סי' י"א). ובאמת שצ"ב החילוק בין מוזהה לשאר מצוות שיש להם מש"ז, ועי' הר צבי (ח"א ס"ס י"א) וחי' הגר"ש רוזנבוסקי (פסחים סי' ז') ולהלל"ח במשמרת חיים (ח"א תפילין סי' ד') שמחלקים בין מצוה שהמעשה נמשך בגופו למוזהה שאינה כן, וצ"ע. ועי' מוזוות ביתך (סי' רפ"ו סקנ"ז, ושעוה"צ סי"ק קכ"ב) ובירור הלכה (ח"ו עמ' תנ"ה).

והמג"א נראה בזה לשיטתו, שגם בנר שבת וגם במוזהה חזינן בדעתו הרחבה שאפשר לברך בלא מעשה המצוה.

ז. מש"כ מישועות יעקב (סי' רס"ג סק"ב) שלא לברך אחר איסור הדלקת הנר, הנה כ"כ גם הא"ר (שם סק"י) ובה"ט (שם סק"ג) משם שכנה"ג (שם הגה"ט סק"יא) שהביא לה ממהר"י ברונא ז"ל (סי' פ"ד), אך בבצה"ח (ח"ד סי' נ"ז סק"ו) יישב לה בטוטר"ד דגם אחר כניסת השבת יכול לצאת מהבית ולא ליהנות מהם, או לרמז לנכרי שיכבה, ע"כ אפשר לברך על ההדלקה גם אחר כניסת שבת. ועוד מתרץ (שם סק"ז) שאין הברכה על הזמן שמברך אלא על הזמן שתקינו לברך, ומברך שציונו להדליק בזמנו ועי"כ נהנה עתה, אך למעשה צ"ע אחר שחשו לה כל הני ארייותא, וכן חזינן אגב אורחא מביאווה"ל (סי' רס"ג ס"ה ד"ה כשידליק) דנקיט להו בסתמא. ולעת עתה איני יודע דעת גאוני ספרד בנידו"ז, אך מ"מ כל הני רבני אלפינן באו אחור"י ארי" ראש הכנסת מרן החב"יב ז"ל בשייריו.

**איתמר טעם - קרית ספר**

אל כבוד מערכת "אליבא דהלכתא"!
להלן מספר הערות על הגליון האחרון, במדור "מקור הלכה".

א. בהלכות קידוש בהערה 21 הביא מהח"ח שאיתא שלא היה אומר שלום עליכם ואשת חיל אלא מקדש מיד. נ"ב. כ"כ בספר אוצר החיים, וז"ל: מעשה ברי' ליב חסמן, שסעד פעם בליל שבת על שלחנו של בעל ה"חפץ חיים" בראדין, בבואם להתפלה בבית הכנסת תמה לראות שה"חפץ חיים" לא אמר "שלום עליכם" כנהוג, אלא מיד קידש על היין, נטל ידיים לסעודה ואכל את הדגים, ורק לאחר אכילת הדגים התחיל לומר "שלום עליכם". לא יכל היה ר' ליב להתאפק, ושאלו מיה ראה מר לשנות מן המנהג המקובל"? השיב לו ה"חפץ חיים" בחיוך: הרי כבודו בוודאי היה רעב ורציתי להסעידו תחילה, ואילו המלאכים אינם רעבים ויכולים להתמין קמעא עם "שלום עליכם". מקור להתנגחותו זו לפי"ד חז"ל המובאים ברש"י: "אדני" הן קדש הוא, והיה אומר להקב"ה להתמין לו עד שירוך ויכניס את האורחים, עיי"ש. אולם זה היה רק כשהיו אורחים.

ב. בסיומן ער"ב דן ביין עם ריח שתקנו עד שפג הריח שמותר. נ"ב. כך יש לדון ביין שהחמיץ וכיוצא בזה, שנתנו בו חומר שהחזיר את טעמו לטעם יין משובח, אם מותר לקדש עליו. ובספר שארית יוסף ח"ג ע' שצ"ו הביא מהגר"ח פלאגי בלב חיים ח"ג שאוסר, והביא שאביו הגאון שליט"א הביא ראייה להתיר מגמ' בברכות (דף ה:) גבי בר הונא שהחמיצו לו ארבע מאות חביות, ואח"כ חזרו ונהפכו ליין ושמת, ואם אסור לקדש עליו מה שמח, הרי כעת אינו יכול למכרם אלא לשתיה, ע"כ. ולפי"ז כל שכן בריח רע.

ג. שם הביא דיני יין נסך וסתם יינם. והזכיר בהערה מהבן אבן חי' שיש חסידים שנמנעים מיין שהסתכל בו גוי, וכתב בסברא שזה רק בהסתכל ביין ממש, ולא דרך הזכוכית של הבקבוק. נ"ב. כ"כ בספר דברי יחזקאל החדש בשם הגה"ק שניאנאו זצ"ל, וכ"ה בשו"ת דובב משירים ח"א סי' קכ"ז ראיה קצת לזה, אך כתב שם שיש מחמירים גם בזה.

ד. במש"כ עוד בדין יין ומיץ ענבים כמה אפשר להוסיף בהם מים, והעיר שאין חילוק בזה בין ספרדים לאשכנזים. נ"ב. כדרך זו כתב בספר הל' שבת בשבת, וע"ע נה להגר"ח סופר שליט"א בספר מנוחת שלום מ"ש בזה.

ה. במש"כ בסוף סי' ער"ב שאדם שמחמיר בדבר מסוים לא יתנו לחבירו המיקל. נ"ב. שמעתי על הגר"י יעקב פישר זצ"ל שהיה מתיר לפתוח בקבוקים בשבת (עיין בספרו אבן ישראל מש"כ בזה). וכשרצו שהוא יפתח להם התנגד, ואמר באדיש בזה"ל: איך בין דין שבת גוי, ע"כ. כלומר שאינו כגוי של שבת. אמנם יש מספרים שאכן הוא מעצמו כן היה פותח לאחרים המחמירים.

**בברכה נאמנה לכל המערכת הנפלאה ולכל העוזרים יחזקאל ד. - ירושלים**

**בישוב קושיית המנח"ח**
**למה אין מזכירין יצי"מ בהבדלה**

על דבר קושיית המנח"ח שדנו בגליון הקודם, שהקשה במצוה ל"א סק"ה דהנה איתא בפסחים [דף קיז:] דצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש של שבת, דכתיב וזכור את יום השבת, וילפינן בגי'ש מדכתיב

חציו) דלא שדינן הנאה בתר הדלקה כדי שלא יחשב מבעיר בשבת. ואפשר בקצירת האומר, **א**) דלהמנהג שמברכות על ההנאה סמוך ותכוף למעשה ההדלקה, חשיב הנאה ע"י מעשה, אלא שזה אינו מיישב סברת האחרונים לברך אפילו הרבה אחר הדלקה. **ב**) הסתרת אור הנרות וגילויו רק לאחר ברכה חשיב מעשה קלישתא, כמו שהביא מהגאונים (ליק סי' פ"ב) שמתקנים הנר או מוסיפין בו שמן. וממילא יש לדון אליבא דהאחרונים הנ"ל שגם כשמברך זמן רב אחר הדלקה יש להסתיר אור הנרות בשעת הברכה, אך לא משמע כן בדבריהם. ומהלבושי מרדכי (סי' י"ט) יש ללמוד דסעודה לאור הנר חשיב מעשה, ולפ"ז יש לברך בשעת הסעודה. **ג**) י"ל עפ"י הראשונים במכות (כ"א ע"ב) לענין מלקות על לבישת כלאים, דכל הבא מכח מעשה נחשב מעשה, או דכל שיכול להפסיק המעשה ואינו מפסיקו חשיב מעשה - יעו' ריטב"א שם וקה"י בנו"ר (סי' ה'), א"כ הכי נמי בזה. [ומקופיא דרך זו לא אזלא עם דברי הנמוקי"]. **ד**) ובתורת שבת (סי' רס"ג סק"א) יישב דאם יברכו קודם ההדלקה נמצאת הברכה שלא בשעת החיוב, ומן הסתם כוונתו ע"ד שהסתפק בגליון מהרש"א (יו"ד סי' י"ט על השו"ע סק"ז), וע' תרומה"ד (סי"ט רס"ט) ונובי"ת (יו"ד סי"ט קפ"ז). ועיני'ע בהל' שבת בשבתו (פ"ד הע' 65).

**ה**. מאי דפשיט ל" עפ"י הפנ"י דבנר שבת לא אמרינן הדלקה עושה מצוה, כ"כ גם בתורת שבת (סי' רס"ג סק"ב), אך בשבות יעקב (ח"ב סי' מ') וא"ר (סי' תרע"ה סק"א) ופמ"ג (שם משב"ז סק"א) וברכי יוסף (שם סק"ב) ומשנ"ב (סי' רס"ג סקמ"ח) וביאווה"ל (סי' רח"צ סי"א ד"ה נר) כ' דגם בנר שבת הדלקה עושה מצוה. וכן יש לדון מפסק הרמ"א (סי' רס"ג סי"י) עפ"י המרדכי (שבת סי' רע"ג) שאין להדליק נר שבת במקום אחד ולהניח במקום אחר, כמו בנר חנוכה. וכך מפורש בדברי הגרעק"א ז"ל בהגהותיו לשו"ע (סי' רס"ג על דברי הרמ"א בסעיף ד') דהמצוה אינה רק שיהי' לו בשבת נר דלוק, אלא דמצות ההדלקה עצמה לצורך שבת, ולכתילה ראוי שיהא ניכר שההדלקה לכבוד שבת". וכך עולה מדבריו (שם על המג"א סק"יא) שהצריך שליחות גם על "מעשה" ההדלקה, והאמת שכ"ה מפורש בראב"ה"ל (ח"א עמ' רס"ה), אך שאולי כוונתו רק לאפוקי יטש"ו. ברם גם אם הדלקה עושה מצוה בנר שבת, ודאי שלא נימא דרק ההדלקה היא המצוה, ואם כבתה אינו זקוק לה, אלא תרווייהו אית בה מעשה הדלקה ולאורה הוא צריך, ואף הוא העיקר, ובוה שניא מנר חנוכה.

ו. מה שהביא מהאחרונים דנר שבת הוא מצוה שיש לה משה זמן, ומיייתי מהפמ"ג דס"ל הכי, כך נראה גם מן' הפרדס לרבינו אשר ב"ר חיים (ש"ג פ"ט ד') והרדב"ז (ח"א סי' תס"ו) לענין נר חנוכה, אך מלשון המאמר מרדכי (סי' רס"ג סק"ג) שהביא נראה שהסתפק בזה. ואף הפמ"ג דמיייתי הסתפק בזה בכמה מקומות לענין נר חנוכה - עי' במשבצותיו (סי' תל"ב ססק"ג, סי' תרנ"א ססק"א, סי' תרע"ז סק"ב וסק"ד) וראש יוסף (שבת כג.). ותלוי גם בנמוקי" הנ"ל. ובתשו' י"א בן הרמב"ם (סי' פ"ג, עמ' קכ"ב) כ' דאין לברך אחר הדלקה [ולשיטתו לקמן במוזהה]. וכמו"כ ידועה תשו' הגרעק"א (תנינא סי' י"ג) לענין י"ח, שאם סיים גם הדלקת נרות ההידור לא יברך, והובא במשנ"ב (סי' תרע"ו סק"ד), וכך פסקו הכת"ס (או"ח סי' קלה"ה ד"ה ומ"מ) וכן איש חי (פרי וישב אות י') ודעת תורה (סי' תרע"ו סוף ס"ג). וכ"ג משלחן גבוה (סי' תרע"ו סק"ג) שדיבר רק מברכות דרואה. [וצ"ע מאי דגבי נר שבת מיייתי הביאווה"ל (סי' רס"ג ס"ה ד"ה כשידליק) לא"ר ומג"א להתיר למי ששכחה לברך על ההדלקה שתברך לאחמ"כ קודם זמן איסור הדלקה, ומ"ש מנ"ח שהעתיק לתשו' הגרעק"א, וע"כ

אית לי' שום חילוק שניהם, ואולי משום דהתוצאה הנמשכת מנ"ח היא פרסומי ניסא, ועל"י היתר שם לברך שעשה נסים. ולפ"ז נצדד שאף למתירים לברך על נר שבת אחר זמן איסורו, אם נוכר אחר ברכת קידוש שוב לא יברך על הנרות, דנפיק בברכה על כללות קדושת השבת, וצריך להתיישב בדבר].

וגראה נמי תולות הנידון במחלוקת ראשונים לגבי נר חנוכה, דהרא"ש (פ"ק דפסחים סי' י') והאבודרהם (סדר בהמ"צ) כתבו דמברכין "להדליק" כיון שיש שיהיו למצוותה, הרי שכל משך ההדלקה הוי מן המצוה. אכן הרי"ד ז"ל בתוספותיו וכן' המכריע (סי' ס"א) הקשה עד זה, "אמאי חש חשיב כל מצוות שאין להם הפסק משום שיש לה זמן עד שתכלה רגל מן השוק, כיון שהדליקה ושם בה שמן שיספיק לזה השיעור מה יש לה עוד לעשות, הלא גמר כל המצוה ולא נשאר לו עוד לעשות דבר", חזינן דלהרי"ד ז"ל מצוה שיש לה משך זמן היינו רק אם עצם המעשה נמשך ולא רק התוצאה, ואף שקבעו זמן למצוה, עכ"ז קשיא להרי"ד דלאחר שהדליקה "מה יש לו עוד לעשות".

ועוד נראה תולות זאת בנידון הפוסקים אם לברך אחר קביעת מוזהה, דהמג"א (ר"ס י"ט) כ' לברך בלא קביעה כשנכנס לדור בבית (ר"ס י"ט). וכן הגרעק"א (ח"א סי"ט ט') נטה לברך בכל פעם שיוצא מביתו לעסקיו לזמן רב, אך שוב הביא מהברכ"י (סי' י"ט סק"ב) שלא לברך כיון שאינו עושה מעשה [ולפ"ז נראה דס"ל לגרעק"א לחלק בין מוזהה לבין"], ועד"ז חילקו במאמר"ד ומו"ק (סי' י"ט) ובצמד דוד אתשו' הגרעק"א שם ואבי עזרי (סוף מוזהה). ועוד דנו



ד"ה בחורים שיש ב' גדרים במצוה, ועיין עוד בדברינו בריש סי' רס"ג בהערה, מ"מ תחילתו נתקן משום שלום בית. וכמשנ"ת שם, ויש לדחות דמ"מ כיום נעשה מצוה בפניע, ועו"ל בזה.

ועוד נראה מחוור יותר ככל האמור, על דרך מה שכתבנו לעיל שגרות שבת עיקרן הוא האור, ואין צורך במספר נרות אלא רק ענינים מסויימים (כהשו"ע שכתב שתיים כנגד שמור וזכור, ובפוסקים שם איתא ז' או י', וכבר כתב הרמ"א שש שאפשר להקפיד בזה כולי האי. שוב דיברתי בזה עם הגר"מ גרוס שליט"א והסכים לדברינו, ועוד הוסיף עפי"ד המשתת חסידים שגר חנוכה מדליק בשמאל ונרות שבת בימין, והדברים ארוכים. לסיכום, אין צריך להקפיד בנרות שבת משמאל לימין.

עכ"ל מכתבו של הרה"ג יוסף משדי שליט"א.

**ביקרא דאורייתא**

**גמליאל הכהן רבינוביץ**

**מח"ס ״גם אני אודך״ בני ברק**

לכבוד מערכת הגליון התורני "אליבא דהלכתא".

בגליון מ"ח שבט תשע"א במדור הנפלא "מקור הלכה" כתב יוסף משדי שליט"א באות י"ב לסיומן רס"ה, להט אודות השימוש ב"שעון שבת" שמותר להשתמש בו לצורך הדלקת האור, מזגן, מאוורר, תנור, פלטה ומקרר וכדומה, אבל לא לצורך מכוונות או מדיח כלים, ובהערות שם כתב כן הסכמת כל הפוסקים להקל וכו', וגם לא חיישינן זילותא דשבת, מאחר שהוא דבר ידוע ומפורסם בכלל, ועשו לדברים רגילים בשימושי הבית, משא"כ במכוונות ומדיח כלים שיש בזה זילותא דשבת, ובמדיח כלים עוברים איסור נוסף, עיי"ש בהערות, ע"כ.

והנה יש להעיר על דבריו בתרתי, חדא פלא הוא שלא הזכיר את דעת האגרות משה" באו"ח ח"ב סימן ס' שהעלה לאסור להשתמש בשעון שבת [באופנים מסויימים וכדלהלן], דמסתבר שנכלל בגזירת אמירה לעכו"ם, וז"ל: "הנה לעני"ד פשוט שאסור להתיר זה, דהרי ע"י מורה שעות כזה יכולים לעשות כל המלאכות בשבת ובכל בת' החרושת, ואין לך ולזול גדול לשבת מזה, וברור שאם היה זה בזמן התנאים והאמוראים היו אוסרין זה, כמו שאסרו אמירה לעכו"ם מטעם זה, וגם אולי הוא ממילא בכלל איסור זה דאסרו אמירה לעכו"ם, דאסרו כל מלאכה הנעשית בשביל ישראל מצד אמירת הישראל, וכ"ש מצד מעשה הישראל". וכז' אליבא דהרמב"ם בפרק ו' מהלכות שבת הלכה ט' שכתב דטעם איסור אמירה לעכו"ם הוא "שלא תהיה שבת קלה בעיניהם ויבואו לעשות בעצמן", וממילא מסתבר לומר שגדר האיסור היה לאסור כל מלאכה הנעשית בשביל ישראל מכח פעולת הישראל, אמנם גם לטעמים האחרים בטעם איסור אמירה לעכו"ם היה מקום לאסור, וכדכתב ה"אגרות משה" בהמשך דבריו וז"ל: ואף אם נימא דאיסור אמירה לעכו"ם הוא שאסרו מצד שליחות נמי, כיון שלכא דין שליחות ממש אלא מתקנה מחמת שעושה מצד ציווי הישראל, ודאי יש להחמיר על זה שנעשה בכחו דהישראל. אבל אף אם נימא שאין לאסור אלא מה שתקינו חכמים, ואין למילף מזה לאסור גם מה שבסברא הוא חמור כיון שעכ"פ לא אסרו, אף שהיה זה מחמת שלא היה ענין זה בימי חז"ל אין לזה איסור ממש. מ"מ אין להתיר זה כיון שהוא דבר הראוי ליאסר. וכן מסיק להלכה לאסור מטעם זה, אלא אם כן יש סברא לומר שאפילו אמירה לעכו"ם היינו מתירים וכדלהלן, וכן משמע מסוף הסימן שמהטעם הנ"ל לבד היה מספיק לאסור, רק שכיון שאינו מוכרח לגמרי לכן היכא שיש עוד צדדים להקל אף מדין אמירה לעכו"ם יש להתיר.

עוד יש להעיר דאף מצד איסור זילותא דשבת לבד יש מקום להעיר על דברי הרי"י משדי שליט"א, וקודם שיש להעיר דבזילותא דשבת לא שייך לומר דכיון שלא אסרו חז"ל אין לאסור מדעתינו, וכדחוכינן באג"מ הנ"ל דכיון דאיכא חיוב מהתורה דכבוד שבת, אי"כ אם עושה דברים שעשיתין הוא זילותא דשבת הוא עובר על מצוה זו דכבוד שבת, עיי"ש שהאר"י בזה. ועכ"פ בגדר זילותא דשבת היה נראה מדברי הרי"י משדי דסבר דכל מה שנעשה בדברים גרגלים בשימושי הבית לית ביה משום זילותא דשבת, וכנראה סבר דמדיח כלים כיון שאינו נפוץ כ"כ ואינו מפורסם לכל לכן יהיה בו משום זילותא דשבת, ואינו ברור השטח הזה, ובי"אגרות משה" שם בסוף הסימן משעבד דסבר דכל שנהגו בדבר להצטרף כבוד שבת, שוב ליכא בזה זילותא דשבת כיון שאינו נראה כזולול, אלא אדרבה לכבוד שבת. אמנם היכא דלא נהגו בזה כבר אכתי חשיב כזולול בשבת, כיון דנראה כמעשה חולין מובהק, ומטעם זה התיר להמשיך להעמיד החשמל ע"י שעון שבת, ומהטעם שכיון שנהגו בהדלקת האורות [אף קודם החשמל ע"י אמירה לנכרי, כדכ' הרמ"א בס'י רע"ו סי"ב] לא מיחוי כולזול בכבוד שבת, דהא נעשה לכבוד שבת [וכמו"כ אין לאסור מגזירת אמירה לנכרי, דיש לסמוך בזה על הרמ"א (סי' רע"ו סי"ב) שמתיר בזה לומר לנכרין], וממילא בענין העמדת שעון שבת לתנור ופלטה לכאורה היה לנו לומר דחשיב זילותא דשבת, ואף אי נימא דתנור לחימום חשיב שפיר כיבוד השבת, אבל מ"מ הא אין ידוע מנהג שנהגו בזה, ולכאורה חשיב לזולל שבת דעושה מעשה חולין בשבת, ויל"ע בזה.

ויתכן דבמזגן ובמאוורר חשיב טפי שנהגו בדבר, ואף שלא ברור מינין ההיתר למתחילים במנהג זה, אבל מ"מ אולי י"ל דהא מיהת אינו נראה כמעשה חול כיון שנהגו, אף אם היה באיסור. אמנם כ"ז הוא רק לענין איסור זילותא דשבת, אבל מצד גזירה דאמירה לעכו"ם שהוזכר לעיל, לכאורה י"ל דכיון דלתנור ופלטה [וכמו"כ מזגן ומאוורר, ע' אר"ש פכ"ג סל"ז] לא מצינו היתר אמירה לעכו"ם, אין להתיר אף ע"י שעון שבת - לאג"מ עכ"פ.

והנה בענין הפעלת שעון שבת במקרר, הנה מטעם זילותא דשבת היה נראה לכאורה דליכא, דמכיון שגם ללא השעון שבת המקרר היה פועל ע"י טרמוסטט לפרקים, ופעמים נדלק ופעמים כבה, ממילא אין זילותא דשבת אף שידלק בזמנים קצובים כיון שאינו ניכר כלל אם פועל מעצמו או ע"י שעון שבת, ומה שיש לדון בזה הוא מהטעם הראשון דהאג"מ - גזירה דאמירה לעכו"ם, דהיה לנו לאסור מהטעם שנעשה מכח פעולתו מלאכה בשבת. והנה אף שכתב האג"מ באו"ח ח"ב סי' ס"ח שבשכחו להוציא את הנורה הנדלקת מהמקרר יש להתיר לפתוח ע"י נכרי אם עיקר המאכלים שהביא על שבת נמצאים במקרר, ולבקש מהנכרי שיתק את הנורה, דאף שהוא מלאכה מגמרה יש לסמוך על הרמ"א בס'י רע"ו סעי' ב' דלצורך גדול התירו אף מלאכה מגמרה, אבל מ"מ בני"ד כיון שאפשר לפתוח את המקרר בשעה שהמנוע עובד, לכאורה אי"א להתיר בזה אמירה לנכרי. ואפילו לשיטות [הובאו בארחות שבת פכ"ו סי"ג] שאוסרים לפתוח אף בשעה שהמנוע פועל, אבל מ"מ גם הם הורו להתיר כשלא היה ברירה [עיי"ש באר"ש] ואפילו לגדולים, וא"כ ודאי שלא היו מתירים בזה אמירה לעכו"ם לנתק החשמל שהוא מלאכה מגמרה, שהרי אפשר באופן היתר, וא"כ לכאורה לא נוכל להפעיל בזה שעון שבת מהטעם דאמירה לעכו"ם.

אמנם יש עיצה אחרת בזה, דאם המקרר מותקן באופן קבוע בצורה שהמנוע נכבה ונדלק בזמנים קבועים, אי"כ מכיון שזהו צורת המכשיר לא חשיב כאמירה לעכו"ם, וכמו שמותר להשתמש עם כל טרמוסטט כיון שלא הוי עשייה מיוחדת לשבת אלא דזהו צורת המכשיר, ועיצה זו הובאה באג"מ ח"א סי' קכ"ה, ובאג"מ כרך ח' (הכרך החדש) עמ' 11 הובא דכן היה מותקן המקרר בבית הגר"מ פיינשטיין עצמו, וצ"ל שהיה כן באופן קבוע ולא לשבת בלבד מהטעם שהבאנו, ויל"ע בכ"ז עוד.

**בברכה רבה ויה"ר שתזכו הלאה להרבות דעת בישראל**

**צבי יארמיש - תפרח**

למערכת הגליון המופלא "אליבא דהלכתא".

ראה ראיתי מה שהאר"י בטוטו"ד הרה"ג רש"י בן שמעון שליט"א בגליון מ"ה עמוד צ"ח-צ"ט בדבר צורת הלימוד, והדרך הנכונה בלימוד ראשונים ואחרונים, יש להוסיף ולציין בזה סייעתא מלשונו הנפלאה של הגרעק"א (שו"ת מהדו"ק סימן קע"ד): "וכדנראה בקצת מסבירות כאלו כבר קדמתו בספרן של צדיקים אחרונים, ולי אין פנאי לחפש אחר הדברים, ומי יתן יוספיק העת להעמיק עד די בש"ס תוס' וראשונים".

וצא וראה מה שאינה ה' ליד, שהאר"י בזה בהקדמת מרכבת המשנה בחריפות רבה נגד הלומדים רק ע"ד הפלפול לבדו ולא נושאים פנים לאמת, ובשל חשיבות הענין הבאתי לשונו ככאן:

"הכת השנייה היפך כת הראשונה. אשר לבבו פונה. לנטוע ובפיו מענה. אין סדר למשנה. ודלתות השקידה. איננו מן המדה. ואין מעלה ונשיאות. כי אם בחריפות ולא בבקיאות. ויפטירו בלעגי שפה. דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה. ופרשה זו נדרשת יפה. ונפשו בטוב תלין. לדרוש על כל קוץ וקוץ תלי תלין. ובבית הוועד במקהלות. יתן קולי קולות. כי לו יאתה. לדרוש וי"ו דכתוב אאופתא. דולה חספא ולא משכח מרגניתא. ויקח חרש להתגד"ר בו ולהראות יפיה לעיני העמים. לטהר את השרץ בק"ן טעמים. להתפאר ולהתקלס. ומעגלי הצדק אל פילס. הודה ולא בוש. כי הוא יכאבי ויחבושו. בן מביש. מפיל אבני אלגנטי. על קורי עכביש. ויעש לו בתים בנין רעוע על יסוד נופל. כעצת אחיתופל. שוא ותפל. ובלימוד החילוק. את השוים יחלוק. לכל צד מראה פנים. ומעורר מדנים. על האבן האשה. כי כלה מקש"ה. ועל קושיית בלא זאת. יענה עזות. דיו רב לו לעשות פליילה. ולהפך הקערה על פיה. ועל תימא ויש לומר. את ההלל גומר. וסובר סברא. כלענה מרה. לחפש בחורין וסדקין. ולדרוש אכין ורקין. ובקיצור וסתירה. קולע אל השערה. ובמבין תחת גערה. והוא יריב ריבו. ומשא שאינו יכול לעמוד בו טוען. סופק את כפיו וידיו חובק. זה בונה וזה סותר. זה חולם וזה פותר. זה פותח וזה חותם. זה חופר וזה סותם. והמליץ בינותם. ותעל צעקתם השמימה. ביד רמה. וביניהם המלחמה עזה. לא ראי זה כראי זה. הצד השוה שבהן להחליף עשרת. מסוכסכת ואוגרת. ותהי שבהן נעדרת. כי בחפזי כל האדם כוזב. שורש וענף לא יעזב. ואת לבכם הטו. להוציא המקרא מידי פשוט. ולשאול שלא כהלכה בין הפרקים. לא ידעו מוצאי ומבואי הש"ס והפוסקים. אשכולות מרורות. כי לא ידעו סדר הדורות. אשר אין לו הומה לצמיתות. ספר

הליכות עולם וספר כריתות. ודוחה באמת הבנין. להשיב שלא כענין. אוחזים בו וקופצים. ובהלכה מהנדזים. ויביאו את המטוה עבותות ופתיל. עקש ופתלתול. וכל המוסיף לגרוע ה"ז משובח. הוא לברך ברכת הזבח. והיה כאשר ישבו למולו. בעלי תריסין אשר כבוד חכמים ינחלו. ויורו המורים באצבע צדרה מבוא השערים. ודרכי הפשט הישירים. לסתור בנינו ולהנהיגו בדרך סלולה. כי טובה חכמה עם נחלה. ויקיפוהו חבילות תשובות כי כסלי לאוגיא. לא זה הדרך ולא זו הסוגיא. יפתח פיהו לקלל ולבזות. ויענה עזות. הלא תענה. בלא דעת ותבונה. חלושה קול ענות. ממושכלות הראשונות. וכל זה מובן. לתינוקות של בית רבן. ואולם אנכי עשיתי את תבנית האולם בנוי ותלפיות. כתפוזי זהב במשכיות. ואת תבנית ההיכל. על אדני השכל. לחיד הטועם. אמרי נועם. והרים אני עוקר. יהי אמת או שקר. יעבור עלי מה. לא יבצר ממני כל מזומה. לעשות כוונים. במ"ט פנים. ולהרבות עצמה לאין אונים. וכלים מכלים שונים. עלה כלו קמשונים. ולשנות הכוונה. מקור הבינה והתבונה. להמציא המצאה. חכמה נפלאה. תא ואחזה לך חורפי. את יגיע כפי. אני הגבר. חיבר מוטל החיוב. להפך איוב לאויב. השמים מר למתוק ומתוק למר. אם המר ימר. וז' וישר פעלו. ושערי התירוצים בפניו לא ננעלו. וכל מגמתו ומחשבתו. להראות את בית נכותו. כפרים עם נרדים. מעשה הידורים. יעשנה קורדום לחתוך בה. להרבות את הון ביתו באהבה. לעטרת תפארת. על גפי מרומי קרת. לאמר חזו כמה מחדדן שמעתתא. עין לא ראתה. מחריפי דפומבדיתא. מבריה מן הקצה אל הקצה. תורה חדשה מאתו תצא. והלל נרצה", עכ"ל. ועיין עוד שם ד"ה והכת השלישית, בדרך הלימוד הרצויה. ואגב, הנה ראיתי להרה"ג שליט"א הנ"ל בראש הדברים, שבגליון מ"ו עמוד ע"ה הביא הכלל הידוע דאמרינן סב"ל נגד מרן, אבל לא כנגד האר"י, והוסיף בנוגע לדברי האר"י: "ויא"י כן אף אם הוא רק דקדוק בדבריו, וכמבואר בספר עוד יוסף חי' (למנא בעל בא"ח) חלק ההלכות בפרשת יושע (אמנם, בספר שאל את מרן החזו"א וצ"ל שהיות ואסור לו לאכול רק פירות איך יקיים קידוש במקום סעודה, והחזו"א אמר לו שאצלו הפרי זו הקביעות סעודה. והשאלה, האם גם בסעודה שלישית כשלא נוטל ידים להמוציא, מותר להתחיל לאכול הפרי לפני השקיעה ולהמשיך לאכול לאחר השקיעה, מטעם שאצלו זה הקביעות סעודה. [ואם לא, מ"ט].

**ואחתום בברכת התורה**

**אחד מבני החבורה - בני ברק**

לכבוד מערכת הגליון הנפלא "אליבא דהלכתא".

**הערות למדור ש"ח הלכה (גליון מ"ט)**

א. הובא שנשאל מרן, לענין מי שבירך המוציא, וקודם שטעם נזכר שלא קידש, שיקדש על הפת עתה ויביא עוד לחם שיקדש על לחם משנה, ושאלו שהרי מצות לחם משנה כבר קיים קודם, ולמה צריך שוב לחם משנה שמקדש עתה על הפת. והשיב מרן: ס"ל כיון שמקדש על הפת צריך שיהא לחם משנה, שיהא קידוש על סעודת שבת, ע"כ.

ג. שאלנו את מרן: מי שאסור לו לאכול דגן, ועושה קידוש במקום סעודה ע"י ששותה ב' רביעיות יין, האם צריך שיהיה מונח אצלו לחם משנה בשעת הקידוש. והשיב מרן: צ"ע. ולתשובת מרן הנ"ל, לכאורה כיון שאצלו אין הסעודת שבת בפת אלא הרביעית השני ששותה, ממילא לא יצטרך שיהא מונח אצלו בשעת הקידוש לחם משנה לכאורה, ויל"פ.

ב. הובא שנשאל מרן, אם מהני לכסות החלות בשעת הקידוש בכיסוי שקוף, והשיב מרן: מועיל. ג.ב. א. ראיתי תשובה ממרן דמהני להתפלל אצל קיר זכוכית שקוף. ב. איתא במשנ"ב סגולה לראות בנרות קודם הקידוש, ושאלנו למרן אם מהני גם כשיש זכוכית, והשיב מרן דמהני. [וכן מבואר ברשב"א ברכות נ"ג ע"ב, אמנם ברש"י בתהלים ל"א י' לכאורה מבואר דלא מהני יעו"ש, ודוק היטב]. ולכאורה כיון דלענין נרות כתב מרן דאי"ז כחציצה, לכאורה גם לענין כיסוי החלות היה צ"ל דלא מהני. וי"ל דכבר כתב הרב המגיה בגליון דאין טעם הבושה בחלות כלפי הפת, אלא כלפינו יעו"ש, וממילא ניחא והבן.

ג. הובא שנשאל מרן, אם אפשר לקדש על בקבוק, והשיב מרן: אין נכון. וכתב הרב המגיה דמציינים להרמ"א שכתב שצריך לכתב עיניו בכוס של ברכה, וגילגל גם לא לוקחים כוס שפיו צר. ושאל, שהרי המשנ"ב כתב שהאחרונים חולקים על הרמ"א. דדי שרואה הכוס, ואין צריך לראות מה שבפנים הכוס, ומסיק המשנ"ב שכשאין יכול להשיג כלי אחר יכול לקחת בקבוק צר, וא"כ למה החמיר מרן בזה, ע"כ. ג.ב. מתש"י מרן משמע דאי"ז איסור רק שאין נכון

לעשות כן, ומ"מ לתשו' מרן יש להסתפק אי עדיף שיקדש על הפת מאשר לקדש על בקבוק. ויל"פ שהרי כשמקדש על בקבוק רחי רואה כל היין אפילו שפיו צר, והוי כמו כוס שפיו רחב, משא"כ כוס שפיו צר הרי אינו רואה היין לפי"ז, ואולי אין דברי הרמ"א הנ"ל שייכים להכא, והבן.

ה. הביא מעשה שהגריש"א שליט"א הורה לחתנו הגרע"א שליט"א לעשות קידוש על מזונות, קודם שיברך הברכות של הברית מילה. ג.ב. מרן הגרנ"ק שליט"א מקפיד על שי' הגר"א דאין לעשות קידוש על מזונות רק על המוציא, ויל"פ, ודוק.

ו. הביא משאלת רב שמרן אומר נוסח הקידוש בע"פ. ג.ב. ראיתי כמה פעמים את מרן בשעת אמירת הקידוש, ותמיד מרן אומר מתוך ברכון ולא בע"פ, וצ"ב מש"כ בשאלת רב שם. ז. הובא שנשאל מרן, איך אומרים ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי, והרי זה חצי פסוק, וכל פסוק דלא פסקיה משה לא פסקינו, והשיב מרן: יש מקפידין. ג.ב. א. יל"ע דאולי דוקא אם בחצי הפסוק שנשאר ואותו אומר יש שם השם, דוקא אז לא אומרים חצי פסוק, אבל אם בחצי הפסוק שאומר אין שם השם, אי"כ אין איסור לומר חצי פסוק, ואפילו שבתחילת הפסוק יש שם השם, ולפי"ז גם הכא ניחא. ב. מרן כתב מהמג"א (עיין ספרנו תשובות הגר"ח עמוד ר"ב) דהיכן שזהו דרך תפילה מותר לומר חצי פסוק, ולכאורה הוא הדין הכא.

ח. הביא תשובת מרן: בא"י אין לנו חמר מדינה, ואין להבדיל רק על יין.

ג.ב. לפמש"כ מרן דאיכא הסגולה לבנים ע"י הבדלה גם במיץ ענבים (כפי שהביא לעיל), אי"כ אין כוונת מרן הכא דוקא ליין אלא גם למיץ ענבים, ופשוט. ט. הביא בהגהה חידוש מרן החזו"א דהאוכל רק פרי או ירק אצלו זה הסעודה, ויוצא בזה יד"ח קידוש במקום סעודה.

ג.ב. בעוה"י בנידון זה יש לן כו"כ תשובות נחמדות ממרן בזה וכדלהלן:

שאלה. או"ח סי' רצ"א. מרן שליט"א אמר לי שאחד שאל את מרן החזו"א וצ"ל שהיות ואסור לו לאכול רק פירות איך יקיים קידוש במקום סעודה, והחזו"א אמר לו שאצלו הפרי זו הקביעות סעודה. והשאלה, האם גם בסעודה שלישית כשלא נוטל ידים להמוציא, מותר להתחיל לאכול הפרי לפני השקיעה ולהמשיך לאכול לאחר השקיעה, מטעם שאצלו זה הקביעות סעודה. [ואם לא, מ"ט].

תשובה. לא [כי אין זה סעודה אחת].

שאלה. בהנ"ל. מש"כ מרן הטעם כי אין זה סעודה אחת, לא אהנוי כוונת מרן שליט"א, דלכאורה כיון שאצלו הפרי זהו הקביעות סעודה, אי"כ מאי שנא הפרי שלו מהפת של כולם, וכמו שהפת לכולם חשיב סעודה אחת, ה"נ אצלו הפרי צריך ליחשב סעודה אחת, מאחר שאצלו הפרי זהו הקביעות סעודה, וצ"ב.

תשובה. יוצא בזה אבל אינו פת שממשיך. שאלה. עוד בהנ"ל. יש לשאול כך, האם לפי דברי מרן החזו"א וצ"ל הנ"ל, באופן שאין לו יין לקדש עליו, וגם פת הרי אינו יכול לקדש עליו כי אינו יכול לאכול פת וכנ"ל, האם בהאי גוונא יקדש על הפרי, מאחר שאצלו הפרי זה הקביעות סעודה.

תשובה. לא.

שאלה. או"ח סי' רע"ג. א' אסור לו מיני דגן, ולכן בשביל קידוש במקום סעודה הוא שותה ב' רביעיות יין [מיץ ענבים], והשאלה מתי לברך ברכת על הגפן, האם מיד אחר שתיית ב' הרביעיות, או רק אחר גמר הסעודה [טושולנט וכו'].

תשובה. יותר טוב אחר הסעודה [ובלבד שלא ישכח].

שאלה. בהנ"ל. האם תשובת מרן גם באופן שהסעודה נמשכת זמן רב.

תשובה. או הכל סעודה אחת.

שאלה. או"ח סי' רע"ד. קידוש במקום סעודה. מי שאסור לו לאכול דגן, ועושה קידוש במקום סעודה ע"י ששותה ב' רביעיות מיץ ענבים, האם צריך שיהיה מונח אצלו לחם משנה בשעת הקידוש.

תשובה. צ"ע.

שאלה. או"ח סי' קנ"ה ב'. כתב המחבר לענין פת שחרית וטוב שירגיל בו. וכתב המשנ"ב דפ"ג מיני חולאים מתבטלין עי"ז, ולהלן סי' קנ"ז מבואר דזמן אכילת פת שחרית הוא עד שעה ו'. ויש לשאול כך, מי שאסור לו לאכול כל מיני הדגן האם מפסיד כל ענין פת שחרית, או שלדידיה מה שהוא רגיל לאכול יהיה נחשב לו ג"כ פת שחרית לענין זה שיבוטל ממנו ג"כ כל הפ"ג מיני חולאים. [ובכ"מ ק"ז ע"ב שם אי"י עוד דברים שנאמרו בפת שחרית, מלבד פ"ג הנ"ל הנוכר בגמ' שם לעיל מיניה]. [ולענין קידוש במקום סעודה מרן שליט"א אמר לי מהחזו"א דמה שהוא רגיל לאכול נחשב לו לסעודה, ואי"צ לשתות ב' רביעיות בשביל לצאת קידוש במקום סעודה, ואולי יש ללמוד מזה גם להכא דהאכילה שהוא כן רגיל לאכול יחשב אצלו לפת שחרית ממש לענין הכל, ואף שאינו אוכל פת ממש, ויל"ע], וכז' נפק"מ ג"כ אם צריך לגמור אכילתו עד שעה ו' כמו פת שחרית.

תשובה. נכון.

בהשגחה עליונה פרטית מעניינת הובא לידי גליון



לעובדי ה' (עמוד רל"ח), שכתב שלא יברך על מזוזה אחר קביעתה. וזה תנא דמסייע לסוברים שאין לברך אחר קביעת המזוזה.

**עדיין אפשר לחלק בין מזוזה להדלקת נרות שבת** אלא שעדיין לכאורה אפשר לתרץ ולומר שהדלקת נרות שבת שאני ממוזזה, שבמזוזה אחר שקבע אותה במקומה קיים את המצוה, ואם תיפול אח"כ אין ברכתו לבטלה, מה שאין כן בנרות שבת הוא חייב ליהנות מהנרות, ואם לא יהנה אז לא קיים את המצוה כלל, וכמו שכבר הוכחנו, לפיכך אפשר לומר שיוכל עוד לברך לפני ההנאה מהנרות.

<b>מדברי שבולי הלקט מוכח שא"א לברך אחר ההדלקה</b>	
אבל זה אינו, שמצאתי בשבולי הלקט (ענין שבת סי' נ"ט) שכתב: ותימה לאחי ר' בנימין נר"ו שאם תאמר שהברכה חשובה קבלת שבת אם כן יאא אסור להדליק, שהרי צריך לברך קודם הדלקה, דקימא לן כל הברכות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן. ואם תאמר הא עובר לעשייתן לאפוקי אחר עשייתן דלא, אבל בשעת עשייתן יכול לברך, והא נמי "יכול לברך בעוד שמדליק", ונמצאת ברכה והדלקה כלין בבת אחת ושובת מיד, מכל מקום לא מצינו שדחקו חכמים דוחק כזה, עכ"ל. וחזינו מלשונו להדיא שאפשר לברך רק בעוד שהוא מדליק, אבל אחר ההדלקה אינו יכול לברך יותר. וגם מתוכן דבריו של שבולי הלקט ניתן להוכיח זאת, שהרי בטענה זו הוא דחה את אחיו שסובר שמקבלים שבת בברכה, ואם איאת שאפשר לברך אחר ההדלקה לא קשה מידי על אחיו, שיוכל לברך אחר ההדלקה ולקבל את השבת, וחזינו מזה שא"א לברך אחר ההדלקה.	
<b>טעם הדבר למה א"א לברך אחר ההדלקה</b>	
ובטעם הדבר נראה לבאר בפשטות, שהרי מברכים "להדליק נר של שבת" ולא מברכים "ליהנות מנר של שבת" (ולנוסח הברכה יש חשיבות, שהרי הגמ' בשבת כ"ג ע"א פשטה מנוסח הברכה של נרות חנוכה שהדלקה עושה מצוה ולא הנחה עושה מצוה), ולכן הואיל וההדלקה הסתיימה א"א עוד לברך, על אף שעדיין הוא לא נהנה. ולא דמי טלטית ותפילין ששם מברך להתעטף בציצית או להניח תפילין, וכל עוד שהוא נמצא עם הטלית או עם התפילין מקרי מתעטף בציצית או מניח תפילין, ולכן יכול עוד לברך, ודו"ק. ואין לומר שיוכל לברך מפני שההדלקה ממשיכה, כמו שהתעטפות בציצית ממשיכה, זה אינו, שבקצות החושן סי' שפ"ב נראה שיש שני סוגי מצוות, מצוה של פעולה ומצוה על גוף, ואלו שני אופנים של קיום מצות שהתורה ורבנן צוו אותנו, ולכן כל עוד שהטלית עליו, גופו מקיים את המצוה, ולכן אפשר עוד לברך, שקיים המצוה עדיין לא הסתיים. מה שאין כן בנרות שבת, נהי דהמצוה עוד ממשיכה והנרות עדיין דולקים, אבל החלק של קיום המצוה מצד האדם כבר הסתיים, שהאדם עצמו לא עושה כבר כלום בקשר להדלקת הנרות, לא הוא ולא גופו, והואיל והוא סיים כבר את תפקידו המוטל עליו, תו לא שייך לברך יותר על הדלקת הנרות.	
<b>שני טעמים למה צריך לברך לפני קיום המצוה</b>	
ועיין בריטב"א בפסחים ז' שכתב שני טעמים למה צריך לברך לפני קיום המצוה, או משום להודיע שהוא עושה את המעשה בגלל רצון ה', או בגלל שהברכה היא עבודת הנפש והמצוה היא עבודת הגוף, ויש להקדים עבודת הנפש לעבודת הגוף. ולפי שני התירוצים נראה שצריך להקדים את הברכה לפני קיום מעשה המצוה של האדם, אבל אם עושה המצוה כבר סיים את עבודתו, אפילו שהמצוה ממשיכה א"א לברך, שהרי רק לפני קיום מעשה המצוה שייך להודיע שמה שהוא עושה זה בגלל רצון ה', אבל אם האדם כבר לא עושה מאומה לא שייך להודיע מה כוונתו בעשיית המצוה, שהרי העשייה כבר הסתיימה. וכן לפי הטעם השני של הקדמת עבודת הנפש לעבודת הגוף, נראה דוקא שהאדם מתעסק עוד במצוה מקרי עבודת הגוף, הא לאו הכי לא.	
<b>סוף דבר הכל נשמע</b>	
סוף דבר הכל נשמע, דעת הראשונים ומרן שיש לברך לפני ההדלקה, ובשבולי הלקט מוכח שא"א לברך אחר ההדלקה, וממילא יש בזה חשש של ברכה לבטלה, ולכן יש לנהוג כדברי הראשונים ומרן ולברך לפני ההדלקה, ולא להכנס בחשש של ברכה לבטלה. וגם האחרונים שכתבו לברך אחר ההדלקה כמו החיד"א ועוד, יתכן שאם היו רואים את שבולי הלקט היי חוזרים בהם, שהרי החיד"א במחזיק ברכה סי' רס"ג כתב בנידון דידן "ותיסגי לן להחמיר" כדברי הרמ"א, וחזינו שראה בזה חומרא לנהוג כדעת הרמ"א. אולם בהגלות נגלות דברי שבולי הלקט שיש כזה חשש של ברכה לבטלה, נראה שיש לנהוג כדעת הראשונים ומרן ולברך לפני ההדלקה.	
<b>יוסף כהן - גבעת שאול</b>	

מבואר בעוד ראשונים כגון הכל בו, הראב"ה, המרדכי ועוד, ועיין עוד ביבי"א ח"ב סי' ט"ז.

<b>הרמ"א בשם המהר"י הנ"ל סובר שיש לברך אחר ההדלקה</b>	
אמנם הדרכי משה סי' רס"ג כתב, כתב המרדכי סוף במה מדליקין דמברך קודם ההדלקה. והמנהג לברך אחר ההדלקה, וכתב מהר"י ווייל וכדי שיהא הברכה עובר לעשייתן משימין היד לפני הנרות עד אחר הברכה, דזה מיקרי עובר לעשייתן דהרי עדיין לא נהנה מן האור, עכ"ל. וכן הוא המנהג, ע"כ. וכן פסק הרמ"א בס' רס"ג סעי' ה'.	
<b>מרן לא סובר כן</b>	
אמנם נראה ברור שדעת מרן השי"ע לא כן, שודאי שאם היה סובר כן היה לו לפרש זאת, וכן בב"י לא הזכיר בכלל דעה זאת, ופשוט שדעת מרן בשו"ע כרמב"ם וכל הראשונים שיש לברך לפני העשייה כפשוטה, דהיינו לפני מעשה ההדלקה. וכן בסעי' י כתב שאחר "שברכו והדליקו" הנרות, משמע שהברכה היא לפני ההדלקה. ונראה שהואיל ודעת הראשונים וכן דעת מרן שיש לברך לפני ההדלקה, נראה שכן יש לנהוג, שהרי אם יברך אחר ההדלקה יש בזה חשש של ברכה לבטלה לדעת הראשונים ומרן.	
<b>דברי שניים ממחברי זמנינו שכתבו ליישב המנהג לברך אחרי אף לדעת מרן</b>	
ותבט עיני בסידור תהילת יצחק וכן בספר מעדני אשר, שכתבו ליישב את המנהג לברך אחר ההדלקה, שאמנם בראשונים ומרן מוכח שצריך לברך לפני ההדלקה, אמנם לא מצאנו שהם חולקים על סברת המהר"י ווייל והרמ"א שהואיל והוא מברך לפני ההנאה מהנרות מקרי עובר לעשייתן, ולכאורה היה אפשר להסביר זאת כך, שהואיל וצריך ליהנות מהנרות, כל עוד שהוא לא נהנה מהנרות זה נחשב שהמצוה עדיין ממשיכה, ואפשר עדיין לברך.	
<b>חיזוק לכאורה לדבריהם</b>	
ומצאנו בראשונים בכמה דוכתי שכל עוד שהמצוה ממשיכה אפשר עדיין לברך. ברמב"ם בהלכות ברכות פרק י"א הלכה ה' כתוב: העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה, ואם דבר שעבר הוא אינו מברך. כיצד, הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא בירך תחילה, חזור ומברך אחר שנתעטף אשך קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית. וכן מברך אחר שלבש להניח תפילין, ואחר שישב לישב בסוכה, וכן כל כיוצא באלו, עכ"ל. וכן מצאנו בתוס' בסוכה ל"ט ע"א ובפסחים דף ז' ע"ב דמברכין אנטילת ידיים אחר נטילה, דלא גזר מצוות יד אחר ניהוג. וכן מצאנו בתוס' שם בסוכה לגבי נענוע הלולב, הואיל והמצוה לא נגמרה עדיין לגמרי דבעי נענוע מברך, ע"כ. ולכאורה אפשר לומר שהוא הדין לנידון דידן, שכל עוד שהנרות דולקים ועוד לא נהנה בהם המצוה ממשיכה. וכן מבואר בשו"ת רעק"א מהדורה תנינא סי' י"ג, שהיה פשוט לו שאפשר לברך על מזוזה אף לאחר שקבעה, שהואיל ואם נפלה המזוזה צריך להחזירה, נמצא שעשייתה ממשיכה כל הזמן ויכול לברך.	
<b>מקורות שיש חיוב ליהנות מנרות שבת</b>	
וגם בנידון דידן שאם נרות השבת כבו והשבת לא נכנסה, נראה שעליו לחזור ולהדליקם, שהרי צריך ליהנות מנרות השבת בשבת, וכמו שפסק מרן בס' רס"ג סעי' ט': המדליקין בזויות הבית ואוכלים בחצר, אם אין הנרות ארוכות שדולקות עד הלילה הוי ברכה לבטלה, ע"כ. וכן כתב הרמב"ם בהלכות שבת פרק ה' הלכה א': ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת, ע"כ. וכן מוכח מהגמ' שבת כ"ה ע"ב, מאי טעמא, אמר רבא מתוך שריחו רע גזרה שמא יניחנה ויצא, אמר ליה אביי ויצא, אמר ליה שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה, ע"כ. וחזינו מהגמ' שיש חובה ליהנות מנרות השבת בשבת. וכן במרדכי (סי' רנ"ד בטה"ה) מוכח שכל עוד שלא נהנה מהנרות לא הסתיימה המצוה, וכן מהרמב"ם (ריש פרק ה') והתוס' (שבת כ"ה ע"ב ד"ה הדלקת נר וכו') נראה שיש במצות הדלקת נרות שבת משום עונג שבת, וצריך ליהנות מהנרות בשבת. ומכל זה נראה, שאם כבו נרות השבת והשבת עדיין לא נכנסה, צריכה האשה לחזור ולהדליק, והוי כמו מזוזה שאם נפלה צריך להחזירה, וכמו שבמזוזה כתב רעק"א שאפשר לברך (וכן פסקו הרבה אחרונים, עיין הליכות עולם ח"ח עמוד רל"ד), הוא הדין לנידון דידן.	
<b>האם אפשר לברך על מזוזה אחר קביעתה</b>	
אמנם אין הדבר מוסכם באחרונים שאפשר לברך על מזוזה אחר קביעתה, שבשיורי כנה"ג או"ח (סי' תל"ב הגב"י אות ב') מבואר שלא יברך, וכן פסקו עוד אחרונים. עיין בהליכות עולם הנ"ל עמוד רל"ט. ועיין ביבי"א ח"י יו"ד סי' ל' עמוד רמ"ו שהביא את דברי רבינו אברהם בן הרמב"ם בספר המספיק	

טבלא מיוחדת, וכיון שכן הרי יכולים להכין החלות במטבח על הטבלא המיוחדת להם קודם שיבא בעה"ב מביה"ס, וה"ז ממש כשולחן ערוך במקום אחר".	
ובכדי שלא יצא מכשול מתח"י הרה"ג הנ"ל, ובפרט ע"ג במה נכבדה זו של הגליון הנפלא, ראיתי לנכון להעיר כי היא ממש כשגגה שיצא מלפני השליט, ואין הדין כן לא להלכה ולא למעשה, דהנה עיקר הטעם שיהיה שולחנו ערוך קודם שיבא בעה"ב מבית הכנסת, הוא בכדי שבשעה שנכנסת השבת יקבלנה בסעודה נכבדה, כדרך שמקבלים אורח מרומם. וזה מדויק בלשון הרמב"ם פרק ל' הלכה ה' "מסדר אדם שולחנו בערב שבת ואף על פי שאינו צריך אלא לכזית, וכן מסדר שולחנו במוצאי שבת ואף על פי שאינו צריך אלא לכזית, כדי לכבדו בכניסתו וביציאתו".	
וא"כ בנתינת החלות על המגש המיועד לכך, אין בזה ולא כלום מהכנת השולחן לסעודה, שהרי אין אוכלים ע"ג קרש זה, וכל עניינו הוא לשם חיתוך החלות, או לכל היותר משמש ככיסוי תחתיו של החלות זכר למן, אך זה ברור שאין זה נחשב לשולחן המוכן לסעודה.	
עוד שמעתי מגיסי הגאון ר' משה ציכטיגר שליט"א, שיש הנוהגים לצאת ידי כולם (במחלוקת האם בזמן הקידוש צריכים החלות להיות על השולחן או לא), לשים את החלות שיהיו בזמן הקידוש על השולחן, ואת משם הדברים כגון סלטים וכד' להניח רק לאחר הקידוש. והראני שכע"ז כתב הגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א במכתב, שאף שהוא נהג כהמעשה רב, ומביא את החלות לשולחן רק לאחר הקידוש, מ"מ אותם שאין נוהגים כן, שלא יביאו את הסלטים לשולחן קודם הקידוש, שאם הביאו מחוייבים לכסותם כי היכי דתיתי סעודתא ביקרא דשבתא, ואם אין עושים כן עדיף שלא יביאום לשולחן, ובהבאתם לאחר הקידוש קיימו את דעת המעשה רב.	
ואף שדברים אלו מתקבלים על הדעת, מ"מ יש לדחותם בקל, שהרי ז"ב שעיקר הסעודה הם החלות, וא"כ אף כשהגישו את הסלטים לשולחן קודם הקידוש די בזה שמכסה החלות שהן עיקר הסעודה, ובגילויים לאחר הקידוש אתי סעודתא ביקרא דשבתא ול"צ לכסות כל השלחן, שהרי שאר השלחן אינו כלום בלא החלות. ואם נכונים דברינו בזה, א"כ אין בנתינת הסלטים לאחר הקידוש משום פשרה בין הגר"א כמעשה רב ושאר הפוסקים, כיון שכל השולחן נגמר אחר החלות.	
<b>הכרח לכבוד התורה ועמליה בעשרות סניפי הכו"ח תלמידי ההלכתא" ברחבי הארץ אליהו בר חיים - קרית יובל</b>	
לכבוד מערכת "אליבא דהלכתא" שלום רב. בנוגע למה שנכתב במדור "הוראת הלכה" לאסור לומר "ויכולו" יחד עם הציבור למי שאוחז באמירת "אלוקי נצור".	
יש לציין דהגרשוז"א ס"ל דמשום ד"ויכולו" שייך לתפילה שהרי אומרים אותו בתפילה, א"כ גם עתה כשהזכור על מה שאמר בתפילה שפ"ד ולא הוי הפסק. (הובא במאזה"ש ח"ב בפניני המאור מכתב כ"א אות ג, ג').	
<b>בברכה לוי יצחק מסגר - חיפה</b>	
<b>בענין האם ברכת הדלקת נרות שבת צריכה להיות לפני ההדלקה או אחריה יש להקדים את הברכה למצוה</b>	
תשובה. איתא בגמ' פסחים דף ז' ע"ב (ובכמה דוכתי בש"ס) דאמר רב יהודה אמר שמואל כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, והובא במרן בסי' כ"ה סעי' ח': כל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן, ועכ"ל. וכן הובא במרן סי' קנ"ח סעי' י"א: מברך קודם נטילה, שכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן, עכ"ל.	
ומבואר בגמ' בפסחים שם, אלא אמר רב חסדא חוץ מן הטבילה בלבד, ומבואר ברש"י כגון טבילת בעלי קרי שאסור להם לברך, ומשום טבילה הזאת תיקנו שבכל הטבילות ברכתן בסוף. ותוס' פירשו שטבילת גר לא חזי, הואיל ולפני הטבילה אתי נכרי הוא ולא מצי למימר וצונו. וכתבו תוס' דאין לגעור בנשים שמברכות אחר הטבילה, כיון דאיכא טבילת גר לא חילקו, וכן בטלית ידיים לסעודה לא חילקו בין נטילה של אחר בית הכסא דלא מצי לברך קודם. סוף דבר הכל נשמע, שחוץ ממצות טבילה במקוה לסוגיה השונים, וכן נט"י, הכלל הוא שצריך לברך לפני קיום המצוה, ולפי זה נראה שגם מצות הדלקת נרות שבת היא בכלל שאר המצוות שיש לברך לפני עשייתן, ולכן לא הוזכרה בגמ' ובראשונים כמו מצות טבילה במקוה ונט"י.	
<b>דברי הראשונים שגם בהדלקת נרות שבת יש להקדים את הברכה</b>	
וכן מפורש ברמב"ם (פרק ה' מהלכות שבת הלכה א'): וחייב לברך קודם ההדלקה, וכתב הרב המגיד שכך מבואר בסדר רב עמרם גאון לברך קודם ההדלקה, וכן הסכימו כל האחרונים, עכ"ל. וכן	

מ"ח של "אליבא דהלכתא" עתה היום, אחר כותבי ההערות לגליון מ"ט, ורשמתי גם בו מעט הערות למדור שי"ח הלכה הנפלא וכדלהלן:	
א. הובא שנשאל מרן, מי שהדליק נרות ליל שבת בשמן גזול אי יצא, והשיב מרן: מצוה הבאה בעבירה. ג.ב. יל"ד לפי"ז אי הוי ברכה לבטלה.	
ב. הובא שנשאל מרן, אם מותר להדליק נרות שבת בשמן של ערלה, והשיב מרן: עיין ציון ההלכה רפ"ט ממע"ש אות ו'. וכתב הרב המגיה דהיינו שאסור יעוי"ש.	
עוד הובא שנשאל מרן, אם בנרות הדולקים ע"י נס יוצאים יד"ח הדלקת נרות שבת, והשיב מרן: עיין תענית כ"ה ע"א שיצאו בזה נרות שבת ואור להבדלה. וכתב הרב המגיה דזה דוקא לפי פ"י מרן בגמ' שם, אבל לא לפי הבא"ח בגמ' שם יעוי"ש. והנה יל"ע מהיכן עשו שמן זית במדבר כל מ' שנה, ולכאורה עשו זה מהעצים שגדלו סביבות הבאר (עיין בספרנו תשובות הגר"ח עמוד כ"ה), ולכאורה הוי ערלה ואין השתמשו בזה למנורה, אלא דיל"ד אי בעץ הגדל בנס שייך בזה דין ערלה, ובאמת שאלנו זה למרן לגבי הפירות שבנ"י אכלו בקריעת ים סוף (עיין בספרנו תשובות הגר"ח החדש בפרשת בשלח), והשיב מרן: כתבנו בזה בדרך אמונה. ועי"ש בפ"י ממע"ש ה"ו בה"ל ד"ה העולה, שם דן מרן לענין עץ החרוב שנברא לרשב"י במערה יעוי"ש. ויל"פ דדוק.	
ג. הובא שנשאל מרן, אשה שנוהגת להדליק בשמן זית, ושבת אחת אין לה, ורוצה להדליק בנרות רגילים, אם צריכה התרת נדרים, והשיב מרן: טוב שתעשה התרה. וכתב הרב המגיה דבזה"ז שהנרות דולקים יפה, כתב מרן דלהדליק בשמן זית הוא ענין ע"פ קבלה, ולפי"ז כתב לדון אם נוכיח מתשו' מרן שגם מנהג טוב ע"פ קבלה מחייב התרת נדרים יעוי"ש. ג.ב. לכאורה מתשו' מרן אין להוכיח כן, כי גם מרן לא כתב שמחוייבת בהתרת נדרים רק כתב "טוב" שתעשה התרה, והיינו לצאת מספק.	
ד. הובא שנשאל מרן, אם נכונה השמועה שמרן החזו"א חזר בו בסוף ימיו והורה כהפוסקים שצריך שניים לאמירת ויכולו, והשיב מרן: שקר וכזב. ג.ב. עיין בספרנו תשובות הגר"ח החדש באו"ח סי' רס"ח והבן. והיות ועדיין לא יצא לאור, אעתיק התשובות וכדלהלן:	
שאלה. בהנ"ל. אחד מנכדי מרן שליט"א אמר לי, שפעם שאל את מרן אם לומר ויכולו בשנים או לבד כמ"ש החזו"א בספר, ומרן ענהו [כך סיפר לי] שאחר ששמר החזו"א זצ"ל כתב זאת בספר, מרן שאלו איך לעשות למעשה, והחזו"א ענה למרן תעשה כמו שכולם עושים, והיינו לומר בשנים, ולא כפי שכתב החזו"א בעצמו בס' ע"כ. והשאלה אם כל זה הוא נכון, ואם הוא נכון, האם כוונת מרן שליט"א לומר ויכולו בשנים.	
תשובה. זה נכון, ואפי"פ שסבר שא"צ אמר שלא לשנות מהמנהג.	
שאלה. בהנ"ל. אמרתי תשובת מרן שליט"א לאברך אחד, וטען שהרבה קהילות (מתלמידי מרן החזו"א זצ"ל) עושים כפי שכתב החזו"א בספר (כנראה כי לא ידעו מהמעשה הנ"ל של מרן עם החזו"א), וא"כ נמצא שיש מנהג שאומרים ביחיד וכפי שהחזו"א כתב בספר, ושלפי זה גם למה שאמר החזו"א שלא לשנות מהמנהג, הרי שהיום אפשר לעשות כפי שהחזו"א סבר מאחר שהמנהג היום כפי שהחזו"א סבר. האם טענת האברך הנ"ל צודקת, ואם לא אמאי תשובה. לא אמר זה רק לי ולא לאחרים.	
שאלה. או"ח סי' רס"ח. ראיתי בס' "דעת החזון איש" שהביא משמיה דמרן שליט"א שאף לדעת מרן החזו"א מותר לומר ויכולו בשנים, כיון שאין זה רק מיחזי. וקי' לי הא לכאורה זהו גופא איסור, כיון דמיחזי כמעמיד עדים על מעשה בראשית. (מח"א). תשובה. יש להקל.	
שאלה. בהנ"ל. אם אחד מבקש שיאמרו אתו ויכולו כפסק המשינ"ב, האם צריך לומר לו שיחפש אדם אחר או לומר אתו ויכולו.	
תשובה. כנ"ל.	
שאלה. או"ח סי' רס"ח. ויכולו. האם אשה צריכה לומר ויכולו, ואם אומרת, האם צריכה עם אחת נוספת כעדות.	
תשובה. צריכה אבל א"צ עם אחרת.	
<b>בברכת התורה ויישר כחכם אהרן בהגר"י הלוי שליט"א גרנש - זכרון יעקב</b>	
אל כבוד מערכת הגליון הנפלא אליבא דהלכתא! אחר כל דברי השבט והתהילה הראויים לפעלכם הנשגב, בהפצת ופרסום דבר ה' - זו הלכה, בצורה כה מאירת עינים ושובת לב, באתי בזאת להעיר הערה אחת על דבר מה שראיתי בגליון מ"ט.	
בעמ' קי"ט כתב ידידי משכבר הימים הרה"ה א"י"ש ברויאר שליט"א מלומדי סניף נוה יעקב קמניץ, מאמר דל הכמות ורב האיכות, בו הוא מברך בטו"ט את פלוגתת התוס' וסיעתם עם המעשה רב, בדין זמן נתינת החלות על השולחן. וזכה הרב הנ"ל לכוון לאמיתיה של תורה בביאור עמוק ונפלא במחלוקתם, והנפק"מ העולה מכך.	
אמנם סיים שם וז"ל: "ונלע"ד עצה לצאת ידי כולם, דהנה בזמנינו הרגילות להניח החלות על	



<b>סימן רס"ב</b>	
האם מותר לילך בשמחות בבגדי השבת	מכתבים ותגובות עם ק"א

<b>סימן רס"ג</b>	
בענין חובת הדלקת הנר	הערות והארות עם פ"ו
הדלקת נרות שבת משמאל לימין	מכתבים ותגובות עם ק"ג
עובר לעשייתו בנר שבת	מכתבים ותגובות עם ק"ב
בענין האם ברכת הדלקת נרות שבת צריכה להיות לפני ההדלקה או אחריה	מכתבים ותגובות עם ק"ה

אם בנרות הדולקים ע"י נס יוצאים יד"ח הדלקת נרות שבת	
אשה שנוהגת להדליק בשמן זית, ושבת אחת אין לה, ורוצה להדליק בנרות רגילים, אם צריכה התרת נדרים	מכתבים ותגובות עם ק"ה

<b>סימן רס"ה</b>	
שימוש ב"שעון שבת" לצורך הדלקת האור, המזגן וכיו"ב	מכתבים ותגובות עם ק"ד

<b>סימן רס"ו</b>	
אמירה לגוי לגבי הולכת כיס	תשו' מרפסן עם ל"ד אות א'
איסור צעב"ח במקום הפסד	תשו' מרפסן עם ל"ד אות ב'
ביטול כלי מהיכנו במקום שיכול לנער מיד	תשו' מרפסן עם ל"ד אות ג'
מדוע התירו לרוץ דווקא בנוכר בכיסו בעודו הולך	תשו' מרפסן עם ל"ד אות ד'

<b>סימן רס"ח</b>	
אמירת ויכולו בשנים לדעת החו"א	מכתבים ותגובות עם ק"ה
אמירת "ויכולו" יחד עם הציבור למי שאוחז באמירת "אלוקי נצור"	מכתבים ותגובות עם ק"ה

<b>סימן רס"ט</b>	
שתיית רביעית לצאת יד"ח קידוש במקום סעודה	תשו' מרפסן עם ל"ד אות ה'
אם אפשר לצאת בקידוש הלילה בקידוש במקום סעודה ע"י רביעית	תשו' מרפסן עם מ"א אות מ"ה

בדיון קידוש בבית הכנסת	תשו' מרפסן עם ל"ד אות ו'
בענין קידוש בבית הכנסת האידנא שאין לנו אורחים	ביני עמודי עם ס'

<b>סימן ע"ד</b>	
האם בשבת היו מאחרים לבא או לא	תשו' מרפסן עם ל"ד אות ז'

<b>סימן רע"א</b>	
סגולה לראות בנרות קודם הקידוש, אם מהני גם כשיש זכוכית	מכתבים ותגובות עם ק"ד
אמירת שלום עליכם ואשת חיל	מכתבים ותגובות עם ק"ג
חיוב הקידוש בברכה דוקא	ביני עמודי עם ע"ג
קידוש וסעודת שבת מבעוד יום בשבת ובפסח	ביני עמודי עם ע"
בענין חיוב קידוש בערב שבת מיד בצאת הכוכבים	ביני עמודי עם ע"ב
קיום הקידוש תיכף לכניסתו	תשו' מרפסן עם ל"ז אות י"ט
קידוש בלבן השמשות	תשו' מרפסן עם ל"ז אות כ'
אמירת ויכולו ביום	תשו' מרפסן עם ל"ז אות כ"א
טעם אמירת ויכולו בקידוש בבית	מכתבים עם ק"ב ועמ' ק"ד
אמירת חצי הפסוק "ויהי ערב ויהי בקור יום השישי" לפני קידוש	תשו' מרפסן עם ל"ה אות י'
בענין העדפת קידוש של שבת על פני קידוש יו"ט	בינת שמחה עם ח',
בענין עמידה וישיבה בקידוש	תשו' מרפסן עם ל"ז אות כ"ב

טעם המקדשים בלילה מעומד וביום מיושב	
טעם קידוש מעומד והבדלה מיושב	בינת שמחה עם ח'
בענין קידוש והבדלה מעומד	הערות והארות עם פ"ז
בשיעור הזמן דסמיכת קידוש לסעודה	תשו' מרפסן עם ל"ז אות כ"ג
בטעם דבעינן קידוש במקום סעודה	ביני עמודי עם ע"ה
בסוג הסעודה דבעי לקידוש במקום סעודה	ביני עמודי עם ע"ו
קביעות סעודה על פת הבאה בכיסנין	עובר אורח עם ג'
האם יש דין לקדש דווקא קודם הסעודה מדיון קידוש במקום סעודה	ביני עמודי עם ס"ב
בדיון קידוש במקום סעודה לענין ישיבה בשעת הקידוש	הערות והארות עם פ"ח
כשאסור לו לאכול רק פירות איך יקיים קידוש במקום סעודה	מכתבים ותגובות עם ק"ד
מי שאסור לו לאכול דגן, ועושה קידוש במקום סעודה ע"י ששותה ב' רביעיות יין	מכתבים ותגובות עם ק"ד

ברכה אחרונה על כוס קידוש והבדלה	
בדיון ברכה אחרונה על יין הקידוש הסמוך לסעודה	מתורתן של ראשונים עם ז'
הערות במנהג העולם לקדש בשחרית בביהכ"נס	תשו' מרפסן עם ל"ט אות ל"ד
בענין האם יוצא יד"ח קידוש מה"ת בתפילה	ביני עמודי עם ע"ח
מהי הכוונה הנכונה גבי קידוש בתפילה	ביני עמודי עם ע"א
אופן עשיית יקנה"ז להשריע ולהרמי"א	ביני עמודי עם ע"ג
הבאת החלות קודם קידוש	בינת שמחה עם ז'
כיסוי הפת בשעת הקידוש בסעודות גדולות שיש כמה שולחנות	מכתבים ותגובות עם ק"א ועמ' ק"ה
בן י"ג שנים ויום אחד אם מוציא ידי חובה בקידוש	הוראת הלכה עם כ"ג
בענין ספיה לקטן באכילה קודם קידוש	הערות והארות עם פ"ח
דבררי המנ"א בענין ספיה באיסור זמני	מכתבים ותגובות עם ק'
האם צריך להדיח לפני הקידוש כוס נקיה	מכתבים ותגובות עם ק'
המתפלל ערביט נוסח ספרד אם יכול להוציא בקידוש את המתפלל בנוסח אשכנז	הוראת הלכה עם כ"ג
הערות והארות עם פ"ו	הערות והארות עם פ"ו

בענין הפסק בקידוש והבדלה ונט"י בין ברכת המוציא לאכילה	
שאלות מרפסן עם ל"ב אות א', הערות והארות עם פ"ו	הערות והארות עם פ"ו
דיני כוס של ברכה	מתורתן של ראשונים עם ה'
בדיון כוסות המוכיבין שכחסר בהם שיעור אם זוקקים לכוס המקדש	הערות והארות עם פ"ו
בדיון השומע קידוש ללא ברכת כפה"ג	הערות והארות עם פ"ו
בענין שתיית השומעים בקידושא רבא ובגדר כפה"ג בקידוש	מכתבים ותגובות עם ק'
אם שתיית הכוס היא חלק מנוף הקידוש ונפק"מ לדינא	מכתבים ותגובות עם ק'
האם ברכת כפה"ג דקידוש היא חלק מהקידוש	תשו' מרפסן עם ל"ח אות כ"ח
בגדר ברכת כפה"ג ובדיון שתיה בקידוש ובכוס של ברכה	מכתבים ותגובות עם ק'
חומר בקידוש משאר ברכות	מתורתן של ראשונים עם ו'
סדר הקידוש	מתורתן של ראשונים עם ז'
בדיון יין פוטר משקים, והנפק"מ לטעימת כוס הקידוש	הערות והארות עם פ"ח
מי שבידך המוציא, וקודם שטעם נוכר שלא קידש	מכתבים ותגובות עם ק"ד
שיעור שהיה בשתיה כדי אכילת פרס או כדי רביעית	תשו' מרפסן עם ל"ח אות כ"ה

# מפתח אליבא דהלכתא

## הערות והארות

אי סמכינן לכתחילה דומן שתי' הוי בשיעור אכילת פרס	
בספק אם קידש אם יקדש בברכה	תשו' מרפסן עם ל"ז אות י"ב
השוהת אחר שנתחייב בקידוש אם יברך	תשו' מרפסן עם ל"ז אות ט"ז
שתיית כוס ברהמ"ז לפני קידוש	תשו' מרפסן עם ל"ז אות י"ז
נטילת ידים לפני קידוש היום	תשו' מרפסן עם ל"ח אות כ"ד
אופן השלמת הקידוש בביה"ש כשלא התפלל	תשו' מרפסן עם ל"ז אות י"ח
חובת קידוש בחולה שאינו יכול לאכול רק ירקות	ביני עמודי עם ע"ט
אם אפשר ליתן בכוס הקידוש ענבים או קרח כדי שיהיה הכוס מלא בכרכת ה'	תשו' מרפסן עם ל"ז אות כ"ה

אם אפשר לקדש על בקבוק	
בדיון כוס חד פעמי אם כשר לכתחילה לקידוש וברכת המזון	מכתבים ותגובות עם ק"ד
בענין אם יכול להמתין מלקדש עד שירעב	מכתבים ותגובות עם ק"ד
האם מותר לאחר הסעודה אם אינו תאב לאכול	ביני עמודי עם ג' נ"ט
מצות עונג שבת בסעודה בפת חרבה	תשו' מרפסן עם ל"ה אות ט'
בענין תקנתא לרשיעי	תשו' מרפסן עם ל"ז אות י"ד
גדרי היסח הדעת	תשו' מרפסן עם ל"ה אות י"א
בענין היסח הדעת מחייב ברכה	תשו' מרפסן עם ל"ז אות ט"ז
הלכות והנהגות סעודות שבת קודש	נגזי הלכה עם א'

<b>סימן ער"ב</b>	
יין הכשר והפסול לקדש עליו	מתורתן של ראשונים עם ד'
פסול הקריבהו נא לפתחת	שאלות מרפסן עם ל"ב אות ג'
עצה לצאת שיטת הרמב"ם ביין עם דבש ומבושל גם באין לו	הערות והארות עם פ"ט
מפני מה אין מקדשין על יין מבושל ועל יין שיש בו דבש	תשו' מרפסן עם ל"ט אות כ"ט
באומר דברי הי"א שאין מקדשין על יין מבושל או קונדיטון	תשו' מרפסן עם ל"ז אות י"ד
בשיטת הרמב"ם דשארור ודבש פסולים	תשו' מרפסן עם ל"ח אות כ"ז
בענין מיץ ענבים שאינו ראוי לחסוס	מכתבים ותגובות עם ק'
יין שהחמיץ ונתנו בו חומר שהחזיר את טעמו לטעם יין משובח אם מותר לקדש עליו	מכתבים ותגובות עם ק"ג

קידוש על יין שהסתכל בו גוי	
בדיון קידוש על הפת בבוקר	מכתבים ותגובות עם ק"ג
המקדש ע"מ שישתו אחרים	תשו' מרפסן עם ל"ט אות ל"א
להוציא אחרים יד"ח קידוש כשהם בקיאין	תשו' מרפסן עם ל"ט אות ל"ה
בדיון ערבות ושומע כעונה בקידוש כשהשומעים בקיאים	תשו' מרפסן עם ל"ט אות ל"ג
בענין דעת השו"ע אי מוציא בקידוש לבקו	תשו' מרפסן עם מ' אות ל"ז
בשיטת השו"ע והרמ"א דאין מוציא בקי בקידוש אפילו בדיעבד	ביני עמודי עם ע"ב
היאך לדברי השו"ע מי שיצא ידי קידוש בביהכ"נס בשבת בבוקר שוב מקדש לב"ב	ביני עמודי עם ע"ג

<b>סימן רע"ג</b>	
בגדר דיון שינוי מקום בקידוש במקום סעודה ובברכות ההנהגן	הערות והארות עם פ"ט
בענין שינוי מקום מחדר לחדר	תשו' מרפסן עם מ' אות ל"ו
קידוש של שבת שחרית על כוס של מילה	עוד יוסף חי עם כ"א,
שומע כעונה לקביעות סעודה	תשו' מרפסן עם מ"א אות מ'

<b>סימן רע"ד</b>	
ענייני לחם משנה	מכתבים ותגובות עם ק"א
חיוב נשים בלחם משנה	תשו' מרפסן עם מ"א אות מ"ד
בדיון לחם משנה של אחר	שיח הלכה עם ל'
האם יכולים שניים יחד לברך על לחם משנה	שיח הלכה עם ל'
האם יכול לקחת ללחם משנה יותר משניים	שיח הלכה עם ל"א
בדיון לחם משנה על חלה קפואה	שיח הלכה עם ל'
המפריד ב' חלות זה מזה וקצת תנשל מחלה אחת לדיון לחם משנה	שיח הלכה עם ל'
לחם משנה על מזונות, מול לחם משנה אחר חצות, או שבורות	שיח הלכה עם ל'
שמע הברכה על לחם משנה ושח מה דינו	שיח הלכה עם ל"א
כשיש לו אחת שלימה האם יחלקנה לשניים	שיח הלכה עם ל"א
לשאל משכנים לחם משנה כשיש לו ב' חצאים	שיח הלכה עם ל"א
לחם משנה בפחות מכזית	שיח הלכה עם ל'
בדיון רושם על החלה בשבת קודם הבציעה	שיח הלכה עם ל'
צורת הרושם שיש לעשות בחלה	שיח הלכה עם ל'
כמה ככרות יש לבצוע בשבת	שיח הלכה עם ל', הערות והארות עם פ"ט

סדר בציעת הככרות	
אין מעבירין בבציעת הפת	הערות והארות עם צ"ט
כיצד בצוע על החלות בליל שבת שחל ביו"ט	תשו' מרפסן עם מ"א אות מ"א ואות מ"ב ואות מ"ג
האם צריכים לבצוע כאחד ממש	הערות והארות עם צ"ט
האם צריך לאכול כזית מכל ככר	הערות והארות עם צ"ט
האם הובוע צריך לחלק כזית לכל אחד	שיח הלכה עם ל'
ליל פסח או ליל סוכות שחל בשבת האם צריך לאכול כזית מיוחד לכבוד שבת	עוד יוסף חי עם כ"א

כשבצוע משני הככרות מאיזה כיכר יבצע פרוסה הגדולה	
ביאורים בדברי הפוסקים גבי בציעת תחתון ועליון	הערות והארות עם צ"ט
באופן חיתוך פרוסת המוציא	הערות והארות עם צ'
חלות שמעובר בהם שמן סויה שאינו מעושר ושכח לעשר בע"ש כיצד ינהג	שיח הלכה עם ל'
באופן שמעושר קצה החלה איך יעשה שלא יהיה מוקצה	שיח הלכה עם ל'
שכח לעשר החלות ולא עשה תנאי מה תקנתו	שיח הלכה עם ל'
שכח להזכיר שבת בבהמ"ז של סעודה שניה ביום	שאלות מרפסן עם ל"ב אות ד'

<b>סימן ער"ה</b>	
לנהוג כבוד בנר שבת	לקט הלכה עם כ"ד, מקור הלכה עם מ"ו
דברים האסורים לעשות לאור הנר בשבת	שונה הלכות עם י"א
באיסור לקרות לאור הנר וגזרת שמא יטה	לקט הלכה עם כ"ד, ביני עמודי עם פ"א
קריאה לאור נר הסמוך לו	שאלות מרפסן עם ל"ב אות ו'
אם שייך הטייה בנר של שעוה, ואם שייך בו איסור אחר	ביני עמודי עם פ"א
בביאור דעת השו"ע שאסר שמא יטה בנר שעוה	הערות והארות עם צ"א
בגדר חשש חז"ל לשמא יטה	הערות והארות עם צ"א
בדיון שמא יטה בחשמל	הערות והארות עם צ"ב
בענין חשש הטייה כשאין יודע כלל צורת התיקון	שיח הלכה עם ל"א
בירור דעת החו"א בחשש שמא יטה בנרות הדולקים יפה (וגו וחשמל)	שיח הלכה עם ל"א
חשש של "ביטול תורה" בחומרת החו"א בנרות הדולקים יפה (ובגו ובחשמל)	שיח הלכה עם ל"א

באיסור קריאה לאור הנר ואפילו גבוה י' קומות	
שמא ימחוט מאיזה דין הוא	שונה הלכות עם י"א
נר שנמצא במתקן, וסגורוה במפתח או בקשר משונה	האיר המזרח עם ט"ו,
שאלות מרפסן עם ל"ב אות ה', מקור הלכה עם מ"ב	מקור הלכה עם מ"ב
מנורת נפט שאפשר להגביה ולהנמיך את האור	מקור הלכה עם מ"ב
לקרוא כנגד מנורת חשמל שיש בה אפשרות של שינוי עוצמת האור	תשובות ופסקים עם ט"ז,
הוראת הלכה עם כ"ג, מקור הלכה עם מ"ג	הוראת הלכה עם כ"ג, מקור הלכה עם מ"ג
קריאה לאור מנורה מעומעמת שאפשר לשנותה ע"י חשמל	הוראת הלכה עם כ"ג
הנחת פתק לסימן ליד הנר	עובר אורח עם ג', מקור הלכה עם מ"ג

באיזה נרות יש איסור השתמשות לאורן	
האם קטן יכול להיות שומר כדי להתיר לקרוא לאור הנר	מקור הלכה עם מ"ג, מקור הלכה עם מ"ד
אם מועיל שומר במדורה	שונה הלכות עם י"א
שומר לכמה בני אדם אי מהני	מקור הלכה עם מ"ד
שומר לדבר הרשות	נתיבי המנהגים עם י"ט, ביני עמודי עם פ"א
תלמידים לרדם ואשה לבעלה אי מהני להיות שומר	ביני עמודי עם פ"א
מה מותר לקרוא לאור הנר	מקור הלכה עם מ"ד
אם מותר ללמוד במה מדליקין עם מפרשים לאור הנר	שונה הלכות עם מ"ד
אם מותר ללמוד הלכות שבת לאור הנר	עובר אורח עם ג'

אופני ההיתר ע"י שיוכרו ויונעז מלהטות	
באופני ההיתר מצד הנר וכדו'	לקט הלכה עם כ"ד, ביני עמודי עם פ"ד
קריאת שניים לאור הנר	מקור הלכה עם מ"ג, ביני עמודי עם פ"ד
אמירת פיטוים לאור הנר בליל יו"ט שחל בשבת	שונה הלכות עם י"א
ראש השנה קריאה לאור הנר	מקור הלכה עם מ"ד
יום כיפור קריאה לאור הנר	מקור הלכה עם מ"ד, ביני עמודי עם פ"ה
אי מהני אימת יוה"כ לדברים שאינם מסדר התפילה	שונה הלכות עם י"א
אדם חשוב קריאה לאור הנר	מקור הלכה עם מ"ד, ביני עמודי עם פ'
אם אמרינן בתינוקות אימת רבן כשאנו עמהם	שונה הלכות עם י"א
קריאה לאור הנר לילדים בת"ת	מקור הלכה עם מ"ד
קריאה לאור הנר בנר של חבריו	שיח הלכה עם ל"א, מקור הלכה עם מ"ד
קריאה לאור הנר כשהנר בבית אחר	מקור הלכה עם מ"ד
קריאה לאור הנר כשיש קצת אור	מקור הלכה עם מ"ב
קריאה לאור הנר בדבר שא"צ עיון רב	מקור הלכה עם מ"ב
קריאה לאור הנר בהרהור	מקור הלכה עם מ"ב
קריאה לאור הנר בדברים גדולים	מקור הלכה עם מ"ב
קריאה לאור הנר בדברים השגורים בפיו	שאלות מרפסן עם ל"ב אות י"א
אכילה לאור הנר	מקור הלכה עם מ"ה
תפלה וברהמ"ז וקידוש וכיוצא לאור הנר	מקור הלכה עם מ"ה, הערות והארות עם צ'
הגדה של פסח קריאתה לאור הנר	שאלות מרפסן עם ל"ב אות ח' ואות ט' ואות י', מקור הלכה עם מ"ה, ביני עמודי עם פ"ה

שעון וכל דבר שא"צ התבוננות גדולה	
בדיקת פירות מחקרים לאור הנר	מקור הלכה עם מ"ב, ביני עמודי עם פ"ה
טבילת אשה בליל שבת לאור הנר	הוראת הלכה עם כ"ג, מקור הלכה עם מ"ה

בדיקת ציציות לאור הנר מקור הלכה עם מ"ב	
בדיקת ציציות ביום בחדר אפל	מקור הלכה עם מ"ה, הערות והארות עם צ'
קריאת ראשי פרקים לאור הנר	שאלות מרפסן עם ל"ב אות ז', מקור הלכה עם מ"ד
למה בדיקת ציציות לא יחשב כראשי פרקים	הערות והארות עם צ"ט
בדיון בדיקת כוסות וקערות לאור הנר בשבת	הערות והארות עם צ"א
חשמל קריאה לאורו	מקור הלכה עם מ"ב, ביני עמודי עם פ"ד
האם מותר לקרוא לאור תאורת רחוב המופעל ע"י גנרטור	הוראת הלכה עם כ"ג
האם לדעת המ"ב שמותר בנרות הדולקות יפה מותר גם בחשמל	שיח הלכה עם ל"א
גדר הנאה מאור החשמל	הערות והארות עם צ"ד
להשתמש באור מחברת כח של גוים	עיון הלכה עם ט'
להתחמם סמוך לתנור שאפשר להגדיל חומו	תשובות ופסקים עם ט"ז, מקור הלכה עם מ"ד
מדורה התחממות בה בשבת	מקור הלכה עם מ"ד
בדיון שמש וכו"כ	לקט הלכה עם כ"ד
שמש שאינו קבוע אסור לו לכדוק כוסות וקערות גם לאור נר של נפט	האיר המזרח עם ט"ז

<b>סימן רע"ו</b>	
דיני נר שהדליק גוי בשבת	שונה הלכות עם י"א
בענין גוי שהדליק את הנר	שאלות מרפסן עם ל"ג אות י"ד
בדיון אמירה לגוי	בירור הלכה עם כ"ב, הערות והארות עם צ"ג ועמ' צ"ה
מקור איסור אמירה לגוי	הערות והארות עם צ"ג
גדר איסור אמירה לגוי	ביני עמודי עם ע'
טעם איסור אמירה לגוי והנפק"מ	שאלות מרפסן עם ל"ב אות י"ב, הערות והארות עם צ"ג
בענין איסור קריאה לגוי בלא לומר לו דבר	הערות והארות עם צ"ד
כשאין איסור הנאה האם יש איסור בעצם הקריאה	הערות והארות עם צ"ט
אמירה לגוי שיאמר לנכרי אחר	הערות והארות עם צ"ג
אמירה לגוי לעשות מלאכה באיזה אופן מותר	מקור הלכה עם מ"ח
אמירה לגוי לעשות מלאכה לצורך הגוי	מקור הלכה עם מ"ח
אמירה לגוי במקום ספק הפסד	הערות והארות עם צ"ט
אמירה לגוי כשיש צורך מצוה	עיון הלכה עם ט', שונה הלכות עם י"א, נתיבי המנהגים עם י"ט
אמירה לגוי לעשות מלאכה דאורייתא בשינוי	הערות והארות עם צ"ג ועמ' צ"ט
אמירה לגוי שיעשה מלאכה בשינוי אי שרי משום שבות דשבות	הערות והארות עם צ"ג
אמירה לגוי להדליק אור כמרפק לצורך מצוה	הערות והארות עם צ"ט
אמירה לגוי לקשור קשר האסור מדרבנן במקום מצוה	שונה הלכות עם י"א
אמירה לגוי כשנקרע העירוב	עיון הלכה עם ט', נתיבי המנהגים עם כ'
אמירה לגוי לתיקון מקוה טהרה	נתיבי המנהגים עם כ'
אמירה לגוי לצורך רבים כשאין שום חשש מכשול לריבים	הערות והארות עם צ"ט
אמירה לגוי במקום מחלוקת אם מותר או אסור	הערות והארות עם צ"ט
אמירה לגוי להוליד נר	עיון הלכה עם ט', שונה הלכות עם י"א
בהיתר לומר לא"י לילך עמו ליטול נר דלוק של שמן	עיון הלכה עם ט'
אמירה לגוי לפתוח בקבוקים ושימורים	ביני עמודי עם ע'
אמירה לגוי אם דרכו לברך מתוך הסידור	הערות והארות עם צ"ט
אמירה לגוי לצורך תפילה בציבור	נתיבי המנהגים עם כ'
אמירה לגוי להדליק לצורך הוצאת רבים בקידוש	הערות והארות עם צ"ט
אמירה לגוי להדליק חימום בשבת כשמצטערים מהקור	תשובות ופסקים עם י"ח, מקור הלכה עם י"ח,
אמירה לגוי להדליק מזגן במקום סבל גדול מחום	תשובות ופסקים עם י"ח, מקור הלכה עם מ"ט, הערות והארות עם צ"ד







# ספרים חדשים בהוצאת "אהבת שלום"



ספר

## תורת יקותיאל

שאלות ותשובות, חידושי הלכה, פסקי דין ותקנות

מכלול תורתו של הרב הגדול סבא דמשפטים  
כמוהר"ר יקותיאל בירדוגו זלה"ה  
אב"ד ור"מ מכנאס שבמרוקו  
[תצ"ו-תקס"ב]

אסופה נדירה מתוך כתבי יד וספרים נדפסים  
ובהם תשובות ופסקים מחכמי דורו  
חו"ר מכנאס, מראכיש, סאלי, פאס, צפרו, רבאט, ותיטואן

ספר

## דרכי חיים

ביאורים וחידושים על חמשה חומשי תורה  
פירושים על נ"ך, ודרושים יקרים

מאת

הרב הגדול המקובל האלהי חסידא קדישא ופרישא  
כמוהר"ר וידאל קואינקא זלה"ה  
ראש מדרש חסידים חסד אל בירוש"ו

יוצא לאור עולם לראשונה מכת"ק

ספר

## דברי יוסף

דברי ימי ישראל  
גדולי הדורות, חיבוריהם וקורותם

מאת

החכם השלם והכולל  
כמוהר"ר יוסף ב"ר יצחק סמברי זלה"ה  
מחכמי ורבינו מצרים  
[ת"ת-תס"ג]

יוצא לאור עולם ברוב פאר והדר בהגהה מדויקת ומפתחות מפורטים

כרך נוסף בסדרת תולדות גדולי הדורות

ספר

## גבורת האר"י

אסופת תשובות ומאמרים  
בענין קביעת ההלכה  
במחלוקת בין הפוסקים והמקובלים,  
ובסמכות גבורת רבינו האר"י זלה"ה וקבלת הוראותיו,  
וביורו כללי הפסיקה כדעת המקובלים ז"ל

מאת

הגאון רבי יעקב משה הלל שליט"א  
ראש ישיבת "חברת אהבת שלום"

הוצאת "אהבת שלום"

טל': 02-5370970 פקס: 02-5370088



# זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו

עם תחילת לימוד דיני מלאכות שבת  
טור בית יוסף ומשנ"ב מסימן ש"א ואילך  
ברשת כוללי הערב "אליבא דהלכתא"

הננו לבשר על

## פתיחת סניפים חדשים

במקומות דלהלן:

🕒 הקריה החרדית בית שמש 🕒

🕒 רחובות 🕒

🕒 פרדס כץ - קרית הרצוג 🕒

🕒 טלו סטון 🕒

🕒 גבעת זאב החדשה 🕒

המעוניינים להירשם יפנו למערכת הכוללים

דרך מס' פקס 02-5370088

ויציינו בפנייתם איזור מגוריהם,

מקום לימודם העכשוי ומקום לימודם בעבר.

ובהזדמנות זו

## לקראת פתיחת זמן קיץ

נברך את כל אברכי כוללי "אליבא דהלכתא"

בסניפים:

- רמת בית שמש • בית וגן • רמת שלמה • ברכפלד •
- אלעד • רוממה • ביתר עילית • רמות • תל ציון • נוה יעקב •
- נוה יעקב מרכז • גבעת שאול • גאולה • בני ברק • רכסים •
- קריית ספר • רמת אשכול • נתיבות • אופקים • חיפה •
- אשדוד • קרית יובל • צפת • מעלה אדומים •

בברכת הצלחה מרובה

ללכת מחיל אל חיל

ולעלות מעלה מעלה בתורה ויראת ה' טהורה

בברכת התורה

מערכת אליבא דהלכתא

הגיליון הבא יעסוק בדיני התפילות, שניים מקרא, קריה"ת, הפטרה, וסעודות יום שבת, סימנים ר"פ - רצ"ב

### רשימת כוללי הערב "אליבא דהלכתא"

אופקים - בבית המדרש רמת יעקב רח' תרשי"ש 23  
חיפה - בבית המדרש היכל התורה רח' מקור ברוך 2  
אשדוד - בבית המדרש שבט הלוי ר' אליעזר בן הורקנס 8  
קרית יובל - בבית המדרש לתורה ולתפילה גאומטאלה 18  
צפת - בבית המדרש זוהר הגליל רמז דוד 91  
מעלה אדומים - במרכז שלום לעם רח' צמח השדה 33

גאולה - בבית המדרש "עין החיים" רח' בני ברית 18  
בני ברק - בבית המדרש חניכי הישיבות רח' עזרא 60  
רכסים - בבית המדרש קטורת תמיד רח' הדקל 36  
קריית ספר - בבית המדרש מאור חיים רח' נתיבות המשפט 2  
רמת אשכול - מרכז תורני - מעלות דפנה 128  
נתיבות - בבית המדרש "בית יצחק" רח' שלום בוניך

ביתר עילית - בבית המדרש "דרכי תבונה" רח' פחד יצחק 12  
רמות - בבית המדרש "מגן אבות" רח' שירת הים 5  
תל ציון - בבית המדרש "בני תורה" רח' אהבת אמת 17  
נוה יעקב - בבית המדרש "היכל ניסים" חניכי הישיבות רח' זיוון  
נוה יעקב מרכז - בית המדרש חניכי הישיבות רח' ויקטור יוליוס  
גבעת שאול - בבית המדרש "משכן באב"ד רח' בעל השאלות 20

רמת בית שמש - בבית המדרש "משכן רפאל" רח' נחל שורק 20  
בית וגן - בבית המדרש "מגן אברהם" רח' חיד"א 21  
רמת שלמה - בבית המדרש "אהל יוסף" רח' הרב זולטי 8  
ברכפלד - בבית המדרש "משכן תורה" רח' רבי עקיבא 30  
אלעד - בבית המדרש "בית אליהו" רח' הלל 24  
רוממה - בבית המדרש הגדול "משכן יצחק" רח' ראש פינה 6



כתובת המערכת: רח' אבן יהושע 24 ירושלים. ת.ד. 50526, פקס: 02-5370088

כתובת דוא"ל למשלוח הערות והארות: alibadehilcheta@gmail.com