

שו"ת

# אור יצחק

הועתק והוכנס לאינטרנט  
[www.hebrewbooks.org](http://www.hebrewbooks.org)  
ע"י חיים תשס"ט

כולל

שאלות ותשובות וחקרי הלכות  
בעניני או"ח ויו"ד ומעט מעניני אהע"ז וחו"מ  
וענינים שונים

מאת  
הצעיר יצחק עבאדי  
ראש כולל אהל תורה

ירושלים - ליקווד  
תשס"ג

כתובת המחבר

422 SECOND ST.  
LAKEWOOD N.J.  
08701  
TEL: 732-370-0778

רח' אדמו"ר מרדכי'ן 7/11  
הר נוף ירושלים  
ת.ד. 43202  
פקס: 02-6520082



כל הזכויות שמורות  
למחבר

## הקדמת המחבר

פתח דברי אען ואומר: עתה הנה באתי היום בקונטרסי זה, לפני שוחרי התורה ולומדיה. ערכתי שולחני בפניכם, את עמלי ויגיע כפי, אשר טיפחתי וריביתי ביותר מיובל שנים, בדבוק חברים ומאשר אמרתי לפני שומעי לקחי חברים מקשיבים, וממה שעלה בעיוני. והגם שרוב ככל הדברים לא כתבתים בשעתן בדעת לחוק אותם בעט ברזל ובדפוס עופרת, ולהפיצם ביעקב ולחלקם בישראל שתהיה יד הכל ממשמשת בהם. אמנם עתה אחר רוב ההפצרות, מאת ריעי וחבירי ומתלמידי יותר מכולם. לכן פתחתי אוצרותי וגנזי, ואספתי וסדרתי וערכתי, וצירפתי הכל בכור הברזל פעמים ושלוש אשנה לו, ותיקנתי הצריך תיקון, וחיזקתי את הצריך חיזוק. עד אשר העלתי לפניכם היום קונטרסי זה.

והרואה יראה, שבספרי זה לא כנסתי לתוכו מאשר קדמוני, ולא באתי כמאסף אסופות, אשר ב"ה קדמוני בזאת כבר הרבה ת"ח, זה בכה וזה בכה כל אחד לפי דרכו, אולם לא זו היתה דרכי. אלא באתי לתת לפניכם מן החדש, את אשר העלתה מצודתי מאשר חנני ה' במתנת חנים, את חלקי בתורתי, וזה היה לי מכל עמלי. ואף שודאי שבכמה דברים כבר קדמוני מן המחברים הקודמים, ולא הזכרתי את דבריהם, הכל משום שמחלקיהם היה חלקי ושני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, ואין בית המדרש בלא חידוש.

עוד אומר, מאז ומעולם זאת היתה דרכי אשר בחרתי לעצמי מנעורי בעת למודי, להיות מעיין את הסוגיא כפי אשר היא לפני, וכמאמרם ז"ל אין לדיין אלא מה שענינו רואות, ולא הייתי מכריח את עצמי ללכת דוקא במוסכמות ובנתיבות סלולות, אלא הייתי רואה את הסוגיא עם הראשונים, ושוקלה ומודדה ברעתי, ומבארה ומבינה כפי שכלי, ולא הייתי מחייב עצמי להשוות עיוני אל דברי מי שהיה לפני, כי זה חלקי מאלהי.

ובגלל דרכי זאת עלתה לפני ההסכמה בכמה וכמה מההלכות מן הקלות ומן החמורות, בשונה מדרכם של כמה אחרונים, וכאשר אני מניח לפניכם היום. וערכתי את דברי ובררתי את דעתי בראיות מוצקות, פעמים בקצרה ופעמים בארוכה, בדברים שהדעת מחייבתם, כאשר תחזינה עין הרואה מישרים המודה על האמת. והשופט ישפוט אם בר הכי הוא, ויראה את דברי ודבריהם, ואם צדקו דברי בעיני יקבלם ויחליטם, ואם לאו לו משפט הבחירה. וראה בפנים הספר בחלק אבן העזר סי' ג' מה שהבאנו מדברי החתם סופר בזה.

אבל זאת אומר, הגם אם לא ישרה דרכי ומסקנתי בעיניך, אל תצא לריב מהר, אלא תשקול ותבדוק הדברים שוב ושוב, כי בעמל רב מאוד ובדבוק חברים נכתבו, וכל פרט ופרט מספרי זה דנתי בו עם חבירי ותלמידי ולא כתבתיו כאן עד שעלתה בהסכמה להיותו נכון וצודק. ולא פעם ולא פעמיים הייתי חוזר על משנתי בודקה ומצרפה. וכן הרבה תשובות הבאות בקצרה הנמצאים בספר זה, הכל עבר בכור המבחן ולא היה חדוש בהם להאריך בהם, ובאלה שיש להאריך - עוד חזון למועד בעזרת ה'. ועוד יש אצלי הרבה הגהות והערות שנכתבו בקצרה וברמז, וצריך אני לפענחם ולבארם כדי שיהיו ראויים לעלות על שולחן מלכים, וה' יעזורני על דבר כבוד שמו.

ובאמת גם אחר כל ההפצרות הנ"ל, עדיין לא נחתי ולא שקטתי עד שראיתי מה שכתב בהקדמתו הגדול בדורו מחבר ספר הנודע ביהודה, והוא לך לשונו הנוגע לעינינו: ויען יחזקאל וידבר, ולבו בקרבו משתבר, מלא חלחלה ורתת, ושעורו כתותי מיכתת, יודע ומכיר חסרונו, לא הרבה קנינו, אף כי לעלות במעלות ולבקש גדולות, אנכי עפר ואפר, אבוא בקרית ספר, ידעתי מך ערכי, כי נסתרה דרכי, מי יאיר מחשכי, כי עירום אנכי, וראוי היה לי להסתתר בסתרי אהלי, ולא לשלוח דברים בכל פנות ועברים, אך אמרתי בלבי, סופי לעפר שובי, וזה כל האדם, ולמה שם אדום, ואשכב כאבן דומם, ונפשי תאבל ותשומם, טוב אעשה דבר, שפתותי ידובבו בקבר, ואהיה כענבים בכומר, והלכה בשמי נאמר, אגורה באהלך עולמים, וחכרי לכל הימים, ע"כ לשונו הזהב.

והנה כאן מקום איתי להודיע, שבכל מקום שכתבתי מורי ורבי, כוונתי למן הגר"א קוטלר זלה"ה, שחסיתי תחת כנפיו ויצקתי מים על ידו במשך עשר שנים רצופות. ולחתימת דברי, אבקש מכל המעיין בספרי זה לראות מה שכתב מן הגאון ר"מ פיינשטיין זלה"ה בהקדמתו לספר אגרות משה חלק א', ודבריו שם נכונים גם כאן.

**יצחק עבאדי**

## הקדמת המסדר

אמר העורך והמסדר, הפעם אודה את ה' שזיכני ונתנני לחן ולחסד בעיני מורי ורבי שליט"א, אשר קרבני ויאר פניו אלי ויראני את בית נכתה. ושם כל יקר ראתה עיני, הלא המה הכתב והמכתב חדושי הלכות וברורי סוגיות דברים הדברים ואלה הדברים, שריבה וחידש מו"ר במשך יובל שנים, ומאשר השיב לשואליו דבר ה' זו הלכה, וגם לרבות כמה דרשות בעיני הפרשיות והמועדים. הכל צפון וחתום בבית גניזו.

ואחר הפצרת התלמידים אשר רבו כמו רבו, באמרם עד מתי יהיו לך לבדך ואין לאחרים אתך, ומקרא אחר עומד רצוח: יפוצו מעיינותיך חוצה ברחובות פלגי מים, נעתר מו"ר לקרב אל המלאכה, ולאדפוסו האי ספרא. ויפקידני על אוצרות כתביו לסדרם ולערכם, דלא הרי הכותב לאחד ככותב למאה, ולא הרי כתיבה ראשונה אשר עלתה במחשבה והיד כותבת, כהרי כתיבה בספר למען יעמדו ימים רבים ויד הכל ממשמשת בו.

ובעמדי בשער אמרתי אהיה מודיע ומפרט לכל כיצד היתה המלאכה, אשר מעשה אורג ומעשה חושב ומלאכת מחשבת שנו כאן. והנה בראשונה הייתי מעתיק הכתב כולו, ובונה עליו ציון ומראה מקום בכל מקום הצריך, ומאריך במקום אשר אמרו לא לקצר, כלומר כשנכתבו תיבות כגון עי' מג"א הייתי מביא כל הלשון הנצרך וכן על זה הדרך בכל מקום הייתי מעתיק הלשון הנצרך, ומשבצו תוך הדברים למען יהיו לאחדים, ויהי הקשר אמיץ. וזאת היא למודעי לכל המעיין בספר זה, שכל הנכתב בסוגריים מרובעות והסיכומים והמפתחות מאתי העורך יצאו הדברים הן לטוב והן למוטב ועלי משפטם, וכן רוב הנכתב בהערות בשולי העמוד (אלא א"כ ניכר הדבר אחרת). ואחר זאת הייתי עובר על הדפים הנדפסים בשנייה ומוסיף את ההלכה בשו"ע שעליה נסוב הדבר, ובודק ומרים המעקשות ומסקל הנתיבות, ורואה האם תרוץ עין הקורא בו, וחוזר ומדפיס את הכתב מתוקן.

ואז הייתי עולה אל מו"ר ושם נמצא ושם היה הרב שמואל בר-און שליט"א, ויושבים כולנו יחד וחוזרים על הדברים וקוראים את כל הכתב כולו עם כל ההוספות הנ"ל. והיה מורי ורבי מעיין שוב הסוגיא ומקרב ומרחק ומתקן, פעמים בקצרה ופעמים בארוכה. ויש אשר היה מחזיר את הכתב מיד ואומר כי טוב הוא, ויש אשר היה משאירו אצלו לחזור עליו שוב עוד פעם ופעמיים ומתקנו ומזקקו עד שיהיה כסולת נקייה תמה וברה הראוייה לעלות על שולחן מלכים מאן מלכי רבנן.

ואחר הדברים האלה, קיבצנו כל הקבצים אחד לאחד למצוא חשבון, וסדרנום על פי סדר ארבעת אופני המרכבה של רבותינו בעלי הטוש"ע, ועוד הוספנו החלק החמישי מענינים שונים אשר לא מצאו מקומם בסדר השו"ע. והדפסנו הכל בבת אחת. ואז חזר מו"ר על משנתו שוב על כל הספר כולו מרישא לגמירא ויזקקנו ויזקקו, עד אשר הושלם הכל ויעל לרצון לפניו.

ועתה הלומד והמעייין, אשר לפניך ניתן ונערך כל העמל והיגיעה, בין תבין את אשר לפניך, כי לא היתה הדרך בספר זה להיות מהמלקטים ומסדרי ערכים, אלא להיות מברר את ההלכה בעומק העיון והסברא, ולכך הגם שראה מו"ר בכמה פעמים שיש מן המחברים אשר מסכימים לדבריו הנאמרים או חולקים, לא ראה צורך לנכון להביאם או אפי' לציין עליהם, אולם לא מחמת זאת תהיה חושד שמא נעלמו ממנו הדברים, כי רוב ככל הדברים עלו ונדברו דין בסברתם ופעמים קירב ופעמים ריחק. ועיקר הכל היתה הסברא הישרה והראיה הברורה מגמ' ומראשונים ומרבותינו בעלי הטוש"ע והנושאי כלים. ודי בהערה זו.

בברכת התורה

אליהו עטייה

# שאלות ותשובות

# אור יצחק

## חלק אורח חיים

ומסופקני אם אפשר לסמוך עליו, כי היה אותו נכד עדיין צעיר לימים, ונעשה בר מצוה רק סמוך לפטירתו).

ולחוציא אותך חלק אי אפשר, הנה הדבר ידוע שדברי הזוהר לא ניתנו לכל אחד<sup>1</sup>, ואף שרוב הראשונים העתיקו הדין הזה של נטילת ידים שחרית משום רוח רעה, אבל אין אחד מהם שהזכיר דברי הזוהר שעדיין בזמנם לא נתגלה. ועל כל פנים לפי הנגלה כל הראשונים לא כתבו לדין הזה שאסור לילך ד' אמות בלא נטילת ידים, ועוד שחמור כל כך שחייבים על זה מיתה.

והנה בלקט יושר (שהיה משמש לבעל תרומת הדשן), בתחילתו [דף ז'] כתוב מפורש - שהלך קודם לבית הכסא ואח"כ רחץ ידיו, והדבר ידוע שלא היו בתי הכסאות סמוכים ונראים לחדר המיטות. ואף אם היה סמוך למה לא רחץ מקודם, ואין טעם וריח לדחוק בזה. וכן שם [ברך מ"ו] תראה מפורש שלא רחץ ידיו בסוכה כשישן שם, והוא פשוט.

ועיין עוד באורך ביביע אומר ח"ד סימן ב', ויותר בפרטות שם באות ה' ואות ח', ואין מה להוסיף על זה עכשיו. ולולא דמסתפינא הייתי אומר להלכה למעשה שהדין הזה לא נוגע בימינו כמו הרבה דברים כאלה של רוח רעה וכדומה.

### סימן א'

#### נטילת ידים של שחרית

שו"ע אור"ח סי' א' סעי' א'.

כתב המחבר ח"ל: יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו שיהא הוא מעורר השחר, ע"כ.

לכבוד מו"ר שליט"א

הנה בבאר היטב סי' א' ס"ק ב' כתב ח"ל: ומיד כשניעור משנתו יטול ידיו וכו', כתב בספר תולעת יעקב, איתא בזוהר: ההולך שחרית ד' אמות ולא נטל ידיו חייב מיתה כו' [ועי' שע"ת כאן ס"ק ב'], ע"כ. ותמה הב"ח [בסי' ד' אות א' בנדמ"ח עמ' כ"א], על רבינו הב"י שלא כתבו. ונראה משום דרובא דרובא אין יכולין להזהר בכך, ומוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין משום הכי לא כתבו. ובמ"ב ס"ק ב' כתב דאין לסמוך על זה דכולא ביתא כד' אמות, כי אם בשעת הדחק.

ובאמת שבשו"ע לא הביא דין זה, ולכך יש לי לשאול מה הלכה למעשה, והאם לכתחילה יש להקפיד בדבר. ועוד, האם יש הבדל בין אם הוא נוטל באותו בית או שיוצא ליטול ידיו בבית אחר.

תשובה: על מה ששאלת בנוגע לדין הנ"ל המחזקר במ"ב בס"ק ב' שלא ללכת ד' אמות בלא נטילת ידים שחרית, ולפי דברי הזוהר הענין כ"כ חמור עד שחייב מיתה על זה. הנה כבר אמרתי לך שמורי ורבי לא דקדק בזה כלל, (חוץ ממה ששמעתי מאחד מהחברים בשם נכדו, שבראש השנה ויום כפור החמיר בזה, ומסופק על יום הושענא רבה,

1. עי' בשם הגדולים מערכת גדולים א' רי"ט. ובענין דברים הכתובים בספר אגדה (החיד"א) כתוב בכמה מקומות שכן היה נקרא ספר הזוהר אצל הראשונים שהיה בידם חלק מדבריו) עי' בספר הישר לר"ת בחלק השו"ת סי' מ"ה אות ג' ושם אות ו'.

והנה על הפירוש הראשון לא הביא הב"י שום ראיה, אלא כך גזרה חכמתו דודאי צריך לכסות ראשו כל היום, וצ"ע בראשונים אם יש לזה רמז.

ובמור לעיל סי' ב' [בנדמ"ח עמ' י"א] כתב: ויכסה ראשו כדאיתא נמי התם [קדושין דף ל"א ע"א] רב הונא לא אזיל ד' אמות בגלוי הראש, אמר שכינה למעלה מראשי, ע"כ. ולענ"ד שמשם ראייה דאין זה חיוב לכל אחד, ורב הונא דקדק בזה ביותר, וכן נראה מהרמב"ם פ"ה מהלכות דעות הל' ו' דהוא דין בתלמיד חכם ולא בכל אדם, וז"ל: צניעות גדולה נוהגים תלמידי חכמים בעצמן לא יתבזו ולא יתגלו ראשן, ע"כ. ואין צורך להאריך בזה, וכבר האריך בזה בבאור הגר"א סי' ח' עיין עליו.

ובדברי הב"י יש לי צ"ע, שכתב בסי' צ"א [בנדמ"ח עמ' שנ"ט] בשם רבינו ירוחם שאסור לברך בגלוי ראש, וז"ל: ורבינו ירוחם כתב בסוף נתיב ט"ז [ח"ז דף קמ"ח ע"ד] שאסור לברך בגלוי הראש וכו'. ונראה שהוא מחלוקת אם מותר לברך בגלוי הראש או אם אסור, וכיון דרבינו ירוחם פסק כמאן דאמר אסור הכי נקטינן, ע"כ. ודברי רבינו ירוחם הם בברכת המזון ומזה הביא הב"י ראי' שצריך לכסות את הראש לכל ברכה. והנה בב"י סי' קפ"ג [בנדמ"ח עמ' ר"ל], כתב וז"ל: ועיטוף כתב רבינו ירוחם נתיב ט"ז [ח"ז דף קמ"ח ע"ד] דהיינו שנותן סודר על ראשו, שאסור לברך בגלוי הראש. ולא נהירא לי דא"כ מאי רבותא דברכת המזון, הא כל שאר ברכות נמי משמע דאסור לברך בגלוי הראש, אלא עיטוף היינו סודר שפורסין על כובעיהם העומדים לפני הגדולים, ע"כ. ולפי דבריו בסי' צ"א קשה מאוד, דהא כל ראייתו דבכל הברכות צריך כסוי הראש הוא מדין זה של רבינו ירוחם בברכת המזון, וא"כ אדרבה מזה גופא ראייה שאין דין לכסות את הראש אלא רק בברכת המזון.

והנה כל מה שכתבנו כאן הוא להגדיל תורה ולהאדירה ומלאכת שמים היא, אולם ודאי בזמן הזה לית מאן דפליג שצריך לכסות הראש כל היום, ובכסוי הגון שמכסה חלק גדול מהראש, ולא כאלה המזלזלים הלובשים כובע קטן שאינו נראה כמעט לעין, וחוששני להם מן הכתוב ופורץ גדר ישכנו נחש, ושומע לי ישכון בטח.



## סימן ב'

### לילך בגלוי הראש

שו"ע אורח סי' ב' סעי' ו', (וסי' ח' סעי' ב').

כתב המחבר וז"ל: אסור לילך בקומה זקופה, ולא ילך ד' אמות בגלוי הראש, ע"כ.

והנה בכלבו [סי' י"א דף ח' ע"א], כתב וז"ל: לא יעמוד בתפלה באפונדתו ובראש מגולה ולא ברגליו יחפים, אם אין דרך אנשי המקום ללכת כן לפני גדולים. וכתב הר"מ נ"ע, שאינו אסור לילך בגלוי ראש, כי מה שאמרו בפרק כל כתבי הקדש [שבת דף קי"ח ע"ב] תיתי לי דלא סגינא ד' אמות בגלוי ראש, ר"ל שזו מדת חסידות. והרבינו פרץ כתב שיש למחות שלא ליכנס בבית הכנסת בגלוי ראש, ע"כ.

ודבריו ברור מללו, שאין אסור לילך בגלוי ראש, ובתפילה עצמה אסור להתפלל בגלוי הראש, ולפי הרבינו פרץ גם להכנס לבית הכנסת בגלוי הראש אסור.

והבעל העיטור בהלכות ציצית שער ב' חלק ג' [דף ע"ה רע"ב], כתב וז"ל: ודרך העטיפה וכו' ויכסה בו ראשו שלא יעמוד בגלוי הראש, ע"כ. ונראה מדבריו שאין צורך לכסות הראש, רק כשלוש טלית גדול מכסה ראשו עם הטלית. והטור אורח סי' ח' [בנדמ"ח עמ' ל"ז] העתיק לשון העיטור כמו שהעתיקנו, ואח"כ כתב הטור הלכה אחרת בנוגע לברכה על הטלית: שיברך להתעטף בציצית. אמנם הפרישה בס"ק ה' כתב בביאור דברי הטור, דמה שצריך לכסוי הראש הוא בגלל הברכה.

ודבריו נכתבו שלא בעיון בבעל העיטור בפנים, וכמו שכתב בעצמו שנראה שכל זה מדברי העיטור וכמו שהובא בב"י, [ור"ל גם מ"ש הטור: ויברך להתעטף בציצית]. אולם המעיין בעיטור בעצמו יראה שלא כתב בכלל לדין הברכה לאחר זה, והוא פשוט. [וא"כ ע"כ שהכוונה שכשלוש טלית גדול צריך שיהיה ראשו מכוסה, ולא מדין הברכה].

ועוד יש לתמוה על פירוש הפרישה, דאם כוונתו לכסות ראשו בטלית כדי שלא לברך בגלוי הראש, א"כ אין ברכת הטלית עוברת לעשייתו, והרי צריך קודם לברך ואח"כ להתעטף ולא להיפך.

ועיין בב"י [בנדמ"ח סוף עמ' ל"ז] שכתב שני פירושים בכוונת בעל העיטור. האחד, דיש ענין לכסות ראשו בטלית, חוץ מהכסוי הרגיל שמכסה בו ראשו, וזה גורם ליראת שמים. והשני, לכסות ראשו בטלית של מצוה, ובזה מקיים מצות ציצית מן המובחר.

## סימן ג'

## בענין ביסוי הראש

זה מבני אהרן

שו"ע אור"ח סי' ב' סעי' ו'.

**כתב** המחבר ז"ל: אסור לילך בקומה זקופה, ולא ילך ד' אמות בגילוי הראש, ע"כ.

**הנה** כתב הכלבו [סי' י"א דף ח' ע"א, הובא בדרכי משה כאן אות ב', בנדמ"ח עמ' י"א]. ז"ל: כתב הר"מ ג"ע שאינו אסור לילך בגילוי הראש כמו שאמרו בפרק כל כתבי [שבת דף קי"ח ע"ב] תיתי לי דלא סגינא ד' אמות בגילוי ראש, ר"ל שזו מדת חסידות. והר"ף כתב שלא להכנס בבית הכנסת בגילוי ראש וכו'.

**ובפשיטות** משמע שאפילו כסוי אחד הוא רק ממדת חסידות, וכן משמע מרוב הפוסקים [הדרכי משה כאן, והב"י לקמן בסי' צ"א בנדמ"ח עמ' שנ"ט] שהביאו את דברי הכלבו וסתמו דבריהם.

**אולם** המהרי"ט צהלון [בתשובות החדשות סי' ר'] כתב שהכסוי התחתון הוא חיוב מדינא בכל מקום ובכל זמן, והכסוי שעליו הוא רק ממדת חסידות. ולכאורה תמוה מאד שלא כתוב חילוק זה בגמ' והראשונים.

**והמעייין** שם בתשובת המהריט"ץ יראה שיש בה שתי תשובות, אחת של הרב השואל, ואחת של המהריט"ץ בעצמו. והרב השואל כתב בתשובתו, שהמהלך בגילוי ראש הוא איסור מדינא, ודחה לסברא שהוא רק מדת חסידות [וכן לא הזכיר שם חילוק בין כיסוי אחד לבין הסודר שעליו עי"ש באורן]. אולם הוא עצמו כתב שהכלבו לא מסכים לזה.

**אמנם** הביא שם הרב השואל ראיה מהרבינו פרץ הנ"ל, שאסור להכנס בבית הכנסת בגילוי ראש, ש"מ שאיסור גלוי ראש הוא מדינא. ולכאורה אינו ראיה שהרי הכלבו הביא דבריו כמו שהם [ולא הזכיר שהם שיטה אחרת].

**עוד** הביא הרב השואל בתשובתו, ראיה ממה שהשוה הב"י בלשנו בשו"ע הנ"ל, איסור קומה זקופה לאיסור גלוי ראש, שמע מינה דהוא איסור מדינא. ולכאורה גם זה אינו ראיה, דאדרבא יש ראיה להיפך שכתב שם הב"י בשו"ע שאסור לילך בקומה זקופה ולא ילך ד' אמות בגלוי ראש ומשמע שאין איסור בגלוי ראש. [וכמו שכתב החיד"א על זה בברכי יוסף סי' ב' אות ב', ז"ל: מדקדוק דברי מרן דקתני

ברישא אסור גבי קומה זקופה, והדר קתני ולא ילך ד' אמות בגילוי הראש משמע דליכא איסורא בהילוך בגילוי הראש].

**ומה** שכתב שם הרב השואל בתשובתו, דריב"ל ורב הונא בריה דרב יהושע [בקידושין דף ל"א ע"א] פסקו דאסור מדינא, והכי איתא בגמ' שם: אמר רבי יהושע בן לוי אסור לאדם שיהלך ארבע אמות בקומה זקופה שנא' מלא כל הארץ כבודו, רב הונא בריה דרב יהושע לא מסגי ארבע אמות בגילוי הראש אמר שכינה למעלה מראשי. הנה כבר חלקו עליו כל הפוסקים שהם פסקו כהכלבו בשם הר"מ שהוא רק מדת חסידות חוץ מבית הכנסת והזכרת השם שיש אוסרים. [ועוד דיעויין בברכי יוסף הנ"ל שכתב על ראיה זו ז"ל: דרב הונא בריה דרב יהושע עצמו אמר [בשבת דף קי"ח ע"ב], דתיתי לי דלא סגינא ד' אמות בגילוי הראש וכו', ומשמע דהוי מדת חסידות כאינך תיתי לי דהתם]. ועי' במהרש"ל בתשובה [סי' ע"ב], שכתב, שבבית אין בו אפילו מדת חסידות.

**ומ"ש** מבעל הלבושים [אור"ח סי' ב' סעי' ו'], גם זה יש לפרש שהוא רק מדת חסידות שלא כתב שאסור<sup>2</sup>. ואפילו אם היה כותב אסור לפעמים אנחנו מפרשים אותו מדת חסידות, וכמ"ש בברכי יוסף שם בד"ה וכן, [משם האליה רבה סי' ד' ס"ק י"א], ז"ל: ועוד נ"ל דמלשון אסור אין ראיה דהא לעיל [סי' ג' סעי' י"ד] גבי אם היה נשוי אסור, פירש הב"י דמדת חסידות הוא, וכן כתבתי בשם התוס' גבי איסור לשמש בשני רעבון [סי' ר"מ ס"ק כ'], הרי דאף דנקטו במילתא לישנא דאסור הנה מקום לפרש מדת חסידות וכו', ע"כ. ועי"ש שהביא שהאליה רבה סתר עצמו בזה].

**והראיה** מהזהר בפרשת נשא [ח"ג דף קכ"ב ע"ב], שכתב ז"ל: אך בצלם יתהלך איש [תהלים ל"ט ז'], ובגין דאיהי על רישיה דב"נ אסיר ליה לב"נ למיזל ד' אמות בגלוי דרישא, ע"כ. אינה ראיה, שהרי אף אם היה אומר מדינא הרי מה שכתוב בזהר לדין הוא רק מדת חסידות ואין כופין על זה (כמו שכתבו כל הפוסקים בסימן כ"ו באור"ח).

**ועד** עתה דיברנו בראיות הרב השואל במהריט"ץ. והנה המהריט"ץ שם חלק עליו, ר"ל דהגם שהסכים עם עיקר שיטתו שאסור לילך בגילוי הראש לגמרי מדינא, מ"מ חלק עם מה שפירש שם כמה מימרות שהכוונה בהם שהוא מדינא, דס"ל למהריט"ץ שיש בכיסוי הראש שני כיסויים, כיסוי אחד שנותן על ראשו כדי שלא יהיה בגילוי הראש לגמרי וזה

2. אמנם בלבושים הנדמ"ח כתוב להדיא שאסור, ז"ל: ומטעם זה ג"כ אסור לילך ארבע אמות בגילוי הראש - אלא יכסנו, כי ההולך בגילוי הראש הולך בקלות ובקומה זקופה וכאילו אין אלוה מעל ראשו, ע"כ.

## סימן ד'

## דיבור בבית הכסא

**ש"ע** אורח סימן ג' סעי' ב' בהגה.

**כתב** הרמ"א ז"ל: הגה ולא ילכו שני אנשים ביחד [לבית הכסא], וגם לא ידבר שם.

**נשאלתי:** אדם שנפנה בקרן זרית שאינו בית הכסא, האם מותר לו לדבר.

**תשובה:** עיין ברמב"ם [פרק ה' מלהכות דעות הל' ו'] שכתב ז"ל: ולא ידבר כשהוא נפנה אפילו לצורך גדול, ע"כ. וממשמעות לשון זה ודאי דכשאינו נפנה אין ענין של צניעות שלא לדבר<sup>3</sup>, וא"כ כל שאלה זו אינה למעשה, דהא אפילו בבית הכסא ממש מותר, וכשהוא נפנה ודאי שאין חלוק ותמיד אסור.

**ואגב** דאתי לידן הא מילתא אמרתי לברר יותר ענין זה בגמ' ובמפרשים. איתא במשנה בתמיד [דף כ"ו רע"א] ובית הכסא של כבוד היה שם, וזה היה כבודו מצאו נעול בידוע שיש שם אדם מצאו פתוח בידוע שאין שם אדם, וכתוב על זה בגמ' [שם דף כ"ז ע"ב] רב ספרא הוה יתיב בבית הכסא אתא ר' אבא נחר ליה, א"ל ליעול מר, בתר דנפיק אמר ליה ר' אבא ע"כ לא סליקת לשעיר וכו', לאו הכי תנן מצאו נעול וכו', למימרא דלא מיבעי ליה למיעל, ע"כ.

**והנה** המפרש שם [בד"ה רב ספרא] כתב דרב ספרא על לבית הכסא שלא היה בו דלת, והמנהג היה לפני שיכנס אדם שם הוא נוחר, ואם יש אדם שם נוחר כנגדו, ורב ספרא לא נחר כמנהג אלא אמר בפרוש לר' אבא שיכנס, ועל זה הוכיחו ר' אבא שלא היה לו לדבר<sup>4</sup>, ע"כ. ולשון הגמרא דידן אינו מתיישב היטב לפירוש זה, וגם המפרש העתיק לשון הגמ' למימרא דלא הוה ליה [לר' אבא] למיעל, ופירש הפך הלשון, וכתב: ולא היה לו [לרב ספרא] לומר בא אדוני אלא היה לו לנחור כנגדו, וצ"ע.

מדינא, ועוד שם סודר על ראשו כדי שיהיה בהכנעה, וזה הכיסוי השני הוא רק מדרת חסידות].

**והנה** מ"ש המהריט"ץ ראייה מרב נחמן [בשבת דף קנ"ו ע"ב], דאמרינן התם: דאימיה דרב נחמן בר יצחק אמרי לה כלדאי בריך גנבא הוה, לא שבקתיה גלויי רישיה, אמרה ליה כסי רישך כי היכי דתיהוו עלך אימתא דשמיא ובעי רחמי, לא הוה ידע אמאי קאמרה ליה, יומא חד יתיב קא גריס תותי דיקלא נפל גלימא מעילויה רישיה, דלי עיניה חזא לדיקלא, אלמיה יצריה סליק פסקיה לקיבורא בשיניה. וכתב על זה המהריט"ץ שלא יתכן שהציווי היה שלא ילך בגילוי הראש, דוכי היתה מניחה אותו בראש פרוע, אלא הכוונה שמלבד מה שהיה כובע על ראשו צוותה לו שיפרוש עוד סודר על ראשו כדי שמתוך כך יהיה מורא שמים על ראשו, וזה שדייק יום אחד נפלה הגלימא וכו', כלומר שהגלימא היתה לעולם על ראשו על הכובע או על המצנפת וכו', ע"כ.

**וקשה** מהיכן יש מכאן ראייה שהיה לו שתי כיסויין, אולי היא כסתה לו בכסוי אחד, ומעשה החסידות הזאת היה שומר עליו, ואם מעשה חסידות לא שומר על בן אדם לטעמיה איך שמר עליו שתי כסויין, הרי זה רק מעשה חסידות.

**ומ"ש** המהריט"ץ מהא דאיתא בקדושין [דף ל' ע"א] דרב חייא בר אבא אשכחיה לריב"ל דשדי דיסנא ארישיה וקא ממטי ליה לינוקא לבי כנישתא וכו'. ופירש המהריט"ץ, ז"ל: הכוונה למה שביארנו שהיה נוהג לעולם לתת סודר על ראשו על כובעו מפני אימת שכינה, ומחמת מהירות לא הספיק לשים סודר נאה אלא סדין גרוע, ע"כ. וביאור זה קשה, דאדרבה בפשטות שריב"ל היה לובש רק כסוי הזה של הסודר, ואיזה הכרח יש לומר שלבש כובע למטה מזה.

**ומ"ש** עוד המהריט"ץ ממעשה דרבי עקיבא במסכת כלה ריש פרק ב', וזה לשון הבריייתא: פעם אחת היו זקנים יושבים עברו לפניהם שני תינוקות, אחד גלה את ראשו ואחד כסה את ראשו, זה שגלה את ראשו ר' אליעזר אומר ממזר, ר' יהושע אומר בן הנדה, ר' עקיבא אומר ממזר ובן הנדה, ע"כ. משמע שהוא חציפות גדול ללכת בגילוי הראש ואיסורו הוא מדינא, דאם היה רק מדרת חסידות לא היו אומרים עליו כן.

**הנה** יש לדחות, דאדרבה מדקתני גלה את ראשו, משמע שהיה מכוסה לפני זה וכשהגיע אל הזקנים גלה את ראשו בדרך עזות, ואז הבין רבי עקיבא שהיה ממזר ובן נדה. וצ"ע עדיין בדחיה זו.

3. והנה בחדדים [מצוות ל"ת מדברי סופרים התלויות בפה וקנה פ"ד אות ז' (דפו"י ע"א ע"ב)], כתב: אין משיחין בבית הכסא מפני סכנת השדים דשכיחי התם, וצריך צניעות ושתיקה להנצל, ע"כ. וא"כ י"ל שבזמן הזה כו"ע יודו ולא צריך להזהר [כשלא נפנה] ולא שכיחי שדים בין ובפרט בא"י. וגם לאלה שסוברים שטעם האיסור שלא לספר בבית הכסא הוא משום צניעותא, י"ל דהוא דוקא כשנפנה [או מגולה], שאז יש בזה חוסר צניעות.

4. ולרמב"ם הנ"ל פשוט היה לר' אבא שדיבר רב ספרא בעת שנפנה.

מפורש שם [באור זרוע] שעיקר הקפידה היא על הדיבור בבית הכסא ולא על שנמצאים שם ביחד, וז"ל האור זרוע: למדנו מאלו ההלכות שאסור לספר בבית הכסא משום צניעותא. ומ"ש בדרכי משה סימן ג' [אות א'] בשם או"ז דאין ליכנס שניים ביחד. איני רואה הכרח לזה משם, ואולי היה לו גרסא אחרת ולא כגרסתנו שהיא בין כך כגומגמת<sup>8</sup>.

**ועיין** בגמ' ברכות [דף ס"ב ע"א] דאיתא התם ההוא בית הכסא דהוה בטבריא כי הווי עיילי ביה בי תרי וכו', דמשמע שם דהיו נכנסין שניים ביחד לבית הכסא. וכן מצאתי שם במהרש"א חדושי אגדות ד"ה קבלה דבית הכסא וכו'. ונראה שם מדבריו דענין הזהירות שלא ליכנס ביחד כדי שלא יבוא לראות פרועו או שיבואו לדבר. ומהאי טעמא ר' אמי ור' אסי נכנסו כל אחד לבד, דהוי זהירות יותר בצניעות. אבל אין יריייה שעצם הכניסה שנים ביחד חסר בעיקר הצניעות.

**יבן** המשמעות בגמ' סנהדרין [דף י"ט ע"א] שהתקין ר' אסי בצפורי שיהיו נשים מספרות בבית הכסא משום יחוד, משמע שנכנסות ביחד, והתקנה היתה שיספרו בניהם כדי שישמע קולן ולא יבואו להכנס ולהתיחד עמהן. ועיין בפמ"ג בא"א אות ב' שדייק ג"כ מלשון זה שנכנסין שתי נשים ביחד<sup>9</sup>, ואיני יודע מה החילוק בין נשים לאנשים. ומה שהקשה בערוך לנר שם בסנהדרין דהא חשש יחוד שייך גם באשה אחת, ותשמיע קולה שלא תבא לידי יחוד. יש ליישב בפשיטות דעיקר התקנה היתה היתר הסיפור זה עם זה בבית הכסא אף שהוא חוסר צניעות.

**ואני** נבון בענין זה של צניעות בבית הכסא מה גדר הצניעות בזה, כי אני רואה שדבר זה אומר דורשני, כי אם חבירו רואה פרועו אין זה צניעות, ואם שומע קולו היינו קול עטרוש מלמטה אין זה חוסר צניעות, וכמ"ש במ"ב סימן ג' אות ט"ו,

**וגם** על רב ספרא קשה מה תירצה הגמ' שהוא חשב אולי ר' אבא מסוכן, הלא זה הדרך תמיד לנחור וכך המנהג, ולפי מה שחשב רב ספרא א"כ כל האנשים יכנסו ביחד ולא ינחרו, או זה שבפנים תמיד יאמר להם ליכנס דלמא מסוכנים הם. ולשון רבינו גרשום שם מגומגם ואין לו ביאור עי"ש.

**והרא"ש** פירש שם [בדף כ"ח ע"א ד"ה א"ל רבי אבא] ג"כ שהטענה על רב ספרא היתה שדיבר במקום לנחור. ולא ברור לי אם הוא לומר שהיה שם דלת או לא. ומסתבר שלא היה שם דלת, שאם היה דלת והיה פתוח א"כ למה נחר ר' אבא, דהא במצאו פתוח בידוע שאין שם אדם, ואם היה דלת נעול א"כ הוא יודע שיש שם אדם ושוב למה נחר<sup>5</sup>.

**ועי"ש** ברא"ש [שם ד"ה לאו] שכתב שתקנת נעילת דלת היה כדי שלא יבואו לדבר, וז"ל: אלמא תיקנו דבר זה לסימן שלא יצטרך לשאול אם יש שם אדם ויצטרך הלה להשיב לו, ע"כ. וא"כ כוונת המשנה שאמרה: וזה היה כבודו, הוא בגלל הדיבור ולא על הכניסה. וכן הוא ברש"י ברכות [דף ס"ב ע"ב] ד"ה ובית הכסא של כבוד, וז"ל: אלמא אין מספרים בבית הכסא, ואת אמרת ליעול מר, ע"כ.

**ומה** שהקשה הגר"א [בביאורו לשו"ע על הג"ה ס"ב<sup>6</sup>] על רש"י, למה לא פירש כפשוטו [כמ"ש בתמיד למימרא דלא וכו', ע"כ. ור"ל דמנא ליה לרש"י שיש איסור דבור מזו הסוגיא, דהיה לו לפרש את הסוגיא בתמיד כפשוטה, לענין אם יכנס או לא]. קשה הרי מהרא"ש והמפרש מוכח ג"כ כרש"י, ודברי הראב"ד שם [בדף ל"ג ע"א] לא זכיתי להבינם ולסקלם מטעות הדפוס.

**ובאור** זרוע הלכות ק"ש ותפילה אות קל"ז [דף כ"ד ע"ב] הביא לשון הר"ח, וגם שם הלשון מגומגם<sup>7</sup>, אבל זה

בידוע שאין שם אדם, עכ"ל. ולפי"ז מה שנחר ר' אבא היה כרי להודיעו שלא יפה עשה שלא סגר את הדלת, וכמו שפירש בסוף את רבריו.

אלא שקשה לפי"ז מה עונה הגמ' שרב ספרא חשב שהוא מסוכן, רמה זה עתה על השאלה למה לא סגר את הדלת. וכי לשיטתו תמיד לא יסגור את הדלת מפני שחושש שמא יבוא אדם מסוכן, וצ"ע.

ועכ"פ בפשיטות מרביר ר"ח אין מקור מסוגייתנו שאין לרבר בבית הכסא, וזה לכאורה ההיפך ממה שהבין האו"ז. [ואף שאפשר להדחק שהיה על רב ספרא ב' טענות, אחת למה לא סגר את הדלת, והב' למה דיבר, והגמ' שענתה רב ספרא סבר מסוכן הוא, ענתה רק על הטענה השניה. מ"מ דחוק הוא וכל זה חסר מן הספר].

8. ובאמת מרביר הר"ח הנרמ"ח הנ"ל יש להוכיח כרביר הדרכי משה.

9. אולם בבן איש חי (ויצא ו') כתב דה"ה בב' נשים אסור, ועי' כף החיים ס"ק ה'. וכן בערוך השולחן ס"ק ר' כתב שבזמן הזה לא יכנסו ב' נשים יחד.

5. ואין לומר ברביר הרא"ש שזה גופא הטעם שנחר ר' אבא אף שהיתה דלת נעולה, להורות שהוא מסוכן, ושעל זה ענה לו רב ספרא ליעול מר, והוכיחו ר' אבא. רא"כ קשה מאוד מה עונה הגמ' ררב ספרא סבר שהוא מסוכן, רהא גם לצר שהוא מסוכן הוכיחו ר' אבא שלא היה לו לרבר אלא לנחור.

6. ובהגהות הגר"א בברכות דף ס"ב ע"ב אות ב', ושם שמו את הצינן לא במקום.

7. וכ"ה הנה עתה בזמן האחרון נדפס הר"ח מחדש על ברכות [דף ס"ב ע"ב] ושם הכל מתוקן, וז"ל: ער כאן לא נכנסת בארץ ארום שהוא ארצה שעיר שדה אדום, למדת דבריהן שמדברין כשהן יושבין שנים שלשה כאחר בבית הכסא, ואין מתביישין זה מזה אלא מניחין פתח בית הכסא פתוח כדי שיכנס כל מי שיבוא, למה לא סגרת הפתח, אלא ראיתי אני הפתח פתוח ונרמה לי שאין שם אדם, לפיכך באתי להכנס, מי לא תנן במשנתנו מצאו לבית הכסא בעזרה נעול בידוע שיש שם אדם, פתחו

**תשובה** אם לפעמים נגלה ודאי שאסור, ואף כשמכוסה לגמרי תמיד ואין בזה הענין של משניאי. אעפ"כ לא פלט מדין ת"ח שלא ילך בחלוק מהופך, שזה קאי אפי' בבגד התחתון כמבואר בפרישה אורח סי' ב' אות ג', וא"כ ה"ה כאן לענין רכב.

### קשירת מנעלים

**שאלת:** קשירה של שמאל תחילה האם הוא דוקא בשרוכים או אפילו אם יש בשמאל קרסים Buttons אכזמים.

**תשובה:** אין ולא ורפיא בידי.

### דברים שצריכים נטילת ידיים

**שאלת:** על מ"ש המחבר בסי' ד' סעי' י"ח, וז"ל: ואלו דברים צריכים נטילה במים, הקם מהמטה, והיוצא מבית הכסא ומבית המרחץ, והנוטל צפרניו, והחולץ מנעליו, והנוגע ברגליו, והחופף ראשו, וי"א אף ההולך בין המתים, ומי שנגע במת, ומי שמפלא כליו, והמשמש מטתו, והנוגע בכינה, והנוגע בגופו בידו. וכתב במ"ב ס"ק מ"א וז"ל: החולץ מנעליו ונוגע ברגליו וחופף ראשו, אינו משום רוח רעה רק משום נקיות, ע"כ. ושאלת האם גם כשמפלא כליו ונוגע בכינה ונוגע בגופו הוא משום נקיות.

**תשובה:** מה שנראה לפום ריהטא בעיוני, דנוטל צפרניו צריך נטילה משום רוח רעה. וחולץ מנעליו ונוגע ברגליו וחופף ראשו ומפלא כליו ונוגע בכינה וכן בכל מקומות המכוסים בגופו צריך נטילה משום נקיות. וגם יש חילוק בין נוגע בטיט לבין נוגע בזיעה, כי בזיעה צריך נטילת ידים, וכן כל דבר שיש לו שייכות עם צואה וכדומה, ולכן חולץ מנעליו גם צריך נטילה, מה שאין כן טיט ועפר שאדרכה אפשר להשתמש בו לנקות הידים היכא דלית ליה מים. ומה שכתבתי לשון נטילת ידים אין הכוונה שצריך דוקא כלי, אלא די ברחיצת ידיו במים.

### לכתוב דברי תורה בלא נטילה

**שאלת:** הנוגע במקומות המכוסים המצריכים נטילת ידים לדברי תורה, האם מ"מ רשאי לכתוב דברי תורה בלא נטילת ידים.

**תשובה:** עיין שו"ע אורח סי' מ"ז ס"ג וסי' צ"ב ס"ז, והיוצא מכל הנ"ל שצריך ליטול ידים או לנקות ידיו בכל מידי דמנקי כדי לכתוב דברי תורה.

וז"ל: בהשמעת קול עיטוש של מטה אין בו איסור משום צניעות, אלא שהיא חרפה ובושה לבני אדם, ומי שאינו מקפיד אינו מקפיד. ולא עמדתי על ההבדל בין הנושאים, וכי דבר שהוא חרפה ובושה לבני אדם אינו חיסרון בצניעות. וכן אם נאמר ששנים או יותר מותרים להכנס לבית הכסא ביחד, ואעפ"כ לדבר ביניהם הוא חוסר צניעות, צריך באור היטב.

**ובאמת** שיש בגמ' מחלוקת בזה, וכן להלכה הוא מחלוקת בין הראשונים, האם צריך להתרחק שלא ישמע קול עטושו או לא, ועיין ברכות [דף ס"ב ע"א] דאמר עולא אחורי הגדר נפנה מיד, ובבבבקה כל זמן שמתעטש ואין חבירו שומע, איסי בר נתן מתני הכי, אחורי הגדר כל זמן שמתעטש ואין חבירו שומע, ובבבקה כל זמן שאין חבירו רואהו, ע"כ. והרי"ף [דף מ"ה ע"א מדפה"ר] והרא"ש [פ"ט סי' כ"ז] פסקו כעולא, וכן נפסק בשו"ע [סי' ג' סעי' ח'] דאחורי הגדר נפנה מיד. והרמב"ם [פ"ה מהל' דעות הל' ו'] פסק כאיסי בר נתן, שצריך להתרחק שלא ישמענו. וצ"ע במאי פליגי.

### סכום:

- א. בשעה שאדם נפנה אפי' שלא במקום בית הכסא אסור לו לדבר.
- ב. בבית הכסא כשאנו נפנה מותר לדבר.
- ג. אין חוסר צניעות בעצם כניסת שנים לבית הכסא, וכמו שמצינו בגמ' להדיא בנשים, אלא שאסור כדי שלא יבוא לראות פרוצו של חבירו, ושלא ידברו כשהם נפנים.

## סימן ה'

### תשובות קצרות - הנהגת הבוקר

#### קינח בימין

**שאלת:** על מ"ש בשו"ע סימן ג' סעיף י' לא יקנח בימין, מה הדין במי שרגיל לקנח ביד ימין וקשה לו לקנח בשמאל, האם חייב להחליף ולקנח בשמאל.

**תשובה:** אם לא יקנח טוב בשמאלו יצא שכרו בהפסדו, אבל היום שיש כל מיני ניירות רטובים כמדומה לי שלא צריך להיות בעיה. עכ"פ הנקיות קודמת לכל דבר.

#### איסור רכב כבגדו לתלמיד חכם

**שאלת:** כהא דתלמיד חכם אסור שילך ברכב על בגדו האם זה אף כאשר הרכב מכוסה ולא מגולה.

## בדין ענפי קודם חצות

**שאלת:** במי שהלך לישון בסוף היום וישן גם חלק מתחילת הלילה כשעה או יותר, וקם קודם חצות ובירך על נטילת ידים כשנתעורר, האם יברך שוב על נטילת ידים אחר חצות כשמברך ברכות השחר.

**תשובה:** לענ"ד הנכון לעשות כמו שכתב במ"ב סי' ד' ס"ק ל"ג שיביא עצמו לידי חיוב ע"י שיעשה צרכיו ואז יכול לשוב ולברך על נטילת ידים. אולם למעשה, אין לברך על נטילת ידים רק בנוטל ידיו סמוך לתפילה בשחרית.

## עירוי מ' קבין במקלחת

**שאלת:** האם אפשר לערות ט' קבין על בעל קרי במקלחת.

**תשובה:** כבר כתב בזה בספר טהרת המים לרבי ניסן טעלושקין בסי' ע"ז שיוצא בזה. וזכורני כמעט ודאי שכך ענה מו"ר לאחד מבני החבורה, ותו לא מדי.

## הכוונה בהזכרת שם ה'

**שאלת:** על מ"ש המחבר בסי' ה' סעי' א', וז"ל: כשיזכיר השם יכוין פירוש קריאתו, באדנות שהוא אדון הכל, ויכוין בכתיבתו ביו"ד ה"א שהיה הווה ויהיה, ובהזכירו אלהים יכוין שהוא תקיף בעל היכולת ובעל הכוחות כולם, ע"כ. האם גם כשאומר שמות: הא"ל אלו"ה וכל שאר הכינויים יכוין כן, ואם צריך לכוין אפי' כשיפסיד תפילה בציבור ע"י זה.

**תשובה:** עי' במ"ב סי' ה' ס"ק ג' בשם הגר"א, שכתב וז"ל: לפי עומק הדין א"צ לכוין אלא פירוש קריאתו דבכל מקום הולכים אחר הקריאה אף שיש בכתיבה סודות גדולות וכו', ע"כ. וכך ראוי לעשות ושלום על ישראל, ולא להחמיר בזה בשום אופן.

## סימן ו'

## נטילת ידים כשהלך בבית הקברות

שו"ע אור"ח סי' ד' סעי' י"ח.

**כתב** המחבר וז"ל: אלו דברים שצריכים נטילת ידים וכו' ויש אומרים, אף ההולך בין המתים וכו', ע"כ.

**ומקור** הדברים הובאו בב"י [בנדמ"ח עמ' כ"ז] בשם המרדכי [בברכות פרק ח' סי' קצ"ד], אולם בשאר הראשונים לא הזכיר אלא הנוגע במת.

**ובמג"א** ס"ק כ' כתב בשם תשובת מהרי"ל [סי' כ"ג] דבין המתים היינו בית הקברות עיי"ש, ע"כ. ולענ"ד ענין זה צריך באור, כי ענין זה של נטילת ידים בהולך בבית הקברות הובא במחבר ביו"ד סי' שע"ו ס"ד וז"ל: עכשיו נוהגים שאחר שנגמר סתימת הקבר וכו' ורוחצין ידיהם במים. והוא מדברי הטור, והנה שם בטור [בנדמ"ח סוף עמ' רצ"ג רצ"ד] כתב וז"ל: נשאל לגאון נוהגין אצלנו כשחוזרין מבית הקברות רוחצין ידיהם וכו' מה טעם, והשיב אין צריכין לרחוץ וכו' אבל נטילת ידים בתור הכי ליכא אלא במי שנשאו למטה, ע"כ לגאונים. ואח"כ כתב הטור [שם עמ' רצ"ה] ובמקומות הללו נהגו בכך וכו' ולרחוץ ידיהם במים, והם אומרים שהן רומזים ליצירת האדם וכו' עיי"ש.

**מדברי** הטור נלמד, או שאין דין רחיצה במים כשיטת הגאונים, או כאלה שנהגו לרחוץ אולם מטעם זכר ליצירת האדם, וא"כ אינו דומה לשאר הדברים שהצריכו נטילת ידים או מפני נקיות או רוח רעה, אם לא שנשאו למטה דאז נראה דהוי כנוגע במת שצריך נטילת ידים. ולפי זה נראה דודאי דין זה שטעון רחיצת ידים הוא רק כשקוברים המת כמו שאר הדינים [שנזכרו שם בשו"ע יו"ד] כתלישת עשבים ועפר, שאינו אלא בשעת קבורת מת בר מינן. וא"כ דברי המרדכי שהצריך נטילה להולך בין המתים, בודאי אינם להלכה וכפי שבאמת הובאו רק בלשון וי"א בשו"ע אורח חיים.

**ולולא** דמסתפינא הייתי אומר שהמרדכי שכתב ההולך בין המתים, אין כוונתו בית הקברות, אלא בין המתים ממש ומחשש נגיעה, והרי זה בכלל נוגע במת שצריך נטילה וכמו שכתבו הגאונים בנשאו למטה, ואין כאן מחלוקת כלל.

**ועיין** ברמב"ן בתורת האדם בשער ההתחלה [דף לט., ובמהדורת כתבי הרמב"ן ח"ב סוף עמ' קנ"ה], שהביא לתשובת הגאונים הנ"ל, ומה שכתב הוא ז"ל עוד טעמים אחרים, אבל מדבריו ז"ל נלמד שאין נטילה זו מפני רוח טומאה, וגם אין דין זה אלא בקוברים המת וכל ההולכים לקבורו אבל לא במהלך בבית הקברות. ועתה עיינתי במהרי"ל [שו"ת סי' כ"ג] וכן הוא באמת שנתן טעם אחר מפני רוח הטומאה השורה בבית הקברות, ואין זה תלוי בקבורת המת באותה שעה, אכן דברי המהרי"ל לענ"ד הם כיחיד לגבי רבים. ותל"מ.

## סכום:

- א. הנוגע במת או במיטה שעליה המת צריך ליטול ידיו.
- ב. ההולך בבית הקברות אין צריך ליטול ידיו.

## סימן ז'

## נטילת ידים אחר בדיקת דם

שו"ע אור"ח סי' ד' סעי' י"ט.

**כתב** המחבר ז"ל: המקיז דם מהכתפים ולא נטל ידיו מפחד ז' ימים וכו'.

**שאלת:** מה שנותנים דם בזמנינו בבדיקות או בתרומת דם, האם הוא בכלל מקיז דם שצריך נטילת ידים. והאם הוא אסור בערב יו"ט [שבת דף קכ"ט ע"ב, וש"ע אור"ח סי' תס"ח סעי' י' בהגהה].

**תשובה:** הנה בשו"ע אור"ח סי' ד' סעי' י"ט, איתא המקיז דם מהכתפיים ולא נטל ידיו מפחד ז' ימים, ע"כ. ומקורו טהור מגמ' בפסחים [דף קי"ב רע"א], ועיי"ש ברש"י [ד"ה דמסוכר] שפירש שבמקיז דם מהכתפיים עסקינן, וכן בע"ז [דף כ"ט רע"א] פירש"י [בד"ה סיבורי] כן. וגם בב"י [בנדמ"ח עמ' כ"ו] הועתק לשון זה. ועיינתי בערוך (ערך סבר), ושם לא הוזכר כתפיים. עכ"פ מסתבר דלהלכה הוא כמו שהובא בשו"ע מן הכתפיים דוקא.

**ומה** שצריך לברר עוד אם ענין נטילת ידים בזה הוא מצד נקיות או מצד רוח רעה. ומסתבר דאי שאינו אלא מצד רוח רעה, דאל"כ מה ההבדל בין כתפיים לשאר מקומות שבגוף. ולפי זה אם מקיז דם או שנותן דם לבדיקה וכדומה, מאיזה מקום שבגוף אינו צריך נטילת ידים. אולם אם נותן מן הכתפיים, באנו למחלוקת אי איתא להאי רוח רעה בזמן הזה או לאו. וכבר האריכו בזה האחרונים למעניתם, ולמעשה זה לא נוגע, כי איני חושב שמצוי בזמן הזה הקוץ דם מהכתפיים. ומה שנסתפק הפמ"ג באשל אברהם סוף ס"ק כ"ב, וז"ל: ואיני יודע אם בכלל זה מה שעושים כוסות רוח וכן עלוקה אם צריך ליטול ידים, ויראה דאין טורח כ"כ ויטול ידיו גם לזה, ע"כ. והובא במ"ב אות מ"ח. גם זה לא נוגע דעיקר הדין הוא ספק בזמן הזה ומנין להחמיר על ספיקו של הפמ"ג על השאלה השניה אם מותר להקיז בערב חג, וזה פשוט.

**ומה** ששאלת מה הדין בערב יו"ט, נראה לכאורה שמותר, דדוקא בזמננו שהיו מקיזים הרבה דם, ופעמים שהיה מעמידו אף עד רביעית בזה שייך החשש הנ"ל, אבל היום שמקיזים רק מעט דם הוי כדם מכה. וכמו שלא מצינו שעושים סעודת הקזה, ושאר דיני הקזה שבש"ס.

## סימן ח'

## בדין טלית קטן

שו"ע אור"ח סי' ח' סעי' א'.

**כתב** המחבר ז"ל: יתעטף בציצית ויברך מעומד, ע"כ.

**שאלת:** דידוע שאין חיוב מן התורה בלבישת טלית קטן. אמנם להלכה פסק בשו"ע כנ"ל. וכן בערוך השולחן כאן בסעי' ב', ובמ"ב בס"ק כ"ו, האריכו מאוד במעלת המצוה. האם יש איזה היתר לכתחילה שלא ללבוש טלית קטן באופן קבוע.

**תשובה:** איני יודע מקום הספק בזה, דממה נפשך, אם חס או שזה מפריע לו באמת באיזה אופן שהוא, או שהוא מתעמל ומפריע לו, או שמפריע לו למלאכתו באיזה אופן וכיוצא בזה - אין חיוב ללבושו אז. ואם סתם רוצה לפרוק עול, הרי הדלת פתוחה, וכמאמר חז"ל [שבת דף ק"ד ע"א] הבא ליטמא פותחין לו.

## סימן ט'

## בענין עטרה בטלית

שו"ע אור"ח סי' ח' סעי' ג', מג"א ס"ק ו'.

**כתב** המחבר ז"ל: ויעמוד כך מעוטף לפחות כדי הילוך ארבע אמות, ואח"כ ימשכנו מעל ראשו וילבשו, ע"כ.

**ובתב** שם המג"א בס"ק ו', וז"ל: ונהגו לעשות עטרה מחתיכת משי לסימן שאותן ציצית שלפניו שיהא לעולם לפניו, כמ"ש [ירושלמי שבת פ"ב הל' ג'] קרש שזכה להינתן בצפון לעולם בצפון, ע"כ. והוא מדברי השל"ה [מסכת חולין דף ג' סע"א, ד"ה בענין]. וכתב בכתבים, האר"י לא היה מקפיד לשום תמיד צד אחד על הראש וכו', עכ"ל.

**והנה** כתבתי על הגליון השו"ע שלי מזה זמן רב, וז"ל: וצ"ע מה הדמיון בזה, וכי קדושה יש לפניו, וע"ש בשל"ה בח"ב דף ג' סע"א, ושם לא תלה זה בלפניו ולאחריו, אלא בלמעלה ולמטה, עכ"ל על הגליון. ועתה בגלל משא ומתן שהיה לי בזה עם חכם אחד, מגלגלין זכות על ידו, והנני להאריך בזה ולפרש שיחתי.

**וז"ל** השל"ה: כתבתי זה להודיע לבני אדם ההמוניים שאינם יודעים להזהר, בענין הנחת הטלית ראוי שאותן ציציות

**ועב"פ** מה שהיה פשוט לשל"ה שיש חיוב כזה שלא להפך העליון לתחתון, וייחס זה להמוניים, אנו רואים כבר שהקדמונים בזמנו ולאחריו שלא סבירא להו כלל לסברת השל"ה. ועיין באורך בדברי האחרונים באו"ח סימן מ"ב בשערי תשובה [ס"ק א'], ומשם בארה באורך.

**ועיין** באלהיו רבה [סימן י' ס"ק י"ד] שכתב דמשמע מדברי המ"א דאין קפידא להפוך עליון ותחתון, ע"כ. ומה לנו להאריך הא במקום דברי האר"י אין מה להרהר יותר, דז"ל שער הכוונות [ענין הציצית דרוש ב' בסופו, דף ה' ע"ב], ודע שאין להקפיד להניח סימן בטלית לשום תמיד צד אחד של הטלית על הראש כמו שנוהגים האשכנזים, כי אין שורש למנהג ההוא, ע"כ. ובפרט בדין כזה שאינו ברור מתחילתו, וגם פקפקו בזה כמה אחרונים ונתנו לזה טעם אחר שלא מצד ההלכה, [ואמרו: שהיו עושים את העטרה משום שבמקום הראש ממנה הטלית לבלות, וע"י העטרה מתחזק]. ועל זה נאמר אילו היה רואה השל"ה דברי האר"י לא היה מהרהר בזה כלל<sup>10</sup>.

**ועיין** בערוך השולחן [סימן ח' סעי' י'] באורך, ולבסוף כתב ח"ל: וכן נכון לעשות שלא יהיה בהטלית רק צמר, ומה לכסף ולזהב בטלית. ואני מוסיף על דבריו שזה היה בעכרנו שגם בביהכ"נ ובשעת התפילה השטן מטיל קנאה בינינו ודי למבין. ועוד דבר שהוא רק משום סימן בעלמא לא שייך להדר בו ולעשותו מכסף וזהב. והשל"ה עצמו כתב שאינו רק להיכיר וסימן, ואינו דומה לתשמישי קדושה.

**ועיין** בספר יפה ללב סימן ח' ס"ג, ובספר ראשית חכמה פ"ו בענין ציצית קודם לתפילין, שכתב כדברי השל"ה, והוסיף שכן נוהגים כל האשכנזים. וזה בדאי שלא בדקדוק, וגם הוא אילו ראה דברי האר"י ודאי שהיה חוזר בו, דהרי תורתו תמיד מרחפת על שפתיו. ועיין עוד בים של שלמה יבמות פ"א סי' ג', ומשנה לא וזה מקומה.

**והנה** יש מקום לטעות מדברי המחבר בשו"ע או"ח סימן כ"א ס"ב, וכן הובא בב"י בשם הראב"ד [בנדרמ"ח דף ק"א סע"א ד"ה כתב], דטליתות של מצוה שבלו אדם בודל

שבאו ראשונה בצד ראש שיהיו לעולם לצד הראש כיון שזכו להיות למעלה אין ראוי שירדו ממעלתן, וע"כ נוהגים לעשות עטרת תפארת להיכיר שהוא חלק הראש וכו', וראיה לדברי ממאי דאמרינן בירושלמי וכו' אמר רב אמי והקמות את המשכן כמשפטו וכי יש משפט לעצים אלא קרש שזכה לינתן בצפון ינתן בצפון לעולם וכן בדרום ינתן בדרום לפיכך רושמין עליהם שלא יחליפו וכו'. וכעין זה מצאתי במהרי"ל בהלכות סוכה [מנהגים דף נ"א ע"א אות ו'], שראה שרבו מהר"ש היה מסמן הדפין למחיצת הסוכה א' ב' ג' כדי לראות סדר עמידתן שלא לשנותם משנה לשנה, ע"כ לשון השל"ה.

**קודם** כל מבואר מדברי השל"ה שאין המעלה בבגד עצמו אלא בציציות עצמם, דהיינו הציציות שזכו להיות למעלה שיהיו תמיד למעלה, אבל להוסיף ולומר שגם הבגד יש לו חשיבות מה שהוא למעלה אין לזה שחר. וכיון שאין לבגד שום חשיבות שהוא למעלה, א"כ מה שייך לומר שיעשו למעלה עטרה של כסף וזהב להחשיב את הבגד, ואם היו עושים הציציות של למעלה יותר חשובים לחי, אבל הבגד עצמו מה חשיבות יש בו, והרי טליתות שבלו אין להם שום חשיבות יותר ובודאי שאין בהם שום קדושה.

**ועוד** יש להעיר דסברא זו שמה שנמצא ליד הראש יש לו יותר חשיבות מצד שלמטה, אין לזה בפשוטו יסוד ומקור בגמ', דאם היה לזה מקור היה השל"ה כותב אותו, ואף שמצינו שיש לראש חשיבות יותר לגבי שאר איברים, אבל על בגדי אדם שנתונים לצד הראש לא שמענו.

**ועוד** אף אם היינו מסכימים שיש חשיבות כזאת, מ"מ איסור לשנות מנין לנו. והראיה שהביא מקרשי המשכן לכאורה אינה ראייה, דקרשים יש להם קדושה ומשמשים לקדושה, ולכן כל הקרוב קרוב יותר אל מקום השכינה יותר קדוש.

**ועיין** בארצות החיים סימן ח' ס"ד, ועיין בלחם חמדות ואצלנו נקרא דברי חמדות [במנחות הלכות קטנות הלכות קטנות הל' ציצית סוף אות ס"ב], ח"ל: אין לתמוה על טליתות שלנו שעושין לה ייפוי משאר בגד במקום המונח על הראש וקורין לו עטרה, וכאילו עיקר הטלית לא נעשה אלא להניחו על הראש, שאין הדבר כן, שהרי הוא משולשל על כתפיו ועל גופו, ועיקרו לכך נעשה וכו', מ"מ מנהג יפה הוא מנהג ארצות ישמעאלים שאין עושין עטרות לטליתות, להראות שאין עיקרו נעשה לכך, ע"כ. עוד הביא שם טעם אחר שעושין העטרה, והוא כדי להיות היכר למקום המונח על הראש שלא להורידו פעם אחת מהא דמעלין בקדש ואין מורידין.

10. ואף שרבינו השל"ה בא לארץ ישראל וראה את כתבי האר"י, ואילו נגלו תעלומות חכמה כידוע. מ"מ לא היה זה אלא אותו חלק מהכתבים שהוצאו מיד מהרח"ו שלא ברשות כידוע המעשה בת"ר גירין, או כתבי החברים, אבל לא את כתבי מהרח"ו האמיתיים שהם השמונה שערס שמסרם מהרח"ו לבנו מהרש"ו ושפירסם אותם רק אח"כ בשנות ת"ט עד ת"י כידוע למעינים.

**ועוד** יש להבין באיזה צד יש בו יותר קדושה ולמה לא ביאר זאת כלל. ואם תאמר צד מערב מפני ששכינה במערב, הרי בבית הכנסת הארון במזרח. ואף אם נניח לדבר פשוט שמערב הסוכה יותר חשוב, הרי בשתי המחיצות האחרות לכאורה אין בהם יותר מעליותא, ולמה דקדק בהם שלא לשנות.

**ועיין** במג"א וט"ז סימן תרל"ח ס"ק ג' דסוכה אין עליה קדושה אלא איסור הנאה והרי היא כתשמישי מצוה, וא"כ הדין לכלל דאין ללמוד סוכה מקרשי המשכן. ויש עוד להאריך בזה אבל אין הזמן מסכים עמדי.

### סכום:

א. (לסי' ח' סעי' ג') כתב האריז"ל: אין להקפיד להניח סימן בטלית לשום תמיד צד אחד של טלית על הראש וכו'. וכן ההלכה. וברור שאילו ראה השל"ה דברי האריז"ל האלה היה חוזר בו.

ב. אינו נכון לעשות עטרה מכסף או מזהב ע"ג הציצית, ויש להמנע מזה כמו שכתבו האחרונים.

ג. (לסי' כ"א סעי' ב') הגירסא הנכונה בשו"ע ובב"י: ואינו רוצה לקנח עצמו מהם, וכמ"ש החיד"א ועוד. ולא אינו מותר.

ד. (לסי' תרל"ח סעי' א') אין ענין לסמן את הקרשים שלא ישתנו הקרשים. וכפי שלא מצאנו ענין זה לכו"ע בסכך הנשמר משנה לשנה.



## סימן י'

### בדיקת הציציות

**שו"ע** או"ח סי' ח' סעי' ט'.

**כתב** המחבר ח"ל: קודם שיברך, יעיין בחוטי הציצית אם הם כשרים כדי שלא יברך לבטלה, ע"כ.

**שאלת:** כיצד דרך הבדיקה, והאם גם עתה שאינו מצוי שיפסל צריך לבדוק.

**תשובה:** כתבו האחרונים שצריך לבדוק בשמנה החוטים למטה אם נפסקו ולא נשאר בהם כדי עניבה, וכן לבדוק במקום המחובר וקשור לבגד, ושם פסול גם בחוט אחד שנפסק.

עצמו מהם ואינו מותר לקנח עצמו בהם ולא ליחד אותם לתשמיש המגונה, אלא זורקן והן כלין, ע"כ. והרואה בהשקפה ראשונה מחליט ובצדק שאסור להשתמש בהם לדבר מגונה, וא"כ יש אולי מן הדין איזו שהיא חשיבות לבגד של מצוה.

**אבל** האמת יורה דרכו, שיש טעות סופר בלשון המחבר וכן בב"י, וכבר הגהתי כן על גליון הב"י שלי, ולא עוד אלא דמשמע שם ההיפך מזה, ובמקום מלת מותר כתוב בראב"ד רוצה, ועי"ש שכל הכוונה היא דאין דרך בני אדם להשתמש בהם לדבר מגונה ולכן אינם עומדים לשום תשמיש, אבל אין כוונתו שיש איזה איסור בדבר, אלא כך הוא דעת בני אדם ועשאו כהלכות דרך ארץ. והמורה על האמת יורה לדבר<sup>11</sup>.

**שוב** עיינתי ומצאתי כדברי בהגהת דברי השו"ע, שבמקום תיבת: מותר, צריך להיות: רוצה, וככל החזיון אשר כתבתי, בדברי הברכ"י [סימן ט"ו אות ד' בסופו, ובסי' כ"א אות ב']. ומה שכתב במאמר מרדכי לדייק מדברי הלבוש היפך הגהה זו<sup>12</sup>, איני רואה מקום דקדוק כלל וכלל ואדרבא גם הוא מסכים לדברנו עי"ש ודו"ק, דו"ל הלבוש: וכן טלית של מצוה שבלה, אדם בודל עצמו ממנו ולא יקנח בו, ולא ייחד אותו לתשמיש מגונה שיש בו ביזוי, אלא זורקו והוא בלה מאליו, ע"כ. הרי שלא הזכיר לשון מותר או אסור דהוה משמע דינא, אלא שכך דרך בני אדם לבדול ממנו.

**ומה** שכתב השל"ה עוד בשם מהרי"ל שהיה מסמן הדפין למחיצת הסוכה שלא לשנותן משנה לשנה, עפר אני תחת כפות רגליו ויפה לי השתיקה אבל מה אעשה ולא אוכל להתאפק, וכי מחיצות הסוכה לאחר סוכות יש בהם איזה שהיא קדושה שאינו יכול להשתמש בהם יותר לצורך הדיוט, וא"כ אין אפשר שלשנה הבאה צריך הוא להקפיד על סדר עמידתן, וכי חזרה קדושתן אליהם אם רוצה להשתמש בהם שוב, וצ"ע.

**ועוד** אשאלך והודיעני, הראית מעולם לאיזה אדם שידקדק בסכך שמשמש בו משנה לשנה שלא ישנה סדר עמידתו על גג הסוכה, והרי הסכך הוא העיקר יותר מן המחיצות.

11. וכן בטור והשו"ע החדש, הגיהו בב"י ובשו"ע תיבת רוצה במקום תיבת מותר וכנ"ל. והביאו כן מדפוסים ישנים.

12. וכן הוא גם במ"ב שם בס"ק י', ודקדק כן מביאור הגר"א, שכתב ח"ל: בטליתות של מצוה אסור לקנח, ע"כ.

מה תעשה, וא"כ יש עצה פשוטה שלא יכוין לזכות ואז פטור מבדיקה ומברכה [וכמו שכתב שם הביאור הלכה עצמו מקודם]. ולכך גם בטלית של בית הכנסת שדימה אותה הביאור הלכה לטלית של שותפים, אם אינו רוצה לזכות בזה, פטור מציצית ואינו מברך. ואולי על זה סמכו העם שאינם נזהרים לא בבדיקה ולא בברכה כלל, והוא פשוט לענ"ד.

## סימן י"א

### בענין הוצאת הציציות

**שו"ע** אור"ח סי' ח' סעי' י"א.

**כתב** המחבר ז"ל: עיקר מצות טלית קטן ללבושו על בגדיו כדי שתמיד יראה ויזכור המצוות. ובמ"ב שם ס"ק כ"ו כתב ז"ל: ואותן האנשים המשימין הציצית בהמכנסים שלהם לא די שמעלימין עיניהם ממאי דכתיב וראיתם אותו זכרתם וגו', עוד מבזין הן את מצות השם יתברך ועתידין הן ליתן את הדין על זה. ומה שאומרים שהולכים בין הנכרים, לזה היה די שישמו הציצית בתוך הכנף, ע"כ.

**שאלת:** לבאר לך מה הכונה שישמו הציציות בתוך הכנף. ומה למעשה לעשות כשהולך בין הגויים.

**תשובה:** הדרך היה שבכנף היכן שהציצית יוצאת היה חתיכה מחוברת לשם ועשויה כמין כיס שפתוח מצד אחד ושם היו תוחבים הציציות.

**ודע** לך שכל מה שכתב המ"ב מיירי כשלושים הטלית על הבגדים ומכסה הציציות ע"י תחיבה בכנפות או באופן אחר שאז מראה שמתבייש במצות המלך, אבל כשלוש הטלית תחת בגדיו ודאי שאין חיוב להוציא הציציות החוצה.

## סימן י"ב

### לבישת טלית קטן וראיית ציציותיו

**שו"ע** אור"ח סי' ח' סעי' י"א.

**כתב** המחבר ז"ל: עיקר מצות טלית קטן ללבושו על בגדיו כדי שתמיד יראה ויזכור, המצוות. וכתב על זה המג"א ס"ק י"ג, ז"ל: וזכור, בכתבים [שער הכוננות דרוש ר' מציצית דף ד' ע"ב ד"ה גם] איתא דטלית קטן דוקא תחת בגדיו ע"י"ש.

**ולענ"ד** כל הדין הזה לא נוגע בזמן הזה, ועכ"פ ודאי שאינו חייב לבדוק בכל יום. ואיני יודע איך היה המציאות בימים הראשונים, אבל בימינו לא שמענו שיהיה מצוי שהציצית יפסל כ"כ שיהיה חייב בדיקה כסדר כל יום, וחזקתו כשר יותר משאר דברים שסומכים ומעמידים אותם על חזקתם. ויודע אני שיש אנשים בימינו שאינם נזהרים בציציות וציציותיהם נגדרות על הקרקע ונקשרות ונתפסות בכל מיני מקומות, ואולי אצל אלה מצוי שהציצית תפסל יותר, ויתחייבו בבדיקה בכל יום. [ובהלוקח טליתות בבית הכנסת, עיין לקמן].

**קוד** שאלת: על מ"ש המ"ב שם בס"ק כ', ז"ל: משמע מדברי הב"ח ואלהיו רבה דגם בשבת יש לבדוק הטלית, וציצית למ"ש השערי תשובה [סי' ח' ס"ק י'] שההולך בדרך ומתיירא לבדוק את טליתו שמא ימצא פסול ויצטרך להורידה מותר לו שלא לבדוק, ע"כ. האם לפי"ז גם בשבת אם אין לו אלא טלית אחת גם כן יכול שלא לבדוק.

**תשובה:** בודאי שכן, וכן מפורש ברמ"א סוף סי' י"ג. אלא שלדידי צ"ע כעת למה התיר הרמ"א שם ללבוש טלית פסולה רק מטעם שגדול כבוד הבריות, הא כיון שטעמו כמו שכתב במ"ב שם בס"ק ט' שהתורה לא אסרה ללבוש בגד בלא ציצית, אלא התורה חייבה לשום ציצית על הבגד, ואם אינו יכול משום שאסור לעשות זאת בשבת, למה אסור לו ללבושו בשבת הא הוא אנוס ופטור, וגם בלי טעם של כבוד הבריות לכאורה יש להתיר.

**שאלת:** על מ"ש הביאור הלכה בסעי' ט' בד"ה קודם, שטלית של ציבור הוי כמו טלית של שותפים וצריך לבדוקו ולברך. מה הדין למעשה לענין עליה לתורה וש"צ שלובשים טלית של צבור.

**תשובה:** דברי הביאור הלכה שכתב שצריך לבדוק ולברך אפי' שממהר לעלות לתורה או לש"ץ, ולא מצא עצה אלא שיעיין בציציות במקצת כל מה שאפשר, צריכים לי עיין, דהנה בסי' [י"ד סעי' ג'] כתב המחבר: שהשואל מחבירו טלית שאינה מצויצת פטור מלהטיל בה ציצית כל ל' יום, שאלה כשהיא מצויצת מברך עליה מיד, ע"כ. ומבואר שם במ"ב [ס"ק י"א] הטעם, דאדעתא דהכי השאלה לו כדי שיוכל לברך ולכן נותן לו אותה במתנה על מנת להחזיר. (ונראה דהוצרך לזה לפי דברי המחבר שאין מברכין על המצוות אם פטורים, אבל לרמ"א שיוכל לברך כמו במצוות עשה שהזמן גרמא איה"נ לא צריך שתהיה שלו). אבל ודאי אם אינו רוצה לזכות בטלית ולא רוצה לעשות ברכה, ודאי אין מי שיאמר לו

ואיך הוא מקיים זאת בלכתו בדרך, ואולי גם רוב היום אם מתעטף הוא בגלימתו ביושבו בבית המדרש או לפני רבים, ופוק חזי לראשי הישיבות רבנים ודיינים היום, ועד כמה שידוע לנו גם משנים קדמוניות, שלובשים הבגדים הארוכים רוב היום, ומעולם לא ראינו שיהא להם טלית קטן על הגלימה העליונה, וגם לא הוציאו הציצית דרך חור בגלימה כדי לראות הציצית בכל עת ובכל שעה.

**ועיין** בב"י סי' כ"ג ד"ה ואיכא [בנדמ"ח עמ' ק"ג], שנסתפק שם בטלית קטן שאדם לובש מתחת למדיו, אם מותר ליכנס בו לבית הקברות. ומכל מה שכתב שם תראה שאין קפידא כלל ללבוש הטלית קטן דוקא מעל לבגדיו.

**ואגב** עיוני אני תמה על מה שכתב שם בב"י להסתפק במ"ש הרבינו יונה בברכות [דף י"א ע"א מרפה"ר ד"ה לא יהלך], וז"ל: אבל בטליתות שאין מכוונים בהם למלבוש אלא לקיים המצוה של ציצית בלבד וכו' יש לזהר שלא יהלך בהם בבית הקברות וכו', ע"כ. והסתפק הב"י האם בטלית קטן שלובש תחת בגדיו ג"כ אסור ליכנס בו לבית הקברות, או שרבינו יונה נתכוון רק על הטלית קטן המונח על בגדיו כיון שנראה.

**והנה** הרב ב"י הביא בתחילת הסימן הנ"ל גם לתחילת דברי הרבינו יונה, שחילק בין תפילין שבראשו שצריך להסירו, מה שאין כן בציצית שחלוי במלבוש ואינו יכול להסיר המלבוש בשעה שהולך לבית הקברות עי"ש. ואם רבינו יונה מדבר על טלית קטן שלובש מעל למדיו כספק הב"י, למה א"א לו להסירו, הא גם אם יסירנו נשאר בכל לבושו כמו שהן חוץ מהטלית הקטן ולמה לא יסירנו [ורק כשהוא מתחת למדיו שצריך לפשוט בגדיו כדי להוציאו מובן למה א"א לו להסירו]. וא"כ אדרבא מהרבינו יונה יש לנו ראייה שהטלית שלבשו רק לצורך מצוה אעפ"כ לא לבשוהו מעל למדיו. ואיני רואה חילוק בין קטן לגדול, אלא כל מה שחילק הרבינו יונה הוא בין עשוי למצוה או למלבוש. ולא עוד אלא שאיני יודע מה נסתפק הב"י, הלא בזה מיירי הרבינו יונה בטלית של מצוה ותחת בגדיו דוקא ובכו"א אסור, וצ"ע.

**ולפי** מה שהוכחנו שאין מצוה ללבוש הטלית קטן על הבגדים, וגם אין דין כזה שצריך לראות הציצית בכל עת שהוא דבר שא"א אם הוא מתחת לבגדיו, נראה שמה שכתב הטור שילבש כל היום בגד קטן מצוץ כדי שיזכור כל הזמן המצוה, אין כוונתו ע"י ראייה חושית אלא שכלית, וראייה שכלית באה מהדיעה שהוא לבוש בטלית שיש בו ציצית.

**וגם** מבעל העטור [שער שני ח"ג] המובא בטור שם [בסי' כ"ד] נראה שהטלית היה תחת מלבושם, עי"ש שכתב

ונראה לי דצריך שיהיו הציצית מבחוץ, ודלא כאותם שתוחבין אותן בהכנפות, וזו היא מה שכתבו בגמ' [מנחות דף מ"א סע"ב] אין ציצית אלא יוצא וכו' עי"ש.

**שאלות:** בענין לבישת טלית קטן שהמג"א והאחרונים שהעתיקו דבריו הרעישו העולם באופן לבישת הטלית קטן, ורצית לדעת מה הוא אופן הלבישה שמדברים בזה ומה ההלכה.

**תשובה:** אמרתי אלכה לי אל מקור הדברים ומשם בארה.

**הנה** כתב הטור אור"ח סי' ח' [בנדמ"ח עמ' ל"ט] אם ירצה להתעטף מיד בקומו וכו' או שיש לו ציצית בחלוקו וכו', ע"כ. וכתב על זה הרב ב"י וז"ל: ומתוך מה שאמר רבינו או שיש לו ציצית בחלוקו, נראה שדרך טלית קטן ללבוש תחת בגדיו, עכ"ל. ואני שמעתי ולא אבין איפה הזכיר כאן בטור אודות טלית קטן, וכל מה שכתב אם יש לו ציצית בחלוקו והכוונה אם החלוק היה עשוי באופן כזה שחייב בציצית, ולא הזכיר כאן כלום שאם אדם רוצה לעשות לעצמו טלית קטן לשם מצות ציצית אם לובשו מתחת בגדיו או למעלה מבגדיו, וזה ודאי א"א לומר שאם החלוק חייב בציצית שלא ישים בו ציצית או שלא ילבש חלוק כזה כלל דמנין לנו זה.

**אח"כ** כתב בב"י כי ממה שכתב הטור בסימן כ"ד [בנדמ"ח עמ' ק"ד] כי עיקר מצותה על זכירת המצוות ובכל שעה ובכל רגע צריך שיזכור, נראה שעיקר מצות טלית קטן ללבושו מלמעלה כדי שתמיד יראהו ויזכור המצוות, עכ"ל. ואני תמה כי התורה חייבה כל הבגדים שאדם לובש אם יש להם ד' כנפות לתת בהם ציצית, ואם יש לאדם כמה בגדים אחד על השני הרי על כרחך שהבגדים התחתונים הם מתחת לבגד העליון, ואיפה זכירת המצוות ע"י התחתונים ומה יועיל עליון לתחתון. ועוד וכי תמיד עליו לראות שהעליון יהיה בגד של ד' כנפות.

**והנה** בטור סי' כ"ד [שם] כתב: טוב ונכון להיות כל אדם זהיר וזריז במצות ציצית שיהיה לו בגד קטן מצוץ שילבש אותו כל היום, כי עיקר מצותה על זכירת המצוות וכל שעה ובכל רגע צריך לכך וכו', ע"כ. הנה לענ"ד הבגד הקטן הזה לא לבשו אותו מעל לכל בגדיהם, כי הבגד העליון תמיד כסה ועטף ראשו ורובו גופו ועד לארץ הגיע, ואין נראה כלל שלבשו הבגד הקטן הזה מעליו. ועיין בב"י סי' י' [סעי' י"ב, בנדמ"ח עמ' נ"ט] בד"ה יש לדקדק, על צורת הבגדים שהיה להם. והוא ברור שבטלית קטן אם לבשוהו, לא על הגלימה מלמעלה אלא מתחת לזה.

**ועתה** הגע בעצמך איפה זכירת המצוות כשהוא מכוסה בגלימתו ואינו רואה הציצית, ואם תאמר כשהוא יושב בביתו ופושט גלימתו, הא צריך לזכור בכל עת ובכל שעה

נוהג ליקח השתי ציציות שהיו לפניו ומשים אותם חוצה בין קרסי המלבוש והיה רואה אותם תמיד, עכ"ל. ולענ"ד גם מזה ראייה שכל העולם לא היו נוהגין כן, אלא שהשל"ה היה מהדר בזה לעצמו, והוא פשוט.

**עוד** יש לי הרהורי דברים בדברי הגר"א סי' ח' ממה שכתב על המחבר בסעי' י"א, נראה כאילו מסכים לדבריו שגם הטלית יהיה בחוץ על בגדיו, ודלא כמו שהעתיק המג"א בשם הכתבים שהטלית עצמו יהיה מתחת לבגדיו. ואולי הגר"א סובר שגם המחבר מעולם לא כיון שהטלית יהא למעלה והעיקר הציצית עצמו, ואין מחלוקת בין המחבר והכתבים, ובאמת הסברא מחייבת כן. [ועוד אם לא נאמר כן סותר המחבר עצמו למ"ש בב"י הנ"ל שהטלית קטן יהיה מתחת למדיו. ועי' במאמר מרדכי סי' כ"ד ס"ק א' שהקשה כן].

**אך** מה שהביא הגר"א ראייה מתוס' מנחות [דף מ"ג ע"ב ד"ה חותם], שכתבו וז"ל: מה שמדמה חותם של טיט לציצית, שכן עושין לעבדים, והציצית מעיד לישראל שהם עבדי הקב"ה וכו', ע"כ. ומזה למד הגר"א, שכמו בחותם של עבד צריך להיות בחוץ כן גם בציצית. ויראתי בפצותי פי, כי אין זה מוכרח כלל, ומנין לנו שהכוונה לדמות לכל הדברים, והעיקר שהציצית סימן לעבדות כמו בחותם, ותו לא מיד.

(**ועוד** בחותם של עבד כוונת האדון שהאחרים ידעו שהוא עבד ואילו בציצית הכוונה שהוא לעצמו ידע שהוא עבד ה', ולכן אין זה תלוי באחרים שרואים. ואולי רבינו הגר"א סובר כי גם בציצית הכוונה שידעו אחרים שהוא עבד ה', אבל לכאורה אין לזה רמז בפסוק, ומפורש בתורה וראיתם אותו, שהכוונה ללובש עצמו שיזכור את המצוות והיא העבדות).

**זאת** תורת העולה, שאין חיוב בבגדים שאנו לובשים היום להוציא הציצית מתחת הבגדים, ויכול ללבוש כדרך לבישתו אם לא שרוצה להדר כרבינו בעל השל"ה אין מי שימחה בידו, אבל ודאי שיצטרך להחמיר גם בשאר מעשיו, ואם לאו מיחוי כוהנא אם דרך העולם שלא לעשות כן.

**עוד** נראה לי להעיר, כי הנה סומא חייב בציצית [כמבואר בסי' י"ז סעי' א'] והא אינו רואה כלל, ואם ראייה מעכבת, הא תיובתא. ואם נאמר שזו מצוה בפני עצמה למי שאפשר לו לראות, זו מנין לנו, והא מוראיתם אותו הכתוב בתורה אם מרבינן סומא לחיובא הרי שפירושו כל שישנה בראיה אצל אחרים [וכמ"ש במנחות דף מ"ג סע"א], וא"כ אין הכוונה שצריך לראות ממש אלא שישנה בראייה. ומה שדרשו שם בגמ' [בעמ' ב'], ראייה מביאה לידי זכירה וכו', אם מרבינן סומא, על כרחך הכוונה לראייה וידיעה שכלית וכמו שכתבנו.

וז"ל: כתב בעל העיטור ואותם שמקבצים הציציות בשעת ק"ש ונותנין על העינים, אפשר שנוהגין כן משום וראיתם אותו, על שהיה עטיפתם תחת מלבושם, עכ"ל. והרי זה כמו שאמרנו שלא ראו הציצית כל הזמן, ובשעת ק"ש היו מהדרין בזה לראותם ממש.

**וקודם** שנמשיך עוד בברור הענין שאנו עוסקין בו, אפרש לך מה שנראה לי בפשוטו מה שכווננו האחרונים בענין הכנפות שתוחבין בהם הציציות. ונראה לי שזה מה שתופרין חתיכת בגד מרובעת מסביב לכנף, והיו מניחים חלק אחד מארבע הצדדים בלתי תפור [שאו היה בצורת כיס] ושם היו תוחבין הציצית. ועיין בב"י סי' ט"ו [סעי' ו', בנדמ"ח עמ' צ"ב] ד"ה כתוב בהגהות מיימוניות [פ"א מציצית אות מ'] שכתב שהיו תופרים חתיכות מעיל סביב לכנפות עי"ש, ועיין עוד במנחות [דף מ"א ע"ב] רש"י ד"ה חייט, וז"ל: עושה טלית כמין שפה ומחביא החוטין בתוכה, ותופר השפה.

**נחזור** לעניננו, הנה כתב במג"א סי' ח' ס"ק י"ג: ונ"ל שצריך שיהיה הציצית מבחוץ וכו', וזו היא מ"ש בגמ' [מנחות דף מ"א סע"ב] אין ציצית אלא יוצא, אך מל' התוס' בברכות [דף י"ח ע"א ד"ה למחר] משמע דיוצא בזה בדיעבד וכו', עכ"ל. והדבר תמוה שעלה על דעתו לומר שאינו יוצא אפילו בדיעבד אם היו תחובין בכנפות, והרי רש"י לא פירש כן, דהא כתב שם רש"י במנחות בד"ה אין ציצית אלא יוצא תלוי ויוצא מן הכנף משהו, ע"כ. וא"כ המג"א מנין לו פירושו. וכבר העיר בזה במחצית השקל, אבל בנועם דעשה מזה כשני פרושים, וצ"ע.

**עב"פ** איך שיהיה מדברי המג"א לא שמענו רק שלא לתחבם לציציות בכנפות, וזה מן הפסוק והדרש שאין ציצית אלא יוצא, אולם שאין לכסות הציצית בבגד אחר מלמעלה זה לא שמענו. ואף שכתוב וראיתם אותו, זה דוקא באותו בגד עצמו צריך שיהיה ראוי לראייה, ולכן לא יתחבנו בכנפות, אבל בבגד אחר על גביו לא שמענו.

**והנה** עיינתי בערוך השולחן [סי' ח' סעי' י"ז], ובאמת שהוא דחה דברי המג"א וראייתו ממנחות וכמו שכתבנו. ומה שכתב בערוך השולחן שם שלא לשים הציצית במכנסים, אף לדברנו שאין צריך להיות בחוץ, מ"מ אם דרך לבישתו היה מגולה ועכשיו בגלל בושא מכסהו במכנסים, ודאי שלא נכון לעשות כן. ומה שבערוך השולחן כתב שבין הגויים יכול לשים במכנסים, ובמ"ב [שם ס"ק כ"ו] כתב שלא לשים במכנסים אלא בכנפות, לענ"ד כל אחד לפי מקומו וזמנו ובגדו דברו, ואפשר להבין בקל.

**שוב** מצאתי באלהיה רבה [סי' ח' אות י"ב] שכתב בשם השל"ה [חולין, נר מצוה, ד"ה ומאחר שמצוה] שהיה

## סבום:

א. עיקר מה שאמרה תורה וראיתם אותו, הכוונה ללובש הטלית בעצמו, שיראה הציצית בראייה וידעה שכלית, ויזכור את המצוות.

ב. ולכך אין חיוב ללבוש הטלית קטן מעל לבושיו אלא מתחתיהם וכמ"ש האר"י ז"ל, וגם הציציות אין צריך שייראו.

ג. אולם כיון שדרך לבישתן להיות הציציות מחוץ למכנסים, אם הוא מכניסם בפנים מחמת בושה, לא נכון לעשות כן, אלא אם מתיירא מגויים המלעיגים עליו.

ד. מרת חסידות גדולה להוציא הציציות דרך קרסי הבגד העליון [היינו חליפה ארוכה או מעיל] כדי שייראו, וכן היה עושה השל"ה. ודבר זה רק למדקדק בכל מעשיו, דאל"כ נראה כיוהרא דהא אין דרך העולם לעשות כן.

## סימן י"ג

## בדין טלית גדול

שו"ע או"ח סי' ח' סעי' י"ג.

**כתב** המחבר ז"ל: הלוש טלית קטן ומברך עליו וכשהולך לבית הכנסת מתעטף בטלית גדול צריך לברך עליו וכו', ע"כ.

**שאלת:** על מ"ש בטור בסימן ח' [בנדרמ"ח עמ' מ'] ז"ל: לכן מי שרגיל להתעטף בבית הכנסת בטלית גדול צריך לברך עליו אע"פ שבירך על טלית קטן שלבש כבר, ע"כ. ומשמע מלשון זה שאין בטלית גדול חיוב אלא הדבר תלוי במנהג ובמי שרגיל. ומתוך זה שאלת:

**א** האם להלכה חייבים להתעטף בטלית גדול בשעת התפילה, ואם כן מרדע חלק מבני אשכנז לא נהגו להתעטף בטלית גדול עד החתונה.

**ב** גם לנוהגים להתעטף - האם זהו חיוב מצד דיני תפילה, וא"כ מה ההבדל בין שחרית למנחה.

**ג** האם צריך שיהיה על ראשו כדכתב הב"ח בסי' ח' אות ה' [בנדרמ"ח עמ' ל"ז].

**תשובה:** מה שדקדקת מהטור, כן נראה לי דיוקן [לדינא], אבל לענ"ד לא צדקת, ולא לזה כיון הטור. דרצונו לומר, שמי שרגיל ללבוש הטלית גדול בבית הכנסת - ולא בביתו, הוי הפסק וצריך לברך.

**ולעצם** השאלה אם יש חיוב או לאו, בדאי שאין זה חיוב, אלא מדיני מלבושי התפילה, וגם כדי שיהא לו כוונה יותר טובה, לכך מן הראוי ללבוש טלית גדול בזמן התפילה. ומה שלא נהגו כן במנחה וערבית, אולי מכיון שלא הניחו תפילין במנחה וודאי לא בערבית, ממילא זלזלו בזה גם כן. או מפני שהתפללו מנחה וערבית סמוכים זה לזה, לכך לא הניחום במנחה. ובאמת אלה המתפללים היום (וגם בדורות הקודמים) במנחה בתפילין, הם גם מתעטפים בטלית גדול. וכבר אמרתי לך פה אל פה, שהלואי והיה אפשר להתפלל גם היום בטלית גדול גם במנחה וערבית.

**ועוד** נפל ברעיוני, שאפשר שבדורות הקודמים היו מתעטפים בבגדים אחרים שכיסו כל גופם וראשם, אלא שהיו בגדים שלא היו חייבים בציצית. ולכן במנחה וערבית התפללו בלבוש הנכון הראוי לתפילה והגורם לכוונה, אבל היה בלא ציצית, [ולכך במנחה ובערבית לא הצריכום לטלית גדול, ובשחרית הצריכו מדין ציצית]. ועוד נראה לי, שאחר תפילת שחרית כיון שהלכו לעסקיהם והשאירו הטלית והתפילין בבית, כשנתאספו למנחה וערבית לא הטריחום לדקדק בזה כל כך.

**שאלת:** האם מחלוקת בהלכה נקרא ספק שנוכל לומר ספק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא, ואם כן מה נקרא מחלוקת שיעשה לנו ספק.

**תשובה:** כך הדין כדלהלן, ספק בהלכה, אם זה מחלוקת ראשונים או אחרונים ולא הוכרעה ההלכה בדאורייתא - לחומרא, בדרבנן - לקולא. והמשך שאלתך מה נקרא מחלוקת איני מבין.

## סימן י"ד

## תשובות קצרות - טלית

לחזור ולברך על טלית

**שאלת:** מי שמוריד את הטלית כדי להתקלח, כמה זמן חשוב הפסק כדי להתחייב שוב בברכה.

**תשובה:** לענ"ד רחיצה ודאי הוי הפסק.

## שיעור ציצית

**שאלת:** מ"ש הרמ"א באו"ח סי' י"א סעי' י"ד ז"ל: ואם האריך הציצית יראה ששלישיתו יהיה גדיל וב'

## סימן ט"ו

להניח תפילין ביד ימין

**שאלת:** אם יש לו Intravenous (אינפוזיה) מחוברת ביד שמאל ואי אפשר להניח שם תפילין, האם יניחם בימין.

**תשובה:** ודאי שלא, ועיין ופשוט.

תפילין לפני בר מצוה

**שאלת:** נער שמניח תפילין לפני בר מצוה האם יברך עליהם.  
**תשובה:** כיון שמניחם מדין חינוך הרי הוא מברך כמו שמברך על כל המצוות מדין חינוך.

## סימן ט"ז

## כתיבה תמה

**שו"ע** אור"ח סימן ל"ב סעי' ד'.

**כתב** הרמ"א וז"ל: וכתוב כתיבה תמה שלא יחסר אפילו קוצו של יו"ד וכו', ע"כ.

**הנה** במשנה במנחות דף כ"ח ע"א, אמרינן: שתי פרשיות שבמזוזה מעכבות זו את זו, אפילו כתב אחד מעכבין וכו'. ופירש"י בד"ה כתב אחד - אות אחת - מעכבין, דכתיב [דברים ו' ט'] וכתבתם, כתיבה תמה ושלמה, ובתפילין כתיב הויה [שם פסוק ח'] והיו לטוטפות, ע"כ. [משמע שהפסוק בא ללמד אותנו שאפי' חסר אות אחת פסול].

**אולם** בשבת [דף ק"ג ע"ב], דרשו מהאי קרא וכתבתם, שלא יכתוב אלפין עינין וכו', אבל אם חסר אות זה לכאורה לא נלמד משם.

**ואם** כוונת רש"י לפי מסקנת הגמ' כאן לקמן בדף כ"ט סע"א, דאמר רב יהודה אמר רב כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותיה פסולה. ונאמר הגם שלא דרשה זאת הגמ' להדיא מקרא דוכתבתם, מ"מ מזה הפסוק ילפינן. גם זה אינו, דהא לפי זה לא אתי שפיר מה שסיים רש"י, ובתפילין כתיב הויה - והיו לטוטפות, ע"כ. דאיזה משמעות יש ממה שכתוב הויה שצריך להיות מוקף גויל גם בתפילין.

**אלא** ע"כ שרש"י אזיל לפי ההו"א שם בדף כ"ט סע"א שפירשה את המשנה שאפי' קוצו של יו"ד מעכב. וכן

חלקים ענף, ע"כ. שלפ"ז בבגד שיש בו ציצית שהגדיל והענף יחד הם יותר מ"ב גודלים אבל הגדיל אינו שליש הענף, האם צריך להתיר ולקשור מחדש. תשובה: לא צריך.

## צעף בציצית

**שאלת:** על צעף שקורין Scarf אם חייב בציצית.

**תשובה:** לא לצעף שלנו כיון בביאור הלכה בסוף סי' י' בד"ה סודר, דשלנו אין לו שיעור בגד להתחייב בציצית, והוא פשוט.

ללבוש טלית בלי גופיה

**שאלת:** האם מותר ללבוש טלית קטן על גופו ממש בלי Undershirt (גופיה). תשובה: מותר.

עטיפת טלית גדול

**שאלת:** כשעושה עטיפה בטלית גדול האם צריך להיות עטוף כדי הלוך ד' אמות. תשובה: כן.

לבישת טלית שלא לצורך התפילה

**שאלת:** אם לובש הטלית שלא לצורך התפילה, כגון בשבת שלובשו כדי להביא אותו מבית לבית, האם יברך.

**תשובה:** יש בדבר ב' צדדים, האם כיון שאינו מכוין ללבישה לא מברך עליו, או שזהו גופא שצריך ללבושו כדי להעבירו לבית אחר חשיב לבישה וצריך לברך. וצריך לי עיון עתה בזה. ועיין במשנה ברורה סוף סי' י"ט שכתב וז"ל: מוכרי הבגדים שלובשין ומכוונין להראות להקונים מדתן פטורין, ואם לובש אותן להעביר בזה את המכס אפשר דחייב בציצית כמו גבי כלאים.

**ולמעשה,** אפשר לכונן בשעת לבישה לשם לבישה, ואז ודאי צריך לברך.

אין מעבירין על המצוות

**שאלת:** מי שיש לו שתי טליתות אחת לשבת ואחת לחול ומונחות זו על גבי זו, וצריך לטלית של חול שמונחת על גבה הטלית של שבת, האם יש לאסור משום שאין מעבירין על המצוות.

**תשובה:** אין זה שייך למעבירין על המצוות, דבגד של שבת אינו עומד לימות החול, וכ"ש להיפך.

לא נדאה יו"ד]. אולם לפיר"ת הנ"ל דקאי על הקוץ השמאלי, קשה מאי פשיטא, והיכן נתחדש לנו שזה פסול הגם שעדיין יש עליו צורת יו"ד בטוב.

**וי"ש** ליישב, דכיון דידיענין דזה הוא צורת האות יו"ד גם בקוץ שמאלי, א"כ פשיטא שמעכב, והדרינן לקושיין קמייתא דפשיטא דכיון שאין האות כהלכתא הרי היא כאינה, ופסול משום כתיבה תמה.

**ועיין** בספר האשכול בריש הלכות מזוזה, שכתב: קוצו של יו"ד וכו' רגל ימין של יו"ד או שמאלו ע"כ. וצ"ע בדבריו אם כוונתו שאין כאן מחלוקת ושניהם צריך, או שקיצר בדבר ולמר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. ועי' במרדכי ריש פרק הקומץ [סי' תקנ"ב] שהביא לרש"י ור"ת וכתב: ואפילו לפירוש הקונטרס יש להזהר בהא דר"ת, ע"כ. ומשמע שס"ל כדברי האשכול.

## סימן י"ז

### קוצו של יו"ד

**שו"ע** אור"ח סימן ל"ב סעי' ד'.

**כתב** הרמ"א וז"ל: ויכתוב כתיבה תמה שלא יחסר אפילו קוצו של יו"ד וכו', ע"כ.

**הנה** בגמ' במנחות דף כ"ט ע"א אמרינן שתי פרשיות שבמזוזה מעכבות זו את זו ואפילו כתב אחד מעכבן, פשיטא אמר רב יהודה אמר רב לא נצרכה אלא לקוצו של יו"ד וכו'. ופירש"י, קוצו של יו"ד דגל ימיני של יו"ד. ובתוס' ד"ה קוצו, הביאו לפירוש ר"ת, דהוא דגל שמאלי של יו"ד שהוא כפוף מעט וכו'. [והנה בשו"ע לא הביא דין זה של העוקץ השמאלי, אולם בב"י בסי' ל"ו [בנדרמ"ח עמ' קס"ט] בצורת אות י' הביאו, וכן שם בנדרמ"ח עמ' קע"ג].

**וראיתי** בספר אוצר סת"ם חלק א' [עמ' רט"ו] בצורת האותיות על אות י', שכתב על קוצו של יו"ד שבכתב ספרדי אין מדרקין בזה לדבריו, וכתב שם בחלק ההסברים, דאף שהמרדכי [במנחות פרק הקומץ סי' תתקנ"ב] כתב שגם לפי רש"י יש להזהר בקוץ של יו"ד השמאלי, ולא פליג רש"י על רבינו תם לדינא אלא בפידוש המימרא. מ"מ הביא בשם התשב"ץ [ח"א סי' נ'] שהדמב"ם סובר כרש"י. [ר"ל דכתב הרמב"ם בפרק א' מתפילין הל' א', וז"ל: ואפילו קוצו של אות אחת מארבע פרשיות אלו מעכב].

מפורש גם ברש"י שם בד"ה פשיטא, וז"ל: פשיטא דאות אחת מעכבת דכתיב וכתבתם כתיבה תמה.

**וצריך** לומר דאע"פ שלא הזכיר זה בגמ' בשבת הנ"ל, שילפינן מוכתבתם שאפי' אות אחת מעכבת. הוא משום דפשיטא דפסול בכה"ג משום כתיבה תמה, [והגמ' בשבת באה לחדש שאפי' אלפי' עיינין שכן כתב אות, ג"כ פסול משום כתיבה תמה].

**אמנם** אחי דברי רש"י צ"ע, דמה צריך דרשה אחת למזוזה מוכתבתם ודרשה אחרת לתפילין מוהיו. דבשבת [דף ק"ג סע"ב] כתב בד"ה וכתבתם וז"ל: וכתבתם דתפילין ומזוזה. ועיין בגיטין [דף מ"ה ע"ב] דדרשינן וכתבתם לספר תורה תפילין ומזוזה. ועי' בב"י יו"ד סי' רע"ד [בנדרמ"ח עמ' רט"ז] שכתב שגם כן ספר תורה ילפינן מתפילין ומזוזה לענין כתיבה תמה.

**ולשון** הרמב"ם בזה ג"כ צ"ע, שכתב בהל' ס"ת [פ"א הל' א'] וז"ל: ואפילו קוצו של אות אחת, ולא כתב כלשון הגמ' הנ"ל אפי' קוצו של יו"ד. וכן שם בהל' ב', כתב: אפילו אות אחת משתי הפרשיות אם חסר קוצו מעכב מן התורה וכו', ע"כ.

**ועי'** בתשב"ץ ח"א סי' נ' מה שכתב על דברי הרמב"ם שבסוף הפרק הנ"ל משמע שאינו פסול אלא א"כ תדמה לאות אחרת, והקשה על זה התשב"ץ וז"ל: וא"ת והרי קוצו של יו"ד מעכב אע"פ שתינוק קורא אותה יו"ד. ואפשר שהוא [הרמב"ם] אינו מפרש קוצו של יו"ד אותו תג קטן שבראשו [ר"ל עוקץ השמאלי של היו"ד], כמו שמפרש ר"ת וז"ל [במנחות דף כ"ט ע"א תר"ה קוצו], אבל הוא מפרשו כרש"י ז"ל שהוא רגל היו"ד, ומש"ה מעכב לפי שהתינוק יחשוב שהיא נקודה ולא יקדאנה יו"ד, ע"כ.

**ומה** שכתב התשב"ץ בלשון אפשר, כבר ביארנו באורך לקמן [בסימן י"ז] בענין זה, ושארבה הרמב"ם לא ס"ל כמו רש"י עיי"ש.

**ונחזור** לנוזכר לעיל, דהנה יש להקשות עוד בלשון הגמ' במנחות [דף כ"ט ע"א] שהקשו פשיטא דאות אחת מעכבן, ופירש"י משום דכתיב וכתבתם ודרשינן בשבת [דף ק"ג ע"ב] כתיבה תמה. וצ"ע מה זה פשיטא, דהא המשנה צריכה לכתוב לנו הדין הזה לפחות פעם אחת, ולומר דדרשינן כתיבה תמה.

**ועוד** יש לדייק דהגמ' תירצה, אמר רב יהודה אמר רב לא נצרכה אלא לקוצה של יו"ד. והגם שלדברי רש"י [בד"ה קוצו], שקוצו של יו"ד הוא רגל ימין של יו"ד, ניחא מאי פריך עליה דהא נמי פשיטא [שפסול, דהא בלי זה הקוץ

**ולישב** דברי רש"י מקושיתם, יש לומר או שרש"י יסבור שאות יו"ד הוא גם בלא רגל ימני, וכמו שהקשו התוס' על עצמם מההיא דסנהדרין [דף צ"ה ע"ב] והוצרכו לישב דכעין יו"ד קאמר וכן משמע במרדכי (עיין בנימוקי יוסף הלכות תפילין בתחלתו שיישב באופן אחר). או שרש"י יסבור שזה באמת קושיית הגמ' פשיטא.

**ולתוס'** באמת צ"ע שהגמ' לא רצתה ללמוד שהחידוש הוא שאפילו כתב אחד מעכבן, לגבי קוצו של יו"ד ואע"פ שאינו מגוף האות, ולמה יותר נוח לגמ' לומר שחדוש המשנה על דין האות שצריך להיות מוקף גויל, ושני הדינים לא נכתבו בפרוש במשנה אלא שהאמוראים קבלו כן, וא"כ מאי חזית, ולמה על דין מוקף גויל א"א לשאול פשיטא וצ"ע. ואם נאמר שרש"י סובר שזו היא קושיית הגמ' פשיטא, אפשר לחלק אולי בין שני הדינים, שבדין הראשון שחסר רגל ימין והרי זה גוף האות, על זה באמת קשה מה החדוש שבמשנה אפילו כתב אחד, הרי חסר כל האות וחלק מהאות ככל האות, וזה ודאי לא צריך להשמיענו במשנה שחסר אות אחת פסול, דכיון שצריך לכתוב הפרשיות ההם בתורה, ודאי שצריך כל אות ואות, ותירצו בגמ' דהחדוש הוא שאע"פ שהאות שם אלא שמחוסר גויל פסול, וזה באמת חדוש שלא נלמד מפשוטו של מקרא.

**ועתה** נחזור לדברי הרד"ך, דהנה לפי הצד הראשון שרש"י סובר שיו"ד בלא רגל ימני הוא יו"ד והרגל הוא קוצו של יו"ד, א"כ רגל ימני לרש"י כקוץ השמאלי לר"ת, ואם ר"ת למד לפסול זיונין ותגין מקוצו של יו"ד, גם לרש"י יפסל מאותו טעם וזה פשוט, וא"כ אף אם הרמב"ם למד פי' קוצו של יו"ד כרש"י עדיין צריך הוא לפסול בלי זיונין כר"ת, ועל כרחק שמחלוקתם דר"ת והרמב"ם אינה כדברי הרד"ך אלא כפי שביארנו שנחלקו אם זיונין גרידי מקוץ או לאו. ואע"פ שאפשר לומר שהרמב"ם סובר כצד השני שאמרנו, שאם חסר קוץ הימני הרי זה כחסר בגוף האות, וזו היא באמת קושיית הגמ' פשיטא, וממילא אין לנו ללמוד זיונין מקוץ הימני וכדברי הרד"ך. מ"מ כיון שאין לנו הכרח לזה שוב אין לנו ראייה שהרמב"ם סובר כרש"י בפי' קוצו של יו"ד ודו"ק, ולכן דברי הרד"ך לענ"ד צ"ע.

**שוב** עיינתי בדברי הרד"ך שם בסוף הדבור הראשון המתחיל ולרווחא דמילתא, ונראה לי שלומד כצד הראשון שכתבתי למעלה. ולפי זה צ"ע גדול עליו מה בין הרמב"ם לר"ת, דמאותו הטעם שפסלנו לר"ת נפסול להרמב"ם, סוף דבר דברי הרד"ך צע"ג לעת הפנאי.

**עוד** הביא בספר אוצר סת"ם הנ"ל בשם מהר"ח"ו [בשער מאמרי רשב"י ריש פרשת ויקרא דף ל"ה ע"א על הזוהר

ולא דק בלשון התשב"ץ דז"ל: וא"ת והרי קוצו של יו"ד מעכב אע"פ שתינוק קורא אותה יו"ד. ואפשר שהוא [הרמב"ם] אינו מפרש קוצו של יו"ד אותו תג קטן שבראשו כמו שמפרש ר"ת ז"ל, אבל הוא מפרשו כרש"י ז"ל שהוא רגל היו"ד, ומש"ה מעכב לפי שהתינוק יחשוב שהיא נקודה ולא יקראנה יו"ד, ע"כ. הרי שהתשב"ץ עצמו כתב זה רק בלשון אפשר ונסתפק בדבר. ועוד כל מה שכתב שם התשב"ץ היה לפי מה שחשב בתחילה בסברת הרמב"ם כרש"י, אבל לבסוף חזר בו מהסברו ברמב"ם, וא"כ אין בכלל מקום לומר שהרמב"ם סובר כמו רש"י. [דז"ל שם בהמשך הדברים: ואין זה נכון כלל, שלא הזכיר בגמ' תינוק דלא חכם ולא טפש, אלא כשצורת האות נעשית כהלכתה וענין אחר גורם להפסידה כגון נקב, בההיא אמרינן זיל אייתי תינוק לא חכים ולא טפש וכו', כדאייתא התם בפרק הקומץ רבה [דף כ"ט ע"ב] אבל אם האות לא נעשית כתקנה אע"פ שהתינוק קורא אותה אינה כשרה וכו', ע"כ].

**עוד** הביא ראייה באוצר סת"ם הנ"ל מדברי הרד"ך [בית א' חדר ל'] שסובר בדעת הרמב"ם דקוצו של יו"ד הוא דימין, וכפירש"י. ובאמת כן כתוב שם ברד"ך, אבל דבריו צ"ע וגם אין לו שום הכרח לומר כן. דעיי"ש שרצה להוכיח מזה שחלקו הרמב"ם ור"ת בזיונין ותגין שבאותיות, שהרמב"ם [בפרק ה' מהל' מזוזה הל' ג'] מכשיר בחסרו או הותירו ור"ת [בספר הישר, כמובא בהגהות מיימוניות פ"א מתפילין אות צ'] פוסל, וסברתו דלא גרע זיונין מקוצו של יו"ד שפסול, ובפשוטו צריך לומר שמחלוקתם הוא בזה, דהרמב"ם סובר שאין ראייה מקוצו של יו"ד שהרי זה מפורש בגמ' שפסול, משא"כ זיונין ותגין, ור"ת סובר מסברת עצמו ללמוד זיונין מקוץ של יו"ד. אבל הרד"ך דחה זאת בלי הכרח, וחדש מחלוקת אחרת בין ר"ת והרמב"ם בהניחו לדבר פשוט בלי ראייה שהרמב"ם סובר כרש"י [ולכך פירש קוץ היו"ד הוא בגוף האות ואינו ענין לתגין וזיונין, משא"כ לר"ת שסובר שהוא קוץ הימני שאינו מגוף האות כן דומה לתגין וזיונין]. ולשיטתם אולי עיי"ש.

**ולפני** שנעמוד עוד על דבריו, נקדים לומר דהנה התוס' [במנחות דף כ"ט ע"א ד"ה קוצו] הקשו על רש"י שפירש רגל ימני של יו"ד, דפשיטא שפסול דאין זה אות, (ולדבריהם אף שבגמ' הקשו פשיטא לא כווננו לזה, דכיון שאין זה אות הרי זה כחסר האות לגמרי, ומה ס"ד בכלל לומר כן, וזו היתה קושיא ראשונה שבגמ'. ולדבריהם שבקוץ שמאלי איירי אבל עיקר האות הוא יחד עם רגל הימני אז היה מקום לומר שכשר, וע"ז קמ"ל שפסול בלי קוצו. ואעפ"כ הקשו בגמ' פשיטא, דכיון שכך הוא הלכה שצריך קוץ שמאלי ביו"ד, ודאי שמעכב אף שאינו חסר בעיקר האות).

## סכום:

א. מה שנקטו כמה אחרונים להכריח שדעת הרמב"ם כרש"י, שקרן היו"ד הכוונה לקרן הימני ודלא כר"ת שפירש על הקרן השמאלי, אינו מוכרח כלל.  
ב. ולכך ודאי שראוי להחמיר בקרן דר"ת, גם לבני ספרד.

## סימן י"ח

## דין אות ה' שניקבה

שו"ע אור"ח סי' ל"ב סעי' ט"ו.

**כתב** המחבר וז"ל: אם לאחר שנכתב ניקב בתוך הה"א או המ"ם כשר אפילו ניקב כל תוכו שהנקב ממלא כל החלל, אבל בירושלמי משמע שגם בפנים צריך שיהא מוקף קלף. ניקב רגל פנימי (השמאלי) של ה"א אפילו לא נשאר ממנו אלא כל שהוא כשר להרא"ש. וכתב הרמ"א: אבל שאר פוסקים מצריכין כמלא אות קטנה והכי הלכתא, ניקב רגל הימני אם נשתייר ממנו מלא אות קטנה כשר ואם לאו פסול, ע"כ.

**והנה** במנחות [דף כ"ט סע"א] אמר אשיאן בר נדבך ניקב תוכו של ה' כשר ירכו פסול וכו', ופירש"י בד"ה תוכו ובד"ה ירכו בזה שני פירושים, וז"ל: תוכו רגל שבפנים (השמאלית), ירכו רגל הימנית. לישנא אחרינא תוכו הגויל והחלק שבתוכו ובתפילין קמירי, ע"כ. וכתב על זה בספר התרומה סי' ר"ה [דף ס"ז ע"ד] נ"ד ע"ד, הובא בב"י בנדמ"ח עמ' קל"ז], שלשון [הראשון] שפירש"י תוכו רגל שמאלי [שהיא רגל שבפנים - כשר] וכו', ירכו רגל ימני - פסול, הוא לא נכון דמה לי ימין ומה לי שמאל בכל ענין פסול, ע"כ.

**ודבריו** אלה צריכים באור, דודאי שנא ושנא דברגל ימין אם אינו כמלא אות קטנה חסר צורת האות ופסול, אבל בירך שמאל אף אם אין בו שיעור אות קטנה, כל זמן שיש נקודה אחת בשמאל וע"י זה ניכר לאות ה' לכאורה כשר.

**אמנם** עי' בחזו"א אור"ח סי' ז' ד"ה וב"י, שלמד שקושיית התרומה היא על שינוי הלשון (עיי"ש), אולם בתרומה עצמו כתוב מה לי וכו' בכל ענין פסול, ע"כ. וא"כ קושייתו היא על ההלכה ולא על הלשון, וכן הוא במאירי בקרית ספר דף ס"ז ע"ב, וז"ל: ותוכו וירכו יש מפרשים תוכו רגל השמאלי שהוא בפנים מן האות וירכו רגל הימני, ולא מחזור שהרי אף בקוצו של יו"ד הוא נפסל, כל שכן בניקב בין ברגל שמאלי בין ברגל ימני ומה בין זה לזה עכ"ל. [והיינו כקושיא הנ"ל בספר

דף י"א ע"ב] בסדר כתיבת היו"ד של השם ב"ה, וז"ל: יעשה תחלה קרן העליון ואח"כ קרן האמצעי הנקרא גוף היו"ד אח"כ קרן השלישי התחתון, ע"כ. הרי כפשוטו שלא הזכיר לגמרי קרן שמאלי, ולפי דברי הספר הנ"ל קרן האמצעי הוא גוף האות ממש וקרן התחתון הוא רגל ימני, ורגל שמאלי לית מאן דכר שמיה.

**אבל** באמת קשה מאד לומר שגוף האות כולה נקרא קרן, ושלזה כיון באומרו קרן האמצעי. והנראה לי שהוא קורא לרגל הימני קרן האמצעי, והוא נקרא גוף האות כי זה מעיקר האות, וקרן התחתון הוא קרן שמאלי וזה כר"ת. וא"כ אין עלינו לסבול הדוחק ולומר שלגוף האות עצמה קרי קרן אמצעי.

**אולם** לענ"ד אם תעיין במאמרי רשב"י בהמשך דבריו, משמע שם שיש ג' קוצין חרץ מהיו"ד, כי כתב שם וז"ל: אות יו"ד עם ג' קוציה כוללים וכו', ע"כ. ומזה משמע שיש שם אות יו"ד מחוץ לג' הקוצים. ועל כרחק שתחלת דבריו שם שכתב קרן האמצעי הנקרא גוף האות, כוונתו כמו שכתבנו דלקרן האמצעי קרי גוף האות.

**והנה** בספר עולת תמיד למהר"ח [דף ל"ח ע"ב תוך ד"ה ונבאר סדר כתיבתם] בעניין תפילין כתב וז"ל: וכל צורת יודי"ן יהיה בה ג' קוצין אחד למעלה ואחד למטה ואחד באמצע גופה, ע"כ. ואם גוף היו"ד הוא קרן האמצעי, לא שייך לומר לשון ואחד באמצע גופה, אלא ואחד הוא גופה ועל כרחק קרן אחר ואין זה גוף האות. גם בשער הכוונות בדרוש ב' בענין תפילין [דף ח' ע"ד ד"ה גס], כתב וז"ל: באות יו"ד כולם יהיו להם ג' קוצין וכו', ע"כ. ומשמעות זה שיש לאות יו"ד ג' קוצין מחוץ לגופה ודו"ק.

**אבל** זה ודאי, והנה בסוף ספר קובץ סת"ם מביא צורת האותיות מהקדמונים מספר התמונה ועוד, ושם מפורש כר"ת.

**ומה** שכתב עוד שם בספר אוצר סת"ם, בשם האמת ליעקב, כן הוא האמת שכותב כן בשם בית דוד שכיון שמרן המחבר לא כתב דין קוצו של יו"ד בשולחן ערוך, על כרחק דסבירא ליה שאינו מעכב עיי"ש. ובאמת הוא דבר תמוה לומר כן, דבב"י ודאי משמע כפשוטו לעיכובא עיי"ש, ואיך אפשר ללמוד דבר מהשמטה זו. ועוד הא רוב הראשונים רובם ככולם וכן כל הבאים אחריהם פסקו כר"ת, ואיך אפשר להקל בזה. וכבר כתב כן המהרי"ק [בשורש ס"ט] וז"ל: ועל דבר קוצו של יו"ד פשיטא שיש לחוש לדברי ר"ת שהביא ראיה לדבריו, וגם כל הפוסקים הביאו דבריו לפסק הלכה, והעתיק דבריו הב"י [בסי' ל"ו בנדמ"ח עמ' קע"ג] עיי"ש.

**שוב** מצאתי בספר אור לציון ח"א בסוף סימן ה' שכתב בשם הכוונות פ"י ג' קוצין כולל קרן דר"ת.

דלירושלמי אם ניקב כל חללו ולא נשאר חלק (גויל) סביבותיו פסול, ואילו בתלמוד דידן כתוב שאף אם ניקב כל חללו כשר.

**ובל** מה שהארכנו בכל זה הוא לאפוקי מדעת הב"ח [בנדרמ"ח סוף עמ' קל"ז] שכתב דרך שמאלי לבעל התרומה ג"כ בעי שיעור כמלא אות קטנה, וזה לשונו: אבל ספר התרומה סי' ר"ה כתב להדיא דלישנא בתרא עיקר ולא נכון לחלק בין ירך ימין לשמאל, ולפי זה גם בפנימי צריך שישאר מלא אות קטנה וכו', ע"כ. ולדברינו יוצא שלא נתכוון לזה בעל התרומה [וכמו שביארנו שכל קושיתו כי הבין ברש"י שמיירי שניטל כל הירך השמאלי ונראה כד' או ר', ועל זה הקשה מאי שנא ימין ומאי שנא שמאל, אבל אם נשאר כל שהוא בשמאלי ודאי שנא ושנא דהרי נראה צורת הה' בטוב]. וא"כ הדרך לדינא המפורש בטור דלא בעי שיעור בירך השמאלי, ע"כ.

**והנה** הזכרנו לעיל שרש"י פירש שני פירושים על דברי אשיאן בר נרבה. פירוש ראשון, ניקב תוכו של ה' היינו רגל הפנימי כשר, ירכו היינו רגל הימני פסול. ופירש הרא"ש דבריו [בהל' ס"ת סי' ט"ו] דקמשמע לן דפנימי אין לו שיעור וימיני אית ליה שיעור.

**ופירוש** שני כתב רש"י, ניקב תוכו - היינו חללו. ועל ירכו לא פירש רש"י בפירוש השני כלום. ובפשוטו, כיון שפירש בפירוש הראשון דירכו היינו רגל ימני, א"כ כל זמן דלא אפקיה בפירוש השני, נמי עליה קאי. ולפי זה אין לנו לחדש דלפירוש השני יש שיעור לירך השמאלי דהא לא קאי עליה כלל [ולכך אין לומר שבפי' ב' קאי על ב' הירכים גם הימני וגם השמאלי], ולמעט במחלוקת עדיף. וכן מבואר גם בחזו"א אור"ח ריש סי' ז'.

**וגם** מן הסברא נראה דאין מקום לשיעור לרגל השמאלי, וכל זמן שנראית כה' כשר. אלא דלאידך גיסא קשה, דלהאי פירושא דירכו הוי ימיני, ועל זה איתמר בגמ' לדברי רב יהודה ורב זירא אם נשתייר כשעור אות קטנה כשר, ואם לאו פסול, מאי קמשמע לן, וכי לא ידיעין זה מן הסברא דאי הוי לה צורת האות כשר ואין אין לה צורת האות פסול, וצ"ע.

### סבום:

גם לדעת בעל התרומה אם ניקבה הה' בירך שמאל ונשאר כל שהוא אפי' פחות מאות קטנה כשר.

התרומה, ומבואר היטב שהקושיא היא על ההלכה ולא רק על הלשון].

**ובן** מה שהקשה עוד, וז"ל: ועוד דהא אפילו קוצו של יו"ד מעכב, ע"כ. גם זה צריך עיון דבקוצו של יו"ד כיון שנאמרה הלכה שצריך קרן ואינו שם הרי זה פסול, אבל אם נחסר מהירך השמאלי כל זמן שניכר לאות ה' למה יהיה פסול, ואיזה דמיון לנחסר קוצו של יו"ד, והלא בירך שמאלי לא נאמר שיעור. (ועיין במאירי קרית ספר דף ס"ז ע"ב).

**ונראה** דבעל התרומה פירש במלת ניקב תוכו, דהנקב מילא כל חללו וכן ניקב ירכו פירוש שהנקב נטל כל ירכו. ולכן הקשה מאי שנא ימין ומאי שנא שמאל, ועוד הלא קוצו של יו"ד מעכב, וכ"ש רגל שמאל דה' דהא בלעדיה אין על זה שם אות ה' אלא ר' או ד'.

**ולאחר** העיון מצאתי ראייה לדברי לומר פירוש כזה מדברי הגימוקי יוסף [הלכות ס"ת דף ד' ע"א מדפה"ר], שכתב וז"ל: ניקב תוך הה"א שניטל הקלף בתוך חלל הה"א. כשר - שהרי ניכרת האות. ירכו פסול - שהרי אין אדם מכיר אם האות ה' או ר', ע"כ. [וא"כ שפיר י"ל שכך הבין ג"כ בעל התרומה בדברי רש"י שמיירי שניטלה כל הירך השמאלית, ולכן תמה למה יהיה כשר הא לא ניכר צורת האות ובכל ענין פסול].

**ובן** במדרכי במנחות פרק הקומץ [סימן תתקנ"ג], ג"כ נראה שהבין כן, וז"ל: פירש הקונטרס בלשון ראשון, דרגל התלוי בתוכו קרי ליה תוכו לפי שהוא תלוי בה. וכתב על זה המדרכי דלא נראה, דלא מיקרי תוך אלא אור. ועוד מה לי רגל ימין ומה לי רגל שמאל, מי גרע מקוצו של יו"ד, ומדנקט [בגמ'] שייר גבי ירכו וגבי תוכו לא נקט - משמע שלא בעי שיור, ואם לא נשתייר כלל הו"ל רי"ש או דל"ת, ע"כ. [ובדבריו מפורש להדיא כדברינו, שהקושיא על רש"י שפירש שיכרו השמאלי כשר, היא, דהרי מבואר בגמ' שאפי' כשלא נשתייר מירכו כלום ג"כ כשר, ואין יתכן כן הרי זה נראה עתה כאות ד' או כאות ר'].

**ואח"כ** כתב דלשון תוכו משמע אמצעיתו דהיינו חללו, ולפי זה אם ניקב כל החלל כשר מדלא מחלק מידי אלא בירכו, ע"כ. ולפי דבריו היינו מה שפירשו בגמ' [מנחות דף כ"ט סע"א] ר' זירא ורב יהודה ואמרו בירכו פסול אם לא נשתייר כשיעור אות קטנה ולא צריך שניטל כולה.

**ואח"כ** כתב בעל התרומה בשם הירושלמי [מגילה פ"א הל' ט'], דאשיאן בר נרבה עצמו חולק אמאי דאיתמר בתלמוד דידן משמיה, וזה לשון הירושלמי: ר' זעירה בשם אשיאן בר נרבה ניקב נקב באמצע ביי"ת אם היה הגויל מקיפו מכל צד כשר ואם לאו פסול. מבואר

## סימן י"ט

## רגל הק' וה' שלא תתחבר בגג

שו"ע אורח סי' ל"ב סעי' י"ח.

**כתב** המחבר וז"ל: אם נגעו רגלי הה"א והקו"ף בגג, יגרור הרגל ויחזור ויכתבו, ואין צריך לגרור כל האות כי הגג כרין נכתב, ע"כ.

**והנה** מקור הדברים עי' בתשובת הריב"ש סי' ק"כ שהאריך בזה, וז"ל: כל האותיות, צריך שכל אות ואות יהיו כל קויהן מחוברין, כדי שלא יראו כשתי אותיות, או כשני חצאי אותיות. וזולתי באות ה"א וקו"ף, שצריך שרגל השמאלי מהם יהיה נפרד מן הגג של מעלה, מן הטעם שכתוב בפרק הבונה [שבת דף ק"ד ע"א] מאי טעמא כרעיה דקו"ף תלויה, דאי הדר ביה [הבעל תשובה], ליעול וכו'. וכן בה"א, כתוב במנחות [דף כ"ט ע"ב] מפני שהעוה"ז נברא בה"א, דכתיב: בהבראם, בה"א בראם וכו'. ואם שינה, בהפריד אותם הקוים שצריכין להיות מחוברין, או חיבר אותן שצריכין להיות נפרדים, פסל. והראיה מן הברייתא שהביאו בשבת [דף ק"ג ע"ב] וכתבתם, שתהא כתיבה תמה. שלא יכתוב אלפין ענין וכו'. וכל זה לעיכובא, דהא פרכינן התם לרב חסדא שאמר סתום ועשאו פתוח כשר מזו הברייתא, ש"מ שבדיעבר מעכב, וזה פשוט.

**ולאחר** האריכות שם כתב את דעת האומרים שאם נדבק רגל הה' או ק' לגג לא פסל, וז"ל: ושמעתי שיש מי שהורה, שאפי' אות הה"א אם נתחבר לגג של מעלה, לא פסל בדיעבר. והביא ראיה מדאמרין במנחות [דף כ"ט ע"ב] אמר רב אשי חזינא להו לספרי דווקני דחטרי ליה לגגיה דחיי"ת, כלומר, חי ברומו של עולם, ותלו ליה לכרעיה דה"א, כרבעא מיניה רבי יהודה נשיאה מרבי אמי וכו', ע"כ. ומדקאמר לספרי דווקני, נראה שאינו לעיכובא, אלא למצוה מן המוכרח. ואין זה נכון בעיני, שהרי נזכר זה בברייתא הנ"ל שלא יעשה ההי"ן חיתין, והוכחתי למעלה דלעיכובא קאמר וכו'.

**וכתב** שם שאת הראיה מספרי דווקני יש לרחות, בשני פנים: האחד, לומר שאף שהיו מדרקקים דחטרי לגגו דחיי"ת, אעפ"כ היו נזהרים לתלות כרעיה דה"א, ולא היו מקילין בזה לומר שאפי' תיגע בגג לא תדמה לחיי"ת, שהרי אין חוטריין אותה כמו שחוטריין לחיי"ת. והשני, שלא היה די להם בהפריד כרעיה דה"א מן הגג כחוט השערה, אלא היו תולין אותה הרבה. כדרך שעושים הסופרים בכתיבת הגט, בה"א דלמהך, להרחיק כרעיה מן הגג הרבה, כדי שלא תדמה לחיי"ת ויהיה נראה למחק, כראיתא בגיטין [דף פ"ה ע"ב]. ואע"פ שכל שלא תדמה לחיי"ת כשר, הם מדרקקים להרחיקה הרבה

שיהא פתח נראה לעינים, וזה הענין הוא למצוה לעשות פתח גדול לתשובה.

**והנה** עיין ברש"י בגיטין [דף פ"ה ע"ב] דמשמע דה' לא בעי הרחקה אלא היא חומרא בגט. דהנה שם בגמ' כתבה כמה דקדוקים מיוחדים בכתיבת הגט, ואחד מהם שיזהר בתיבת למהך שלא יכתוב למחק, ופירש"י שם וז"ל: ולא לכתוב למחק, צריך שיבריל רגלו של ה"י שיהיה אויר בין רגלו לגגו ולא ליתחזי כחיי"ת, ע"כ. מבואר שהברלה זו צריך לעשות דוקא בגט שיש לחוש כנ"ל, אולם בשאר כתיבות משמע שאם לא הבריל לא פסל.

**ובתוס'** ד"ה ולורכיה יש שם שני פירושים, ונראה שחולקים בזה, ובפי' הראשון כתבו וז"ל: וכן רגל ה"א דלמהך להרחיק מן הגג, שמא אין צריך להרחיק אלא שלא יחבר בגגה, ע"כ. והיינו כפירש"י שהוא חומרא בגט שצריך שלא יגע, אולם לעשות הרחקה מיוחדת גם בגט לא צריך. אמנם בפי' השני כתבו: ושמא צריך להרחיק רגל הה"א שלא יטעו העולם בזה, ונהגו להרחיק, ומיהו ודאי דאין הגט פסול אם לא הרחיקה יותר מדאי. ומבואר שהקפידה בגט הוא להרחיק יותר, דהגם שצריך להקפיד בכל כתיבה שלא יגע, בגט צריך גם להרחיק אלא שאין זה פסול אם לא הרחיק יותר מדאי. וכן גם פירש הרא"ש שם סי' ד' [דף ק"ט סע"ד] וז"ל: כלומר ליתליה לכרעיה דה"א שפיר דלא ליתחזי למחק בחיי"ת. והיינו שצריך לעשות הרחקה ולא רק שלא יגע.

**אמנם** מהמאירי משמע כרש"י וכפי' הא' שכתוס', שכתב: וכן לא ידביק תגה של ה"א בגגה עד שידמה לחיי"ת שיהא במשמע שלשחוק ומחוך הוא נותנו, ע"כ. מבואר שרק בגט יש להקפיד שלא ידביק.

## סימן כ'

## שיטת הרמב"ם בכתיבת סת"ם

## לשמה

שו"ע אורח סי' ל"ב סעי' י"ט.

**כתב** המחבר וז"ל: בתחילת הכתיבה יאמר בפיו אני כותב לשם קדושת תפילין, ולבד זה בכל פעם שכותב אוכרה, צריך לומר שכותב לשם קדושת השם, ע"כ.

**אמנם** הרמב"ם בהלכות תפילין [פרק א' הלכה טו'] יש לו שיטה אחרת, וז"ל: הכותב ס"ת או תפילין או מזוזה,

והנה למעלה [בקושיא השלישית] הקשינו דאיך הרמב"ם לא הצריך כתיבה בס"ת לשמה, והא עיבוד בעי לשמה א"כ ודאי בעי כתיבה לשמה, וכך הקשו הראשונים והאחרונים. והנה היה מקום ליישב ולומר שהגמ' בגיטין דבעי כתיבה לשמה בק"ו מעיבוד, הוא על האזכרות, ומה שצריך עיבוד לשמה הוא ג"כ בגלל האזכרות. אבל שינויי דחיקי לא משנינא לך, ואע"ג שכתב כעין זה באור שמח שם על הרמב"ם [פ"א הל' ט"ו בתחילת דבריו]. (וכן מצאתי גם בערוך השולחן יו"ד רע"ד סעיף ג').

**אבל** עיקר הדברים נראה, דכל עניין הלשמה הוא שידע מה שהוא עושה ולא כמתעסק בעלמא, וכמו שמצינו בעניין העיבוד, ולכן בכתיבת ס"ת תפילין ומזוזה יש לחלק בין כתיבת שאר תיבות או האזכרות, ר"ל כשארם כותב שאר התיבות בס"ת הרי ודאי יודע שכוונתו לס"ת ולא לכתיבת קונטרס בעלמא, ולכן כל תיבה ותיבה שהוא כותב הרי היא נכתבת ממילא לשם ס"ת. מה שאין כן בכתיבת האזכרות דאף שהוא יודע שהוא כותב לשם ס"ת לא מהני, דאם אינו יודע שכותב שם השם אלא כתיבה משאר התיבות, הרי לא כתב שם השם לשמו. ואם היה יודע שכותב שם השם, הרי זה כל מה שהצריכה התורה לשמה בכתיבת האזכרות. ובזה מיושבות קושיות ב' וג'.

**ועכשיו** נחא ג"כ מה שכתב הרמב"ם: לפיכך הכותב את השם אפילו מלך ישראל שואל בשלומו לא ישיבנו, ע"כ. שיש חשש יותר בשם השם משאר תיבות, כי בשאר תיבות אף אם יתעסק באמצע בדבר אחר, הרי כשהוא כותב הוא יודע שהוא כותב ס"ת, ואין כאן חסרון כוונה אף שהסיח דעתו בינתיים, אבל באמצע כתיבת השם, אם יסיח דעתו וישוב לכתוב, אולי ישכח שכותב שם השם והרי הוא ככותב תיבה משאר תיבות בס"ת ונפסל הספר, ובזה נתיישבה קושיא ד'.

**ומה** שכתב הרמב"ם שבין השמות מותר להפסיק, נראה פשוט רכשארם כותב איזה תיבה הרי הוא חושב עליה לפני שכותב, וכשהוא כותב שם השם ג"כ חושב ויודע לפני כן שכותב שם השם, משא"כ באמצע התיבה כשארם מתעסק בדבר אחר וחוזר לכתובתו, אפשר שלא יחשוב מה התיבה שהוא צריך לכתוב, אלא רק איזה אות נשאר לו עוד לכתוב, ולכן בשאר תיבות אין זה מעכב אם מפסיק באמצע, ולא צריך כוונה מיוחדת לשם התיבה ההיא אלא כוונת כללית לשם ס"ת, משא"כ כאן בשם ה' הוא לעיכובא. אמנם זה שייך רק באמצע, מה שאין כן בין השמות אם מפסיק לא מגרע, דהא קודם שמתחיל איזו שהיא תיבה יודע הוא מה שהוא עומד לכתוב. ובזה נתיישבה קושיא ה'.

ובשעת כתיבה לא היה לו כוונה, וכתב אזכרה מן האזכרות שבהן שלא לשמן פסולין. לפיכך הכותב את השם אפילו מלך ישראל שואל בשלומו לא ישיבנו, ע"כ. ויש להעיר בדבריו בכמה שאלות, וזה החילי:

**א'** אם יש דין של כתיבת האזכרות לשמן, למה לא הקדים וכתב שצריך לכתוב לשמן, ואח"כ יכתוב את הדין אם בדיעבד לא כתב לשמן שהם פסולים.

**ב'** למה לא כתב איזה כוונה צריכה להיות לו בשעת כתיבה, והנראה מלשוננו שאם היתה לו איזו כוונה שהיא הרי זה כאילו היה לו כוונה לשמה.

**ג'** למה לא כתב הדין של לשמה בשאר התיבות, וכי רק אזכרות בעי לשמה, והרי מפורש בגמ' בגיטין [דף מ"ה ע"ב] דבעי כתיבה לשמה על כל הספר עיי"ש.

**ד'** מאי לפיכך דקאמר, במאי מגרע את הכוונה לשמה בזה שהוא משיב שלום למלך. ועיין בכסף משנה שכתב דחיישינן שיסיח דעתו מהכוונה ויפסל הס"ת. וצ"ע למה זה דווקא בשם השם, הא גם אם מסיח דעתו מהכוונה בשאר תיבות יפסל הס"ת.

**ה'** ועוד הא כתב הרמב"ם בסוף ההלכה, וז"ל: היה כותב ב' או ג' שמות הרי זה מפסיק ביניהם ומשיב, ע"כ. ולמה לא חיישינן להפסד הכוונה בין כתיבת שתי שמות וג'.

**ו'** ועיין בפרק י' [הל' א'] שבכלל העשרים הדברים שמונה הרמב"ם שהם פוסלים לס"ת, מנה [בדין הי"א] למי שכתב האזכרות בלא כוונה, עכ"ל. ולא כתב בכלל עניין לשמה ושלא לשמה, וכן לא כתב דשאר התיבות צריכים כוונה או לשמה. וכל זה אומר דרשני.

**ועוד** עי' ברמב"ם בפ"א הלכה י"א, שהצריך עיבוד עורות לשמן בס"ת ותפילין אבל לא במזוזה, וצ"ב החילוק ביניהם. וכבר שאלוהו על זה חכמי לונל והשיב להם [בתשובות הרמב"ם סימן של"ד, והובא כאן בכס"מ], שלפי שעצמו של ס"ת ותפילין היא המצוה, לפיכך הוצרך לעשות להם חשיבות יתירה והוצרכו לעבדן לשמן כדי שיהיה בעבודתן כדי שיעמדו ימים רבים, אבל עצמה של מזוזה אינה המצוה אלא מפני בית המתחייב בה, ואם אין בית אין מזוזה, אבל ס"ת ותפילין חובת הגוף התדירה, עכ"ל. (ועיין שם כמה שינויי נוסחאות, אבל בעיקר היסוד אין כאן מחלוקת). למדנו מדבריו דזה שהצריכה התורה לשמה אינה כענין תוספת קדושה ומצוה יתירה, אלא שע"י הלשמה הרי הוא נזהר יותר בדבר ויוצא מתחת ידו דבר שלם יותר. ולפי זה אין מקום להסתפק בכלל בעיבוד ולומר סתמא לשמה, דאם אינו יודע באמת שעומד להשתמש בו לס"ת ותפילין, הרי אינו נזהר בו כראוי.

## סימן כ"א

## אותיות שיש בהם נגיעה או הפסק

שו"ע אור"ח סי' ל"ב סעיף כ"ה.

כתב המחבר ז"ל: כל אות שהיא כתובה וכו', ע"כ.

**אמרת** לכתוב מה שנראה לי בכוונת השו"ע הנ"ל, ואע"פ שלא הבינו כן האחרונים מ"מ נראה לי האמת כדברי, ואפרש שיחתי.

**כתב** השו"ע כל אות שהיא כתובה שלא כתקונה וכו', או שהיתה אות אחת חלוקה לשתי אותיות, כגון: צ' שכתב יו"ד נו"ן, או שי"ן שכתב עי"ן יו"ד, או ח"ת שני זייני"ן, ואחר שכתב לפניו חזר ותקן הוי שלא כסדרן ופסולין וכו'. אבל להפריד האותיות הדבוקות אחר שכתב לפנייהם שפיר דמי וכו', וה"ה שאם לא היו מקצת היודי"ן שעל האלפי"ן והשיני"ן והעיני"ן ורגלי התו"ן נוגעים בגוף האות, ותינוק דלא חכים ולא טפש מכירם, שאע"פ שכתב לפנייהם יכול לחזור ולתקנם, דכיון דצורת האות היתה ניכרת ליכא משום כתבן שלא כסדרן וכו', ע"כ.

**ופירוש** הדברים הוא כך, בתחלה כתב שאם נראים כשתי אותיות פסולין, ובוה אף דתינוק דלא חכים ולא טפש קוראן אות אחת, אבל כיון שאם תעיין בהם נראים כשתי אותיות הרי אלו פסולין ולא מהני תקון. מה שאין כן בסיפא שכתב שאם לא היו מקצת היודי"ן שעל האלפי"ן וכו' נוגעין, אינם נראים כשתי אותיות, ולכן לא הוי שלא כסדרן כל זמן שהתינוק קוראן, אבל ברישא אע"פ שהתינוק קוראן לא מהני.

**ופירוש** זה הוא בדיוק מה שכתוב בב"י [כאן, בנדמ"ח עמ' קמ"ג] בשם הר"י אסכנדרני ובב"י לא כתב מחלוקת בזה, וגם הגהות מימוני [פ"א מסת"ם אות פ' בצורת אות ק'] בשם הר"מ, ומהר"ק [בשו"ש ס"ט] ותדומת הדשן [סי' מ"ח] מסכימים לזה. ומה שאמרו הר"מ והבאים אחריו שאפשר לתקן היודי"ן שאינם נוגעים בגוף האות ולא הוי שלא כסדרן, כוונתם ג"כ באופן שאינם נראים כשתי אותיות.

**והדברים** מוכרחים בלשון הב"י, כי לא רמז אפילו רמזא כל דהו בב"י שיש מחלוקת ביניהם. וכן כאן בבאר הגולה [אות ט'] ציין על הסעיף הזה חבל ראשונים שהובאו בב"י, וכלל אותם ביחד הר"מ וכו' והר"י אסכנדרני. וכן מפורש בדברי הגר"א עיי"ש.

**ומה** שכתב המחבר בסוף דבריו: ויש מי שאומר דה"ה אם חוטא דחיי"ת למעלה אין נוגעים זה לזה אך אין ניכר להדיא פרידתן, אע"פ שהתינוק קורא לשני זייני"ן מותר

ונחזור לקושיא הראשונה. נראה לענ"ד לומר שאם הדין לשמה הוא כוונה מיוחדת שצריך האדם לחשוב לפני שכותב, ולא מספיק מה שהוא יודע שכותב שם השם או ס"ת, אלא צריך גם לחשוב או לומר הריני כותב לשם כך וכך. וא"כ ודאי שצ"ע למה לא כתב הרמב"ם את הדין הזה בתורת הקדמה שכך צריך לכתחילה, ואח"כ יכתוב שאם לא עשה כן פסול אף בדיעבד. אבל אם נאמר [ששיטת הרמב"ם] בדין של כתיבה לשמה [גם באזכרות] הוא שידע מה שהוא כותב, א"כ הרי בדרך כלל כשאדם כותב ס"ת תפילין ומזוזות הנה הוא יודע מה שהוא כותב, והרי הוא שם לב על כל מלה ומלה לפני שיתחיל לכתוב לדעת מה לכתוב, וא"כ אין צורך באזהרה מיוחדת להודיע לאדם שידע מה שהוא כותב. ורק נשאר א"כ להודיע שאם במקרה האדם הסיח דעתו וכשכתב שם השם חשב שהוא ככותב אותיות אחרות מהס"ת ולא אותיות השם, שהוא פסול, ובוה נתיישרה הקושיא הא'.

**ועיין** בקריית ספר להמאירי [מאמר א' חלק ב'] שכתב ז"ל: וכן יש מקילים עוד, שאף באזכרות כל שכותבים סתם כשר, ולא נאמר לשמן (שם כתוב: שם, והוא ט"ס) באזכרות, אלא שבשעת כתיבת השם מתכוון למילה אחרת וכו', ע"כ. והדבר ברור לענ"ד שזו גם שיטת הרמב"ם, וכמו שביארנו.

**ועיין** עוד שם במאמר ב' חלק ג', שכתב ז"ל: ומ"מ דוקא בכגון זה שהיתה כוונתו לשם אחר (פירוש תיבה אחרת), אבל כל שהיתה כוונתו לשם, אע"פ שלא היתה כוונתו לקדושה פרטית של שם כשר, ע"כ. ועיין שם שכתב עוד שלכתחילה צריך כוונה לשם קדושה פרטית, אבל בדיעבד אינו נפסל. וכן מבואר שם, שזהו הטעם שלא יסיח דעתו באמצע כתיבת השם. אולם לפי מה שכתבנו לעיל בדעת הרמב"ם אינו כן, ודברינו מוכרחים בדעת הרמב"ם וכו"ל. ועיין במאירי מגילה [דף ח' ע"ב] מה שכתב בכתיבת אזכרות לשמן, וצ"ע.

**שוב** מצאתי בספר מעשה רוקח על הרמב"ם פרק א' מתפילין הלכה ט"ו, שכתב ז"ל: שלא לשמן לאו דוקא, אלא כל שלא נתכוון הכוונה הראויה, שלא לשמן מיקרי, והיינו מה שכתב לא היתה לו כוונה וכו', ע"כ. ועיי"ש שכוונתו כמו שכתבנו. ועיין במאירי בגיטין [דף נ"ד ע"ב], וצ"ע שם ליישב דבריו שלא יסתרו סופן לתחילתן, דשם באמצע ד"ה כל כתב ז"ל: וכתבתם מיהא בכלם אין צריך כוונה אלא באזכרותיהם. ואח"כ באמצע ד"ה ומתוך, כתב ז"ל: וכן בכתיבה כשיתחיל לכתוב יאמר שהוא כותב זה לשם תורת השם או לשם תפילין וכו'.

הנה בתחילה כתב דלדברי הפמ"ג, הר"י אסכנדרני שהובא בב"י [סי' ל"ב בנדמ"ח עמ' קמ"ג] מיירי באין ניכר להדיא פרידתן, וא"כ הקשה מה הק"ו דקאמר הר"י אסכנדרני, ר"ל דדין זה של השו"ע שאות אחת החלוקה לשתי אותיות, כגון: צד"י שכתב יו"ד נו"ן - שפסולה וא"א לתקנה אם כתב אח"כ דהוי שלא כסדרן, מקור דין זה הוא מדברי הר"י אסכנדרני שלמדו מק"ו מהדין של רגל ה' וק' הנוגעים בגיחה, דלא מהני תקון כדאיתא ברא"ש [בהלכות ס"ת סי' י"ב], אף שניכר בהן צורת האות גם בלא התיקון, וא"כ ק"ו לפירוד שמדמה לשתי אותיות דלא מהני.

ועיי"ש בביאור הלכה שהקשה, דלדברי הפמ"ג הנ"ל שמיירי בהפסק דק מאוד, וניכר להדיא צורת צד"י, א"כ מה הק"ו מרגל ק' וה' שנגעו בגיחה, הרי שם כדי לתקנם צריך למחוק את כל הרגל (כדי שלא יהיה חק תוכות), ואז לא תהיה ניכרת האות בכלל, ולכן פסול משום שהוי שלא כסדרן, משא"כ כאן שניכרת האות שמותר לתקן.

ולבד הביאור הלכה פירש באופן אחר, דוראי הר"י אסכנדרני מיירי בניכר להדיא פרידתן ונראה לעין כשתי אותיות, ועל זה מיייתי בק"ו מק' וה' דגם כן יצטרך למחוק כל הרגל ואז יהא נראה להדיא שאין כאן אות, ואם בק' וה' פסול אף שאין נראה כאן אות אחרת, כל שכן אם ע"י ההפסק נראה כשתי אותיות.


ואני אומר אם זה היה כוונתו, קשה חדא, דלזה אין צריך להביא לא ראייה ולא ק"ו, דהלא זה פשוט אם ניכר להדיא והוי ב' אותיות דפסול. ועוד מאי ק"ו הוא זה, [דהא אינו ק"ו אלא ה"ה, דכמו] שבאות ק' נפסל מפני שאין כאן [במילה שהוא נמצא] האותיות הנ"ל, ואם יתקנם אח"כ הוי שלא כסדרן. ה"ה בצ' הנראה כשתי אותיות גם כן חסר אות הצ', ואם יתקנה הוי שלא כסדרן, ולמה זה קל וחומר.

ולבן על כרחך ההיפך הוא האמת, [ר"ל שמזה שלמד הר"י אסכנדרני ק"ו, מוכח דס"ל כדעת הפמ"ג שאפי' בהפסק דק פסול, ודלא כהביאור הלכה, והיינו] דבאות ק' פסול אף שהנגיעה דקה מאוד ועדיין נראית כק', ובדאי שאינה נראית כאות אחרת, אבל כיון שהלכה היא שפסול באופן כזה שנעשה גולם אחד, ולא יכול לתקן בהפרדת מקום הדבק כי היכי שמותר לתקן במקום שנדבקו ב' אותיות להרדי, ועל זה יש ק"ו שפיר שאע"פ שאינו נראה כאות אחרת ועדיין שם ק' עליו, ואפילו הכי פסול, ק"ו באות הנראית כשתי אותיות דפסול, ולא מהני תקון.

ומה שכתב בתרומת הדשן [בסי' מ"ח] דאם רוצה לתקן אות ק' שנגעה בגגה צריך למחוק כל הרגל כדי שלא יהיה חק תוכות, וא"כ הוי שלא כסדרן, [וא"כ לכאורה חזרת

להדביקם, ע"כ. הנה דין זה לא הובא בב"י כאן, אלא בסימן ל"ו [בנדמ"ח עמ' קע"ה], ובאמת שדין זה חולק על הר"י אסכנדרני שפסל כשנראים שתי אותיות, אבל אין זה אלא דעת יחיד בשם מצאתי כתוב.

[ואף שבמשנה ברורה כתב [בס"ק קכ"ה], שהטעם שכשר הגם שהתינוק אינו קורא אותה לח', משום שאין התינוק רגיל באות ח' כזאת ולכן קורא אותה לשתי זיינין, ומטעם זה כתב שם [בס"ק קכ"ג] שאין כאן מחלוקת אלא חידוש דין. מ"מ להנ"ל אינו כן, היות שביארנו שסברת הר"י אסכנדרני שכל שיש כאן שתי אותיות לא מועיל אפי' אם יקרא התינוק כתיקונו, וא"כ כ"ש כשלא קורא כתיקונו שלא יועיל, גם אם נתן למה אינו קורא כן].

ועיי' בכנסת הגדולה [אור"ח עמ' י"ז] על סימן ל"ב (ע"ג שיטה ל"א) שכתב [על מ"ש הב"י בנדמ"ח עמ' קמ"ג בשם הר"י אסכנדרני לחלק בין פירוד ב' ונ' של צד"י שפסול לפירוד שבשאר אותיות, וז"ל: אבל אם היה הפירוד בשאר אותיות וכו', נ"ב ומהרי"ל בתשובה סי' קמ"ט [בדפו"י, ובדפו"ח סי' קל"ז] כתב דאפילו בחי"ת וכדומה לה אם נראית צורת הה"א [נדצ"ל: החי"ת] מה שהיא אע"פ שהתינוק אינו קורא אותה מותר לתקנה והוי כסדרה, ע"כ. ומשמע להדיא דתשובת מהרי"ל זאת שרמז עליה בב"י בשם מצאתי כתוב חולק על דברי הר"י אסכנדרני. [פירוש, דכוונת הכנה"ג לומר שהמהרי"ל ס"ל דלא כחידוש הר"י אסכנדרני שאם הפירוד גורם שיש שתי אותיות פסול בכל ענין, אלא ס"ל שאפי' חי"ת וכדומה לה ג"כ כשר. ועי' בחזו"א סי' ח' סוף אות ז'].  


## סימן כ"ב

### אות שבהתבוננות נראית

### כשתי אותיות

שו"ע אור"ח סי' ל"ב סעי' כ"ה.

כתב המחבר וז"ל: או שהיתה אות אחת חלוקה לשתי אותיות, כגון צד"י שכתב יו"ד נו"ן וכו', ע"כ.

ועיי' בביאור הלכה ד"ה אות, שכתב בשם הפמ"ג [באשל אברהם סוף סי' ל"ב ס"ק ס"ט בדין השני ד"ה וכן אם], דאם יש הפסק דק מאוד וע"י זה נראה כשתי אותיות אין להם תקנה בתיקון. ועל זה סובב הולך הביאור הלכה באורך להוכיח שלא כדבריו.

מונחים לגמרי בבתי, ומקצת מהם מחוץ לבית יורדים למטה. ואמרתי לעיין בזה אם אמנם כן הוא.

**וקודם** כל איני יודע מנין לנו לפסול בזה, ואף שכתב בזבחי צדק שזו סברא ישרה, לענ"ד צ"ע כי בכל מקום אנו אומרים רובו ככולו [נזיר דף מ"ב ע"א], והוא מן התורה, וא"כ כאן שמונחים הפרשיות רובם בכל הבתים ורק מקצת יוצאים לחוץ מנין לנו לפסול<sup>13</sup>.

**ועוד** נלע"ד כי החלק היוצא מן הבתים לחוץ אינו נקרא תיתורא, אלא החלק שנקפל מתחתיו והוא הנקרא תיתורא (עיין שו"ע סימן ל"ב סעיף מ"ד, וז"ל: והיינו שיש עור למטה לכסות פי הבתים ונראה כעין דף של גשר הנקרא תיתורא), ואם לא מוסיפים עור אחר על התיתורא עם נקב באמצעו, יכולים לשים הפרשיות בתוך הבתים עד סוף הנקב כולל החלק היוצא מן הבית ומתפשט לצדדים. וזה בדיוק השאלה בזבחי צדק וכן בשל"ה (והלשון בזבחי צדק שכתוב שם בין התיתורא למעברתא מגומגם וצריך תיקון וק"ל). ומה שכתב בשל"ה שעושים התיתורא גבוה מאד, ג"כ כוונתו עם נקב באמצע וזה פשוט.

**והנה** ב"ה מצאתי בספר תיקון תפילין הנדפס עם ספר ברוך שאמר (בקובץ ספרי סת"ם דף נ"ג ונ"ד מדפי הספר), שכתב וז"ל: וגם אמר הספר וכו' שמחטיאין הרבים ועושים בתים שאין עמוקים ובוזה כופלים ורובצים הפרשיות למטה שהשיטה האחרונה שוכבת רבוצה, עכ"ל.

**הרי** מפורש בדבריו שאלמלא שהשיטה האחרונה שוכבת רבוצה, אע"פ שאינה בתוך הבית התפילין כשרים, ובודאי שאין כוונתו ששוכבת רבוצה בתוך הבית, כי אז אפילו אינה שוכבת רבוצה אלא נכפלת בתוך הבית, ושיטה אחרונה הפוכה ולא רק רבוצה ודאי פסול לכו"ע. וכבר כתבנו על הנחת מזוזה הפוכה שלא קיים מצוה, וה"ה כאן.

13. וראה בשו"ת בנין ציון ח"א סי' ק"פ שכתב וז"ל: אי אפשר לומר כן, דכי ס"ד היכי דצוותה התורה שיאכל מצה וסתם אכילה בכזית, שאם אכל רוב כזית יצא משום דרובו ככולו, או שצוותה התורה לפדות בכור בחמש סלעים שאם פדאו בשלשה ג"כ יצא משום דרובו ככולו, אלא ודאי מה דאזלינן בתר רוב לא שייך אלא היכי דהמיעוט מתנגד להרוב, כגון גבי סנהדרין שדעות המיעוט הם נגד הרוב, וע"כ אתה צריך לחפש דעת החלק האחד בזה אמרינן שדעות הרוב מכריעין דעות המיעוט וכן לענין ביטול המיעוט ברוב אמרינן דלא אזלינן לדון התערובות כהמיעוט לאסור אלא כהרוב להתיר וכו', ע"כ.

אלא שיש ליישב הקושיא מבכור וכזית, וזה דוקא היכא שנקבע שיעור שאמרו חמשה סלעים או כזית, אבל כשלא נאמר שיעור, אלא בסתמא שכך צריך, בזה שפיר נאמר רובו ככולו. [וע"ע ביביע אומר ח"א סי' ב' אות ה'].  
 ונהנה הרבה תפילין נמצאו באופן זה שהפרשיות אינם

קושיית הביאור הלכה מה הק"ו, דבה' וק' פשיטא שפסול [וכנ"ל]. י"ל דזה לאחר שהרא"ש [הנ"ל] פסל ואסר להפריד הדבוק בעלמא, וא"כ אופן התיקון אז יהיה רק ע"י שיגרר כל הרגל, וזה ודאי אי אפשר בתפילין ומזוחות. [ולפי"ז שפיר יש ק"ו מעיקר הדין שפסל הרא"ש אפי' שיש רק נגיעה קלה ואינה גורמת להיות אות אחרת, וכ"ש כאן באות צ' שאפי' שההפרדה היא דקה מ"מ יש כאן שתי אותיות אחרות, שפסול וא"א לתקן משום שהי לא כסדרן]. ועיין בחזו"א אור"ח סימן ח' אות ז', והדברים מאירים.

### סכום:

אם יש הפסק דק מאוד, וע"י זה נראה בהתבוננות כשתי אותיות - פסול, ובתפילין ומזוחות א"א לתקן דהרי שלא כסדרן.

## סימן כ"ג

### פרשה שיצאה מחוץ לבית

**שו"ע** אור"ח סי' ל"ב סעי' מ"ה.

**כתב** המחבר וז"ל: יתן כל פרשה בבית שלה, שתהא זקופה מעומד בביתה, ע"כ.

**כתב** בזבחי צדק אור"ח תשובה י"ב, וז"ל: מעשה שהיה בימי מורינו ועט"ר הרה"ג כמהר"ר משה חיים ז"ל, שהפרשה של תפילין היתה יוצאת חוץ לבית, ולא היה הבית מחזיק אותה שהיה קצר, והביא הסופר עור אחר ונקב בו נקב כמדת הפרשה והניח העור הנזכר בין התיתורא והמעברתא, והכניס בו מה שנשאר מהכתיבה ותפר אותו עם התיתורא והמעברתא. ובא מעשה זה לפני מורנו הרמ"ח ז"ל ופסל זה התפילין מסברא ידידיה הישרה, ואמר שמסתמא צריך שתהיה כל הכתיבה בתוך הבית, וזה העור לא נקרא בית אלו דבריו ז"ל. ואחר כמה שנים אחר פטירת מורינו הרב ז"ל ראינו שזה הדבר מבואר בהדיא בהשל"ה ז"ל במס' חולין [גר מצוה (אות ל"ג) דף ג' ע"ד ד"ה ארבע], שכתב וז"ל: ג"ל שיש למחות באלו העושים הפרשיות גדולות במאוד, באופן שהפרשיות אינם מונחים כולם בבתיים רק מקצת הפרשיות הם תוך התיתורא, שעושים התיתורא גבוה מאד. רק יזהרו שהפרשיות יהיו כולם תוך הבית עכ"ל ושמחנו. וכן העתיק דבריו בספר קול יעקב אות רי"ג.

**והנה** הרבה תפילין נמצאו באופן זה שהפרשיות אינם

דחה כמה פירושים בגלל זה. ולענ"ד אין זה נכון כלל, ואדרבא לשון פסול היה משמע שאין תקנה, אבל לא יצא אין זה אלא לשון שכל זמן שהוא כן לא יצא, ובדאי שיש תקנה ודו"ק.

**אמנם** במה שנוגע לדין שרצה לפרש הברייתא כפשוטה, שלא יצא כשהפך הבית משום שאז גם הפרשיות מונחים בהפך עליונים למטה ותחתונים למעלה, וחזר בו משום שסבר שאין זה פוסל בדיעבד, ורמז לדברי הב"י בעניין זקופין או מושכבין. במחילת כבוד תורתו לא דק, ואין לזה דמיון [לדין מושכבים שאינו בזיון כהפוכים] וכמו שכתבנו למעלה. ונראה שלבסוף נתעורר על זה ומצא דברי הבאור הלכה שהעתיקנו לעיל ורמז לעיין שם.

**ועוד** מן התימה עליו, שאחד מן הפירושים שם הוא שמכין שהבתים מונחים עליו בהפך, הרי השינין מהופכים ואין זה כתיבה, ואיך אפשר שאם השינין מהופכים פסול ואם כל הפרשה בפנים מהופכת כשר אתמהה.

סכום:

א. אם הכניס את הפרשה לבית הפוך, פסול אפילו בדיעבד. ב. וכן במזוזה אם נתנה בהיפוך פסול, וצריך לקובעה שוב בברכה.

## סימן כ"ה

### צורת אות ב' וב'

**שו"ע** או"ח סי' ל"ו סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: צריך לדקדק בכתיבת האותיות שלא תשתנה צורת שום אחת מהן ולא תדמה לאחרת, ע"כ.

**אמרתי** לברר צורת הב' והכ' לכתחילה ולעיכובא, [וראיתי בזה לדברי הפמ"ג בסדר א' ב' שסידר בסוף סי' ל"ב באות כ', שכתב שם וז"ל: כ"ף עגולה מכל צד בימין למעלה ולמטה, ויראה כל שיש לה זווית למעלה או למטה פסולה. אבל ב"ת צריכה [להיות] מרובעת בימין למעלה ולמטה, כמו שכתב הב"י בסימן ל"ו [וז"ל: תמונתה דל"ת בתוך גרון וי"ו. רצ"ע אם למעלה כריש [עגול] ולמטה מרובע, ואין להקל, עכ"ל]. וראיתי שיש להעיר בזה בכמה דברים, זה החילי:

**הנה** בא' ב' הראשון המוכא בב"י [בנרמ"ח עמ' קס"ט] באות ב' כתב וז"ל: תהיה מרובעת ויהיה לה עוקץ חד למעלה לצד ימין וכו', ע"כ. הנה לא כתב שתהיה

**וא"כ** יש לנו לפי זה ראייה שאף מחוץ לחלק היוצא מן הבתים כשר, ואיני רואה חילוק בין זה ובין מה שכתבו השל"ה והזבחי צדק, והכל כשר אף לכתחילה. ואף שהם החמירו אבל כבר ידוע הכלל שאם האחרונים לא ראו דברי הראשונים, אין לנו אלא דברי הראשונים, כי אילו ראו דבריהם ודאי היו חוזרים בהם.

סכום:

היו הפרשיות במיעוטן בולטות מן הבתים לתוך חלל התיתורא, באופן שאין השיטה האחרונה שוכבת רבוצה על התיתורא כשר.

## סימן כ"ד

### שלא להפך הפרשה בבית

**שו"ע** או"ח סי' ל"ב סעי' מ"ו.

**כתב** המחבר וז"ל: יהיה הגליון עליון תחלה שזהו שורה עליונה, וגליון תחתון לצד פה הבתים, ע"כ.

**הנה** ראיתי דבר חדוש בביאור הלכה על מה שכתב בשו"ע בסעיף מ"ו, שכתב שם וז"ל: ואם היפך, יש מהאחרונים שפוסלים אף בדיעבד, ע"כ. וכנראה שלא ברור לו דבר זה, ובאמת אני תמה איך אפשר להכשיר בהיפך, וגם לא ידעתי מי הוא המכשיר<sup>14</sup>. והנה במנחות [דף ל"ג ע"א] פירש רש"י בד"ה עבדא, שאם נתן המזוזה מעומד כשרה. והקשה עליו ר"ת בתוס' שם [ד"ה הא] דמעומד לא דרך כבוד, ואם מעומד פסול לר"ת משום דלאו דרך כבוד כ"ש אם היפך שפסול, וזה פשוט. שוב מצאתי כן מפורש בקונטרס אחרון לגר"ז [סימן ל"ב סעי' ע' אות ט"ו] והדברים ברורים. ואם קרה כן במזוזה צריך לתקן כדין, וגם לברך על קביעת מזוזה.

**ומצאתי** בברייתא דמסכת תפילין [ברייתא ט"ז], וז"ל: אם היפך את הקמיע מלמעלה לא יצא, ע"כ. [קמיע הוא קציצת התפילין עצמו ולא הקלף כדמוכח שם בברייתא י"א]. ובפירוש תפלה של ראש מהגר"ח קנייבסקי שליט"א נתחבט בפירוש הלכה זו, ועיקר חיבוטו נובע מלשון הברייתא - לא יצא, ולדבריו הכוונה בלא יצא שאין לזה תקנה, ולכן

14. ראה בשולחן גבוה כאן ס"ק קי"ב שכתב להקל בדיעבד.

**ועיין** עוד שם בברוך שאמר, שכתב: לאפוקי מכמה סופרים וכו', שכותבים כל הבית"ן עגול למעלה כמו כף וכו', ע"כ. ולא כתב על זה שפסול אף בדיעבד, ורק כתב שהם אינם מדרקקים בכתיבת האותיות.

**כתב** הר"ם גלאנטי [בתשובה סי' קכ"ד הובא במג"א סי' ל"ב ס"ק כ"ו], וז"ל: ואף שהרב ב"י סי' ל"ו כתב בשם הר"י אסכנדרני על כ' שעשה כעין ד' ולא עגולה דפסול ואין מועיל תיקון וכו'. מבואר שלמד בב"י שפסול בדיעבד, וזה שלא כדברינו, דהא איהו הוסיף בדבריו ולא עגולה, ומוכח דאף שלא היה שם עקב לד' כמו שאנו עושים [לאות ב', אלא עשאה לכ' בזוית ולא עגול] ג"כ פסול. אבל למעשה אין ראיה מהר"י אסכנדרני דאיהו לא כתב שם לשון זה ולא עגולה, ותו לא מירי.

### סכום:

א. עיקר החילוק בין אות ב' לכ' הוא למטה, שעושה לב' עקב עב, ולכך אפי' אם עשה לב' למעלה עגול - כשר בדיעבד.

ב. ובאות כ' ג"כ עיקר החילוק בינה לבין הב' הוא למטה, ולכך צריך לעשות למטה בעיגול לעיכובא, ולמעלה אפי' עשאו מרובע - כשר בדיעבד.

**ומצאתי** בין כתבי שכבר כתבתי בענין זה בסגנון אחר, ואמרתי להכניסם כאן.

**ב'** תהיה מרובעת, וצ"ע מה לעכובא, אם שניהם או רבוע אחד למעלה או למטה מספיק. והנה בא' ב' השני כתב מרובעת מפני הסוד<sup>15</sup>, ועל כרחק אין זה לעכובא בשניהם [ר"ל גם למעלה וגם למטה], אולם אחד מהם ודאי לעכובא, ועל כרחק למטה הוא לעכובא, דלמעלה כתב להלן בב"י בשם הר"י אסכנדרני, וז"ל: יש מי שכתב שאם כתב הכ"ף פשוטה בזוית כמו דלי"ת שהיא פסולה, ע"כ. ואם למעלה הוא לעכובא למה כתב זה משם יש מי שכתב, הא לכו"ע יש לפסול דהא פשוטה וכפופה צורת אחת להם.

**והנה** בא' ב' השני באות כ', כתב הב"י [בנדרמ"ח עמ' קע"א], וז"ל: קבלת החסיד שתהיה עגולה מכל צד, ע"כ. משמע מזה דבעגול מצד אחד מספיק להיות כף [כלומר שלעכובא סגי בצד אחד, רק קבלת החסיד שיעשה עגולה מכל צד]. וכבר הוכחנו דלמטה הוא לעכובא אבל למעלה בין

מרובעת מכל צד. אולם באות כ' כתב: כ' תהיה עגולה מכל צד ופניה למעלה ולמטה שוים [ר"ל בצד שמאל יהיו נגמרים שני קרי הכ' בשוה]. ובא' ב' השני [בנדרמ"ח עמ' ק"ע] כתב: ב' מרובעת מפני הסוד וכו'. ומזה משמע לכאורה דלא לעכובא.

**אלא** שיש להקשות דאם אינו לעיכובא א"כ מה הברל בין ב' וכו'. ואפשר לומר דלמעלה אינו לעכובא, אולם למטה הוא לעכובא, ומה שאמר מרובעת מפני הסוד בלמעלה קא עסיק, דלמטה כתב להלן [בא' ב' השני אות ב'] דאית לה עקב נמי, וז"ל: על כן צריך שיהיה לה זוית למעלה שיהיה כדלי"ת ועקב טוב למטה שיהיה במקום ראשה של וא"ו, ע"כ. ולפי זה יש לומר שעיקר החילוק בין ב' וכו' הוא למטה.

[ועי' במשנת הסופרים אות כ' בביאור הלכה שהביא לדברי רבינו ירוחם ודייק מדבריו שעיקר ההבדל הוא למטה, וז"ל: ועוד נ"ל ראיה לזה דעיקר ההיכר תלוי בלמטה מרבינו ירוחם, שפירש על הא דאיתא בשבת [דף ק"ג ע"ב] שלא יכתוב בית"ן כפי"ן היינו שיזהר הסופר בעוקץ שאחורי הבי"ת למטה לצד ימין שלא יראה כ"ף, א"כ ממילא נמי פשוט דצריך לפרש כפי"ן בית"ן נמי כי האי גווני אצד מטה וכל דברי רבינו ירוחם איתא ברא"ש בהלכות קטנות עי"ש, אלא שהוא ביאר לנו דקאי אצד מטה, עכ"ל].

**ונראה** להביא רא"י, דאם הכ' בזוית למעלה אינו פסול, דאיתא בב"י לקמן [בנדרמ"ח עמ' קע"ג טור ב' ד"ה וכתב] בשם הר"י אסכנדרני יש מי שכתב שאם כתב הכ"ף פשוטה בזוית כמו דלי"ת שהיא פסולה וכו', ע"כ. ואם בזוית נמי פסול [באות כ'], למה צריך לומר: בזוית כמו דלי"ת, דהא דלי"ת אין לה רק זוית אלא גם עקב למעלה ככתוב בא"ב הראשון אות ד'. [ועיין להלן בד"ה כתב הר"מ גלאנטי]. [אלא ע"כ שכ' בזוית למעלה לא פסול.]

**והנה** בספר תקון תפילין [בספר קובץ סתם עמ' צ"א] כתב באות ב' להדיא כן, וז"ל: ועקב למטה, העקב מראה ומוכיח שהוא ב' ולא כ', ע"כ. הרי מפורש דהעיקר הוא למטה ולא למעלה. אך מלשוננו משמע דרובע לבד דהיינו זוית לא מספיק, וצריך דוקא עקב, ועדיין צ"ע בזה.

**ובן** מה שדייקנו למעלה מלשון מרובעת מפני הסוד, ראיתי בספר מנחת סולת על תקון תפילין שפירש בכוונתו על צורת האות בכללה [באורכה וברחבה], ולא על הזווית עי"ש במספר 296, והוא מוכרח ופשוט למעיין באלפא ביתא לרב יו"ט ליפמן שקאי על צורת כל האות דוקא. וא"כ אין דיוק מזה לומר שאפי' לכתחילה צריך לעשות את הב' מרובעת למעלה.

15. אמנם כבר הבאנו לעיל לדחות, שקאי על צורת האות בכללה באורכה וברחבה.

## סימן כ"ז

## הרואה קרי בתפילין

שו"ע אור"ח סימן מ' סעיף ז'.

**כתב** המחבר ז"ל: ישן בהם וראה קרי לא יאחז בבתים אלא יאחז ברצועה ומסיר אותם. והוסיף הרמ"א בהגהה: עד שיקנח הקרי מעליו ויטול ידיו. וכתב המ"ב בס"ק ט"ז, שבא לומר שאחר שיטול ידיו מותר להניחם, אע"פ שהוא טמא, ע"כ. והוא מן הב"י [כאן, בנדר"ח עמ' קצ"ג] שדקדק כן מדברי רש"י במסכת סוכה [דף כ"ו סע"א בד"ה וראה קרי], ז"ל: צריך לסלקו מראשו בעוד הקרי עליו. ודקדק הב"י, דאחר שקנח הקרי אע"פ שהוא טמא מותר להניחו.

**ור"ן** זה צ"ע, כי איזה איסור זה להניח תפילין בעוד הקרי עליו, והרי שכבת זרע ודאי לא חמיר מצואה, ועיין סימן ע"ו סעיף ד' ברמ"א שם וכן במג"א ס"ק ז', ז"ל המחבר שם: היתה צואה על בשרו ומכוסה בבגדיו וכו' יש מתירים לקרות [ק"ש] ויש אוסרים וכו', הגה, ושכבת זרע על בשרו דינו כצואה. [חזינן שתלה דין שכבת זרע בצואה, שהוא עיקר הדין, וא"כ לא יתכן שיהיה חמור מצואה].

**וא"כ** ניחזי אנן מה הדין בצואה על בשרו אם מותר בתפילין, והנה לקרות שמע וצואה על בשרו כתב שם המחבר כמה דעות בזה וכו"ל, והוא מחלוקת אמוראים במסכת ברכות [דף כ"ה ע"א], דאיתמר, צואה על בשרו או ידו מונחת בבית הכסא, רב הונא אמר מותר לקרות ק"ש, ורב חסדא אמר אסור לקרות ק"ש וכו'. וגם לרב חסדא שאוסר אינו אלא מטעם "כל עצמותי תאמרנה" [תהלים ל"ה י'] וגו' כדאיתא בגמ' שם, ומניין לנו לאסור בתפילין.

**ועוד** קשה דכאן סתם הרמ"א לאסור בקרי על בשרו, ובסימן ע"ו אחרי שכתב המחבר מחלוקת בצואה על בשרו אם מותר בק"ש, כתב הרמ"א שם דשכבת זרע דינו כצואה. וא"כ הרי שהמחבר מסתפק גבי ק"ש בצואה ושכבת זרע, ולמה סתם פה לאסור בהנחת תפילין.

**ובן** צ"ע מהא דכתב בשו"ע סימן מ"ג סעיף ט', ז"ל: מותר לרופא לקחת עביט של מי רגלים בידו ותפילין בראשו וכו', ע"כ. והרי עביט זה דינו כצואה לכל דבר, ובכל זאת מותר להחזיקו עם תפילין בראשו. ואף שיש לחלק אבל מנין לנו לכל החילוקים הללו.

**ועיין** בסימן מ"ג סעיף ה' שיש מחלוקת בין הגדולים אם מותר ליכנס לבית הכסא ותפילין בראשו ללא עשיית צרכיו, דמהמחבר משמע שמתיר, וכן הוא בב"י [שם, בנדר"ח עמ' קצ"ז] בשם הרא"ש [ברכות פ"ג סי' כ"ו, ובהלכות תפילין

שעיגל הב' למעלה או ריבע הכ"ף למעלה יהיה כשר, דעיקר היכר בין הכ' והב' הוא למטה.

**ועיין** באגור [בהלכות תפילין סי' פ"ה אות ב'] שכתב ז"ל: ב' צריך עקב למטה שלא תראה כ', משמע דלמטה הוא לעכובא. אולם בסוף דבריו כתב ולא כאותם שעושין הבי"ת למעלה עגולה, [וצריך לפרש שהוא לכתחילה, אבל בדיעבד כשרה].

## סימן כ"ו

## תשובות קצרות - סת"ם

אות שי"ן שנדבקה בסת"ם

**שאלת:** בנדבוק ראשי האות שי"ן זה לזה בתפילין ומוחוות, מה הדין להפרידם האם פוסל משום שלא כסדרן.

**תשובה:** אם נדבוק ע"י קו דק ביניהם, לענ"ד אפשר להפריד הדבוק, אבל אם נדבוק לכל רוחב ריבוע ראשן הוי שינוי אות ויש בזה פסול שלא כסדרן וא"א לתקן אם המשיך. ואפי' בספר תורה א"א לתקן בהפרדה בעלמא דהא הוי חק תוכות, וצריך למחוק את האות ולכותבה מחדש.

## בצורת האותיות

**שאלת:** על צורת אותיות צ' ע' ושי' שלא עשה צורת היו"ד השמאלית שלהם, אלא עשה רק קו אחד ארוך.

**תשובה:** שאלה זו מפורשת בשו"ע אור"ח סי' ל"ב סעי' י"ח, ז"ל הרמ"א: וכן הדין [שפסול] ביד"י השי"ן והצדי"ק והעי"ן והפ"א אם נגעו בגוף האות יותר ממקום דבוקם, ע"כ. והיינו שנראה הכל כקו אחד עבה. וטעם הדבר נראה לי שאין זה כתיבה תמה, והרי הוא ככתב משיטא וכמו שאם היה כותב כל האות בקוים בעלמא [כאותיות דפוס פשוטות] שפסול, ופשוט.

## צביעה לשמה בתפילין

**שאלת:** האם מועיל בדיעבד בתפילין מחשבה [כשלא הוציא לשמה מפיו] כדי שיהא מקרי צביעה לשמה.

**תשובה:** בדיעבד מועיל, דאפשר דלא בעי לשמה, ואפשר דסגי במחשבה, וא"כ הוי ס"ס.

**תשובה:** לדעת החיד"א איני רואה ספק, וכוונתו גם על ימות החול. אמנם על עצם דברי החיד"א שלכאורה משמע מדבריו שמאה ברכות הם מדת חסידות לטרוח אחריהם, הנה מלשון השו"ע אור"ח סי' מ"ו סעי' ג' שכתב חייב אדם לברך בכל יום מאה ברכות לפחות, וכן מהטור שם [בנדמ"ח עמ' ר"ח] שכתב וז"ל: אבל ודאי חובה הוא על כל יחיד ויחיד לברך אותן [ברכות השחר], דתניא [במנחות דף מ"ג סע"ב] היה ר"מ אומר מאה ברכות חייב אדם לברך בכל יום וסמכוה על דרש הפסוק וכו', ע"כ. א"כ איך אפשר לומר שכל ענין המאה ברכות הוא ממדת חסידות, ומעולם לא נסתפק אדם לומר שברכות השחר הם רק ממדת חסידות. ועוד מה נשתנה תקנת דוד המלך משאר תקנות חז"ל או תקנת עזרא שלא חשבינן להם רק למדת חסידות. ובאמת שעיקר דברי החיד"א כפשוטם תמוהים מאוד, וכבר תמהו עליו האחרונים.

#### חיוב מאה ברכות לנשים

**שאלת:** אם חיוב מאה ברכות בכל יום הוא גם לנשים.

**תשובה:** מסתימת הפוסקים ובפרט מהחשבון שהביאו הפוסקים [עי' במ"ב סי' מ"ו ס"ק י"ד] נראה שאין זה שייך בנשים.

### סימן כ"ט

#### שכח לומר ישתבח

**שו"ע** אור"ח סי' נ"א סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: אומרים ברוך שאמר קודם פסוקי דזמרה וישתבח אחריהם, ע"כ.

**שאלת:** אם לא אמר ישתבח וכבר התחיל יוצר אור, האם יחזור, ומה הדין אם כבר התפלל שמונה עשרה.

**תשובה:** אם לא אמר ישתבח לאחר פסוקי דזמרה ושכח להתחיל ברכת יוצר אור, בודאי שאין לו להפסיק לאומרו בברכת יוצר אור. ואף אם נאמר שלאחר י"ח לא יוכל עוד לברך ישתבח והרי זה כמצווה עוברת, מ"מ יש לדמות זה לדין הנזכר במ"ב סי' ס"ו [ס"ק י"ט], שכתב בשם האחרונים שאין להפסיק לברכת הרעם עיי"ש.

**והאם** יכול לומר ישתבח לאחר שמונה עשרה, מצאתי בס' אשל אברהם מבוטשאטש סי' נ"א שאין לומר אחר התפילה, כי לא נתקנו ברכות האלה אלא קודם תפילה. אמנם

סי' כ', והרמ"א כתב להחמיר לחשוש לשיטת רבינו האי [המובא שם]. ואף שהמג"א ס"ק ט' דחק לומר דליכא מאן דשרי. אבל לענ"ד דברי הרא"ש ברור מיללו שמותר. וכן מצאתי אח"כ במאמר מרדכי [סי' מ"ג ס"ק ו'] שהעיר על דברי המג"א הנ"ל. ולפי"ז שאמרינן דמותר להיכנס לבית הכסא בתפילין בראשו, מנין לנו לאסור בצואה או שכבת זרע על בשרו.

**ועיין** במג"א סימן ע"ו ס"ק ז' שהעיר על דברי הרמ"א, ונראה שחולק עליו, שכתב: שבשבת [דף קי"ד ע"א] אמרינן כל ת"ח שנמצא שכבת זרע על בשרו חייב מיתה משום כל משניאי אהבו מות, ומשמע קצת שלענין תפילה ולימוד אין קפידא. וכן מן הדין דרואה קרי ביוה"כ שמותר לרוחצו משום לכלוך, משמע שאין איסור בדבר משום תפילה, ע"כ.

**ומן** התימה שלא העיר על זה כאן בסימן מ' סעיף ז', ואדרבה כאן נראה מדבריו [בס"ק ה'] שהסכים לרמ"א, וצ"ע. ועיין בגר"א בסי' ע"ו מה שכתב על דברי הרמ"א בסעיף ד', שכתב וז"ל: ועיין לעיל סי' מ' סעי' ז' בהגה"ה, וסי' תרי"ג סעי' י"א, אבל מה שכתוב בסוכה [דף כ"ו ע"ב] לימא קסבר ר' יוסי וכו', משמע דאפי' בשעה שרואה קרי מותר, ועי' מג"א ס"ק ז'.

**ועוד** יש לעיין דהא בסימן מ"ג סעיף א' נפסק במפורש דמותר להשתין עם תפילין בראשו. והרי כנגד העמוד הוא מן התורה, ואעפ"כ מותר להשתין בתפילין בראשו, ומנין לנו להחמיר בשכבת זרע ואף בשעה שרואה קרי ממש. ועיין בספר שבילי דוד סימן מ' אות ג'.

### סימן כ"ח

#### תשובות קצרות - מאה ברכות

##### בענין מאה ברכות

**שאלת:** במ"ש החיד"א במחזיק ברכה סי' ר"ץ אות א' לדייק מהסוגיא במנחות דף מ"ג סע"ב, שאמרה: רב חייא בריה דרב אויא בשבתא וביומי טבי טרח וממלי להו באיספרמקי ומגדי. שמשמע מזה שהש"ס ייחס זה דוקא לרב חייא בריה דרב אויא ש"מ שדוקא הוא היה מצויין לטובה בהא מילתא, וא"כ למדנו שלטרוח בזה הוא מדת חסידות, ע"כ. ושאלת האם הוא רק בשבת ויו"ט או אפילו בימות החול שאין צריך לטרוח אחריהם, ואינו אלא ממדת חסידות.

**נחזור** לנידון דידן, דבישתבח שלאחר פסוקי דזמרה לכאורה אין בו יותר חיוב מיהללך בהלל, דהרי ההלל בחג הוא ודאי יותר חיוב מאמירת פסוקי דזמרה בכל יום, דהא רבי יוסי היה אומר בשבת [דף קי"ח ע"ב] יהא חלקי עם גומרי הלל בכל יום [שהוא פסוקי דזמרה] וכנראה שלא נזהר בזה בכל יום, ואילו הלל בחג הוא ודאי חיוב מתקנת נביאים הראשונים, ואם כן מסתבר במי ששכח לומר ישתבח עד לאחר תפילת י"ח כיון שאינו אלא מנהג אין מקום לאומרה אלא מיד לאחר פסוקי דזמרה.

### סכום:

גם בשוכח לומר רק לברכת ישתבח, לא יכול לאומרה אחר התפילה

## סימן ל'

### תשובות קצרות - פסוקי דזמרה

**קריאת התורה קודם ברכות התורה**

**שאלת:** האם פוסקים להלכה כמ"ש האלף לך שלמה באור"ח סי' ל"ה המתיר לשמוע קריאת התורה קודם שאדם בריך ברכות התורה.

**תשובה:** ענין זה יש להסתפק בו, אולם למעשה בין כך צריך להתמיר, דהא מחלוקת היא אם הרהור כדיבור לענין ברכת התורה. ודברי האלף לך שלמה אזלי למ"ד דהרהור לאו כדיבור עי"ש.

**להשלים פסוקי דזמרה**

**שאלת:** מה הדין באחד שדילג בפסוקי דזמרה כדי להספיק להתפלל עם הציבור, האם חייב להשלים את מה שדילג אחר התפילה.

**תשובה:** אין צורך להשלים, ועיין ערוך השולחן סי' נ"ב סוף סעי' ה'.

**הזמן להשלים פסוקי דזמרה**

**שאלת:** מי שהתאחר לבוא לתפילה ומדלג הזמירות כדינו [המבואר בשו"ע אור"ח סי' נ"ב] ולא השלים מיד אחר התפילה, עד מתי יש לו זמן להשלים.

יש לי בזה הרהורי דברים, דהנה אף דבטור ושו"ע [סי' נ"ב סעי' א'] פסקו דאם לא אמר פסוקי דזמרה קודם יוצר שאין לאומרם אחר התפילה בברכות, יש מקום להסתפק במי שאמר פסוקי דזמרה אלא ששכח לומר ישתבח, דאפשר שכל הקפידה היא על הפסוקי דזמרה שכל ענינם הוא דוקא קודם התפילה - ואף אם ישלימם אחר התפילה הוא כאומר תהלים, ולכך לא יכול לברך אחריהם, אבל אם אמרם קודם התפילה ורק את הברכה לא אמר, אולי יוכל לאומרה בדיעבד גם לאחר התפילה<sup>16</sup>. אלא שגם זה מן התימה לומר הברכה לאחר שהפסיק כל כך הרבה.

**וקודם שנבאר צריך לעיין מה מקומה של ברכה זו שלאחר ההלל שהיא כברכת ישתבח, והנה במסכת סוכה [דף ל"ח ע"א] כתוב במשנה מקום שנהגו וכו' לברך יברך, ובגמ' [שם דף ל"ט ע"א] לא שנו אלא לאחריו אבל לפניו מצוה לברך. הרי מפורש שברכה אחרונה בהלל תלויה במנהג. ועיין תוס' בפסחים [דף קי"ח ע"א] דכתבו בתירוצו ראשון דבליילי פסחים ברכת יהללך היא חיוב, ועיין בטור אור"ח סי' תכ"ב [בנדמ"ח עמ' רע"ה] שכתב בר"ח מברכין לקרות את ההלל וחזותמים ביהללך, וכתב הב"י מקור לזה מערב פסח שאומר על כוס רביעי ברכת השיר ופירשו בגמ' [פסחים שם] מאי ברכת השיר - יהללך.**

**ולכאורה** ודאי שאין כוונת הב"י להביא ראיה משם שבר"ח אומר ברכה לאחריו, דלזה אין ראיה כלל מהגמ' בפסחים, ואדרבה צריך היה להביא ראיה מהגמ' סוכה הנ"ל. אולם באמת גם משם אין ראיה, כי חיוב הלל בחג הוא מן הדין, ובר"ח אינו אלא מנהג. ועל כרחק כוונתו לנוסח הברכה שהיא יהללך, ולזה הביא ראיה מפסחים.

**אבל** צ"ע בביאור הגר"א בשו"ע אור"ח סי' תכ"ב ס"ב בד"ה לבסוף, שכתב שם מקור לדברי המחבר מהגמ' בסוכה, וזה ודאי צ"ע כי מה ראיה משם לר"ח וכנ"ל. וגם מה שציין לירושלמי [ברכות פ"א הל' ה' דף י' סע"ב] שהביאו התוס' בברכות [דף י"ד ע"א ד"ה ימים], וז"ל: ופריך והרי סופה פירוש יהללך דאינה סמוכה שהסעודה מפסקת ואפילו הכי אינה פותחת בברוך, ע"כ. גם זה צ"ע שהתוס' מדברים בליילי פסחים ומה הראיה לר"ח.

16. והנה עי' במ"ב סי' נ"ב דעל מה שכתב המחבר ויתפלל ואחר כך יקרא פסוקי דזמרה בלא ברכה שלפניהם ולא של אחריהם, כתב ח"ל: דהיינו ב"ש וישתבח כי לא נתקנו לרוב הפוסקים כי אם קודם התפילה, ע"כ. ויש לחקור מה כוונתו, האם כוונתו שלא נתקנו ב"ש וישתבח, או שכיון שלא נתקנו פסוקי דזמרה רק לפני התפילה לכך אין לומר את הברכות. אמנם עי' בערוך השולחן כאן סוף סעי' ג' שכתב בפי' ח"ל: ברכות אלו נתקנו רק קודם התפילה כדי לסדר שבחו של מקום, אבל כשכבר התפלל אין מקום לברך על השבת. אולם עדיין יש להסתפק דה. מנין.

**איתא** בעירובין [דף צ"ב ע"א] חצר גדולה שנפרצה לקטנה, אם היו גפנים בגדולה אסור לזרוע הקטנה מפני שהקטנה היא כפתחה של גדולה, כמו שכתוב במשנה, ובטילה לגדולה. ואף שבכל הגמ' שם נראה כדבר פשוט לכמה וכמה הלכות שחצר הקטנה בטילה לגדולה. מ"מ התוס' שם ד"ה גפנים הטילו בזה תנאי, והוא דלמ"ד [בעירובין דף ט' ע"ב] נראה מבחוץ ושוה מפנים נדון משום לחי ופתח, מיירי בנכנסים כותלי קטנה לתוך החצר הגדולה. ולפי דבריהם, כיון שנפסקה ההלכה בשו"ע [סי' שס"ג סעי' ט'] דנראה מבחוץ וכו' נדון משום לחי, א"כ דין זה שמצוי מאוד שחצר גדולה נפרצה לקטנה ואין נכנסין כותלי הקטנה לגדולה, הרי הם נדונים כשתי חצרות לכל הדינים שהוזכרו שם בעירובין.

**ועכשיו** נחזי אנן תחילה לדברי הרמב"ם, איך הביא להלכות אלו. דהנה הרמב"ם בכלאים [פ"ז הל' י"ט] הביא שם ההלכה כפשוטה ולא הזכיר שנכנסו כותלי הקטנה לגדולה. וכן ברמב"ם הלכות תפילה [פרק ח' הל' ז' וח'] ג"כ סתם דבריו בלי להזכיר התנאי הזה, וכן הוא ג"כ בהלכות עירובין [פ"ג הל' כ"ד] שכתב דבריו שם בסתם. וגם השו"ע ביו"ד הלכות כלאים [סי' רצ"ו סעי' מ"ט] העתיק ההלכה כפשוטה כסתמות דברי הרמב"ם, וכך הוא גם בהלכות ברכות [סי' נ"ה סעי' ט"ז וי"ז], וכן בהל' ק"ש [סי' ע"ט סעי' ג'].

**אמנם** בשו"ע הלכות שבת סי' שע"ד סעי' ג' כתב מפורש, וז"ל: והיינו כשנכנסין כותלי קטנה לגדולה וכו', דאם לא כן היתה קטנה ניתרת ע"י נראה מבחוץ ושוה מפנים ע"כ. ועיין בטור אור"ח סי' שע"ד [בנדר"ח עמ' קל"ח] שכתב דין זה בסתם ולא הזכיר בנכנסין כותלי קטנה לגדולה, וכתב עליו מרן בב"י דבפרק קמא דעירובין [דף ט' ע"ב] אוקימנא למתניתין בנכנסים כותלי קטנה לגדולה וכו', ולא חש רבינו לכתוב כל זה שסמך על מה שכתב בסי' שס"ג [בנדר"ח סוף עמ' ס'] דנראה מבחוץ ושוה מפנים נדון משום לחי, ע"כ. וכן בשו"ע כתב מרן בסי' שע"ד כדבריו בב"י.

**ומצאתי** מפורש בשו"ע הרב [בסי' נ"ה סעי' כ'], שכתב וז"ל: וכל זה כשנכנסים כותלי אורך הקטנה לתוך הגדולה וכו', ע"כ עי"ש כל לשונו, וכן מה שרמזו באות ס"ד שם על הגליין [לתוס' בעירובין הנ"ל], ומפורש שם שהסכים לכ"י בכוונת דברי הטור.

**וא"כ** אין לנו לכאורה מוצא מדין זה, ועלינו לפסוק כהבית יוסף, וזה לפעמים לקולא ולפעמים לחומרא. ודבר זה מצוי בבתי כנסת קטנים שהחרד הקטן פורץ לחדר הגדול במלואו, [ולהג"ל כל זמן שלא נכנסים כותלי הקטנה

**תשובה:** לדעת אלה שמשלימים לאחר התפילה מה שדלגו איני רואה זמן קצוב לזה. אולם לענ"ד למה נכנסים עצמנו במחלוקת, כיון שיש סוברים שאין להשלים מה שדלגו לאחר התפילה, וגם מי שאומר להשלים אינו בתורת חיוב, א"כ שב ואל תעשה עדיף. וכבר כתבו כן כמה אחרונים וכן דעתי נוטה. וכן נהג מו"ר זצ"ל שדקדקתי במעשיו הרבה.

**לומר תהלה לדוד וכו' עם הציבור**

**שאלות:** על מ"ש במ"ב סי' ס"ה ס"ק ט' שאם נכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שאומרים תהלה לדוד או עלינו יקרא עמהם שכן דרך ארץ. מה הדין למעשה.

**תשובה:** הנה יש בזה לדרך על כל הענין בכללו אם יש לזה מקור בהלכה, ובלשון הראשונים לא משמע כן מלבד מלשון התניא שהובא במג"א בסי' ס"ה ס"ק ג'. אמנם נראה לי שאין הדין הזה אמור אלא בקריאת שמע וכמו שהביא המחבר כאן בסעי' ג', וגם שם יש מחלוקת גדולה בזה. ולכך עיקר הדין הוא כמו שכתב כאן בערוך השולחן סעי' ו', וז"ל: ודע שיש רוצים לומר דכל דבר שהצבור אומרים כמו תהלה לדוד עונים עמהם, ואנו אין נוהגים כן רק בשמע ישראל, ובעלינו כשאומרים ואנחנו כורעים צריך לכרוע עמהם כמו במודים וכו'.

## סימן ל"א

### חצר קטנה הפרוצה במלואה לגדולה

**שו"ע** אור"ח סי' נ"ה סעי' ט"ז.

**כתב** המחבר וז"ל: חצר קטנה שנפרצה במלואה לגדולה, דהיינו שנפרצה קטנה במקום חיבורה לגדולה, ונפל כל אותו כותל שהיה מפסיק ביניהם, ובגדולה נשארה משארת כותל זה שנפל פסים (פי' מעט כותל ישר ושוה) מכאן ומכאן, הגדולה כמופלגת מן הקטנה ואין הקטנה מופלגת מן הגדולה אלא הרי היא כקך זרית שלה. לפיכך אם תשעה בגדולה ואחד בקטנה מצטרפים, שהקטנה נגרת אחר הגדולה וכו', ע"כ.

**באותי** בשורות אלו בקצירת האומר לברר את דברי בהלכה עמומה, ורובא דרובא דאינשי לאו אדעתיהו. ועוד עומד לנגדנו דברי השו"ע הסתומים במקום אחר ומפורשים במקום אחר, וכל זה צריך באור ולאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא בעזרת ה'.

אך מה שאמרת שבפשטות משמע שהנך החמה הכוונה הוא לאחר<sup>17</sup> עלות כל השמש על הארץ, אלא שבירושלמי [ברכות פ"א הל' ב' דף ז' סע"ב] כתוב וז"ל: שהחמה מטפטפת על ראשי ההרים. ומשמע שהכוונה היא בתחילת זריחת השמש. וכתבת שכן כתב בביאור הלכה סי' נ"ח סעי' א' סוף ד"ה כמו.

והנה עיינתי שם, ואף שהשתמש בלשון: "הוא העת שהחמה מתחלת לזרוח על ראשי ההרים", אין כוונתו להכנס שם בשאלה אם זה הוא תחילת הזריחה או לאחר עלות כל גוף השמש. וכל כוונתו היא רק לאפוקי ממה שכתבו אחרים [שיטת הפמ"ג בא"א שהנך הוא י"ב דקות אחר עלות השחר, והיינו] שנגן החמה מתחיל אפילו לפני שהחמה זורחת בכלל על הארץ, ועל זה הביא ראייה מלשון הירושלמי שאינו כן.

ולמעשה מה בדיוק נקרא נץ החמה, דהיינו מתי צריך להתחיל להתפלל י"ח כוותיקין, אם זה בתחלת עלות השמש על הארץ או לאחר שעלה כל גוף השמש על הארץ, יש בזה אריכות גדולה. ואני נהג לחכות עד לאחר שכל גוף השמש יצא על הארץ, דלענ"ד יותר טוב להתפלל אח"כ מאשר להתפלל קודם שאז יוצאים רק בדעבד, מה שאין כן אם התפלל יותר מאוחר הוא רק מחסר ענין זריזין מקדימין (ע"פ פשוטו), ואם הוא מחכה להתפלל יותר מאוחר מפני שהוא מפחד שלא יקיים המצוה כתיקונה א"כ לא חסר בענין הזריזות כלום, ולכן יותר טוב להתפלל מאוחר מאשר יותר מוקדם. ואי"ה כשירחיב ה' לי אשתדל לברר עד כמה שידי מגעת.

## סימן ל"ג

### לקרוא ק"ש בנץ אפי' יחיד

שו"ע אור"ח סי' נ"ח סעי' א'.

כתב המחבר וז"ל: זמן קריאת שמע של שחרית וכו', ומצוה מן המובחר לקרותה כוותיקין שהיו מכוונים לקרותה מעט קודם הנץ החמה וכו', ע"כ.

הנה המשנה בברכות אומרת: ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא, ואם לאו יתכסה במים ויקרא, ע"כ.

17. כן לשון השואל, אמנם לא ידעתי מהיכן לקח שכן הוא פשוט הדברים, ומדברי הפוסקים מבואר להיפך שהוא קודם.

לתוך הגדולה, אינה בטילה לגדולה, היות שהוא נראה מבחוץ וגדון משום לחי ופתח, וחשוב כשני חצירות או שני חדרים.

אכן בשו"ע סי' נ"ה סעי' י"ד כתב ברואין אלו את אלו מצטרפים, וא"כ אין מקום לחששא הנ"ל. אלא שהמשנה ברורה שם בס"ק נ"ב כתב: שאם בנקל הוא להיות ביחד שיעשו כן ולא לסמוך על זה שרואים אלו לאלו, כיון שיש חולקים בדבר.

ובענין זה שרואים אלו את אלו מצטרפים עיין במחזיק ברכה באורך [בסי' נ"ה אות ח' השניה], שהביא שם לדברי הרשב"א בתשובה ח"א סי' צ"ו שכתב וז"ל: עוד אני אומר שאפשר לומר שכל שרואין אלו את אלו כאילו הן בבית אחד דמי ומצטרפין, דומיא דזימון של ברכת המזון, דתנן [בברכות דף נ' ע"א] שתי חבורות שהיו בבית אחד, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזימון וכו' עי"ש, ע"כ. אולם הרשב"ש (בן התשב"ץ) בשו"ת שלו [סי' ל"ז], כתב: שאם יש חלק מהציבור בבית הכנסת וחלק בעזרה אפי' שרואים אלו את אלו אינן מצטרפין, ודחה את הדימיון מזימון, עי"ש. וכתב על זה המחזיק ברכה שם, דמאחר דהרשב"א בדרך אפשר אמרה, ולהרשב"ש פשיטא ליה איפכא, ודעת מן נראה הכי וכו' דרואים זה את זה לא מהני בדין אגף ועזרה וכיוצא וכו', הכי נקטינן, ע"כ.

ואני מוסיף דמדברי המאירי בברכות על הצירוף בזימון נראה מפורש דלא כרשב"ש. ועדיין א"א להכריע בזה ועוד חזון למועד.

## סימן ל"ב

### זמן הנץ החמה

שו"ע אור"ח סי' נ"ח סעי' א'.

כתב הרמ"א וז"ל: שיעור הנץ החמה הוא כמו שיעור שעה אחת קודם שיעלה כל גוף השמש על הארץ. ועי' במ"ב ס"ק ט', שכתב: יש גורסין עישור שעה ועיין בביאור הגר"א שכתב שצ"ל שליש עישור שעה, ע"כ.

שאלת: בנוגע לזמן תפילה בגן החמה, ולא מצאת מי שידבר על זה רק בדיקום. הנה בספר פקודת אלעזר מהרב רא"ה בן טובי מלפני מאה שנה האריך למעניתו בסי' נ"ח בשו"ע אור"ח, ויש הרבה לעיין בדבריו.

## סימן ל"ו

### מדיני הפסקה בק"ש

שו"ע אור"ח סימן ס"ו סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: בין הפרקים שואל בשלום אדם נכבד ומשיב שלום לכל אדם, ובאמצע שואל בשלום מי שהוא ירא ממנו כגון אביו או רבו או מי שהוא גדול ממנו בחכמה, וכ"ש מלך או אנס, ומשיב שלום לאדם נכבד וכו', ע"כ.

**נשאל** בספר פנים מאירות [ח"א סימן ס"ז] במי שקורא ק"ש בלא ברכות עם תפילין דר"ת לאחר תפילתו, אם מותר להפסיק באמצע ובין הפרקים לכל מילי, או דינו כק"ש בברכותיה. ועיי"ש שכתב דלדברי רבינו יונה [בברכות דף ז' סע"ב מדפה"ר] שכתב דמי שסובר שאין מברכין על ההלל בימים שמדלגין, מפסיק באמצע ההלל מפני היראה והכבוד, אבל לשיחה בעלמא אסור כיון שהתחיל בשבחו של מקום אין לו להפסיק בשיחה בעלמא. והכי נמי בשאלה הג"ל אין לו להפסיק בשיחה בעלמא, ע"כ תורף דבריו.

**ולענ"ד** צ"ע דאין הנדון דומה וזיל בתר טעמא, דהרי הוא אומר שאיסור הפסקה הוא כדי שלא יפסיק בשבחו של מקום, ומה זה נוגע לק"ש. ולענ"ד כל עניין הק"ש שקוראים אז עם תפילין דר"ת אינו אלא כדי לקרות עניין תפילין בשעת הנחתו, ומה זה נוגע לספור בשבחו של מקום, והרי זה כקורא בתורה ומה שמותר שם מותר גם כאן, וצ"ע.ג.

**אבל** מה שיש להסתפק במי שקורא ק"ש בזמנה בלא ברכות מאיזה טעם שהוא, מה דינו להפסקה. ועיי"ן בביאור הלכה [סימן ס"ו סעי' ה' ד"ה ואלו הן] שכתב שאסור מדינא להפסיק כמו בקורא ק"ש בברכותיה. ועיי"ן שם בסוף דבריו שיצא לחלק בין אמצע הפרק שאסור, לבין בין הפרקים שנסתפק בזה, ואיני יודע איפה מצא חילוק בזה.

**אכן** מצאתי מפורש בר"ן סוכה [דף כ"ב ע"א מדפה"ר] שכתב מפורש שק"ש בלא ברכותיה דינה כק"ש בברכותיה לכל דיניה עיי"ש.

#### סכום:

א. הקורא ק"ש בלא ברכות, אם בשביל מה שמניח תפילין דר"ת, דינו כקורא בתורה לענין הפסקה. ואין בזה דיני הפסקה בק"ש, וגם לא דיני הפסקה בשבחו של מקום.

ב. אמנם הקורא ק"ש בלא ברכות [כגון שלא יפסיד זמן ק"ש], יש לו את כל דיני ההפסק בק"ש בין ההפסק שבאמצע הפרק ובין ההפסק של בין הפרקים.

## סימן ל"ז

### האם עדיף תפילין מתפילה במנין

שו"ע אור"ח סי' ס"ו סעי' ח'.

**כתב** המחבר וז"ל: צריך לסמוך גאולה לתפילה, ולא יפסיק לאחר שאמר גאל ישראל. רק אם אירעו אונס שלא הניח תפילין ונזדמנו לו בין גאולה לתפילה, מניח אז ולא יברך עליהם עד אחר שיתפלל. וכתב המג"א בס"ק י"ב, וז"ל: צ"ע מי שאין לו תפילין אם טוב יותר להתפלל עם הצבור בלא תפילין, או מוטב שיתעכב אחר תפילת הצבור לשאול תפילין מחבירו, כדי שיקרא קריאת שמע ויתפלל בתפילין. וקצת משמע בתוספות [ברכות דף י"ד ע"ב] דתפילת צבור עדיף, אך יש להוכיח מדאמרינן בסוף סי' קי"א דסמיכת גאולה לתפילה עדיף מתפילה עם הצבור, ותפילין עדיף מסמיכת גאולה לתפילה כמו שכתוב כאן, א"כ ק"ו שתפילין עדיפי מתפילה בציבור וכו', ע"כ.

**שאלת:** אם הוא עשירי ואין לו תפילין אם יתפלל עמהם כדי שיהא עשרה מתפללים.

**תשובה:** קודם נראה מדברין דאם היה עשרה מתפללים בלעדיו לא נסתפקת, שבזה ודאי צריך להמתין עד שיהא לו תפילין, וזה עדיף מלהתפלל בעשרה. וכן באמת כתוב במג"א הג"ל, ונפסק כן להלכה במ"ב [סי' ס"ו ס"ק מ'] ובחיי אדם. [נראה בכף החיים סי' כ"ה אות כ"ח שהביא חבל אחרונים דס"ל כמג"א, וכן שם בסי' נ"ח אות י"א, וסי' ס"ו אות ל"ד]. ואמרתי לברר מקודם הלכה זו ועל מה אדניה הטבעו.

**הנה** המג"א כתב להוכיח דתפילה בתפילין עדיף מעשרה, מדקיי"ל סמיכת גאולה לתפילה עדיף מתפילה בצבור, כדאיתא בסימן קי"א [סעי' ג']. ובסימן ס"ו [סעי' ח'] איתא שיפסיק בין גאולה לתפילה לברך על תפילין, א"כ ק"ו שתפילין עדיף מתפילה בצבור.

**ולענ"ד** נראה דאעיקרא דדינא פירכא, דהנה איתא בגמ' בברכות [דף ד' ע"ב] אמרינן: איזהו בן העוה"ב זה הסומך גאולה לתפילה של ערבית, והקשו שם בגמ' היכי מצי סמך הא בעי למימר השכיבנו, ותרצו בגמ' כיון דתקנו רבנן השכיבנו, כגאולה אריכתא דמיא. והביאה הגמ' ראייה משחרית גופא, דצריך לומר ה' שפתי תפתח, ולא הוי הפסק משום דכתפילה אריכתא דמיא, וא"כ הכא נמי כגאולה אריכתא דמיא. ובודאי שצריך טעם איך זה נעשה כגאולה או תפילה אריכתא, וכי מפני שתקנו לומר כן נעשה חלק מזה אע"פ שהוא אינו.

דהנחתן אינה מבטלת את הסמיכות של גאולה לתפילה ולא  
היה כלל הפסק. וא"כ אין ראיה מכאן לעשות איזה ק"ו, ולומר  
שאם אפשר להתפלל בצבור בלי תפילין או ביחיד בתפילין,  
שעדיף ביחיד בתפילין.

**ומצד** הסברא יותר מסתבר שתפילה בצבור היא יותר  
חשובה ממעלת תפילין, לפי כל מאמרי חז"ל שנאמרו  
על תפילה בצבור [ועי' גם בברכות ח' ע"א]. ופוק חזי שאנו  
מדקדקין מאוד להתפלל מנחה בציבור ואין מדקדקין על  
תפילין במנחה, וגם לא ראינו ולא שמענו ולא נזכר רמז מזה  
שיותר טוב להתפלל מנחה ביחיד בתפילין מאשר בציבור בלא  
תפילין.

**ומה** שכתב עוד המג"א להוכיח מפירש"י [בדף י"ד ע"ב]  
מההיא עובדא דרב, וז"ל המג"א: וגם יש להוכיח קצת  
מדפירש רש"י [בד"ה שלוחא הוא דעוית] שרב נתירא שיעבור  
זמן קריאת שמע, ולא פירש שרב קרא בלא תפילין כדי  
להתפלל עם הציבור, אלא על כרחך צריך לומר דמוטב  
להתפלל בתפילין מלהתפלל עם הצבור, כן נראה לי, ע"כ.  
הרואה יראה שאין הכרח כלל, והוא גם הוא הרגיש בזה, ולכן  
כתב רק שיש להוכיח קצת.

**ולפי** זה נפשטה גם שאלתך, שאם ימתין עד שיהא לו תפילין  
ויצטרך להתפלל ביחיד, הא ודאי הוא מפסיד שני  
דברים, האחד שהוא עצמו מתפלל ביחיד והשני שלא השלים  
למנין, ובגמ' [בברכות דף מ"ז ע"ב] כתוב על ר' אליעזר  
ששחרר עבדו להשלים למנין משום מצוה דרבים.

**סכום:**

א. מי שיש לפניו שתי בירות, או להתפלל בציבור בלא  
תפילין, או להתפלל ביחיד ובתפילין, עדיף שיתפלל  
בציבור, מאשר יחכה לתפילין.

ב. וכ"ש שאם לא יתפלל עמהם לא יהיה להם מנין, שודאי  
לא יחכה לתפילין ויבטל המנין.

## סימן ל"ח

### מדיני צניעות

**שו"ע** אורח סי' ע"ה סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: טפח מגולה באשה במקום שדרכה  
לכסותו אפי' היא אשתו אסור לקרות קריאת שמע  
כנגדה, ע"כ.

**ומצאתי** ברכינו יונה [דף ב' ע"ב מדפיה"ר ד"ה ואע"ג]  
שכתב וז"ל: והטעם שאינו הפסקה, מפני  
שהשכיבו מעין הגאולה וכו', וכיון שהתקינו לאומרו כנגד  
מה שהיה בשעת הגאולה [שבשעת גאולת מצרים אמרו  
ישראל מעין התפילה הזאת, לכך] אמרו, ולא היה הפסקה  
דכגאולה אריכתא דמיא, ע"כ. ועיי"ש עוד [בד"ה ויש] לגבי  
הפסוקים שמוסיפין לאחר השכיבו.

**ובאור** דברי הרבינו יונה [בקצרה בלי להאריך בקושיות] נראה  
לי, דודאי השכיבו אינו חלק מהגאולה שנתכוונו אליה  
חז"ל שהיא ברכת אמת ואמונה, אלא שכיון שראו לתקן  
השכיבו והשכיבו הו' מעין הגאולה של אמת ואמונה, לא  
חשיב הפסק, וסמכו אותה לאמת ואמונה. וכן ה' שפתי תפתח,  
אע"פ שאין זה עיקר התפילה, אבל כיון שראו חז"ל צורך לתקן  
דבר זה, לא חשיב הפסק בסמיכת גאולה לתפילה.

**ולמה** הדבר דומה, לברכת בשמים ומאורי האש בהבדלה  
לאחר ברכת הגפן. ובאמת שבהבדלה הוא חרוש יותר  
גרול, ולכאורה אין לברכת בשמים ומאורי האש שום שייכות  
להבדלה. אלא שהביאור לענ"ד, דכיון שיש לזה שייכות עם  
יציאת השבת, הרי זה מעין אותו ענין, ולא היה הפסק.

**ולפי** זה נראה, דכיון שחז"ל אמרו בברכות [דף י"ד ע"ב]  
הרוצה לקבל עול מלכות שמים שלימה וכו', ויניח  
תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל וכו', ע"כ. א"כ תפילין הוא  
לא רק צורך הקריאת שמע, אלא גם צורך התפילה<sup>19</sup>, וכיון  
דהו' צורך התפילה ובלי זה חסר בעיקר התפילה וקבלת עול  
מלכות שמים שלימה, א"כ ודאי שלהניח תפילין בין גאולה  
לתפילה לא היה הפסק<sup>20</sup>.

**וא"כ** אין לנו שום ראיה שתפילין הם חשובים כל כך ממה  
שמצאנו שפוסק בין גאולה לתפילה כדי להניחם, היות

19. וא"ת מדוע לא נהגו העולם להניח תפילין במנחה, אם היה חלק  
וצורך התפילה בשביל יראת שמים. ולא ראינו מי שנהג כן גם מן  
היחידים. מלבד המקובלים שמניחים שמושא רבא, וכמבואר בשעה"כ  
ריש דרוש ו' מתפילין. וי"ל שבגמ' לא נזכר ענין הנחת תפילין בתפילה  
לבד, אלא כחלק מקריאת שמע ותפילה ביחד, ובזה היה מעליותא, ואף  
שלמעשה הוא כבר קרא ק"ש, מ"מ עדיין יש לזה איזה מעלה לקבלת עול  
מלכות שמים שלימה.

20. וכ"כ גם באליהו רבה סי' נ"ח ס"ק ה', שג"כ דחה את הק"ו הנ"ל,  
וי"ל שמה שמצינו שסמיכת גאולה לתפילה עדיפה מתפילה בצבור ובכ"א  
תפילין דוחה אותה, אינו ראיה, וי"ל דהפסקה דהנחת תפילין לא היה  
הפסק כולי האי כיון שהוא צורך תפילה, דמי קצת לגביל לתודי דסי'  
קס"ג. אולם גם הוא בסיוע דבריו כתב להלכה כדברי המג"א, דכן יש  
להמתין בזה, והא אפי' אם יש חשש שיעבור זמן ק"ש יש פוסקים שצריך  
להמתין.

לכבוד מו"ר שליט"א

**בדין** הנ"ל ובמסתעף נתעוררו לי כמה שאלות, ואציגה נא אותם.

**א** האם מותר לקרות קריאת שמע כנגד שוק אשתו וכדומה בלא התבוננות רק בראיה בעלמא?

**ב** מה הדין בשיער של אשתו, ומה הדין בשיער של אשה אחרת בתוך ביתה?

**ג** האם מותר לאשה ללכת בגילוי ראש אחר נשואיה בבית אביה?

**ד** מה הדין של האשה עצמה לענין תפילה בגילוי ראש ושוק? האם יש מקום להחמיר לעצמה?

**ה** האם יש איסור לאשה גדולה ללכת במכנסים קצרים או חולצה קצרה בפני הוריה ואחיה? ומה הדין לאשה בפני בנה, בהנ"ל.

בברכה תלמידך

ידידי ואהובי ש. א. ב. הי"ו.

**א** מה ששאלת אם מותר לקרות קריאת שמע כנגד שוק אשתו בלא התבוננות ורק בראיה בעלמא. הנה דין זה מפורש בשו"ע סי' ע"ה סעי' ו', וז"ל: היתה ערוה כנגדו והחזיר פניו ממנה או שעצם עיניו או שהוא בלילה או שהוא סומא, מותר לקרות דבראיה תלה רחמנא, והא לא חזי לה, ע"כ. והיוצא מזה, שלא מבעיא לאלה החולקים על השו"ע [הובאו במ"ב ס"ק כ"ט] ולא מתירים אפילו בעצימת עינים, אם כן כל שכן שבראיה בעלמא אסור, ואמרתי ללמד עליך זכות אולי כוונתך (כמו שכתבת) על אשתו דוקא. אלא שגם זה הלא מפורש בסעי' א' שלענין קריאת שמע גם באשתו אסור.

**ב** אם כוונתך לגבי קריאת שמע, דין זה מפורש בסעי' ב' שאסור, וכתב ברמ"א שאפילו של אשתו, ואין מי שחולק בזה. אמנם אע"פ כן אין ביהמ"ד בלא חדוש, ולענ"ד כיון שכל הדין הזה שלא לקרות ק"ש כנגד מקומות המכוסים (חוץ ממקום ערוה ממש) הוא מדין טרדא, וא"כ באשתו אם היא רגילה בביתה ללכת בגילוי ראש, אומר אני שאין בזה טרדא ושרי. אולם ודאי שהיתר זה הוא רק על גלוי שער כמובן והחילוק פשוט [וכמבואר במ"ב ס"ק ב']. ובשער אשה אחרת שרגילה לכסות ראשה בחוץ, יש טרדא ואסור.

**ג** לענ"ד תקנת עזרא של סינר שנכתוב לקמן באות ה', לא היה על שיער ובביתה, ואף כשנמצאים קרוביה ואביה ואחיה אין עליה חיוב לכסות ראשה, ואיני רואה הבדל אם זה בביתה או בבית אביה<sup>21</sup>.

**ד** לענין תפילה בגילוי ראש לאשה, לענ"ד כיון שצריך להיות לבוש כעומד לפני המלך, צריכה היא לכסות ראשה ושאר מקומות שבגופה, ואם זה בשאר חלקי התפילה כברכות ק"ש ושאר דברים, בודאי שאין חיוב לכסות.

**ה** הכל לפי הענין - ואי אפשר לכתוב כל הפרטים בדקדוק, ועיין בבא קמא [דף פ"ב ע"א] בעשרה תקנות שתקן עזרא, ושתהא אשה חוגרת בסינר משום צניעותא, ופירש"י להתרחק מן העבירה. והנה אעתיק לך מ"ש בספר יערות דבש בדרוש ו' [דפו"י דף מ' ע"ג], וז"ל: ואמרו בב"ק כי עזרא תיקן שתהא חוגרת בסינר משום צניעות, פירשו מפרשים, לאו דוקא בסינר, רק כל מקומות מגולים באשה תיקן שתהיה הולכת בכיסוי, לבל יראה בה ערות דבר ותהא צנועה, וסינר דנקט לדוגמא בעלמא. וזהו ודאי שבשוק ברכים ודאי דאורייתא לילך בכיסוי ובצניעות, ואפילו גילוי שער דאורייתא בשוק. וכמה חרדות חרד ישעיה על בנות ציון שהולכות נטירות גרון וכדומה, רק בתוך הבית לא היתה כל כך צנועה, ועזרא תיקן אפילו בבית שהולכות בלי מלבושים עליונים תהא חוגרת מ"מ סינר, והיינו בבית אין דרך נשים להיות מעורבות עם אנשים, ולא היה שכיח שיהיה תערובות אנשים ונשים, ואם יזדמן, ודאי תלך בכל מלבושים, וחי' על בת ישראל שתלך בגילוי בשר נגד אנשים אחרים, אבל נגד קרוביה אביה ואחיה וכדומה, אשר לבה גס בהם, לפנייהם אי אפשר להזהר, והם מעורבים עמה ויש לחוש להרהור והסתכלות, ולכן תקן עזרא שתהא אפילו בבית צנועה למאוד, שגם לקרובים לא יראה מקום תורפה וינצלו מיד הסתכלות, ע"כ.

זה מה שמצאה ידי כדי השיב.

באהבה רבה יצחק עבאדי

### לאב לראות שער בתו אחר נשואיה

**שאלת:** אם מותר לאב לראות שער בתו הנשואה, ואולי יותר נכון לשאול אם מותר לה ללכת בגילוי שער לפני אביה.

**תשובה:** לענ"ד הא בהא תליא אם רגילה אחרי נשואיה בגילוי שער בבית אף לפני אביה הרי אין זה מקום צנוע ומכוסה בשבילה, ואם דרכה לכסות שער תמיד בבית, אף לפני אביה לענ"ד הרי כמקום צנוע ואסור לגלותו שלא לצורך. ואף שמן הדין אין חיוב לכסות שער ראשה בבית, אבל דין צניעות יש בזה, וצא ולמד מתמר כלת יהודה, ואין להאריך בזה כאן.

21. אמנם כבר כתבתי להלן שמטעמים אחרים צריכה האשה לכסות שערותיה בביתה וא"כ ה"ה בבית אביה.

**תשובה:** אין זה תלוי בדין אמירת שמע בצבור, אלא אם עומד לשמוע את אמירת ג' תיבות אחרונות של ה' אלהיכם אמת מן השליח צבור או לאו. וגם אין זה תלוי בעניינת אמן שקודם שמע עיי"ש, ועיין בדרכי משה [סי' צ"א אות ג' בגרמ"ח עמ' רס"ט] ששם מקור הדין<sup>22</sup>.

**קרא ק"ש כנגד שער אשת איש**

**שאלת:** מי שקרא ק"ש כנגד שער אשת איש האם צריך לחזור.

**תשובה:** אינו חוזר. והטעם דאיסור זה הוא מדרבנן משום טירדא, ובדיעבד יצא. ועיין כף החיים סי' ע"ג אות ח'.

**שמיעת קול אשה בזמן ק"ש**

**שאלת:** האם יש איסור שמיעת קול אשה בשעת קריאת שמע ברדיו או בטיפ.

**תשובה:** בודאי שגם זה מטריד אותו מק"ש, אף אם אין זה עיקר דין קול באשה ערוה, ולכך אסור.

**הפסקה באמצע שמע ישראל**

**שאלת:** אם התחילו קדושה או הוציאו ס"ת והוא נמצא באמצע פסוק ראשון של ק"ש, האם צריך לעמוד.

**תשובה:** הנה שאלה זו כמעט אינה נוגעת למעשה אלא לדרוש ולקבל שכר, דודאי יודע מקודם שהתחיל לומר שמע ישראל שעומדים להוציא ס"ת או שמתחילים לומר קדושה, וא"כ לא יתחיל ק"ש וימתין עד שיענה קדושה, או שיעמוד לפני שמתחיל קריאת שמע. ועוד אם הוא באמצע פסוק ראשון ובדאי שמכוין בו כראוי, איך אפשר שירגיש בכל זה - אתמהה? ולמעשה עיין באור"ח סי' ס"ו סעי' א', שכתב המחבר שבפסוק ראשון של שמע ישראל ובשכמל"ו לא יפסיק בהם כלל אם לא מפני מי שירא שמא יהרגנו.



## סימן ל"ט

### תשובות קצרות - קריאת שמע

**זמן משיכיר את חבריו**

**שאלת:** כמה דקות לפני הגן הוא זמן שיכיר את חבריו וכו' לטלית ותפילין וק"ש.

**תשובה:** בחמישים דקות לפני הגן ודאי מועיל.

**להתפלל ביחידות בגלל זמן ק"ש**

**שו"ע** אור"ח סי' נ"ח סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: זמן קריאת שמע של שחרית משיראה את חבריו הרגיל עמו קצת ברחוק ד' אמות ויכידנו, ונמשך זמנה עד סוף ג' שעות שהוא רביע היום וכו', ע"כ.

**שאלת:** כשנמצא עם ציבור שמתפללים אחרי זמן ק"ש של המג"א, האם יותר טוב לקרוא ק"ש ולהתפלל קודם לזה ביחידות. ואם לא, האם יש לחכות להתפלל בציבור אף אם הם מתפללים אחר זמן תפילה וכדומה.

**תשובה:** נהגנו כאשר היינו תחת חסותו של מו"ר זיע"א, לומר ק"ש על תנאי בזמן המג"א אם לא נצא חיוב ק"ש בזמנה עם ברכותיה, ואח"כ קראנו שוב ק"ש עם בברכותיה קודם שיעבור זמן ק"ש של הגר"א.

**אבל** מה שכתבת אולי לחכות להתפלל בציבור אף אם הציבור יתפללו לאחר זמן תפילה, זו דאי אינה צריכה לפנים ופשוט שצריך להתפלל ביחידות.

**זמן ק"ש של מג"א בארה"ב**

**שאלת:** בענין זמן ק"ש של המג"א שעושים חשבון י"ב שעות מעלות השחר עד צאת הכוכבים וכו', באיזה זמן של צאת הכוכבים עושים החשבון, שכאן בארה"ב עושים אותו בשלוש שיטות, שלוש וחמש או ארבעים או ארבעים וחמש דקות.

**תשובה:** בודאי שנצטרך ללכת לחומרא לענין זמן ק"ש [והיינו לחשב הצאת הכוכבים שלאחר שלוש וחמש דקות שאז השעות הזמניות קטנות יותר], אולם זה לא משנה כל כך, דזה הבדל רק של כמה רגעים.

**אמירת אל מלך נאמן**

**שאלת:** למי שנהג לומר אל מלך נאמן קודם קריאת שמע, האם אומרו גם כשמתפלל בציבור.

## סימן מ'

## טעם איסור בית הכסא בהזמנה

שו"ע אור"ח סימן פ"ג סעי' ב'.

**כתב** המחבר ז"ל: הזמינו לבית הכסא ועדיין לא נשתמש בו מותר לקרות [ק"ש] כנגדו אבל לא בתוכו, ע"כ.

**ראיתי** בספר אור לציון [ח"א תשובה א'] שיצא לדון לדון בית הכסא בטעם חדש, וקרי בחיל זה לשונו: דהטעם שנאסרו בתי כסאות ומרחצאות (שנאסרו בדברי תורה), נראה דאינו משום הטינוף והזהמה כמו שהבינו כמה מן האחרונים, אלא עיקר הטעם מפני שכיון שעשוין לקבל מותר האדם, שורה בהן רוח רעה שהחיצונים נדבקים שם, ע"כ.

**וראיתו** מזה שאמר בשו"ע הנ"ל שאם הזמין בית הכסא ועדיין לא נשתמש בו אסור לקרות בתוכו, וכן אם אומר על בית אחר שיהא כבית הכסא ג"כ נאסר, והרי עדיין לא נשתמשו בהם ואין בהם טינוף וזהמה ואין נאסרו, אלא על כרחך הוא מטעם רוח רעה, וזה חל בדיבור בעלמא. וסיים שם זה לשונו: וזהו עיקר טעמם של חכמים שאסרו, וכיסו הטעם, ידוע שרוח רעה מחפשת דברים שבקדושה, וכיון שיש שם מותר האדם נדבקים ושורים שם.

**ואני** תמה עליו מי גילה לו זה, ומנין לו שרוח רעה שורה בהזמנה בעלמא, והיכן מצא רמז לזה. ואם מפני הקושי מהו טעמו של דבר אין בהזמנה בעלמא נאסר לקרוא ק"ש בתוכו, במעט עין יתישב הענין, ונדבר על זה להלן. ועוד לדבריו שחכמים אסרו בגלל רוח רעה וכיסו הטעם, למה גילה אותו [ע"י שבת דף צ"ו סע"ב]. ועוד אין כיסו זה הטעם, והלא נפקא מינה גדולה לדינא, ולדבריו הרי האחרונים טעו בענין זה שלא ידעו הטעם, ועד שבא האור לציון לא נתגלה טעם זה לאדם אף לא ברמז, אתמהא. ועוד מה זה הלשון: עיקר טעמם של חכמים שאסרו, הלא גם איסור צוואה הנזכר בתורה לדבריו ג"כ הוא מטעם זה.

**ועיינתי** קצת בזה ומצאתי ברבינו יונה בברכות סוף פרק מי שמתו [דף י"ז סע"ב מדפה"ר, ד"ה והזמנה] שכתב הטעם להזמנה לבית הכסא משום חשש בזיון. ובטור אור"ח סי' פ"ג [בגדמ"ח עמ' שכ"ה] כתב ז"ל: ומשום גזירה או משום בזיון הוא דמיבעיא לן וכו'. ועיין עוד בפרוש הרא"ש על נדרים דף ז' ע"א שכתב לאסור יד בבית הכסא, ומשום הרחקה ומדרבנן.

**ובעצם** הדין על בתי כסאות שלנו, איני רואה ספק בזה למה יגרע מבתי כסאות דפרסאי [דברכות דף כ"ו ע"ב].

ועיין בחזו"א אור"ח [סי' י"ז אות ד'] באריכות. ולענ"ד נראה דשלנו עדיף אפילו מפרסאי, דהא כסדר נשטפים במים, ואף שלפעמים נשאר איזה רושם עד שמדיחים אותו היטב, מי אמר לך שבתי כסא דפרסיים לא היה בדומה לו [וכמו שרמז החזו"א שם בסוגרם], והרי זה דומה למתפנים בכלי המטלטל ומפנים את הכלי אחר שימוש, דז"ל רש"י בברכות שם ד"ה דפרסאי, דבחפירה היו ופיה ברחוק מן הגומא, והוא בשיפוע והרעי מתגלגל ונופל לגומא, ע"כ. וכן הוא בשו"ע כאן סעי' ד'.

## סכום:

א. טעם איסור בית הכסא, אינו משום רוח רעה, אלא משום טינוף וזהמה שבו.

ב. ומה שנאסר בית הכסא אפילו בהזמנה לקרות ק"ש בתוכו, מבואר בראשונים שהוא משום בזיון, או משום גזירה והרחקה דרבנן.

ג. בתי כסאות שלנו שנקיים מאוד, דינם כבתי כסא דפרסיים.

## סימן מ"א

## תשובות קצרות - ותיקין

## זמן עלות השחר

שו"ע אור"ח סי' פ"ט סעי' א'.

**כתב** המחבר ז"ל: זמן תפלת השחר מצוותה שיתחיל עם הנץ החמה כדכתיב יראוך עם שמש ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח יצא וכו', ע"כ.

**שאלת:** על מ"ש הביאור הלכה בריש סי' פ"ט שהביא את דברי הגר"א והאליהו רבה שעלות השחר הוא זמן שהאיר פני המזרח, ואמרת שלכאורה זה דברי המחבר כאן בשו"ע ג"כ, שכתב: משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח. עוד שאלת: האם זה הזמן הוא כמה דקות אחרי זמן עלות השחר הנהוג, ומה הדין להלכה.

**תשובה:** אין זה ברור בלשון המחבר, ומדברי המג"א שם [ס"ק ג'] משמע שהם שני זמנים למחבר עיי"ש.

ועיין בערוך השולחן [סימן פ"ט סעיף י"א]. ואי"ה לעת הפנאי אע"פ בזה. ועיין ביאור הלכה סימן נ"ח ד"ה משעלה השחר.

אות ג' בנדרמ"ח עמ' שע"ה] בשם האגודה פרק כיצד מברכין וכן בשם שו"ת בנימין זאב סי' קס"ג.

**והנה** באגודה לא מצאתי. וע"כ יש איזה טעות סופר, ובפרט מה שכתב בדרכי משה שהאגודה כתב זה בשם הכל בו, דלא נראה שהאגודה יעתיק דברים בשם הכל בו. וגם לא נראה כן לפי סדר זמניהם.

**וראיתי** בספרים שכתבו שבניו הקטנים שכתוב ברמ"א הם לאו דוקא קטנים, וגם לאו דוקא בניו. ולא נראה לי כן, ובודאי שיש לחלק בין קטן לגדול, ובין בנו לאחר. דנישוק לבנו הקטן הוא באמת מראה בזה על אהבה וחיבה, וכל הנישוק הוא מצד האהבה. אבל בבנו גדול, או באחרים שאין הנישוק אלא כעין שאלת שלום בזה לא מיירי הרמ"א. ולא לחינם כתוב ג"כ בספר חסידים [סי' רנ"ה] שלא לנשק את בנו בבית הכנסת או אפילו בביתו לפני רבו, דנקט בנו בדוקא.

**ועיין** בביאור הגר"א שכתב מקור לדברי הרמ"א מהזהר ח"א דף קל"ב ע"ב, וז"ל הזהר: ותא חזי דהא אוקמוה לא יצלי בר נש אחורי רביה, ואחמר, כמה דכתיב את ה' אלקיך תירא, את לאכללא דבעי למדחל מרביה במורא דשכינתא, ודחילו דתלמיד רביה איהו, בגין כן בשעתא דצלותא לא ישרי ההוא מורא לקמיה, אלא מורא דקב"ה בלחודי ולא מורא אחרא, ע"כ.

**ונראה** לי א"כ דכל הקפידא היא להזהר שלא יראה אהבת אדם אחר הוא רק בשעת התפילה, כמו שכתב בזהר בשעתא דצלותא, וגם שאין זה תלוי בבית הכנסת אלא תלוי בשעת התפילה. ועוד הרי בית המדרש יש בו יותר קדושה מבית הכנסת [כמבואר בשו"ע אור"ח סי' קנ"ג סעי' א'], ולמה כתוב ברמ"א האיסור על בית הכנסת. אלא ודאי שאין זה רק משום שעת התפילה, ואף בבית הכנסת שלא בשעת התפילה אין איסור לנשק לבניו, אלא שבדרך כלל שלא בשעת התפילה לא היו נשאים בבית הכנסת - לקיים מה שנאמר ילכו מחיל אל חיל, והיו הולכים לבית המדרש ללמוד [כמבואר בשו"ע אור"ח סי' קנ"ה].

**ולפי"ז** בימינו שבתי כנסיות שלנו אינם מיוחדים רק לתפילה, א"כ בודאי שלא בשעת התפילה אין את האיסור הנ"ל.

**וכן** נראה לי דבשעת קריאת התורה לא נקרא שעתא דצלותא, ולכן מה שנוהגים הרבה אנשים להתנשק עם העולה לס"ת לא עבידי איסור, דמלבד מה שכתבתי לעיל שלא שייך הטעם הזה כי אם בבניו הקטנים שמראה להם אהבה.

**ולענין** שיעור האיר פני המזרח, לסוברים שהוא זמן אחר לאחר עלות השחר, אינו ברור כמה דקות הם. אבל זה מצאתי, דיעויין בכף החיים [סימן י"ח ס"ק י"ח] שזמן משיכיר בין תכלת ללבן או את חבירו הרגיל עמו קצת הוא שיעור שעה זמנית קודם הנץ, וא"כ ודאי שהאיר המזרח יהיה כמה דקות לאחר עלות השחר דהא הוא זמן קודם משיכיר. וכל זה צריך ברור היטב

### המתפלל ותיקין פתי יתחיל שמו"ע

**עוד** שאלת בזה: מה ההלכה במתפלל בותיקין מתי צריך להתפלל שמונה עשרה האם צריך לחכות להתפלל אחר הנץ כמו שנוהגים הספרדים, או גם מותר להתחיל להתפלל תוך הנץ כמו מנהג האשכנזים. וצינת לעיין בריטב"א ובעל המאור בברכות דף ח' וט' ובגמ' פסחים דף י"ב.

**תשובה:** לענ"ד מידי מחלוקת לא יצאנו, ולכן לענ"ד יותר טוב להתפלל אחרי הנץ מאשר להכנס לספק לפני הנץ. ואי"ה עוד חזון למועד ואשתדל ללמוד הסוגיא היטב עם הראשונים ונראה מה הדין באמת הלכה למעשה.

### תפילה קודם הנץ

**שו"ע** אור"ח סי' פ"ט סעי' ח'

**כתב** המחבר וז"ל: בשעת הדחק כגון שצריך להשכים לדרך יכול להתפלל משעלה עמוד השחר וכו', ע"כ.

**שאלת:** מה נקרא שעת הדחק שכתב כאן המחבר לענין תפילה לפני הנץ אחרי זמן משיכיר את חבירו, ולאזהר דברים אפשר להקדים עד עלות השחר.

**תשובה:** קשה לכתוב ולהגדיר מה נקרא שעת הדחק, וכל אדם לפי מה שנראה לו נחיצות הענין ודוחק השעה, ובלבד שכוונתו לשם שמים או לצורך פרנסה וכדומה לזה, ואם האדם מקיים מאי דכתיב בכל דרכיך דעהו הרי כל מעשיו לשם שמים.

### סימן מ"ב

## מה שנוהגים לנשק לעולה לתורה

**שו"ע** אור"ח סי' צ"ח סוף סעי' א'.

**כתב** הרמ"א וז"ל: ואסור לאדם לנשק בניו הקטנים בבית הכנסת כדי לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום בדרך הוא, ע"כ. ומקור דברים אלה כתב בדרכי משה [סי' צ"ח

## סכום:

כל האיטור לנשק בבית הכנסת, הוא דוקא בבניו הקטנים שמראה להם חיבה בזה. וכן איטור זה הוא דוקא בשעת התפילה ממש. ולפי"ז יש לישב את המנהג שנהגו לנשק לעולה לתורה.



## סימן מ"ג

## תפילת תשלומין

שו"ע אור"ח סי' ק"ח סעי' א'

**כתב** המחבר ח"ל: טעה או נאנס ולא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתיים, הראשונה מנחה והשניה תשלומין ואם היפך הדין שלא יצא ידי תפילת התשלומין.

**שאלת:** דכיון שיש מחלוקת האם צריך לחזור ולהתפלל דוקא כשהיה גלוי דעת שהראשונה לתשלומין, או רק מחשבה, מה לעשות לדינא.

**תשובה:** אין לנו אלא דברי המחבר שלא צריך גילוי דעת, אלא סגי במה שהיה בדעתו שתהיה הראשונה לתשלומין. והפר"ח והפר"מ ג"כ ס"ל הכי והווי בתראי, וכן כתב בביאור הלכה [בד"ה ואם היפך] שהגר"א סובר כהמחבר.

**עוד שאלת:** על מ"ש המג"א שם בסי' ק"ח ס"ק ג' שאם שכח ערבית מתפלל שחרית שתיים ושאסור לאכול קודם שיתפלל השניה וכו'. ולכאורה איטור האכילה קודם התפילה השניה לא לאסור כל אכילה כמו לפני שחרית משתעי אלא באיטור אכילת "סעודה קטנה" כמו קודם מנחה [אור"ח סי' רל"ב סעי' א'], דהא אין כאן הטעם שלא תאכלו על דמכם דהרי כבר התפלל תפילת שחרית. וזה לכאורה דלא כהמחצית השקל שר"ל שהמג"א הוא כשיטת הרשב"א, שאומר שאם הניח עסק התפילה והלך לו - אינו יכול להשלים, וכשעושה סעודה הרי עזב את עסק התפילה.

**תשובה:** כמדומה לי שהמחצית השקל כוונתו להקשות על המג"א, והביא את הרשב"א שמשמע ממנו שצריך להתפלל מיד, וכתב שמלשוננו של הרשב"א משמע דגם בדיעבד הפסיד אם לא התפלל מיד וזה דלא כהמג"א [שסובר שרק לכתחילה לא יתחיל, ואם התחיל לא יפסיק, ומשמע שישלים את תפילת התשלומין אח"כ], ונשאר המחצית השקל בזה בקושיא על המג"א. ואולי לא עמדת על כוננתך בשאלתך.

**עוד שאלת:** על מ"ש המחבר שם בסי' ק"ח סעי' ב' גבי תפילת תשלומין שיאמר אשרי ואח"כ יתפלל התשלומין, ובמג"א שם ס"ק ד' בשם הלבוש כתב: שלא יאמר את התחנון רק אחר התפילה השניה דאל"כ למה ליה לאפסוקי באשרי, אלא שהביא שהדברי חמודות [ברכות פ"ד אות ה'] כתב שיאמר תחנון אחר התפילה הראשונה, ע"כ. וא"כ מה למעשה לעשות, והאם אומרים כאן דעביד כמר עביד וכו'.

**תשובה:** הנה בעיקר ראיית הלבוש שלא יאמר תחנון רק אחר התפילה השניה, דאל"כ למה ליה לאפסוקי באשרי. נראה דאולי יש לדחות, דתחנון לא נקרא הפסק דהוא המשך וחלק מתפילת י"ח וכמבואר ברמב"ם [הל' תפילה פרק ה', דשם בהל' א' כתב שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן ואחד מהם הוא השתחוויה, ועי"ש בהל' י"ג וי"ד שביאר שהכוונה על תחנון ונפילת אפים]. ולכך דעתי נוטה לומר תחנון אחרי תפילה ראשונה [וכמ"ש המ"ב סי' ק"ח ס"ק י"ב]. אולם אפשר לומר כאן דעביד כמר עביד וכו', כי אין בזה הכרע גמור עדיין, ועי' בכף החיים כאן אות י"ט.

## לא סמך את תפילת התשלומין

**עוד שאלת:** במי שצריך להתפלל תפילת תשלומין, ולא זכר להסמך אותה לתפילה הבאה, שיש מחלוקת בפוסקים אם יתפלל את תפילת ההשלמה [כמובא במ"ב סי' ק"ח ס"ק ט"ו], מה הדין למעשה.

**תשובה:** יתפלל עם תנאי של נדבה, ובשבת ויו"ט אע"פ שא"א להתפלל נדבה, יש לפסוק כמו האחרונים שאמרו שמשלים אפי' שלא סמוך לתפילה.

## סימן מ"ד

## היכן אומר תפילת הדרך

שו"ע אור"ח סימן ק"י סעי' ז'.

**כתב** המחבר ח"ל: אומר אותה לאחר שהחזיק בדרך וכו', ע"כ.

**ונחלקו** בזה הט"ז והמג"א, ולדברי הט"ז [בס"ק ז'] פירוש החזיק בדרך אין הכוונה שהוא כבר הלך לדרך, אלא שמוחזק כבר שהולך ודאי, שאז אפילו בתוך העיר אומרה. ולמג"א [ס"ק י"ד] צריך שיצא מהעיר וגם מעיבורה של עיר. ועיקר חידושו של המג"א אינו על תוך העיר, שזה כנראה

וברכותיה לא יתפלל עמהם, דסמיכות גאולה לתפילה עדיף, מה שאין כן בערבית שכתב הרשב"א שכיין ותפילת ערבית רשות לא חיישינן לסמיכות גאולה לתפילה, וכן פסק המחבר בסי' רל"ו סעי' ג'.

**ולענין שיטת הרשב"א** אינה מוסכמת משאר הראשונים, הלא הם התוס' [בדף ד' ע"ב ד"ה דאמר] ושם הביאו לדברי סדר רב עמרם שכתב כרשב"א ח"ל: מה שאנו אומרים קדיש בין גאולה לתפילת ערבית, לאשמועינן דלא בעינן מסמך גאולה דערבית לתפילה, משום דתפילת ערבית רשות. וחלקו עליו, שאינו תלוי בנדרן זה אם תפילת ערבית רשות או חובה, דא"כ ר' יוחנן שקי"ל כוותיה ומצריך לסמוך גאולה לתפילה של ערבית יסבור שתפילת ערבית היא חובה, וקי"ל [לקמן דף כ"ז ע"ב] שהיא רשות.

**וכן הרא"ש** [פ"ק דברכות ס"ה ה'] כתב כדברי התוס', וכן ברבינו יונה [דף ב' ע"ב מדפה"ר ד"ה ויש] ובבית הבחירה לרבינו המאירי [דף ד' ע"ב]. ומן התימה שלא הזכיר הב"י [בסי' קי"א בנדרמ"ח עמ' תי"ד] בזה כלום, לומר שיש מי שחולק על הרשב"א.

**ועתה** מצאתי בארחות חיים גם כן כדברי התוס' בהלכות תפילה דין ב', שכתב ח"ל: מי שמוסיף שומע תפילה [ר"ל לפסוק שומע תפילה עדיף כל בשיר יבוא], טועה, ומפסיק בין גאולה לתפילה וכו' ובמוסף ובמנחה יכול לומר, אבל בערבית לא, דהויא הפסקה אפי' לר' יוחנן דאמר תפילת ערבית רשות, מ"מ כיון שהוא מתפלל אותה מודה ר' יוחנן שמצוה לסמוך גאולה לתפילה, ע"כ.

**וכן לענין סוכר הרוקח** בהלכות תפילה דין שכ"ו [עמ' רכ"ב ד"ה אמת] עיי"ש, שכתב הא דאמרינן פסוקי בין גאולה לתפילה בערבית, משום דלאחר שנתקנו כבר היו כגאולה אריכתא, אע"פ שתקנת הפסוקים מתחילה היה משום דתפילת ערבית רשות, ולכן אחר הפסוקים ההם אמרו קדיש ולא התפללו י"ח, ולאחר שנתקנה כחובה עדיין נשארה התקנה במקומה, אבל רק משום דהוי כגאולה אריכתא עיי"ש. וכן הוא בטור בסימן רל"ו [בנדרמ"ח עמ' תי"א].

**ומה** שכתב הטור שם בשם רב נטרונאי, ח"ל: וכיון שהלכה כרב דאמר תפילת ערבית רשות תקנו האחרונים שאחר שאומר שומר את עמו ישראל לעד שאומר פסוקים שיש בהם זמירות וכו', ע"כ. איני רואה בזה כמחלוקת, וכדברי הטור ודאי לא נראה שהביאו כחולק, ואין לשנוי משמע כן בכלל. וכונתו על עיקר התקנה בתחילה, ואמר שהפסוקים ההם הם היו במקום י"ח, והקדיש היה סיום התפילה, ולאחר שנתקנה אע"פ שחזרו להתפלל י"ח נשאר התקנה במקומה, וכמו שהטור עצמו כתב לפני כן בסמוך. ועתה ראיתי בפרישה אות

פשיטא לו שלא אומר, אלא שגם עבודה של עיר היא כותף העיר לענין זה.

**והמג"א** רמז לעיין בסימן ר"ל סעי' א', ולכאורה רצונו לדייק מדברי המחבר שם שכתב יצא בשלום וכו', שאין אומרים תפילת הדרך עד שיצא מהכרך כלשון המחבר שם.

**והביא** המג"א שכן מפורש בספר עמק ברכה [דיני היוצא לדרך], ועיין שם שדייק כן מספר צידה לדרך [מאמר ראשון פרק שני]. וכן הוא באמת שם, ח"ל: וצריך לאומרה מעומד ולא כשהוא מהלך, וצריך לאומרה כשיאחז בדרך, ומצוה לאומרה בתוך פרסה וכו'.

**ועוד** נראה לי ראייה מן הגמ', דאיתא בסוגיא בברכות [דף ל' ע"א] דרב חסדא ורב ששת הוו קאזלי באורחא, קם רב חסדא וקא מצלי, אמר ליה רב ששת לשמעיה מאי קא עביד רב חסדא, אמר ליה קאי ומצלי, אמר ליה אוקמן נמי לדידי ואצלי וכו'. ואם כדעת הט"ז שיכול לומר אותה בביתו כל שמוחזק שהולך, אם כן למה לא אמרו אותה ר"ח ור"ש לפני שיצאו לדרך.

## סכום:

תפילת הדרך יש לאומרה בהחזיק בדרך, והיינו שכבר יצא מעיבורה של עיר.

## סימן מ"ה

### סמיכות גאולה לתפילה שחרית

#### וערבית

**שו"ע** אורח סי' קי"א סעי' ג', וסי' רל"ו סעי' ג'.

**כתב** המחבר [בסי' קי"א] ח"ל: אם עד שלא קרא קריאת שמע מצא ציבור מתפללין, לא יתפלל עמהם, אלא קורא קריאת שמע ואח"כ יתפלל, דמסמך גאולה לתפילה עדיף, ע"כ. וכתב על זה במ"ב ס"ק י"א, דכל זה בשחרית אבל בערבית יתפלל עמהם ואח"כ קורא ק"ש, כמ"ש בסי' רל"ו סעי' ג'.

**והנה** בדרך עיוני נתעוררתי על דין הרשב"א [כתשובה ח"א סי' רל"ו, והובא בב"י שם בנדרמ"ח עמ' תי"ד], שהמחבר הנ"ל פסק כמותו, שכתב: דבשחרית אם מצא צבור מתפללין י"ח והוא עצמו עדיין לא אמר קריאת שמע

**וכתב** על זה במשנה ברורה [ס"ק י"ט], ח"ל: ובדיעבד אם לא חזר לראש הברכה אלא לרב להושיע וסיים ברכתו לא מהדרינן ליה, ע"כ.

**ומקור** דבריו משלמי צבור [דף קי"ז סע"א, ובנדמ"ח עמ' רפ"א] וחיי אדם [כלל כ"ד אות ז'], ועיין בשלמי צבור שכתב כן בשם המאמר מרדכי [סי' קי"ד ס"ק ט'], וכתב שם סברתו (לאחר שהעתיק דברי הטור וב"י) ח"ל: והנה מן הטעם הנזכר היה נראה דאין צריך לחזור לראש הברכה ממש דאם אומר רב להושיע מוריד הטל מכלכל חיים, היה נראה דסגי דמראה בזה שמבטל מה שאמר שלא כדין וכו', מאחר שמתחיל קודם המקום שמזכירין שם הגשם ואינו מזכיר א"כ נראה שחזר ממה שאמר בתחילה וכו', ע"כ.

**ולפי** הנ"ל בודאי לא יועיל אם אמר מוריד הגשם ואח"כ באמצע נזכר ואמר מוריד הטל והתחיל שוב מכלכל חיים בחסד, דהא אין כאן בטול על אמירתו מוריד הגשם. ולא מיבעיא לאחר כדי דבור, אלא אף בתוך כדי דבור אין בטול על אמירתו לפי הטעם הנ"ל, אם אינו מבטלו ע"י שינוי בדבור, דהיינו שיתחיל מתחלת הברכה וידלג מוריד הגשם, ושזה יוכיח על דבריו.

**ועיין** בביאור הלכה סימן קי"ז [סעי' ג'] ד"ה אם שאל מטר וכו', שכתב בשם החיי אדם [כלל כ"ד אות י"ד] דאם טעה בברכת השנים בימות החמה ואמר ותן טל ומטר שדינו לחזור לראש, ובדיעבד אם לא חזר לראש לא מיבעיא אם נזכר תוך כדי דבור ואמר ותן ברכה, [דהיינו] שכך היתה אמירתו: ותן טל ומטר ותן ברכה, דודאי יצא בדיעבד, אלא אף לאחר כדי דבור שהתחיל ואמר ותן ברכה וברך שנתנו, יוצא בדיעבד, עי"ש.

**ולענ"ד** אין זה תואם עם הדין שהזכרנו לעיל, דנראה דצריך דוקא לבטל אמירתו ע"י שחזר ואומר איזה מלים מקודם המקום שאומרים טל ומטר.

**וקודם** שנעיין בדברי החיי אדם, נראה מה שמשמע מדברי הראשונים בהלכה זו. הנה מרש"י בתענית<sup>24</sup> [דף ג' ע"ב] ד"ה מוריד הגשם מחזירין אותו, דמיעצר, וכיון דבעא אמיתרא לא התפלל תפלתו כהוגן וחזר לראש הברכה ואומרה בלא מוריד הגשם וכו', עכ"ל. הרי שכתב מפורש דחזר לראש הברכה, כיון שלא התפלל כהוגן. ואין זכר

י"א שכתב כך עי"ש. אבל מן הב"י שכתב שדעת רב נטרונאי כרב עמרם וכו', נראה שהטור ורב נטרונאי חולקים, וצ"ע<sup>23</sup>.

**ובספר** כל בו [סימן כ"ח] כתב בשם רבינו אשר (אינו הרא"ש שאנו רגילים בו), ח"ל: ונראים הדברים שלא נאמרה סמיכת גאולה לתפילה אלא לשחרית, דא"כ דבתפילת ערבית נמי אמרינן הכי, אמאי אמרינן קדיש בין גאולה לתפילה, ועוד שאומר השכיבנו וברוך ה' לעולם, ע"כ. ואני תמה דעל השכיבנו אמרו בגמ' [שם דף ד' ע"ב] דהוי גאולה אריכתא. ואולי יש שם טעות סופר או אגב שיטפיה נקטיה, וכוונתו רק על ברוך ה' והקדיש. ועל כרחק הוא כן, דהוא בעצמו הביא לפני כן את הגמ' הנ"ל דהשכיבנו הוי גאולה אריכתא עי"ש.

**ועתה** לא התפנית לעיין מה אמרו שאר הראשונים בזה, אבל זה ברור כי מידי מחלוקת לא יצאנו. ותימה שלא הזכיר הב"י מכל זה מאומה.

**ולמעשה** אין לנו אלא דברי השו"ע שפסק בס"י רל"ו סעי' ג' דעדיף להתפלל ערבית בצבור אף שאינו סומך גאולה לתפילה, והרי הרמ"א לא חלק עליו, וגם הגאון נראה דמודה לו, וכן במ"ב וערוך השולחן, ואין אחר דבריהם כלום.

## סכום:

- א. בתפילת שחרית עדיף מסמך גאולה לתפילה מלהתפלל בצבור.
- ב. בתפילת ערבית עדיף להתפלל בציבור מלסמוך גאולה לתפילה.

## סימן מ"ו

### טעה במוריד הגשם

**שו"ע** אורח חיים סי' קי"ד סעיף ד'.

**כתב** בשו"ע: אם אמר מוריד הגשם וכו', חזר לראש הברכה, ע"כ.

<sup>23</sup>. והנה בדף כ"ז ע"ב בתר"ה והלכתא, כתבו תוס' כדברי רב נטרונאי, ח"ל: ונראה ולכן תקנו פסוקים וקדיש בין גאולה לתפילה ודשות היא, ואם נאמר שזה רק לדברי סדר רב עמרם, הרי התוס' לעיל לא הסכימו עמו.

<sup>24</sup>. אגב באור זרוע בהלכות הזכרת גשמים כתב מפורש לשון זה בשם רבינו שלמה, ועל כרחק שכבר בזמנו נתייחס פירוש זה לרש"י, חלא כמו שנשתפקו בזה איזה אחרונים.

בדבריו לבטול בלב לאחר כדי דבור או תוך כדי דבור, לא מניה ולא מקצתיה.

**והרא"ש** [בתענית פ"א סי' א'] כתב בימות הגשמים וכו', לא אמר מוריד הגשם מחזירין אותו, כתב רבינו אבי"ה [תענית סי' תתמ"ו] דאין צריך לחזור לראש הברכה אלא חזר ואומר משיב הרוח וכו' מכלכל, ולא דמי לאומר מוריד הגשם (כוונתו בימות החמה) דחזר לראש הברכה, דהתם אם היה חזר למכלכל חיים לא היה מבטל מה שהזכיר שלא כדין, אלא חזר לראש הברכה ואינו מזכיר, עכ"ל.

**הנה** נראה מפורש מדבריו שצריך לחזור לראש הברכה כדי לבטל מה שהזכיר, ולא מהני בטול בלב. וגם הרא"ש לא חולק עליו בזה, עיי"ש.

**ובן** במדכי [ריש תענית סי' תרי"ב] הביא דברי רבינו אבי"ה הנ"ל לדחות את דברי השיטה הקודמת שהובאה שם במדכי, ח"ל: ונראה לרבי דלא ממש מחזירין אותו לראש הברכה, אלא כלומר גוערין בו ומוחקין בו שלא יאמר יותר, דתימה הוא לומר מחזירין לראש הברכה, כי מה יועיל הלא כבר אמר אותו, ע"כ. ועל זה כתב בשם הראב"ה, מחזירין אותו לראש הברכה כי אין היכרא במה שגוערין בו לומר להתחיל מכלכל חיים וכו', הלכך חזר לראש הברכה, ע"כ. ואף השיטה הקודמת דלא סבירא ליה לחזור, הוא משום דס"ל דהוי מעוות לא יוכל לתקן, אבל לראב"ה והעומדים בשיטתו דחזר לראש הברכה חזקתו, הא דאי שפשוטו כמשמעו, שדוקא אם חזר לראש הברכה תיקן מה שקלקל ולא סגי בביטול בלב.

**ועיין** בריטב"א [תענית דף ג' ע"ב] שכתב ח"ל: ושמעתי מאחד מרבותי י"א, דכל היכא דאיירי בדין חזרה, היינו כשסיים אותה ברכה, אבל קודם שחתם בה אינו בדין חזרה, ובכל מקום יש לו לתקנה ולאומרה כראוי, ואף במקום שאמרו אין מחזירין אותו שאין זו חזרה וכו', עכ"ל. הרי מפורש יוצא מדבריו דאף במקום שאין מחזירין, כל זמן שלא סיים הברכה צריך לחזור ולאומרה כהוגן, וא"כ דאי שבמקום דמחזירין אותו, שצריך לחזור לראש הברכה ולאומרה כהוגן מן הדין, לא יועיל ביטול בלב.

**ומדברי** הרמב"ם [בפרק י' מהלכות תפלה הל' ח'], נראה דאף כשלא סיים את הברכה, כיון שאמר מוריד הגשם חזר לראש התפילה. כן דקדק מדבריו הב"י [סי' קי"ד (סעי' ד')] בנדמ"ח עמ' תכ"ה, ח"ל: משמע מדבריו דלעולם חזר לראש התפילה, ואף שבשו"ע פסק [כרא"ש והראב"ה], וכמו שהסיק שם בב"י שכל זמן שלא סיים הברכה חזר לראש הברכה, מ"מ יש לנו לדייק מדברי הרמב"ם דהוי שני מטבע ומעוות שאין יכול לתקן, אלא שהחולקים סוברים דבחזרתו לראש הברכה מתקן את אשר עיזת.

**והנה** בנשמת אדם [כלל כ"ד אות י"ד ס"ק א'] כתב דבדיעבד אם לא חזר לראש הברכה, ורק תוך כדי דבור של שאלת טל ומטר אמר ותן ברכה יצא, וכתב עוד בשם מעדני יו"ט [פרק ד' דברכות סי' י"ד אות ג'], דאפילו לאחר כדי דבור יצא וחזרתו חזרה, וכלפי שמיא גליא עיי"ש.

**ודברים** אלו לענ"ד תמוהים לחדש דבר כזה, ומדברי הראב"ה שחלק על השיטה הראשונה שהובאה במדכי (שאין צריך לחזור לראש הברכה כי מה יועיל בחזרתו), נראה מפורש שאינו מועיל חזרה בעלמא, אלא אם יחזור לראש הברכה.

**ועוד** אני אומר דגם כוונת המעדני יו"ט לא היה שלא יחזור לראש הברכה, אלא כוונתו לישוב תמיהתו של אותו חכם שתמה מה תועיל חזרה, ועל זה אמר דמהני, אבל ודאי שגם הוא יסבור לחזור לראש הברכה. ועכ"פ משיטת הראב"ה נראה ברור דאם לא חזר לראש הברכה ועקר דבריו בחזרתו שאינו מזכיר מוריד הגשם הוי שני מטבע.

**ומה** שכתב בנשמת אדם דאין יעלה על הדעת דלא מהני חזרה, דאי מהני לחזור לראש הברכה בהזכרה לכו"ע, א"כ הגע בעצמך אם קיצר בברכה ולא אמר לכל הנוסח שבודאי יצא, וא"כ לאחר שנזכר שאמר דבר שאינו צריך לומר והמשיך משם והלאה וגמר ברכתו חשבינן לזה כאילו התחיל הברכה משם והלאה, ולא גרע מהתחיל מראש הברכה עיי"ש.

**ודברים** אלו מתמיהים, דאיזה ראייה היא זו, וכמו שכתבנו לעיל דכיון שאמר דבר שלא כדין אם לא יחזור לראש הברכה הוי שני מטבע במה שהזכיר מה שמקלקל הברכה, וכל זמן שלא עקר דבריו ע"י החזרה לראש הברכה לא הוי תקן זה פשוט.

**ועיין** באלהיו רבה [סי' קי"ד ס"ק ה'] שהובא בנשמת אדם, וביזתר בלבוש [סי' קי"ד סעי' ד'] דודאי אינהו לא אמרי אלא בחזר לראש הברכה, דאז אמרין דמועיל עקירתו וחזרתו, ודלא כנשמת אדם שיצא לדון בדבר חדש, שדעת לבד מהני.

**וודאי** שאין דין זה של מוריד הגשם וטל ומטר דומה לשאר דברים שמועיל בהם חזרה תוך כדי דבור, דהכא הוי קלקול בברכה כשמזכיר דבר ההפוך ממה שצריך, וכדאיתא בירושלמי [תענית פ"א ה"א דף ב' ע"א] דהוי מצלי ומיקל, עיי"ש.

**ועוד** דחזרה מהני מפני שהאמירה השניה סותרת לראשונה ובאמירתו זאת מבטל מה שאמר בראשונה, אבל בטל ומטר שאין דבר שסותר אותו, במה נראית החזרה.

[ולכך נראה שלא מועיל מה שהביא הביאור הלכה בשם החי אדם הסובר שאם טעה בברכת השנים ואמר בימות החמה ותן טל ומטר שיתקן ויאמר אפי' אחר זמן כדי דבור ותן ברכה וכו', זה אינו מועיל, כיון שלא נראית בזה החזרה. והוא פשוט].

**ולפירוש** הראשון רצונו לדחוק ולפרש כן גם הגמ', לאחר העיון קשה מאוד להעמיד זאת בלשון הגמ' ורוב הראשונים לא הזכירו דבר זה. וגם להלכה לא סבירין כן, דהא השו"ע והרמ"א ג"כ לא הזכירו זה אפילו בשם יש מי שאומר.

**ולכל** הדעות אלה החוזרים מיד לפני ששהו כדי הלך ד' אמות, יצא שכרם בהפסדם כי עברו על דין מפורש בגמ'. והאמת מה שקשה לי לשיטה זו של ג' פסיעות לפניו כי לא ידעתי טעם לזה, דהניחא ג' לאחוריו כדאיתא בגמ' כעבר הנפטר מרבו אבל לפניו מאי טעמא.

## סימן מ"ז

### בענין ג' פסיעות לאחוריו ולפניו

**שו"ע** אור"ח סי' קכ"ג סעי' ב'.

**כתב** המחבר וז"ל: במקום שכלו שלשה פסיעות יעמוד ולא יחזור למקומו עד שיגיע שליח ציבור לקדושה וכו'. וכתב המג"א בס"ק ו', וז"ל: כתב הכסף משנה [הל' תפילה פרק ט' הל' ד'] דאם רוצה עומד שם ואינו חוזר למקומו, אבל לפי סברת י"א הטעם דבעינן ו' פסיעות, עיין ב"י [כאן בנדר"ח עמ' תנ"ב שהביא שיטה זו], ולכן צריך ג"כ לפסוע ג' פעמים לפניו, ומהאי טעמא מקפידין שלא יעבור אדם לפניו בעוד שעומדין שם שלא להפסיק בין הו' פסיעות, עכ"ל.

**לכבוד** ...שמחתי כעל כל הון על מכתבך, ועל דברי תורה שבמכתבך באתי.

**מה** שכתבת מקור לשלושת הפסיעות בחזרה לאחר שמונה עשרה דהיינו ג' לאחוריו ואח"כ ג' לפניו, מדברי המג"א הנ"ל שצריך ו' פסיעות. הנה לא נעלם ממני דבר זה, אבל מה שאמרתי לך שאיני יודע מקור לזה, כוונתי שאין בגמ' אף רמז לדין זה, וכן ברמב"ם ורי"ף והראשונים הקדמונים לא נזכר כלל דין זה. ובודאי שאין לומר ולפרש שמה שכתוב בגמ' ביומא [דף נ"ג ע"ב] שהמתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות, הכוונה אל ו' פסיעות אלו, אם רק תעיין קצת.

**ואע"פ** שהב"י [שם] מביא בשם ר' מנחם דין זה של ו' פסיעות, וז"ל: כתב ה"ר מנחם [ספר המנוחה תפילה פ"ה ה"י עמ' ק"א] דהני שלש פסיעות ילפינן להו מדכתיב [יחזקאל א' ז] ורגליהם רגל ישרה ורגליהם תרי רגל חד, ויש אומרים שש דהא כתיב בתריה וכף רגליהם ככף רגל עגל. ואע"ג דשלש פסיעות אשכחן [בגמ' הנ"ל] ששה לא אשכחן, סבירא ליה [לגמ'] דפסיעה אינה אלא כשמניע שתי רגליו וכן מנהג חכמי צרפת. ויש אומרים תלת הוו בשונו למקומו, שיש לו לחזור בשלש פסיעות כאשר בתחלה, וכסברא אחרונה כתב ה"ר דוד אבודרהם [עמ' קד], עכ"ל.

## סימן מ"ח

### תשובות קצרות עמידה

**שכח** ללבוש חגורה בתפילה

**שאלת:** אדם ששכח ללבוש אזור (גרטעל בלע"ז) האם באמצע שמונה עשרה רשאי הוא ללבוש.

**תשובה:** עיין אור"ח סימן צ"ז ס"ד, ולפי"ז אם בטלית אסור, כל שכן באזור ששאלת שיש מפקקים על לבישתו והדברים עתיקים.

**להתפלל עם כפפות**

**שאלת:** על מ"ש בערוך השולחן בסוף סי' צ"א שלא יתפלל בבתי ידים (כפפות), מה הדין הלכה למעשה.

**תשובה:** איני רואה ספק בזה שאסור, אם לא שהקור חזק שודאי מותר, שאז אין בזה שמץ גאווה.

**בענין תן טל ומטר**

**שאלת:** בן חו"ל שנסע לארץ ישראל אחר ז' מרחשון האם יאמר ותן טל ומטר, וכשיחזור מה יאמר כשעדיין אומרים בחו"ל ותן ברכה.

**תשובה:** דרכי לפסוק בזה שאין לך אלא מקומו ושעתו ואם הוא נמצא בא"י מזכיר כמנהג א"י ואף אם דעתו לחזור למחרת, וכשיחזור לחו"ל ינהג כאנשי המקום.

**עוד** שאלת: כשיהיה בא"י ואומר ותן טל ומטר, אם טעה ואמר ותן ברכה מה דינו.

**תשובה:** לענ"ד צריך לחזור ולהתפלל, אולם תמיד יש עצה לעשות תנאי שאם אינו חייב לזו התפילה היא בתורת נדבה.

**אבל אחר עמוד השחר לדין עננו**

**שאלת:** אדם שאכל ל"ו דקות אחר עלות השחר האם יכול לומר עננו בתענית.

**תשובה:** עיין שו"ע אור"ח תקס"ה סעי' ג', שכתב המחבר וז"ל: ארבע צומות גם היחיד אומרו בכל תפלותיו, דאפילו יאחזנו בולמוס ויאכל שיין שפיר למימר עננו ביום צום התענית הזה כיון שתיקנו חכמים להתענות בו.

**לענות דבר שבקדושה אחר יהיו לרצון**

**שאלת:** לאחר יהיו לרצון הראשון שבסוף תפלת י"ח לספרדים שאומרים ב' פעמים יהיו לרצון, האם מותר לענות י"ג מדות מודים ואמן יהא שמיה רבא.

**תשובה:** לאחר יהיו לרצון השני מותר לענות הכל, ומותר לומר כל מיני תפילות ואין בזה הפסק כלל. ואחר יהיו לרצון הראשון, מותר לענות רק אמן יהא שמיה וכו' עד עלמיה, וברכו וקדוש וברוך ואמן דהאל הקדוש ושומע תפלה, ומודים אנחנו לך. ועיין עיקר דינים אלה בסימן קכ"ב.

**לרמוז אחר שגמר תפילתו**

**שאלת:** הממתין מלפסוע ג' פסיעות משום שהעומד מאחוריו עדיין מתפלל, האם יכול לרמוז אז.

**תשובה:** אין איסור לרמוז לצורך תפילה וכדומה [כגון אם ממתנים עליו יכול לרמוז שגמר], אבל לצורך דברים אחרים בודאי שאסור, דהרי הוא עדיין עומד לפני המלך. ואף במקום שמותר, צריך להזהר שלא להפריע תפילת העומד מאחוריו.

**בשמתפלל לחש ושומע ברכת כהנים**

**שאלת:** במתפלל י"ח בלחש עם השליח צבור מה לעשות כשהשליח ציבור מגיע לברכת כהנים.

**תשובה:** עי' משנה ברורה סי' קכ"ח ס"ק ע"א שכתב גבי שליח ציבור שמתפלל מתוך הסידור עונה אמן על ברכת כהנים [כלומר אחרי תיבת ושמך וכו'], והחמיר שלא לענות אמן על ברכת אשר קדשנו וכו'. והנה נדון שאלתך מצאתי מפורש בספר מעשה רוקח על הרמב"ם [בתחילת הספר בסוף פרק א' מתפילה], שהעתיק מכתב יד קדמון בשם ר' אברהם בנו של הרמב"ם, במי שמתפלל עם השליח ציבור ביחד והגיע לברכת כהנים שעונה אמן על ברכת כהנים. והדברים

אינם צריכים ראייה דהם דברים מפורשים במשנה בברכות דף ל"ד ע"א, וברש"י ד"ה מפני הטירוף, ובתורה לא יענה אמן כתבו שאין אמן חשוב הפסק מאחר שצורך תפילה הוא.

**שהה בתפילתו לקדיש וקדושה**

**שאלת:** אם שהה בקדיש וקדושה כדי לגמור כל הי"ח האם גם חוזר לראש כמו שמבואר בסי' ק"ד סעי' ה', או רק כשפסק בדברים המבוארים שם.

**תשובה:** שאלתך אינה יכולה להיות במציאות. ועיקר הדין בשהה באמצע תפילת י"ח שחוזר לראש אם היה אנוס, לדעת הרמ"א בסי' ס"ה סעי' א' [וכמו שכתב המ"ב ג"כ בסי' ק"ד ס"ק י"ד] הוא דוקא בשהה לגמור כל הי"ח, ולא משערין באותה ברכה שעומד בה, ולפי זה שאלתך שאם שהה בשמיעת קדושה או קדיש בכדי לגמור כל הי"ח לא תתכן.

**ובעיקר** הדין של לכוון ולשמוע צריך לי בירור, כי לענ"ד לשמוע מאחד מהמתפללים שעונה קדוש וברוך ודאי לא מהני דהא אינו מכוין להוציא, ולשמוע מהש"ץ אף אם נאמר שכוונתו להוציא ואולי אפי' בסתמא הוא על דעת להוציא כתקנת חז"ל, מ"מ בדרך כלל לא שומעים מהחזן לא קדוש ולא ברוך וכו' [כי הציבור אז עונים בקול רם ולרוב גם אז החזן מנמיך קולו], וא"כ מה שכתוב בשו"ע סי' ק"ד ס"ז שיכוין למה שאומר הש"ץ זה כמעט לא מצוי בינינו. שוב ראיתי בכף החיים שם אות ל"ו בסוף דבריו שהעיר בזה בכה"ג שלא שומע טוב את הש"ץ או שאין הש"ץ מבאר את דבריו היטב עיי"ש, ולענ"ד יש לנהוג עתה כמו שכתב שם שלא להפסיק באמצע השמונה עשרה אלא ימשיך תפילתו.

**המאריך בתפילתו**

**שאלת:** מה הדין למעשה בספיקו של בעל המ"ב בביאור הלכה ריש סי' ק"ט [בד"ה הנכנס], באדם שטבעו להאריך בתפילתו ולא יכול לענות קדושה עם הציבור האם מותר לו להתחיל עמהם התפילה, או שעליו להמתין בשירה חדשה.

**תשובה:** לענ"ד פוק חזי מאי עמא דבר [שמתחילים עם הציבור]. ועיין בערוך השולחן סי' ק"ט סעי' ה' מה שכתב בזה.

**בדין טרחא דציבורא**

**שאלת:** מכמה ספיקות בדין טרחא דציבורא, וזה לשונך: האם דוקא בבית הכנסת יש את הדין הזה או אף

בכל ציבור של עשרה או אפי' בפחות מעשרה. ועוד כמה זמן המתנה נחשב לטרחא דציבורא. ועוד האם מהני מחילה בטרחא דציבורא. ועוד האם יש מקור בש"ס ובראשונים לדין טרחא דציבורא.

**תשובה:** אין לזה שיעור לא במנין ולא בזמן, ועיין ביומא [דף ע' ע"א] ובסוטה [דף ל"ט ע"ב]. ועל מספר האנשים ז"ל בטר סברא. ומה שנוכר תמיד ציבור אין מזה שום ראיה לומר שדוקא בעשרה כמובן. אלא שביחידים אפשר תמיד לשאול אם מקפידים וכיוצא בזה. ומחילה מהני ודאי, אבל לא תמיד אפשר לדעת שכולם מחלו.

### לשמוע קריאת התורה בשמונה עשרה

**שאלת:** במי שמאריך בתפילתו והגיע הציבור לקריאת התורה, ולא יוכל לשמוע אח"כ קריאה במקום אחר, האם ישתוק כדי לשמוע.

**תשובה:** העומד באמצע שמונה עשרה אין לו היתר לשתוק ולשמוע לקריאת התורה, דאין זה אלא למוד תורה, ומי התיר לו ללמוד תורה באמצע תפילתו.

### הסתפלל במקום שאין אומרים וידוי

**שאלת:** ספרדי שמתפלל בבית כנסת שלא אומרים בו וידוי אלא נופלים על פניהם מיד, מה יעשה.

**תשובה:** יעשה נפילת אפים ולא יאמר וידוי, דהוידוי אינו לעיכובא כלל. ובפרט אין שנוהגים היום בוידוי ובהכאה, עדיף יותר שלא לומר ולא להכות, וה' הטוב יכפר עליהם.

### לומר פרשת העקידה וכו'

**שאלת:** אם בן תורה צריך לומר את מה שהזכיר השו"ע בסי' א' סעי' ה', וז"ל: טוב לומר פרשת העקידה פרשת המן ועשרת הדברות פרשת עולה ומנחה ושלמים וחטאת ואשם.

**תשובה:** ודאי כוונתך במה שאמרת בן תורה היא על מי שלומד תורה יומם ולילה ואינו מבטל מזמנו כלום לדברים אחרים של מה בכך.

**אמנם** אין ספק בדבר שכל אדם מישראל חייב בזה אם יש לו הזמן והאפשרות לאומרו, ומי לנו גדול מהאר"י ז"ל ותלמידיו שאמרו הכל בלי לדלג כמובא בספרים. ואף שראיתי באיזה ספר שלא כתב כן, וכתב לומר זאת רק לפרקים, לא עמדתי על דעתו בזה, ולא נראה כן מכל המחברים.

### לשנות הנוסח אחר החתונה לאשה

**שאלת:** אשה שהתפללה בנוסח אחד ונשאת לבעל שמתפלל בנוסח אחר, האם תשנה.

**תשובה:** אם אפשר בקל לשנות לנוסח הבעל מה טוב, אבל אם תתבלבל בכוונתה אין להקפיד על זה, ותמשיך בנוסחתה הקודמת.

### חיוב מצוות במי שלא נתפתח שכלו

**שאלת:** באדם שלא נתפתח שכלו כראוי ובני משפחתו אומרים עליו ששכלו כמו אחד בגיל עשר, מה דינו לגבי מצוות.

**תשובה:** דעתי נוטה שפטור מן המצוות, וכל זמן שהמציאות לא תשתנה כך הוא הדין. וכתבתי בלשון דעתי נוטה, כי אולי לא כתבתם לי או לא ביררתם המציאות על נכון.

### דין סומא ואילם

**שאלת:** בילד שהוא אילם ושומע רק קצת, וגם רח"ל סומא, מה דינו לגבי מצוות וכו' מצוה.

**תשובה:** מצד דין סומא הרי מחלוקת גדולה היא אם פטור הוא מכל המצוות או ממצוות עשה לבד וראה מה שמוכא בשדי חמד מערכת סמ"ך כלל ס"ו, ואין בידי להכריע כעת.

**ואם** יש עליו דין חרש שאינו שומע ואינו מדבר שדינו כדין שוטה לגמרי, הנה קשה לעמוד על הענין כי לא נתפרש בדברך מה כוונתך ששומע קצת. ודעתי נוטה שכיון שהוא אילם, מן הסתם אין שמיעתו אלא כשמיעת קול ענות חלושה בעלמא, ואין בו דעת, ופטור מהמצוות.

### סימן מ"ט

### מדיני ברית בתענית צבור

**שו"ע** אור"ח סי' קל"א סעי' ה'.

**ביום** א' ד' תשרי תשמ"ה - צום גדליה נדחה, נזדמנה ברית שלא בזמנה, והזמנתי להיות סנדק.

**ואלף** השאלות שהתעוררו ע"י אבי הבן.

**א** האם יש חיוב לומר סליחות בבוקר צום גדליה.

**ועיין** במאירי בתענית [דף י"א ע"ב] בסוגיא דתענית שעות, שכתב מפורש שתענית שנדחה מפני יום טוב דקרבן עצים דרבנן או טעם אחר אין צורך להתענות כלל, ומה שהתענו עד חצות אין עליו שם תענית כלל, ורק עשו זאת כדי לצער עצמם, וכן הוא גם במאירי בערובין בסוף פ"ג עיי"ש, וא"כ זכינו לדין דאין חיוב כלל להתענות אפי' קודם חצות.

**ועל** השאלה הג' אם לומר נפילת אפים במנחה, פסקתי שלא לומר, כיון שהתפילה היה מיד אחר התענית ובעל הברית היה שם וכל השייכים לשמחה, ואע"פ שלקחו התינוק מבית המדרש עדיין היה בחדר השני בסמוך לו, ואמרתי מן הסברא שאין מקום לומר נפילת אפים בשעה כזו. ועתה מצאתי עזר לי דיעויין בכף החיים סי' קל"א אות פ"ד, וכן הוא ברוח חיים אות ב' ביתר אריכות. ואע"פ שהרמ"א כתב שאומרים תחנון, אבל כבר הביא המשנה ברורה [בס"ק כ"ה] סיעת האחרונים שחולקים על הרמ"א עיי"ש.



## סימן נ'

### ספר תורה שאות ה' וק' נוגעות

#### בגניהם

**שו"ע** או"ח סי' קמ"ג סעי' ד'.

**כתב** המחבר ח"ל: אם נמצא טעות בס"ת וכו', ע"כ.

**והנה** מה שחדשתי בשיעור האחרון בקצרה, לאחר העיון בתשובת הריב"ש סימן ק"כ וקמ"ו, ותשב"ץ חלק א' סימן נ' ונ"א ומהרי"ק שורש ע"א, דאם נמצא אות ה' ואות ק' שירך שמאל שלהם נוגע למעלה בג' (באות ה' נגיעה קלה וחדה), דאין להחזיר הספר להיכל, דהא לראשונים הנ"ל היו בזיון לספר תורה אם יחזירוהו, ושב ואל תעשה עדיף, ולסמוך על תשובת התשב"ץ וסיעתו דמכשירים. ובפרט בצרוף שיטת הרמב"ם, דכל הדין של קריאה בס"ת כשר הוא רק מפני כבוד הציבור.



**ב** האם מותר לאבי הבן סנדק והמוהל לאכול עוד בבוקר השכם לפני הברית אף שנקבע זמן הברית לשעות הערב.

**ג** באם מתפללים מנחה בין הברית לסעודה, והסעודה בבית אחר, האם לומר תחנונים במנחה.

**וז** החילי לענות על שאלות אלו.

**על** השאלה הראשונה כבר כתבו בזה האחרונים, עיין בשו"ע סי' קל"א סעי' ה' שכתב אם חלה מילה בתענית צבור מתפללים סליחות וכו'. וכתב שם בכף החיים אות צ' בשם האחרונים דהיינו דוקא הצבור, אבל הבעל ברית עצמו אינו אומר סליחות עיי"ש. ומקור דברי האחרונים הוא מספר בית דוד.

**ואין** הספר אתי לדעת אם יש לו ראייה, כי בפשוטו נראה דכיון שהמחבר כתב הדין בפשטות שאומרים סליחות, למה לא השמיענו הדין לבעל הברית עצמו ולומר לנו מה דינו הרי זה דבר שמצוי מאוד<sup>25</sup>.

**ועוד** לענ"ד נראה דאם הבעל ברית יושב ודומם הרי זה בגדר פורש מן הצבור. והניחא בתחנונים ונפילת אפים שפטרו את הבעל ברית מלומר תחנון אף לאחר הברית באותו היום וכל הצבור אומרים, כי נפילת אפים יותר חמור משאר סליחות, אבל לפטור אותו מסליחות דא צריכא רבה. ולמעשה אמרתי מקצת הסליחות ככל הצבור.

**ועל** השאלה הב' אם מותר לאכול עוד בבוקר לפני המילה, נראה לכאורה שאסור, וכן משמע מלשון המחבר בסי' תקנ"ט ס"ט שכתב שם בת"ב שנדחה, בעל ברית מתפלל מנחה בעוד היום גדול ורוחץ ואינו משלים תעניתו וכו', ע"כ. הרי שלא התיר אלא לאחר חצות. ודומה לזה מצאתי בשערי תשובה שנסתפק אם מותר לאכול קודם קיום המצוה עיי"ש בסוף אות ט"ו, אבל קאתי עלה מטעם אחר שמא לא תתקיים המצוה, ונמצא שאכל וביטל התענית בחנם.

**אלא** שעדיין יש לברר אם לא נחוש לתקלה ונתיר לו לאכול קודם קיום המצוה, האם מותר לאכול קודם חצות או שהתענית נדחית מפני המילה אך ורק לאחר חצות, ובאמת כן הוא מפורש בגמ' בתענית [דף י"ב ע"א], דאמרין התם: אמר ר' אליעזר ברי' צדוק וכו' פעם אחת חל ט' באב להיות בשבת ודחינוהו לאחר השבת והתענינו בו ולא השלמנוהו מפני שיו"ט שלנו הוא, התם נמי לצעורי נפשיה בעלמא הוא, עכ"ל הגמ'.

<sup>25</sup> רעכשיו שהדפיסו מחדש הספר בית דוד, עיינתי שם בסוף התשובה ואין הוא מביא ראיות לדבריו. ולענ"ד נראה כמו שכתבתי.

## סימן נ"א

## תשמישי קדושה וס"ת שבלה מה דינם

שו"ע אור"ח סי' קנ"ד סעי' ו'.

**כתב** המחבר וז"ל: אין עושין מתיבה כסא לספר תורה, אבל מותר לעשות מתיבה גדולה קטנה וכן מותר לעשות מכסא גדול כסא קטן אבל אסור לעשות ממנו שרפרף וכו', ע"כ.

**והנה** במגילה [דף כ"ו ע"ב] אמרינן: אמר רבא האי תיבותא [פירש"י: ארון] דאירפט, מיעבדה תיבה זוטרתא שרי, כורסייא [פירש"י: בימה] אסיר ע"כ. וכאן יש לשאול, היכן חידושו של רבא האם ברישא שהתיר לעשות תיבה קטנה, או בסיפא שאסר לעשות כורסייא, או בשניהם. דלכאורה נראה שאין חידוש בזה שמותר להשתמש ולעשותה תיבה קטנה, דהא הוא משתמש בה באותו האופן שהשתמש בה עד עכשיו.

**ונראה** דעל כל פנים יש חידוש בזה, דאע"פ שלמעשה הוא משנה אותו מעיקר תשמישו ואופן תשמישו הקודם, דהיינו שבהתחלה, היה יכול להשתמש בו להרבה ספרים ועכשיו רק לספר אחד וכדומה<sup>26</sup> אפשר דהוי כעין הורדה, ועל זה קמ"ל רבא דשרי. ואף אם נאמר שמיידי גם באופן שגם מקודם לא היה אפשר להשתמש רק לספר אחד, אולי הספק הוא שכל שינוי שנעשה בחפץ הוי כהורדה, דהא במקצת מן החפץ עתה אין משתמשים בו יותר, וזה גופא לחלק את החפץ לחלקים ולהשתמש רק בחלק אחד ממנו הוי כהורדה, ועל זה חידשו בגמ' דלא הוי כהורדה ושרי.

**וגם** הדין השני שלעשות ממנו כורסייא אסור יש בזה חידוש, וקודם יש להבין האי כורסייא מה היא, דהנה רש"י פירש בימה של עץ, ולעיל מיניה כתוב בגמ' שמשתמשים בה להניח ס"ת עליה. וא"כ לכאורה מה הורדה איכא הכא, הא בשניהם משתמשים לס"ת, וע"כ משום שבימה משתמשים בה לזמן עראי ותיבה היא יותר בקביעות ולכך הוי הורדה ואסור, כן כתב הר"ן [בדף ח' ע"ב מדפדפ"ר ד"ה האי], וא"כ החידוש הוא בשני ההלכות.

**ועיין** בט"ז אור"ח קנ"ד סוף ס"ק ז' דכל הנהו דאסור לעשות מהן קדושה קלה, הוא דוקא אם ראוי להשתמש בהם עדיין לקדושה חמורה, אבל אם לאו יותר עדיף להשתמש בהם

לקדושה קלה מלגונזם לגמרי. ועיין בבכור שור [מגילה דף כ"ו ע"ב] שהקשה דמשמעות הגמ' הנ"ל שאסור, דאמאי לא אמרו בגמ' שמותר ובאופן שא"א להשתמש יותר לקדושה חמורה, וסתמא אמרו שכורסייא אסור. ולדברי הט"ז אם א"א בתיבה קטנה מותר לעשות כורסייא. ולענ"ד אין בזה כדי דחיה, דבגמ' יש חידוש מיוחד בכל אחד מהדינים שהזכיר רבא, ולכן הזכירם, ומה שיש עוד אופנים שמותר מאיזה טעם שיהיה, על זה נאמר אכתוב לו רובי תורתך וכו' [ע"י גיטין דף ס' ע"ב].

**ועוד** יש בזה טעם אחר דהא רבא חידש לנו בדין הראשון שלעשות תיבה קטנה לא חשוב הורדה, ומותר. ולמעבר כורסייא חשוב הורדה ואסור. והיינו שעיקר חידושו של רבא שזה נקרא הורדה וזה לא נקרא הורדה. מה שאין כן דינו של הט"ז דכן הוי כהורדה ואעפ"כ מותר ומטעם אחר, דהורדה כזו הוי כגניזה ועדיף ממנה, ואין זה נוגע לשני החידושים של רבא. ובדברי הט"ז אין חידוש דודאי שמותר לעשות הגניזה באופן עדיף, ואדרבא מצוה קעביר.

**ועיין** בט"ז שהביא ראיה ממטפחות של ס"ת שכלו שעושין אותן תכריכין למת מצוה [מגילה דף כ"ו ע"ב, שו"ע שם ס"ד], שזה ודאי אין לזה שום שייכות לקדושה ואעפ"כ מצוה לעשותם תכריכין למת מצוה מאשר לגונזם סתם, וא"כ ק"ו הוא דלעשות מהם קדושה קלה דשרי, ואף שזה נקרא הורדה, עדיין עדיף מגניזה סתם. ואני תמה על הבכור שור שהרבה להקשות על הט"ז ולא תירץ כלום על ראייתו של הט"ז, ולענ"ד היא ראיה חזקה.

**ומצאתי** בערוך השולחן יו"ד ר"צ [סוף ס"ב] שכתב על ראייתו של הט"ז שהוא דבר תמוה, דהרי זהו גניזתם של המטפחות. ואני תמה על תמיהתו, וכי כלום יש מצוה בגניזה הא ודאי אין הכוונה של גניזה אלא כדי שלא יבואו לידי בזיון או להשתמש בזה באופן בזוי לכל מיני תשמישים אחרים שאין להם קדושה, וא"כ אם משתמש בהם לתשמיש קדושה כל שהוא, אף אם הוא קדושה קלה הרי זה קיים גניזתם שלא ישתמשו בהם בבזיון. ואם תאמר שהיא גופא בזיון שמשתמש בהם לקדושה קלה, א"כ לענ"ד ק"ו שנאסור להשתמש בזה למת שאין בו קדושה כלל שהוא בזיון יותר גדול.

**והנה** האחרונים [הובאו בכף החיים סי' קנ"ד אות ס"ו] הקשו על הט"ז מהא דאיתא במנחות [דף ל"ב ע"א] ונפסק כן בשו"ע אור"ח סימן מ"ב סעיף א' ושם נאמר שאסור לשנות תפילין של ראש לשל יד מפני שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה. וביו"ד [סי' ר"צ ס"א] ס"ת שבלה ותפילין שכלו אין עושים מהן מזוזה לפי שאין מורידין

26. בהמשך יתבאר שיש ראיה לזה מהסיפא.

הכריע לדרוש לרבות השחקים ולא להוציא מהדין הרגיל שלא להשתמש בקדושה יותר קלה, ולכן מקשה לו מסברא.

**ויותר** נראה דפליגי בטעמא דקרא של והניחם שם<sup>27</sup> דשניהם סוברים דטעם הקרא שלא ישתמש בהם הכה"ג עצמו ביו"כ אחר הוא, כדי שלא יהא קל בעיניו העבודה ליו"כ אחר אם ישתמש שוב באותם הבגדים ששמש בהם מלפנים. וכן מן הסברא החיצונה אם ישתמש בהם כהן הדיוט בשאר ימות השנה, הוי ג"כ זלזול ונעשה קל בעיני הבריות הכהן גדול ועבודת יום הכיפורים, אלא שהוא יותר זלזול אם הכה"ג בעצמו ילבשם ליו"כ אחר. ומחלוקת רבי ור' דוסא הוא בזה, דכיון דהוי זלזול מסתבר דקרא לרבות שחקין אתא. ור' דוסא סבר דאע"ג דהוי זלזול, על זלזול זה [דכהן הדיוט ילבשם] לא הקפידה התורה, ואלמלא הקרא דילבש היה גם ענין זה נכלל במשמעות הקרא של והניחם, דלגמרי משמע שלא ישתמשו בהם, ואתא קרא דילבש לגלות שעל זלזול זה לא הקפידה התורה.

**ובזה** הרווחנו לישב מה שתמוה לכאורה על רבי, דאיזה טעם הוא זה שלא ישתמש בהם לקדושה קלה כיון שנשתמש בהם ביו"כ לקדושה חמורה, א"כ בגדים שנשתמש בהם בשבת יהא אסור להשתמש בהם בימות החול וכיוצא בזה, ולמה דווקא יו"כ. אבל לדברינו ודאי שאין זה הטעם ואין כאן בכלל הורדה בקדושה, דהא משתמש בהם לצורך עבודה, ואין הבדל אם זה עבודת חוץ או פנים היכל או ק"ק שבת ויו"ט או אחד מימי השבוע. וכוונתו של רבי לא מטעם הורדה אלא טעמא דקרא קאמר, ור' דוסא ג"כ מודה לו במקצת בזה, וע"ז הקשה רבי שמסתבר שגם להדיוט הוי כולזול ולא מסתבר שהתורה התירה, ור' דוסא סובר שאתא קרא וגלי דזה מותר ושלא הקפידה התורה על זלזול זה.

**ובזה** הרווחנו ג"כ לישב דברי הר"ן במגילה פרק בני העיר [דף ח' ע"א מדפה"ר סוף ד"ה ומאן דשרי] וז"ל: ובהכ"נ ודכוותיה כיון שעיקרו עשוי לומר דבר שבקדושה, הטילו בו חכמים קדושה מדבריהם, ע"כ. ומבואר דדן זה של אין מורידין מקדושה חמורה וכו' הוא מדרבנן. ולכאורה יקשה על דבריו מגמ' ביומא [דף י"ב ע"ב] הנ"ל, שרבי תמה על רבי דוסא בגדים שנשתמש בהם לקדושה חמורה ישתמש בהם לקדושה קלה, ובפשוטו משמע מגמ' הנ"ל דהוא דאורייתא, דאם לא כן אין כאן קושיא על ר' דוסא שדורש מקרא,

מקדושה חמורה לקדושה קלה, ע"כ. הרי להדיא דאע"פ דא"א להשתמש בקדושה החמורה אסור להשתמש בו לקדושה קלה, וזה לכאורה קושיא גדולה על הט"ז. ועיין בערוך השולחן יו"ד ר"צ ס"ב שהקשה כן על הט"ז.

**ולענ"ד** נראה דיש לדקדק מלשון הגמ' שכתוב ס"ת שבלה ולא כתוב שנפסל, דמיירי שהס"ת עדיין ראוי למצותו לקרות בו, אבל אם היה פסול, ודאי שמותר להשתמש בו לתפילין ולמזוזה. אלא שראיתי בשו"ע יו"ד [סי' רפ"ב סעי' י'] שכתוב הלשון ס"ת שבלה או שנפסל. אבל אעפ"כ עיקר היסוד הוא אמת, דהא אע"פ שנפסל הספר בכללו, הא אותה יריעה או אפילו הרף שכתוב בו פרשת שמע או והיה אם שמע עדיין כשר וראוי לחברו עם יריעות אחרות לס"ת שלם. ואף שלכתחילה צריך יריעה בת ג' דפים [כמבואר ביו"ד רע"ב ס"ג] בדיעבד כשר גם בדף אחד, וא"כ כל זמן שראוי להשתמש בו לס"ת אסור להורידו לקדושה קלה. ואף אם הרף עצמו שכתוב בו פרשת שמע ג"כ נפסל, נראה לענ"ד טעם אחר דהוי הורדה מקדושה, דחתיכת הפרשה משאר הרף והיריעה הוי בזיון, והא ודאי אכתי איכא קדושה בס"ת שנפסל דמצילין אותו מפני הדליקה, ולכן חתיכתו הוי בזיון והוא פשוט.

**הדין** לדברי הט"ז עיין מה שהקשה עליו עוד בבכור שור [מגילה דף כ"ו ע"ב] מהא דאיתא ביומא [דף י"ב ע"ב] שרבי דוסא אמר שבגדי כהן גדול ביו"כ כשרים לכהן הדיוט, ורבי הקשה עליו דבגדים שנשתמש בהם קדושה חמורה תשתמש בהם לקדושה קלה, בתמיהה. ולדברי הט"ז מה הקושיא, הא אינם ראויים עוד לכ"ג ביו"כ ולמה יהא אסור להשתמש בהם לכהן הדיוט.

**ולענ"ד** אין זו קושיא כלל, דע"כ לא קאמר הט"ז אלא באינו ראוי במציאות מצד החפץ עצמו להשתמש בו, שנשבר או בלה, ולכן יותר עדיף להשתמש בו קדושה קלה דזו היא גניזתו ועדיף מגניזה, אבל חפץ שראוי להשתמש עדיין לקדושה חמורה אלא שדבר אחר מעכבו [וכמו בבגדי כה"ג ביו"כ דגוה"כ דוהניחם שם שטעונים גניזה], הוי בזיון אם משתמשים בו לקדושה קלה.

**ועוד** נראה דאיכא לדייק במחלוקת הנ"ל בין ר' דוסא לרבי, דמאי קמתמה רבי עליה דרבי דוסא, הא קרא קריש [הייתור דילבש] שמוותרין לכהן הדיוט, ומאיזה טעם שיהיה לא סבר לה ר' דוסא כרבי שאמר דקרא דילבש לרביי שחקים הוא דאתא. ואפשר דמחלוקתם הוא בזה שר' דוסא מאיזה טעם שהוא סובר שא"א ללמוד מהפסוק הזה לרבות שחקים, ולכן הוא דורש מזה להתיר לכהן הדיוט אף אם בעלמא אין מורידין, ואילו רבי סבר דאפשר לדרוש או זה או זה, ולכן

27. ואע"ג ולא דרשינן בעלמא טעמא דקרא, אבל אם נוגע איך לדרוש הפסוקים ולדעת איך להכריע דרשת הקרא דרשינן טעמא, וע"ע עדין ביסוד זה.

ולדברינו אתי שפיר, שזה רק סברא איך לדרוש את הפסוקים, וא"כ שפיר יכול להיות שהורדת קדושה הוי דין דרבנן.

**סוף** דבר הכל נשמע לפי טעם הנ"ל שענין זה שזכר בגמ' יומא בגדים שנשתמשת וכו', אינו ענין למה שאנו עסוקין בו שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה, (וגם אין מחלוקת תנאים בדין אין מורידין).

**עוד** הקשה הבכור שור [שם] מאבני מזבח ששקצום מלכי יון, עיין בגמ' בע"ז [דף נ"ב ע"ב] מזרחית צפונית בה גנוז בית חשמונאי את אבני המזבח ששקצו אנשי יון, ואמר רב ששת ששקצו לעבודת כוכבים וכו', הכא כיון דאשתמש בהו לגבוה, לאו אורח ארעא לאשתמושי בהו הדיוטא, ע"כ. ועיין בבכור שור בפנים שהקשה לדברי הט"ז למה לא השתמשו בהם לקדושה קלה, לבנותם בלשכות הר הבית.

**ולפי** מה שכתבנו למעלה גם זה מיושב, דהא אבנים אלה ראויים הם לגבוה מצד עצמם דלא נתקלקלו ולא נשברו, [אלא ששקצו אותם לע"ז, וא"א לבטל הע"ז דא"א לשוברם]. וכמו דלאו אורח ארעא להדיוט הכי נמי לאו אורח ארעא לקדושה פחותה. ואף אם ירצו לבטלם מאיסור ע"ז יצטרכו לשבור מהם קצת, והרי מה שנשאר מהם עדיין ראוי למזבח, אלא שאיסור אחר דאבנים שלימות וכו', גורם להם שלא להשתמש בהם למזבח וזה הוי כהורדה. ואינו דומה למטפחות ס"ת שבלו או תיבה דאירפט שא"א להשתמש בהם במציאות למה שהיו ראויים מקודם.

**ועוד** נראה לי שגם פה לא כיונו בגמ' לאיסור מצד אין מורידין מקדושה חמורה, דהא באמת האבנים הם חולין מקרא דבאו פריצים וחללוה [יחזקאל ז' כ"ב] וכמ"ש בגמ' שם, אלא ענין אחר הוא דלאו אורח ארעא, ולכן אף לקדושה פחותה לאו אורח ארעא. ודע דטענה זו דלאו אורח ארעא היא גם אם ירצה להשתמש לקדושה פחותה ולא רק לחולין, דהא לפי דברי הבכור שור בעצמו צריך לומר ג"כ טעם זה שאף לקדושה קלה לאו אורח ארעא עי"ש שכתב כן בסוף דבריו.

**עוד** ציין הבכור שור לרמב"ם סנהדרין פ"ז ה"ט. וז"ל הרמב"ם שם: ראש ישיבה שחטא וכו', אינו חוזר לשורתו וגם אינו חוזר להיות כאחד משאר הסנהדרין, שמעלין בקודש ולא מורידין, ע"כ. והיינו דכיון שהגיע למעלת ראש ישיבה [נשיא] אין מורידין אותו להיות כאחד מהסנהדרין. ולט"ז שעדיף להשתמש לקדושה קלה מאשר לגנוז לגמרי, א"כ לכאורה עדיף שיהיה אחד מהסנהדרין ולא יבטל לגמרי. ולענ"ד גם זה מיושב היטב דכיון שהוא ראוי עדיין להיות ראש ישיבה, הוי בזיון והורדה לעשותו כאחד הסנהדרין.

**ועוד** ראיתי אגב עיוני בנודע ביהודה יו"ד תנינא סי' קע"ד [בד"ה אמנם], שנסתפק ונטה יותר לדרן שהלכה זו של ס"ת שבלה אין עושין ממנו מזוזה משום שאין מורידין, לא נאמר על ס"ת שרוצה לעשות ממנו תפילין, והיינו שיש חילוק בין תפילין למזוזה, ותפילין קדושתם כס"ת, וראיה דאמרינן במנחות [דף ל"ב ע"ב] ס"ת שבלה ותפילין שבלו אין עושין מהם מזוזה, ש"מ שתפילין קדושתן שוה לס"ת.

**והדברים** צע"ג דלרעתו אמאי הוי הורדה מס"ת לעשות מזוזה ולא הוי הורדה לעשות תפילין הא שניהם יש בהם קדושה ומה הבדל בין תפילין למזוזה. ועיין במנחות ברש"י [דף ל"ב ע"א ד"ה תפילין קדושתן חמורה] שטעם דהוי מזוזה כהורדה מתפילין, משום דתפילין יש בהם ד' פרשיות ובמזוזה ב', וא"כ מה הספק הא ודאי שס"ת [שיש בו ג"ן פרשיות] יותר חמור מתפילין.

**ונחזור** לדין המטפחות. דהנה כד דינקת בהלכה זו [אור"ח סי' קנ"ד ס"ד] של מטפחות למת מצוה יש להעיר בזה איזה הערות.

**א** אנו רואים בס"ת שנפסל או בלה שצריך לגנוז בכלי חרס [יו"ד סי' רפ"ב ס"י] כדי שיתקיים עד כמה שאפשר, וכלשון הפסוק [ירמיה ל"ב י"ד], וכן הוא בר"ן [מגילה דף ח' ע"ב מדפ"ר ד"ה הני]. וא"כ למה במטפחות מותר להשתמש בהם למת מצוה. ואפי' אם היה הדין לגנוז אותם בעפר, ג"כ קשה למה נשתנה מס"ת שצריך לקיימו בטוב עד כמה שאפשר.

**ב** מה הלשון אומרת במטפחות: וזו היא גניזתן, וכי אם לא משתמש בהם למת מצוה וגנוזם בעפר לא קיים בזה מצוות גניזה, ואדרבא הא בעשותו אותם תכריכין למת הרי הם מתקלקלים יותר מהר מאשר בסתם עפר כידוע. ואף שעושה מצוה בתכריכין, סוף סוף קדושה שבהן להיכן הלכה.

**עוד** יש להעיר בהא דאיתא במגילה [דף כ"ו ע"ב] דרבא התיר להם לטלטל התיבה כדי לסתום הפתח ולחצוץ בפני הטומאה. ולכאורה קשה הא הוי משתמש בתשמישי קדושה שלא לצורך קדושה, ובוראי בספרים היה אסור לעשות כן. שוב ראיתי במג"א קנ"ד ס"ק י"ד שכתב שאין זה נקרא השתמשות, דמה לי אם מונח כאן או כאן. ולפי זה מתיר שם לקחת ספר כדי להניח אותו תחת ספר אחר כדי להגביהו [ודלא כט"ז ביו"ד סי' רפ"ב ס"ק י"ג], וכ"ש כשעושה כן כדי ללמוד בו. ועוד הביא משם ספר חסידים [סי' תקק"ד] שמותר להשתמש בספרים להגן מפני החמה דהיינו לשים ספר כנגד החמה כדי שיוכל ללמוד. ואף שלא

ומה שהקשינו בלשון זהו גניזתן שאמרו על מטפחות, בודאי אם היה דין שצריך לגנוזם ולשומרם שלא יתקלקלו היה אסור להשתמש בהם לתכריכין. אולם מכיון שאין דין גניזה כזאת על תשמישי קדושה, אלא כמו שאמרנו שהגניזה היא שלא להביאם לידי בזיון, לכן אמרה הגמ' דאף זהו גניזתן, להוציא מן המושכל הראשון שנחשוב שזה אסור משום שטעון גניזה, אלא שגם זה גניזה ואף שמתבער יותר מהר וגם משתמש בו לצורך אחר שהוא המת.

ואף שבעל ערוך השולחן [ביו"ד סי' ר"צ ס"ב] באותו דיבור שם דחה חלוק זה בין קדושה עצמה לתשמישי קדושה, לענ"ד הדברים מוכרחים ועיין.

ומדרי עסקי בזה ראיתי בחתם סופר ח"ו [חלק הליקוטים] סי' י' [הובא בכף החיים סי' קנ"ד אות ל"ו], דאסור לעשות מארון הקודש ישן ארון למת מצוה, אף שבין כך צריך לגנוזו. ויצא לחלק בין מטפחות לארון עי"ש. וכל חילו משום דקשיא ליה איך התירו במטפחות להשתמש בהם תשמיש של חול למת מצוה, ולכן יצא לחלק דמת ישראל היא כס"ת [עיי' לקמן] ולכן מותר להשתמש במטפחות של הס"ת למת דאיהו גמי כס"ת, מה שאין כן ארון דאופן השתמשותו למת כתשמיש דתשמיש, דהא הארון בעצמו אינו נוגע במת עצמו אלא בתכריכין לכן אסור דהוי הורדה, ועי"ש שכתב עוד חלוק אחר.

ולענ"ד לפי מה שכתבנו לעיל אין הכרח כלל לדבריו, ואין הבדל בין ארון למטפחות דהכל תשמישי קדושה, וכבר כתב כן גם בפתחי תשובה, והובא בכף החיים שם דאין הכרח לדברי החתם סופר. (וכן ראיתי בערוך השולחן סי' קנ"ד סעי' ח' שהתיר, וז"ל: וכן נראה דהארון והשולחן שנתבלו מותר לעשותן ארון לת"ח, דהרי המטפחות קדושתן כקדושת הארון ואין חילוק בין זה לזה, ע"כ).

ואע"פ שהדברים פשוטים כמו שכתבנו אמרתי להאריך בזה קצת, דהנה החתם סופר בנה דייק, והוא דאדם מישראל שמת הוא כס"ת, וזה מהא דאיתא במועד קטן [דף כ"ה ע"א] העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע, למה זה דומה לס"ת שנשרף שחייב לקרוע, ע"כ. וכן הוא גם בגמ' בשבת [דף ק"ה ע"ב]. ולמד מזה החת"ס שהמת עצמו הוא כס"ת. ובאמת שאיני רואה מניין לנו ללמוד שהמת עצמו הוא כס"ת, דאולי הנשמה שיצאה ממנו היא הס"ת והמת עצמו לא חשוב כס"ת, ובשני המקומות בשבת ובמו"ק כתב רש"י שהנשמה הניטלת היא התורה.

ולבאורא אפשר היה ליישב ולומר, שהנשמה היא כמו האותיות והגוף הוא הגויל, אבל א"כ הרי בס"ת עצמו אם נמחקו האותיות מהס"ת אזלא קדושתיה דקלף ואין

לצורך לימוד משמע מהמג"א דמותר, כמו להניח ספר תחת ספר שהתיר אפי' שלא לצורך לימוד, דזיל בתר טעמא דזה לא הוי השתמשות. ומה שהביא ראיה שם מספר חסידים, קשה דמשם משמע היפך מדבריו, דהא בספר חסידים לא התיר אלא לצורך למוד אבל לצורך אחר אסור להנות בו עי"ש.

ובדברי ספר חסידים עצמו כבר עמד עליהם בספר חיי אדם כלל ל"א ס' מ"ח, שכתב שיש סתירה בספר חסידים מסי' תתק"ב לתתק"ד. [דבסי' תתק"ב כתב וז"ל: אדם שמעתיק את הספר לא ישים ספר אחר למעלה מן השיטה כדי שלא יטעה, לפי שנהנה בבזיון הספר, ע"כ. הרי שלא התיר אפי' לצורך למוד, ולא כדבריו הנ"ל בסי' תתק"ד, וצ"ע].

ובאמת אם נאמר שמותר להנות מספר כשיטת ספר חסידים כל זמן שאינו להנאת עצמו, צ"ע למה אסור לעשות מתיבה כסא אם א"א להשתמש בזה לתיבה, וכיון שאינו עושה להנאת עצמו מותר והוא סיוע לט"ז.

אכן האמת נראה שודאי יש לחלק בין תשמישי קדושה לקדושה עצמה, וכ"כ בפתחי תשובה יו"ד סי' רפ"ב אות ח' בסופו לחלק בין הנושאים. ובזה יתישבו הרבה דברים, ומיושב הדין והלשון דבס"ת שבלה כתוב לגנוזו בכלי חרס משום דעד כמה שאפשר לקיימו צריך לקיימו, ולא רק שלא יביאנו לידי בזיון, מה שאין כן בתשמישי קדושה כמטפחות אין מצוה לקיימו אלא שלא יביאנו לידי בזיון, ולכן בתשמישי קדושה אפשר לעשות מהם גם תכריכין למת מצוה, אע"פ שזה מתבער יותר מהר מאשר אם יתנם בכלי חרס או בעפר לבר, דאין חיוב לקיימו. וכל שבשעת מעשה אין כאן בזיון ואדרבא מצוה קעביד מותר.

ולפי זה לא קשה מהא דמגילה שרבא התיר להשתמש בתיבה לחצוץ בפני הטומאה, דבאמת אין בזה שום בזיון, דמה לי מונח כאן או כאן כסברת המג"א. אלא שודאי שאינו דומה למשתמש בספר, דהשתמשות בספר הוי בזיון. ופוק חזי מה שכתב הרמב"ם בסוף הלכות ס"ת [פרק י' הלכה י'], וז"ל: מצוה לייחד לספר תורה מקום ולכבדו ולהדרו יותר מדאי, דברים שבלוחות הברית הן הן שבכל ספר וספר, לא ירוק אדם כנגד ספר תורה ולא יגלה ערותו כנגדו ולא יפשיט רגליו כנגדו ולא יניחנו על ראשו כמשאוי ולא יחזיר אחוריו לספר תורה אלא אם כן היה גבוה ממנו עשרה טפחים, ע"כ. ובודאי שאין דינים אלו נוהגים בתשמישי קדושה, ולכן דברי המג"א לענ"ד תמוהים שדימה הנושאים זה לזה, ולענ"ד לא דמו להדדי כלל.

ולמעשה בין ברין קריעה בשעת יציאת נשמה ובין בדין מטפחות הדין אחד ואין חילוק בין איש לאשה, ומטעמים אחרים שכתבו הראשונים ודלא כרש"י, וגם לדברי רש"י אין דברי החתם סופר מתישבים וכנ"ל.

**ובין** מה שכתב החתם סופר דאדם מישראל הוי כס"ת כדאמרין במגילה [דף כ"ט ע"א] כנתינתה כך נטילתה, צע"ג, דשם נאמר זה על מאן דקרי ותני, אבל מאן דלא קרי ותני אין לו אלא כדי צרכו, והדין הזה שחייב אדם לקרוע בשעת יציאת נשמה נאמר על כל אדם בלי הברל, עיין ביו"ד סי' ש"מ סעי' ה'.

**ובין** מה שכתב החת"ס בסוף דבריו שאין צורך המת לארון כצורך הס"ת לארון, לפי מה שכתבנו שהכוונה בעשיית תכריכין מהמטפחות שמקיימין בזה את מצות גניזתן, א"כ פשוט שה"ה בארון עצמו שמקיים בזה גניזה.

**ומה** שכתוב בגמ' שעושים אותן תכריכין למת מצוה, אין הכוונה דוקא למת מצוה אבל לאחרים אסור, דדאי איז נפקא מינה לדברינו בזה. אלא משום דבמת דאית ליה קרובים שודאי שיקברוהו לפי הראוי לו ולא במטפחות שבלו דהא חייבים לעשות לו תכריכין לפי כבודו. ורק כשמוטל על הציבור או עני שאין לו די סיפוקו, אז ודאי שאפשר להשתמש במטפחות שבלו ואין חיוב לעשות תכריכין אחרים טובים מאלה. [וכן גם כתב בערוך השולחן סי' קנ"ד ס"ח, וז"ל: ומת מצוה הכוונה עני שאין לו תכריכין].

**ועל** חיוב קריעה בס"ת שנשרף שהבאנו לעיל, אכתוב איזה הערות שעלו ברעיוני בשעת עיוני. עיין בדרכי משה יו"ד סי' ש"מ בסופו [אות י"ז] שהסתפק אם קורעים גם על ספרי תלמוד. ועיין ברא"ש מו"ק [דף כ"ו ע"א סימן ס"ד] שכתב שלא דווקא ס"ת אלא הוא הדין גם על פרשה אחת מנביאים וכתובים, וכן כתוב בגמ' שם על תפילין. ועיין בקרבן נתנאל [אות ס'] שכתב לדייק לסיועי להרא"ש מדכתיב בקרא [ירמיה ל"ו כ"ג] וארבע דלתות ולא כתוב כקרא את המגילה השליך באש עי"ש. ואני תמה על ראיתו דהרי כתוב מפורש בפסוק [שם] יהי וגו' עד תום כל המגילה על האש אשר על האח ולא פחדו ולא קרעו בגדיהם וגו', ע"כ. הרי מפורש בכתוב ששרף כל המגילה ואח"כ כתוב שלא קרעו בגדיהם, ולפי"ז דברי הרא"ש שאפי' על פרשה אחת, צ"ע.

**ועוד** קשה שבגמ' לא כתוב ששרף כל המגילה, אלא שקדר כל האזכרות ושרפן, ולפי זה יוצא שעיקר הקריעה על ס"ת שנשרף הוא מפני האזכרות שבו, ואינו תלוי בפרשה שלמה, ואף על שם אחד צריך לקרוע, דמנין לנו לתלות זה בפרשה. וא"כ מה שנסתפק בדרכי משה על ספרי תלמוד ג"כ צע"ג, דממ"נ אם יש שם אזכרה חייב לקרוע, ואם לאו מנין

מצילין אותו מן הדליקה<sup>28</sup>, עיין אורח סי' של"ד סעי' כ' ובמ"ב [ס"ק נ'] ושער הציון שם [אות מ"ד], והוא מגמרא מפורשת בשבת [דף קט"ז ע"א, שס"ת שבלה ואין בו כדי ללקט פ"ה אותיות אין מצילין אותו מפני הדליקה], וא"כ אף אם בחייו היה אפשר לדמות האדם לס"ת [אף שלמעשה א"א כמ"ש החת"ס שם], אבל לאחר שמת פקעה תורתו וקדושתו. ובפרט לפי דברי רש"י שהובא בנ"י [מו"ק דף ט"ו ע"א מדפ"ה סד"ה גמ'] שהכוונה של הגמ' לדמות המת לס"ת שנשרף, הוא על התורה שהיה עתיד ללמוד, א"כ ודאי שאין לגוף עכשיו דין ס"ת, אלא שהיה ראוי להיות ס"ת. ואין לומר שא"כ אחד שכן למד תורה כן יחשב גופו ס"ת, זה אינו נכון, דא"כ לא היה רש"י צריך לומר דהוי כס"ת על מה שעתיד ללמוד אלא על מה שלמד כבר. וודאי שכוונת רש"י שקורעין עליו משום שמצטערים על התורה שהיה יכול ללמוד ולא שהמת עצמו ס"ת.

**ועיין** ברמב"ן מו"ק שם [ד"ה תניא ר"ש ב"א אומר] שג"כ העתיק פי' רש"י הנ"ל והקשה עליו, ואח"כ כתב שהכוונה שהנפש בגוף כאזכרות בגילין, אלא שמיד כתב שאין זה אלא כמשל בעלמא, ועיקר הכוונה שהוא הפסד גדול וחרדה רבה, אבל לא שקדשו למת כקדושת ס"ת. וגם לפירוש האחר שכתב שם שבס"ת שנשרף אבדה מצות הכתיבה, וכן במיתת עושיה אבדו מצוות של מעשה, גם לפירוש הזה מוכרח שאין הכוונה שהמת עצמו כס"ת.

**ועיין** רש"ש שם על רש"י ד"ה לס"ת בפירושו השני, שפי' הכוונה על הנשמה עצמה שהיא הס"ת. ולפי מה שנבאר להלן דבס"ת עיקר הקריעה על בזיון השם, על כרחך שאין הדמיון ליציאת נשמה כפשוטו, ואינו אלא משל כדברי הרמב"ן. ועוד לפי פשטות הגמ' וההלכה בכל מת מצוה הדין כן שישתמשו במטפחות לתכריכין, ולדברי החתם סופר נצטרך לחלק בין איש לאישה, אם באנו לדמותו לס"ת משום התורה שלמד או שילמד, דכתבו הנמוקי יוסף וכן הוא גם ברמב"ן וריטב"א דלפירוש זה [ברש"י הנ"ל] באישה אין חיוב קריעה בשעת יציאת נשמה, וא"כ מטפחות ס"ת יהיה אסור להשתמש לאשה שהיא מת מצוה, וזו לא שמענו ולא חלקו בזה בהלכה.

28. ואף דאמרין במו"ק [דף כ"ו ע"א] הרואה ס"ת שנקרע קורע ב' קריעות אחד על הגיל ואחד על הכתב [וכן נפסק בשו"ע יו"ד סי' ש"מ סעי' ל"ז]. התם שאני שבשעת קריעתו הגיל בקדושתו עם אותיותיו ולכן צריך לקרוע גם עליו, משא"כ הכא שבשעת הקבורה כבר אזלה לה הנשמה, והוי כספר תורה שנמחק שאין מצילין אותו מן הדליקה. ועוד אם היה בכאן דמיון גמור לס"ת, א"כ בשעת יציאת נשמה היה צריך לקרוע ב' קריעות אחד על הנשמה ואחד על הגוף.

## סימן נ"ב

## בגדר חיוב קריאת התורה

ש"ע אור"ח סי' קמ"ו סעי' ב'.

**כתב** המחבר וז"ל: כיון שהתחיל הקורא לקרות בס"ת, אסור לספר אפילו בד"ת, אפי' בין גברא לגברא, ואפילו אם השלים הוא הפרשה. ויש מתירים לגרוס בלחש, וי"א שאם יש י' דצייתי לס"ת מותר לספר (בד"ת). ויש מתירים למי שתורתו אומנתו. ויש מתירים למי שקודם שנפתח ס"ת מחזיר פניו ומראה עצמו שאינו רוצה לשמוע ס"ת אלא לקרות, ומתחיל לקרות. ולקרות שנים מקרא ואחד תרגום בשעת קריאת התורה, שרי. וכל זה אינו ענין לפרשת זכור ופרשת פרה, שהם בעשרה מדאורייתא, שצריך לכרין ולשומעם מפי הקורא. והנכון שבכל הפרשיות ראוי למדקדק בדבריו לכרין דעתו ולשומעם מפי הקורא.

**שאלת:** בענין קריאת התורה דמשמע מהמחבר דלשאר הראשונים [הנ"ל] אין חיוב על כל יחיד לשמוע קריאת התורה חוץ מפרשת זכור. ותמהת, דלפי פשטות הענין נראה שכל אחד חייב בקריאת התורה.

**תשובה:** איני יודע מאיפה דקדקת שפשטות הענין שכל אחד חייב בשמיעת קריאת התורה. אולם בכל זאת כוונת לדעת עליון, והוא בשבלי הלקט ומובא בב"י [שם, בנדמ"ח עמ' ס"ז], ורמז לזה בביאור הלכה [שם ד"ה ויש מתירים]. וז"ל הב"י: כתוב בשבלי הלקט [סי' ל"ט] מצאתי כתוב בשם רבינו שמחה האיידנא אמאי נהוג לקרות ולעיין בספרים בעוד שהם קורים. ויש לומר דדוקא לספר אסור כדי שלא יהיו נטרדים שאר השומעים, אבל לקרות בלחש שפיר דמי. מיהו תימה לרבי שגם הוא מצווה לשמוע קריאת התורה דכתיב [נחמיה ח' ג'] ואזני כל העם אל ספר התורה, ואם יקרא בספר לא יוכל להבין מה שקורין, הילכך נראה דאסור, עכ"ל.

**הנך** רואה שהסיק דפשטות המקרא שכל אחד חייב לשמוע ולהבין לקריאת התורה. אבל לענ"ד דאי משום הא לא אירא, דאין שום ראיה מהפסוק בנחמיה, כי מה שקרא שם עזרא בתורה אין זה מענין התקנה של קריאת התורה שתקן משה רבינו [רמב"ם פרק י"ב מתפילה הל' א'], ועיין שם בפוסקים בנחמיה שכלל ישראל נתאספו כנראה באופן מיוחד בראש השנה ובקשו מעזרא שיקרא לפניהם, ועל פי בקשתם קרא לפניהם מאור הבוקר עד חצי היום, (והחיוב בראש השנה אינו יותר מחמשה קרואים), והדברים מוכיחים שזה היה מעמד מיוחד באותו היום ועל פי בקשתם של הציבור. וממילא אין ראיה מקרא דואזני כל העם אל ספר התורה שיש חיוב על

לנו. ואף אם נאמר דכיון דשלא כדין הוא אם כתבו אזכרה בתלמוד, מ"מ נראה שחייבים לקרוע, דלמעשה עכשיו שכתוב שם השם ונשרף, הרי יש בו בזיון ועיין בשבת [דף קט"ז ע"ב] דכותבי ברכות כשורפי ס"ת. ובפרט עכשיו שודאי אין איסור כלל לכתוב בספרי התלמוד את האזכרות, כיון שניתנו ספרים להכתב, והוא פשוט.

**ועיין** בפתחי תשובה [סי' ש"מ ס"ק כ"א] שכתב בשם ספר תפארת למשה שהסתפק בשורף ספרי תלמוד, ונעלם מהם דברי הדרכי משה הנ"ל.

**שוב** ראיתי בתוס' מו"ק [דף כ"ו ע"א ד"ה קדר] שהניחו בתימה דבקרא משמע דשרף כל המגילה, וכן בירושלמי לא גרסינן האזכרות. וצ"ע בכוונתם, אם רצונם לומר שחיוב הקריעה אינו על האזכרות אלא על המגילה, צע"ג, דאין אפשר לחוש לבזיון המגילה יותר מהאזכרות, דאם יש שם אזכרות מה יתן ומה יוסיף שנשרפה גם המגילה. ואולי כוונתם רק על פירוש של הפסוק, ורצונם לומר דבפסוק ובירושלמי לא משמע כפירוש הבבלי, אבל אין הם חולקין על עיקר הדין שעיקר הקריעה היא על האזכרות. וכן מצאתי ברש"י על הרי"ף [דף ט"ו ע"ב ד"ה הס"ת] שכתב שקורעין על ס"ת שנשרף מפני אזכרות שבו, והיינו כגמרינן. וכן מצאתי בריטב"א שם שכתב, וכל שיש בו הזכרת השם דינו כס"ת לענין זה, והרי זה כמפורש ואין מה להסתפק<sup>29</sup>.

## סכום:

א. הא דאמרינן דאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה, הוא דוקא אם ראוי להשתמש עדיין בקדושה חמורה, אבל אם לא, עדיף להשתמש לקדושה קלה מאשר לגנוזם, וכט"ז.

ב. ס"ת שבלה אסור לעשות ממנו בין תפילין ובין מזוזה [ולא כנדוע ביהודה שנטה להתיר לעשות תפילין], ועיקר הטעם שאסור נראה דהוי בזיון בחתיכת היריעה.

ג. יש חילוק בין קדושה עצמה לתשמישי קדושה, דבקדושה עצמה גם כשגנוזים אותה צריך לגנוזה בכלי חרס כדי שלא יתבער מהר, ובתשמישי קדושה יכול לעשות מהן תכריכין למת מצוה אף שמתבער יותר מהר.

ד. ארון שבלה מותר לקבור בו מת מצוה.

ה. מת מצוה לאו דוקא, אלא גם עני שאין לו תכריכין וכדומה.

<sup>29</sup> יש כמה דברים שנכתבו כאן וכבר ראיתי אותם ג"כ במקומות אחרים אעפ"כ משנה לא זהה ממקומה.

הכפרים אין להם מנין במקומם, איזה חיוב יש להם לבא ולשמוע קריאת התורה, הא פטורים הם מן הדין.

**וְלַעֲנֵד** יש יותר חיוב אם רצו להדר לבא ולהתפלל בצבור, כי זה ודאי חיוב על כל יחיד ויחיד, ולמה יהדרו רק בקריאת התורה ולא בתפילה. וכן במגילה [דף ב' ע"א] כתוב שהקדימו לאנשי הכפרים לקרוא ליום הכניסה שהוא ב' וה', משום שהם נכנסים אז לקריאת התורה כמו שכתב שם הר"ן בריש מגילה, וצ"ע. (ועיי"ש בר"ח ריש מגילה, שכתב וז"ל: מפני שנכנסין בני הכפרים בכרכים כדי שיתפללו בצבור ויקראו בס"ת, ע"כ). ובדאי אפשר לדחוק בכל זה ולישב, אבל בפשטות הדברים אינו כן.

**וְדַבְרֵי** רש"י במגילה שם [בדף ב' ע"א ד"ה אלא] צ"ע, שכתב טעם ליום הכניסה משום שנכנסים לעיר למשפט לפי שבתי דינין יושבין בב' וה', ובאמת תלי תניא בדלא תניא, דהא תקנת ישיבת בתי דינין אינו אלא משום קריאת התורה ולמה לא כתב עיקר הטעם, ועוד אם משום שנכנסים למשפט וכי כל אחד ואחד היה לו דין בב' וה', אבל אם הכניסה לקריאת התורה ניחא, וצ"ע.

**וְרִאֲיוֹתֵי** עכשיו בריטב"א שהקשה על רש"י עוד יותר, דהא קריאת המגילה היה לפני תקנת עזרא שבתי דינין ישבו בב' ובה'. ועיי"ש מה שתירץ, שתקנת יום הכניסה מחכמי המשנה ולא מזמן מרדכי ואסתר, ורק אסמכוה חכמי המשנה אקרא. ואין זה מישב מה שהקשינו.

**וְעוֹד** נ"ל להוכיח שחיוב קריאת התורה הוא על כל יחיד ויחיד, דיעויין בתוס' יבמות [דף י"ד ע"א] ד"ה כי, שכתבו שבני הכפרים היו מתקבצים בכפריהם לקרוא בתורה בב' וה', ע"כ. ועל כרחך שכולם היו מתקבצין, דאם לא כן מה הועילו בתקנת קריאת המגילה באותו היום אם לא היה רק מנין מצומצם כדי לצאת תקנת קריאת התורה בציבור, אם נאמר שכל יחיד ויחיד לא היה צריך לבוא, ועוד הא היה אפשר לצאת עם עשרה זקנים או יותר וכל האחרים לא היו צריכין לבוא לקריאת התורה, אלא ע"כ שלדינא יש חיוב על כל יחיד ויחיד לשמוע קריאת התורה.

**וּלְבָאֵר** כוונתי יותר במה שכתבתי לעיל להוכיח מסוגיא דמגילה, דהנהגה לכאורה אנשי הכפרים היו רחוקים מן העיר לפחות כמהלך מיל, ובפרט שכל עיר ועיר היה לה מסביב כאלפים אמה אם לא יותר מגרש ושדה כמו שכתוב בתורה, וא"כ היו רחוקים בני הכפרים לפחות מיל מהעיר והרי הם פטורין מכל מצוה דרבנן אם צריכין לעקור ממקומם יותר ממיל כמפורש בברכות [דף ט"ו ע"א] ופסחים [דף מ"ו ע"א], ועל כרחך אם באו לעיר לקריאת התורה היה זה משום הדור במצוה, וא"כ למה לא הדרו בתפילה בצבור, וצ"ע. אבל עכ"פ

כל אחד לשמוע שאר קריאות התורה, כי שם היה לרצונם ובקשתם.

**וְעוֹד** הנה שם היה אנשים ונשים. והדבר ידוע שנשים פטורות מקריאת התורה דהוי מצות עשה שהזמן גרמא [כמ"ש בערוך השולחן סי' רפ"ב סעי' ט"ו]. ועייין בברכי יוסף רפ"ב אות ז' שכתב בשם המאירי דהא דאשה עולה למנין הקרואים בס"ת זה רק בזמן שהיו רק הפותח והמסיים מברכים, אבל עכשיו שכל אחד מברך ודאי שאין אשה עולה כי היאך תברך והיא פטורה, [ועיי"ש דזה דלא כהמג"א שם ס"ק ו'].  
**(אלא)** שדברים אלה צ"ע כי הברכי יוסף שם באות ה' כתב

ולדעת רבינו האר"י אין האשה והקטן עולין אלא לשביעי, ולפי דברי המאירי אשה לא תוכל להיות שביעי דאיהי אמרה ברכה אחרונה, אם לא שנדחוק שעולה לשביעי אבל אח"כ מוסיפין איש אחר והוא מברך לאחרונה).

**והנה** אין מוצא מהדין הזה, והוא תלוי במחלוקת אם יש חיוב על כל אחד לשמוע קריאת התורה. אבל זה ודאי דאף שאין חיוב לפי פסק המחבר, מ"מ אם כבר נמצאים בבית הכנסת ויוצאים בזמן שאסור לצאת עונשו חמור מאד כמו שכתוב [בברכות דף ח' סע"א]. וכן המספר בדברים בזמן שאסור ג"כ חמור מאד, ועל זה נאמר וכוזי ה' יכלו, וכוזי יקלו. ואע"פ שאפשר היה לומר על הלכה זו ספק דרבנן לקולא, אבל כיון שזה ספק בזיון התורה ודאי אזלינן לחומרא. ולכן מן הראוי להחמיר אם נמצאים בביהכ"נ שלא להקל כלל בדבור, ואפילו בקריאת ולמוד ד"ת אחרים חוץ מאשר לשים לב לקורא בתורה.

**וְנִרְאָה** לי עוד, כי אדם זוכה אם נזהר בזה לאריכות ימים ושנים, וחילי מהא דאיתא [בברכות דף נ"ד סע"ב] ג' דברים המאריך בהן מאריכין ימיו ושנותיו של אדם, המאריך בתפילתו, והמאריך על שולחנו, והמאריך בבית הכסא, ע"כ. ובפשוטו שכרו כאן הוא מדה כנגד מדה, חוץ ממה שהוא זוכה בעצם אריכותו או למצוה ליתן לחם לעני ע"י שולחנו, או שתקובל תפילתו ע"י אריכותו או לרפואה ע"י בית הכסא. יש עוד דבר נוסף שהגמרא מבטיחה לו, שאל תדאג באריכותך בדברים אלה על בטול זמנך, כי אדרבא חוץ מהכל עוד יוסיפו לך אריכות ימים ושנים. וכן אני אומר כשאדם מקיים מה שכתוב ואף אם אינו מחויב מן הדין אלא מהדר בזה, אל יחוס על זמנו ועתותיו, כי לא עוד אלא שגם יאריכו לו ימיו ושנותיו.

**עוֹד** יש לי להעיר בענין קריאת התורה דלענ"ד נראה מהגמ' בבב"ק [דף פ"ב ע"א] שכתוב שם מה טעם תיקן עזרא לרחן בב' וה' דשכיחי דאתו למקרא בסיפרא. וקשה דאם אנשי

מעומד בעת שקורין בתורה, והוא מדברי הרב שר שלום המובא בטור [בנדמ"ח עמ' ס"ז ס"ח]. ובביאור הגר"א שם כתב לדייק כן מירושלמי מגילה [פ"ד הל' א'] שאסר לקרוא ולמתרגם בישיבה וכן הוא בבבלי [שם כ"א ע"א], מכלל דלכולי עלמא מותר - וכן עיקר, עכ"ל. וגם הטור כתב כן שם, וז"ל: לא ראינו מי שנוהג כך (לעמוד), דמה שכתוב וכפתחו עמדו כל העם, אותה עמידה שתיקה היא עיי"ש. ועין באורך בכף החיים כאן באות כ' שאסף מכל הפוסקים שכתבו שכך המנהג שלא לעמוד. ושם באות כ"א, כתב משם האריז"ל שלא היה עומד בשעת קריאת התורה ואפילו בעניית ברוך ה' המבורך, וכן עמא דבר. וראה עוד בפתח הדביר סי' קמ"ו.

**והדבר ידוע** שכל מקום שהלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר, ובכל מקום כתוב שהמנהג היה שיושבים. וכן בעשרת הדברות יש שאלה גדולה בראשונים אם מותר לעמוד, והיא גופא ראייה שבכל שאר הקריאה היו יושבים תמיד.

**וחוץ** ממה שהוכחנו כן משיטת הפוסקים, אף אם נניח שיש כאן מחלוקת בדין, הרי ודאי שבכל בית כנסת יש להם לעשות כמו שהרב שלהם פוסק בשבילם. ואף שראינו שהמהר"ם החמיר ועמד [כמו שהביא הרמ"א בסוף סי' קמ"ו], מ"מ לא כתוב שהחמיר להעמיד את כל הצבור, ובודאי שאין זה אלא חומרא שהחמיר לעצמו.

**והגם** שבתשובות הרמ"ע מפאנו סי' צ"א כתב שצריך הציבור לעמוד<sup>30</sup>. מ"מ קשה מאוד שהעלים עין מכל הראשונים שכתבו שהמנהג לשבת, וחוץ מהמהר"ם לא שמענו על מי שהחמיר לעמוד, ובודאי לא להעמיד לכל הצבור.

**וכבר** אמרו חז"ל [בב"מ דף פ"ו ע"ב], וזה לשונם: אמר רבי תנחום בר חנילאי לעולם אל ישנה אדם מן המנהג שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם, מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם וכו', ע"כ. וכבר היה פה זקן אחד שאמר כך נהגתי כל חיי, ואיני שומע לבטל מנהגי בזה. וכנראה ששכח אותו זקן מאמר חז"ל זה, שלעולם לא ישנה אדם ממנהג המקום. וגם משה כל חייו היה רגיל לאכול לחם ובכו"א שינה מנהגו מפני מנהג המקום, וכן המלאכים, והכל משום דרך ארץ.

30. ומלבד זאת, ידוע הדבר שהרמ"ע תחילת דרכו היתה דרך הרמ"ק, ואח"כ למד את תורת האר"י וקבע בה מסמרות לעצמו, וא"כ ודאי הוא שתשובה זו נכתבה קודם שנגלה לו תורת האר"י ז"ל, ואם היה ידוע בשעה שכתב את התשובה שהאר"י עצמו היה יושב אפילו בברכו, ודאי לא היה כותב כן, ועיין באורך בענין זה בהקדמת הכנפי יונה הנדמ"ח.

זה ודאי אם הדרו לבוא לקריאת התורה, מוכרח שיש חיוב על כל יחיד ויחיד, דאם לא כן מה שיך הדור אם אינו מחויב כלל.

**ועיין** ברמב"ם [פרק י"ג משמיטה ויובל הל' ב'] שכל עיר היה לה מסביב ג' אלפי אמה, ועיי"ש בכסף משנה שיש מחלוקת בזה.

## סכום:

אף שפסק המחבר שיכול ללמוד בזמן קריאת התורה, ואין חיוב על כל אחד לשמוע לקריאה. מ"מ כיון שיש בזה מחלוקת ראשונים, ראוי להחמיר בענין שיש בו בזיון התורה, ולא ללמוד בדברים אחרים בשעת קריאת התורה.

## סימן נ"ג

### אין צריך לעמוד בקריאת התורה

**שו"ע** אור"ח סי' קמ"ו סעי' ד'.

**כתב** המחבר וז"ל: אין צריך לעמוד מעומד בעת שקורין בתורה, ע"כ.

**זה** כמה שנים שעשינו תקנה בבית מדרשנו "אהל תורה" לשבת בשעת קריאת התורה, וכן שלא לקרוא ביחד עם הבעל קורא חוץ מהעולה, ושלא לדבר בין גברא לגברא. ועשינו לתקנה, משום שטבע בני אדם שיותר קל להם לקבל על עצמם מה שנעשה כתקנה מדבר אשר כתוב בהלכה, הגם שכל דברים אלו הלכות הם.

**אמנם** אני ידוע שיש כאלה שמרגישים שזה אולי שלא כדיון לשבת בקריאת התורה, ולכך הריני בא להוכיח זאת על פי ההלכה:

**א'** מדברי הרמב"ם פרק י"ב מהלכות תפילה הל' י"א, שכתב וז"ל: ואין התורגמן נשען לא לעמוד ולא לקרוא אלא עומד באימה וביראה, וכתב בהגהות מיימוניות שכ"ש שהקורא עצמו צריך לעמוד, ע"כ. מבואר שדוקא הקורא או התורגמן הם אלה שצריכים לעמוד.

**ב'** מדברי חטור בר"ש סי' קמ"א [בנדמ"ח עמ' נ"ו], שכתב וז"ל: וצריך לקרות מעומד, דתנן [מגילה דף כ"א ע"א] הקורא את המגילה יושב יצא, מה שאין כן בתורה. וכתב על זה הב"י ומשמע שדוקא הקורא צריך לעמוד אבל לא שאר הציבור, וכן נוהגים, ע"כ.

**ג'** מדברי השו"ע בס"י קמ"ו הנ"ל שכתב שאין צריך לעמוד

**ובפרט** שהדבר חמור יותר בבית הכנסת, שחייבים כל אלו שבאים להתפלל בו ללכת אחר מנהגיו ותקנותיו ולא לשנות.

**שאלת:** בית הכנסת שאין לו חלונות בכלל, האם יש צד שלא להתפלל שם.

**תשובה:** אין ספק שמותר להתפלל שם, ואין זה אלא מעלה במעלות מקום התפילה, ואם אפשר בקל למצוא מקום שיש בו חלונות עדיף טפי, אבל אין זה לעיכובא כלל.

#### העומדים מחוץ לבית הכנסת

**שאלת:** על אלו שעומדים מחוץ לבית הכנסת אצל הדלת אם הם נחשבים בכלל המניין ואם יוצאים ידי תפילה בצבור או לא.

**תשובה:** עיין בשו"ע אור"ח סימן נ"ה סעיף י"ג וי"ד וי"ח ובמ"ב שם, ואין צורך לחזור על דבריו כאן.

#### יהי רצון שקודם הלימוד

**שאלת:** האם יש מקור לזה מה שהרבה לא אומרים היהי רצון שלפני הלימוד.

**תשובה:** עיין ערוך השולחן סי' ק"י סעי' ט"ז, שאחר שהביא תפילה זו כתב וז"ל: ועכשיו לא נהגו בזה, ונראה משום דעכשיו הלומדים בבית המדרש אינם מורים הוראות, והרב המורה יושב בכיתו וכו', ע"כ.

## סימן נ"ה

### מהיכן יש לבצוע הפת

**שו"ע** אור"ח סי' קס"ז סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: בוצע בפת במקום שנאפה היטב. וכתב הרמ"א: ובפת דידן יש לבצוע מצד הפת, ויחתוך מעט מצד העליון והתחתון, ע"כ.

**איתא** בסנהדרין [דף ק"ב ע"ב] רב אשי אוקי אשלשה מלכים וכו', מהיכא בעית למשרי המוציא וכו', מהיכא דקרים בשולא וכו', ע"כ. ופירש רש"י בד"ה מהיכא דקרים בשולא שני פירושם, וז"ל: מהיכא דקרים בשולא דרפתא, ממקום שנקרמין פניה של פת בתנור דהיינו מלמעלה, או מסביבות הפת, או משוליו אבל באמצע לא, שאם הביאו לפניו פרוסה של לחם לא יהא בוצע ומברך אלא משולי הפת ולא מאמצעיתו. לישנא אחרינא מהיכא דקרים, כלומר מהיכא שמקדים לאפות, והיינו הך. [פירוש שני] לישנא אחרינא מהיכא דגמר בשולא ממקום שהלחם אפוי יפה ולא מאותו מקום שקורין בשול, וראשון נראה, עכ"ל

## סימן נ"ד

### תשובות קצרות - בית הכנסת

#### להכנס עם ערדלים לבית המדרש

**שאלת:** אם מותר ליכנס עם ערדלים (rubbers) לאולם הישיבה.

**תשובה** כנראה שכוונתך לבית המדרש וכשהערדלים מלוכלכים בודאי שאין זה כבוד לבית המדרש. ומה שחוששים שיאכדו מהם אם יניחום מחוץ לבית המדרש, העצה הפשוטה שיכתבו שמם עליהם. וחץ מדין כבוד בית המדרש זה אסור גם מהלכות דרך ארץ.

#### להכנס עם אולר לבית הכנסת

**שאלת:** האם מותר להכנס לבית הכנסת עם אולר (סכין מתקפל) במחזיק מפתחות שתלוי לו במכנסיו.

**תשובה:** עיין אור"ח סי' קנ"א סעי' ו', שכתב המחבר וז"ל: יש אוסרים ליכנס בו בסכין ארוך וכו', ע"כ. וא"כ אף האוסר לא אסר אלא בארוך, ונראה להוסיף שאין איסור אלא במגולה, ועיין כף החיים כאן אות מ"א מ"ב.

#### גדר עשרה ראשונים

**שאלת:** אדם ששוהה בבית הכנסת אך הוא כבר התפלל, האם הוא יכול להחשב לעשרה ראשונים אם הוא לא משלים את המניין.

**תשובה:** יש הרבה להאריך בזה, אבל מפתותן של דברים בברכות [דף מ"ז ע"ב] נראה דאין זה תלוי אם הוא מצטרף לתפילה או לאו, אלא באמירת קדושה תליא וכן הוא ברש"י שם, ולפי זה גם אם התפלל יכול הוא להצטרף לעשרה וכמו שכתוב ברמב"ם הלכות תפילה פ"ח ה"ד, והוא מעשרה ראשונים ששכרו כנגד כולם.

#### בית הכנסת שאין לו חלונות

**שו"ע** אור"ח סי' צ' סעי' ד'.

**כתב** המחבר וז"ל: צריך לפתוח פתחים או חלונות כנגד ירושלים כדי להתפלל כנגדן וכו', ע"כ.

וז"ל הט"ז בס"ק ב': וכל זה בלחם שלהם שהיה נאפה באויר התנור, ושם לא היה חילוק בין עליון לתחתון, כי הכל היה באויר התנור. אבל פת שלנו נאפה על קרקעית התנור, ויש בזה ב' דיעות, דיש מפרשים שמתבשל תחילה בצד התחתון כי שם נדבק בתנור, ויש מפרשים שצד העליון מתבשל תחילה, על כן כרי לצאת ידי שניהם יחתוך מלמטה ומלמעלה בחתך אחד, ע"כ. וגם לדבריו קשה, כי גם לדירה היה צריך להיות חילוק בין החלק הנדבק לדופן [באויר התנור] לבין החלק הרואה את האויר, וזיל בחר טעמא דחלק הנדבק מתבשל תחילה מפני שמקומו חם יותר מהאויר. ועי' בביאור הגר"א הנ"ל שכתב על דברי הט"ז הנ"ל שהם תמוהים.

ועיין במטה משה חלק ב' סימן רע"ה שכתב ז"ל: ויבצע ממקום היפה שבפת, במקום שנאפה היטב, איכא דאמרי שהוא משולי הלחם, וי"א להיפך. הלכך לצאת ידי ספיקא יבצע מן הצדדים, שיחתוך מלמעלה ומלמטה כאחד - הגהת מיימוני, עכ"ל. משמע וראי מדבריו שהספק הוא איפה נאפה יותר טוב. ועיין במג"א ס"ק ב' ובפמ"ג בא"א, שעשו בזה מחלוקת בין המחבר והרמ"א. והדברים דחוקים, דמלשון הרמ"א משמע שבא לפרש.

**שוב** מצאתי בספר מאמר מרדכי שגם הוא הקשה על הרמ"א והט"ז.

## סימן נ"ו

### הולכי דרכים בברכת המזון

**שו"ע** אורח סי' קע"ח סעי' ד'.

**כתב** המחבר ז"ל: אם אכל פת במקום אחד וחזר ואכל במקום אחר, אינו מברך ברכת המזון אלא במקום השני, כמו שנהגו הולכי דרכים שאוכלים דרך הילוכם ויושבים ומברכין במקום סיום אכילתם, ע"כ. וכתב על זה המג"א בס"ק י"א, ז"ל: כמו שנהגו, דהם מותרים לאכול דרך הילוכם כיון שלא קבעו מקום לאכילתם, כמו שכתב הרמב"ם [בהל' ברכות] פרק ד' הל' א', ע"כ.

**ולענ"ד** דבר זה צע"ג לומר שבהולכי דרכים מותר להם ללכת ולאכול על סמך הברכה גם כשמשינים מקומם, ומן הסברא איני רואה שום הבדל בין זה לבין מ"ש המחבר לעיל בסעי' ג' ז"ל: אם היה בגן ורצה לאכול מפירות כל אילן ואילן וכו' אבל מגן לגן צריך לברך [על כל אחד] אפילו

**ונראה** שבפירוש הראשון הכוונה בכל מקום הנקרא, היינו כל סביבות הפת חרץ מתוכו, וכל סביבות הפת הוא מעלה קרום. ולפי השני אף בסביבות הפת יש מקום שאפוי יותר טוב, אבל לא זכיתי להבין לאיזה מקום כיוון רש"י, ועדיין לא מצאתי פשר למלת הלעז המובאת ברש"י [ובלעזי רש"י לא תרגם לזה], וכן איני מבין מה בין ב' הפירושים האלו לכו"ע צריך לבצוע מהמקום הטוב ביותר, ולמה כתב רש"י שהראשון נראה, וכנראה שכל מקום טוב לבציעה, וצ"ע.

**ובהנהות** מיימוניות פ"ז אות ג' כתבו בשם ספר המצוות לבצוע מצד התחתון, וכתבו על זה שכן נוהגין בצרפת, ובאשכנז נהגו לבצוע מצד העליון ששם מתבשל תחילה, והנה מורי רבינו שיחיה חותך חתך אחד מב' הצדדין ובוצע לצאת ידי כולם, ע"כ. ואינו מובן אם זה מחלוקת במציאות, וכן מה ענין שנתבשל תחילה, הלא לכאורה העיקר שיהיה המקום האפוי יפה וזיל בחר טעמא. ואם תאמר שבכל מקום שנתבשל תחילה הוא באמת המקום האפוי בטוב, עדיין צריך באור מה נשתנה בין צרפת לאשכנז, ואם אפייתם היתה שונה א"כ מה זה שהחמיר רבו לחתוך משני הצדדים ניזיל בחר התנור והמציאות, או תנור אשכנז או תנור צרפת.

**ועיינתי** בספר מצוות גדול [מצות עשה כ"ז, דף קי"א ע"ד בדפי הספר דפו"י] ושם כתוב דלגירסת דגמור בישולא הפירוש כרמב"ם [פ"ז ה"ג] שאמר ממקום שמבושלת יפה. ולגירסת דקדים בישולא, הוא הצד התחתון שנדבק בתנור, והוסיף שכן נוהגין. וכנראה שלגירסת דקדים אף שבכל מקום מבושל יפה, אעפ"כ קדים בישולא יש בו מעלה.

**(והנה עיינתי** בראשונים ואחרונים על הענין הנ"ל, ולא מצאתי את שאהבה נפשי, והאחרונים ובראשם התורת חיים [סנהדרין דף ק"ב ע"ב] הוציאו הדברים מפשוטם לענ"ד).

**והנה בשו"ע** [סי' קס"ז ס"א] כתב המחבר: בוצע בפת במקום שנאפה היטב, והוסיף הרמ"א: דבפת דידן יש לבצוע בצד הפת. ופירש במ"ב בס"ק ג' שהוא כדי לצאת ידי שני הפירושים עליון ותחתון עיי"ש. וצ"ע דכיון שהמחבר כתב שתלוי במקום שנתבשל יפה [וכרמב"ם], וא"כ אין מעלה בקדים ונתבשל א"כ מה לי פת שלהם ומה לי פת דידן. ועל כרחק לומר דקדים ונתבשל יש לו מעלה שנאפה יותר טוב, וזה צ"ע דניחוי אכן אם יש בו שום מעלה.

**שוב** ראיתי שבבאור הגר"א תמה ע"ז, ז"ל: צ"ע מאי שנא דידן, ע"כ, ואולי לזה כיוון. ועיינתי בדמשק אליעזר והשיאו לדבר אחר, ולענ"ד אין דבריו נכונים וגם לשון תחתון ועליון לא שייך על נדבק בדפני התנור, כי למה יקרא תחתון לנדבק בדופן התנור ועיין.

אם הם סמוכים ואפילו אם כשבירך תחלה היה דעתו על הכל, ע"כ. ולא מובן מה עדיפי הולכי דרכים.

**ומה** שכתב המג"א ראייה מהרמב"ם, אין זה אלא תימה, דז"ל הרמב"ם שם: כל המברך ברכת המזון וכו' צריך לברך אותה במקום שאכל, אכל כשהוא מהלך, יושב במקום שפסק ויברך וכו', ע"כ. הרי שלא נזכר ברמב"ם לומר שלהולכי דרכים מותר להם ללכת ולאכול אף בשינוי מקום, דרך כתב שאם אכל בהליכה צריך לברך בעמידה ותו לא מדי.

**ועיין** בכסף משנה שם שמקור דברי הרמב"ם הוא מסוף פרק שלושה שאכלו [דף נ"א ע"ב] דאמרין: האוכל ומהלך מברך מעומד וכו', ועי' ברא"ש שם [סוף פרק שביעי] שכתב דז"ל: נ"ל דהאי אוכל כשהוא מהלך מיירי במי שמהלך בביתו ואוכל, אבל המהלך בדרך לא הזקיקוהו לעמוד יותר מקורא ק"ש ומתפלל לפי שאין דעתו מיושבת עליו אם יאחר דרכו, ע"כ. הרי שמפורש ברא"ש דבמהלך בביתו עסקין, וא"כ גם דברי הרמב"ם יתפרשו באופן זה. ואין בזה שום דוחק, ובודאי שאין ראייה מדבריו למה שחידש המג"א. וכן עיין בראשונים ובפרט במאירי שג"כ פירשו לגמ' כדברי הרא"ש, עיין עליהם.

**ולכך** נראה שמה שכתב המחבר שהולכי דרכים אוכלים דרך הילוכם, יש ליישב בשני אופנים, דהנה דין זה מקורו טהור בב"י [בנדרמ"ח עמ' ר"ט] משם הסמ"ק [סי' קנ"א סוף עמ' ק"ג], דז"ל הבי': כתב הסמ"ק אם אכל פת במקום אחד וחזר ואכל במקום אחר, צריך לחזור ולברך במקומו הראשון ברכת המזון, ולכן אין צריך לברך במקום שני, ואחר כך נסתפק הרבה בדבר ובסוף העלה (שם בהגהה), שאינו מברך אלא במקום שני, וכמו שנהגו הולכי דרכים שאוכלים דרך הילוכם ויושבים ומברכים במקום סיום אכילתו, עכ"ל ב"י.

**מבואר** דהוא סובר דאין שינוי מקום בפת. וכאן העתיק המחבר לשון הסמ"ק ללמוד ממנו לדין ברכה אחרונה שמברך במקום שסיים אכילתו. או אפשר שהעתיק לשון הסמ"ק כיון שאפשר גם לפרשו בהולכי דרכים שלא שינו מקומם.

**ועכ"פ** איזה ישוב שיהיה, על כרחך א"א לומר לשיטת המחבר והרמב"ם דהולכי דרכים יש להם דין מיוחד לגבי שינוי מקום, ואף לדברי הרמ"א [בסעי' ב', שכתב: ששנוי מקום אינו אלא כהיסח הדעת ולכן אם שינה מקומו למקום אחר א"צ לברך אלא לפני מה שרוצה לאכול אבל לא על מה שכבר אכל, ע"כ]. מ"מ נפקא מינה לן בדין זה לגבי דברים שאינם טעונים ברכה במקומם דשינוי מקום מצריכם ברכה חדשה, וה"ה בהולכי דרכים יצטרכו לברך מחדש בשינוי מקומם.

**ועיין** במ"ב כאן ס"ק מ"ב שכתב: הולכי דרכים, דהם לכו"ע מותר להם להלך ולאכול ואף אם אין רואין מקומן הראשון מחמת מרחק הדרך או שמפסיקין אילנות, משום דהם לא קבעו עצמן לכתחלה לאכול במקום שברכו ורק לילך ולאכול ולכן אין נחשבין כלל ע"י זה עוקרין ממקומן, ע"כ. ושם בשער הציון אות ל"ה ציין על חידוש זה למג"א והגר"א. **ולענ"ד** אין שום ראייה מהגר"א, דז"ל הגר"א: כמו הולכי דרכים וכו', בסוף פרק ז' דברכות האוכל ומהלך כו', ופירש סמ"ג שיושב במקום האחרון, ע"כ. והמעין שם בסמ"ג [עשין כ"ז דף ק"י ע"ב ד"ה מי] יראה שאין זכר להולכי דרכים, דז"ל: מי שאכל ושכח ולא בירך ויצא לדרך או לשוק פסקין הלכה כבית שמאי דאמר [ברכות דף נ"א ע"ב] יחזור למקומו ויברך, וכל שכן מזיד דאפילו בית הלל מודו, אבל כשהוא מהלך יושב במקום שפוסק ומברך. ובירושלמי דפרק שלשה שאכלו [הל' ו' בסוף] אמר רבי אבא אכל מהלך עומד ומברך וכו', ובגמרא שלנו [נ"א ע"ב בסוף] פוסק בכולן יושב ומברך, ע"כ. וא"כ כמו שיתפרשו דברי הגמ' והרמב"ם כן יתפרשו דבריו. וכוונת הגר"א ללמוד ממנו שמברך במקום אחרון.

**אלא** שצ"ע מה מצא בדברי הסמ"ג יותר מדברי הרמב"ם, הא מפורש כן בדבריו בפ"ד הל' א', ולא עוד אלא שכמדומה שהסמ"ג העתיק לשון הרמב"ם.

**אמנם** דברי הרמב"ם והסמ"ג צ"ע מה כוונתם לומר יושב במקום שפסק ויברך, דאם כמו שכתב הרא"ש באוכל בבית ומהלך, מה חידוש לומר שמברך במקום שפסק. ואם כוונתו שאין לו לחזור למקום תחילת אכילתו, א"כ יצא מזה שאם אכל במקום אחד בבית [וגמר שם אכילתו], ורוצה לברך במקום אחר באותו בית או חצר - דהיינו בפניה אחרת, אינו יכול, אלא צריך לברך במקום אכילתו. וזה לכאורה שלא כדברי האחרונים, עיין במ"ב סי' קפ"ד ס"ק א', שהעתיק מהמג"א שמפינה לפינה אפילו הבית גדול ואינו רואה מקומו מותר לו לעקור ממקומו שגמר שם אכילתו ולברך בפניה האחרת, וצ"ע.

### סכום:

הולכי דרכים המשנים בהליכתם ממקום למקום, אסור להם לאכול בהליכתם על סמך מה שברכו במקום אחד והתחילו לאכול ומשנים למקום אחר.

## סימן נ"ז

## המברך על פרי והביאו לו עוד פרי

שו"ע אורי"ח סי' קע"ט סעי' א'.

**כתב** המחבר ח"ל: הקוראים בבית בעל הבית לאכול מיני פירות ומביאין להם בזה אחר זה, אינם צריכים לברך אלא על הראשון, ע"כ.

לכבוד מו"ר שליט"א.

**יש** לי לדון בזמן הזה שאנשים אוכלים גם בביתם כל מה שימצא, ואינם קובעים עצמם דוקא על הדברים שעל השולחן, מה הדין אם בירך ליד השולחן בורא פרי העץ ואכל ואח"כ הלך לחדר אחר, או שהביאו לו לאותו חדר מין פרי עץ אחר, האם צריך לברך שוב או לא?

**ואם** נאמר שאין צריך לברך כשהביאו לו מאותו המין, מה הדין אם ברך ברכה לא נכונה, כגון שברך שהכל על תפוח ואכלו, ואח"כ הביאו לו תפוח, האם יברך עתה העץ, או שכבר יצא בברכת שהכל?

**ומן** הסברא שמעתי מהרב שאין צריך לברך, כי אין זה שונה מאם אוכל מאותו הפרי הראשון לאחר שגמר את האכילה הראשונה שאין צריך לברך, אך לפלא לי שלא מצאתי לאף אחד מן הפוסקים שמדבר על ציור כזה.

**ואם** נאמר שאין צריך לברך על הפרי השני שהוא מאותו המין, מה הדין אם הוא חשב שעל הפרי השני צריך לברך, האם הוא כנמלך, או שכיון שלא ידע את הדין וכשהביאו לו את הפרי השני התברר לו הדין לכן אין צריך לברך בשנית?

**ומצאתי** בשערי תשובה סי' ר"ו ס"ק ד', שכתב ח"ל: אם הביאו לפניו שלשים אגוזים או תפוחים ודעתו לאכול כולם, והוא טועה בדעתו שסובר שצריך לברך על כל אחד בפני עצמו, וכשנודע לו האמת אין צריך לברך שנית, דלא דמי לנמלך שלא היה בדעתו לאכול ונתחדש לו אכילה, אבל בזה שלא נתחדש לו כלום למה יברך, עכ"ל.

**ונראה** לפי זה דאחד שאוכל דבר שברכתו העץ, והיה לפניו גם שוקולד ואמר לו שברכתו העץ כדאיתא בשו"ע סי' ר"ג סעי' ד', אע"פ שלא ידע את הדין כשבירך על פרי העץ, אפילו הכי לא יברך אח"כ על השוקולד ואם ברך ברכתו לבטלה, וכן להיפך אם ברך שהכל על השוקולד והיה לפניו או שהביאו לו אח"כ גם דבר שברכתו העץ, אין לברך ואם יברך ברכתו לבטלה.

בברכה תלמידך

**תשובה:** חכו ממתקים וכולו מחמדים תלמידי אהובי ש. א. ב. נ"י. הנני רואה שאין אתה מסופק למעשה בהלכה, אלא שאתה מתפלא שלא הזכיר מזה דבר בספרי האחרונים. ואיני יודע מה הפלא - והדברים פשוטים, דהיינו כשאדם לדוגמא מברך בורא פרי העץ - יוצא בזה ידי חובה על כל מה שנכלל בפירות העץ, ולא מפני שהזכיר בברכתו העץ, אלא כל האכילות נגזרות אחרי אכילה ראשונה, ואף אם בירך שהכל במקום העץ, כיון שיצא בזה בדיעבד, הרי כל האכילות נגזרות אחריה.

**ואף** שבספר אגרות משה אורי"ח ח"ד סי' מ' אות א', נראה כמסופק, לענ"ד נראה כמו שכתבתי. וכן מפורש בכף החיים סי' ר"ו ס"ק ד' בשם הכנה"ג עיי"ש.

**ושאר** הדברים שכתבת כאן הם נכונים, ואין לי מה להוסיף.

## סכום:

א. אדם שרגיל בביתו שגם אחרי שאוכל ליד השולחן מה שהביאו לו בתחילה, מביאים לו או שלוקח עוד מאותו מין ברכה ואוכל, דינו כאורח שאין צריך לברך אלא על הראשון.

ב. בירך בטעות על תפוח שהכל, ואח"כ רוצה לאכול תפוח שהיה לפניו, אינו צריך לחזור ולברך.

ג. דין נמלך שצריך לחזור ולברך, הוא רק כשנמלך לאכול עוד, אבל היה סבור שברכתו לא מועילה לדברים אחרים שלפניו, וטעה - והודיעוהו שכן מועילה, אין צריך לחזור ולברך.

ד. שוקולד ברכתו בורא פרי העץ, כדאיתא בשו"ע סי' ר"ג סעי' ד'.

## סימן נ"ח

## סילוק הסכין בשעת ברכת המזון

שו"ע אורי"ח סי' ק"פ סעי' ה'.

**כתב** המחבר ח"ל: נוהגים לכסות הסכין בשעת ברכת המזון, ונהגו שלא לכסותו בשבת ויו"ט, ע"כ.

**והנה** בב"י כאן [בנדמ"ח עמ' רי"ח] הביא כמה טעמים בזה, ואחר מהם משום מעשה שהיה, ח"ל: כתוב עוד בשבלי הלקט [סי' קנ"ה] מפי החבר רבי שמחה שמעתי טעם אחר, פעם אחת היה אחד מברך ברכת המזון וכשהגיע לברכת בונה ירושלים וזכור חורבן הבית לקח הסכין ותקעו בבטנו, ועל כן נהגו לסלקו בשעת ברכה, ע"כ.

## סימן נ"ט

## נוסח ברכת המזון הקצר

שו"ע אור"ח סי' קצ"ב סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: היו המסובין וכו'. וכתב המג"א בהקדמה לסעיף, וז"ל: נוסח ברכת המזון הקצר להרב מוהר"ר נפתלי, 'אמר וכו' ע"כ, עיי"ש.

**הנה** בענין נוסח ברכת המזון, יש בו הרבה נוסחאות זה מוסיף וזה פוחת, ולא רק כמה שאומרים אחר ברכה רביעית בהרחמן וכו', אלא שבכל ברכה מהראשונה עד הרביעית ועד בכלל, דכשתעיין בספרים תמצא שכל אחד נוסחתו אחרת מזולתו. [וכמובא בשו"ע אור"ח סי' קפ"ז-קפ"ט].

**והנוסח** שיש לנו היום בארבע ברכות, הוא כמעט כמו הנוסח שנמצא בספר לקט יושר [אור"ח עמ' 37] תלמיד הרב בעל תרומת הדשן. ונוסח הרמב"ם במשנה תורה [סוף ספר אהבה בנוסחאות התפילה] הוא מאוד מקוצר. ויסוד ברכת המזון בקצרה שהדפסתי [יובא להלן] לזכות הרבים, הוא על פי דברי הרמב"ם.

**ונוסח** מקוצר מברכת המזון, אין זה דבר חדש משלי, אלא כבר בראשונים ובאחרונים הובאו הרבה נוסחאות קצרים, ולכל אחד נוסח משלו. אלא דא עקא שנוסח הקצר שכתבו אינו מדויק לענ"ד וכמה דברים החסירו, שלפי הנראה אפשר שזה מעכב בדיעבד, ובפרט הנוסח הקצר שנמצא בכל בו [סי' כ"ז דף כ"ד סע"ב].

**ומה** שכתבו הראשונים והאחרונים נוסח ברכת המזון בקצרה, הוא כי תמיד היו אנשים ונשים שלא ברכו ברכת המזון בגלל האריכות, וברכת המזון דאורייתא, ולכך כדאי לקצר בה כדי שיצאו עיקר חובתם בין מן התורה ובין מדרבנן. והנה בימינו הרבה אנשים (ביודעים ובלא יודעים) אוכלים כל מני לחמניות ופיצה (ופיתה עם פלאפל), ואומרים שברכתם בורא מיני מזונות, ובדאי שהם טועים ומטעים, וכל זה נגרם להם שהם מתעצלים ליטול ידים ולברך ברכת המזון הארוכה בעיניהם.

**ובן** בימינו הרבה אנשים ובפרט הנשים, ויותר באלו הגרים באמריקה שאינם יודעים לשון הקודש, ולא היו מברכים ברכת המזון כלל וכלל, ועכשיו שהדפסתי את נוסח ברכת המזון בקצרה, ברוך השם, כמה וכמה זכויות אני יכול לזקוף לזכותי, שהרבה אנשים ונשים מברכים ברכת המזון. [ותודות לאל חלקנו כמה רבבות מברכונים אלה].

**ומעם** זה נראה לכאורה תמוה, וכי בשביל שאדם אחד, שאפשר לומר עליו שלא היה שפוי בדעתו, או אשר מרוב צער איבד את עשתונותיו ואיבד עצמו לדעת, אנחנו צריכים לחשוש לזה שמא אולי יהיו עוד אנשים כאלה עד שנאסור הנחת הסכין בשעת ברכה, והלא במילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן.

**ובן** בסנדל המסומר שגזרו חכמים שלא לצאת בו משום מעשה שהיה [כמבואר בשבת דף ס' ע"א], והרי זה דבר שלא קרה יותר מפעם אחת, ובודאי שרחוק הוא מאוד מלהמצא, ואעפ"כ גזרו חכמים שלא לצאת בסנדל המסומר בשבת, גם זה תמוה וכנ"ל.

**ובן** בהא דאיתא ביבמות [דף קט"ז ע"ב] דתניא לא ישא אדם מי חטאת ואפר חטאת ויעבירם בירדן ובספינה וכו', ע"כ. ואמרה שם הגמ' שלא גזרו אלא בירדן ובספינה וכמעשה שהיה.

**ובל** זה צריך ביאור למה גזרו רק כמעשה שהיה. וממה נפשך אם זה דבר מצוי בכל מקום, אז למה רק כמעשה שהיה, ואם זה לא מצוי, גם באופן של המעשה שהיה לא צריך לכאורה לגזור. דנראה בפשוטו מן הגמ' שדבר כזה שימצא כזית מן המת תחוב בקרקע הספינה אינו מצוי, וא"כ למה גזרו בזה בכלל.

**ונראה** לי, דאין הטעם בשלושת הענינים הנ"ל שהזהירו בזה משום דחשו חכמים שמא אנשים יעשו את הדברים הנ"ל ויבואו לידי מצב כזה, ושחז"ל רצו לעשות גדר כדי שלא יבואו לידי כך. דא"כ היינו צריכים לגזור בכל מקום ובכל אופן, דאם גזרו בסכין, יש לגזור גם בשבת ולא רק בחול, וכן בסנדל המסומר צריך שיהיה אסור תמיד גם בחול ולא רק בשבת. וגם לאסור להעביר מי חטאת לא רק בספינה בירדן אלא בכל הנהרות וכו'.

**אלא** שנראה לי שחז"ל רצו ללמד אותנו עד כמה צריך האדם להצטער על חורבן ירושלים ובית המקדש, ואמרו עד אשר יאבדו עשתונותיו, אולם לא אבידה בכלל דזה אסור, וכדי להזכיר זאת תקנו שבזמנים מסויימים לא יתן סכין על השולחן כדי שיזכור המעשה שהיה.

**ובן** בסנדל המסומר תכלית הענין ללמדנו עד כמה צריך האדם להזהר באופן מלבושיו והנהגותיו שלא יבא חס ושלום להזיק לעצמו או לאחרים, ואין הכוונה על הציור הרחוק שקרה, אלא שמן הרחוק נלמד לקרוב בדברים המצויים תדיר.

**ובן** הטעם בספינה ובירדן, הורו לנו בזה חומר הזהירות במי חטאת, וכדי להזכיר הדבר גדרו גדר לא להעבירם בירדן וספינה, כדי שמתוך זה יזכרו וידעו להזהר כנדרש במי חטאת.

וזה נוסח ברכת המזון הקצר שתיקנתי.

**בְּרוּךְ** אַתָּה יְהוָה, אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, הֵנָּה אַתָּה הָעוֹלָם כֻּלּוֹ  
בְּטוֹבוֹ בְּחֵן בְּחֶסֶד וּבְרַחֲמִים וּמִפְּרִיָּם לְכָל וּמְכִין מְזוֹן  
לְכָל בְּרִיּוֹתָיו אֲשֶׁר בָּרָא. בְּרוּךְ אַתָּה יְהוָה, הֵנָּה אַתָּה הַכֹּל:

**גְּדוּדָה** לִךְ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ עַל שֶׁהִנְחַלְתָּ לְאַבּוֹתֵינוּ אֶרֶץ חֲמֵדָה  
טוֹבָה וְרַחֲבָה, בְּרִית וְתוֹרָה, וְעַל שֶׁהוֹצֵאתָנוּ מֵאֶרֶץ  
מִצְרַיִם. [בַּחֲנוּכָה וּפְּוִרִים יוֹסִיף]. עַל הַכֹּל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֲנַחְנוּ  
מוֹדִים לָךְ וּמְבָרְכִים שְׁמֶךָ, בְּרוּךְ אַתָּה יְהוָה, עַל הָאֶרֶץ וְעַל  
הַמְּזוֹן:

**רַחֵם** יְהוָה אֱלֹהֵינוּ עַל יִשְׂרָאֵל עַמֶּךָ וְעַל יְרוּשָׁלַיִם עִירְךָ וְעַל  
מִקְדָּשְׁךָ וְעַל מַלְכוּת בֵּית דָּוִד מִשִּׁיחֶךָ, [בַּשַּׁבָּת וּבְחַגִּים  
יוֹסִיף]. וּבְנֵה יְרוּשָׁלַיִם בְּמַהֲרָה בְּיָמֵינוּ, בְּרוּךְ אַתָּה יְהוָה, בּוֹנֵה  
יְרוּשָׁלַיִם:

**בְּרוּךְ** אַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אָבִינוּ מֶלְכֵנוּ הַמֶּלֶךְ  
הַטוֹב וְהַמְּטִיב לְכָל, הוּא הַטִּיב הוּא מְטִיב הוּא יִיטֵב  
לָנוּ. הוּא גִמְלָנוּ הוּא גּוֹמְלָנוּ הוּא יִגְמְלָנוּ, חֵן וְחֶסֶד וְרַחֲמִים וְכָל  
טוֹב:

בַּחֲנוּכָה: וְעַל נְסִיךְ שַׁעֲשִׁית לָנוּ בִּימֵי הַחֲנוּכָה.

בְּפּוֹרִים: וְעַל נְסִיךְ שַׁעֲשִׁית לָנוּ בִּימֵי הַפּוֹרִים.

בַּשַּׁבָּת: וְרָצָה וְהַחֲלִיצָנוּ בְּיוֹם הַשַּׁבָּת הַזֶּה.

בְּרֹאשׁ חֹדֶשׁ: וְזָכְרָנוּ בְּיוֹם רֹאשׁ הַחֹדֶשׁ הַזֶּה.

בַּפֶּסַח: וּשְׂמַחְנוּ בְּיוֹם חַג הַמַּצּוֹת הַזֶּה.

בַּשַּׁבּוּעוֹת: וּשְׂמַחְנוּ בְּיוֹם חַג הַשַּׁבּוּעוֹת הַזֶּה.

בַּסּוּכוֹת: וּשְׂמַחְנוּ בְּיוֹם חַג הַסּוּכוֹת הַזֶּה.

בַּשְּׁמִינִי עֲצֵרֶת: וּשְׂמַחְנוּ בְּיוֹם הַשְּׁמִינִי חַג הָעֲצֵרֶת הַזֶּה.

בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה: וְזָכְרָנוּ לְטוֹבָה בְּיוֹם הַזִּכְרוֹן הַזֶּה.

**אֵם** אֲפֹשֶׁר, יֵשׁ לּוֹמֵר הַנוֹסַח הַמֵּלֵא שֶׁל רָצָה, יַעֲלֶה וַיִּבֵּא וְעַל  
הַנְּסִים, כִּי בְּנוֹסַח הַקָּצֵר יוֹצֵא יָדִי חוֹבָה בְּהוֹסְפוֹת אֵלָיו רַק  
בְּדִיעֵבַד.

**נוֹסַח** זֶה שֶׁל בְּרַכַּת הַמְּזוֹן מְבוֹסֵס עַל דְּבַרֵי הַרְמַב"ם וּשְׂאֵר  
הָרֵאשׁוֹנִים, וּמִי שֶׁקָּשָׁה לוֹ לּוֹמֵר כָּל הַנוֹסַח הַנֶּהוּג, יִכּוֹל  
לְצַאת בְּזֶה אֲפִילוֹ לִכְתַּחֲלֵה.

**וּמִזֵּב** מַעֲט בְּכוֹנָה מֵהַרְבוֹת שֶׁלֹּא בְּכוֹנָה.



וְמֵה שִׁישׁ אֲנָשִׁים שֶׁמְבָרְכִים עֵתָה אֶת בְּרַכַּת הַמְּזוֹן הַקָּצֵר,  
וְעַד עַכְשָׁיו הָיוּ מְבָרְכִין בְּאֵרוּכָה, אֵין הַדְּבַר חָשׁוּב  
הַפֶּסֶד לַעֲוֹמַת הָרוּחַ שֶׁבְּדַבְּרָה. רְצוּנִי לִוְדֹר, דְּכִיּוֹן שִׁיּוּצֵאִים  
בְּנוֹסַח הַקָּצֵר לְכָל הַדְּעוֹת, א"כ לֹא כְּדָאִי לְהַסְתִּיר אֶת הַנוֹסַח  
הַזֶּה מֵאֵלָה שֶׁלֹּא הָיוּ מְבָרְכִים כָּלֵל, בְּגַלֵּל קְצוֹרִם שֶׁל  
הַמֵּאֲרִיכִים, כִּיּוֹן שֶׁגַּם הֵם יוֹצֵאִים בְּזֶה בּוֹדָאִי, וְכָל יִשְׂרָאֵל  
עֲרִבִים זֶה בְּזֶה. וְעוֹד אוֹסִיף וְאוֹמֵר, שֶׁגַּם בְּאֵלָה שֶׁהָיוּ אוֹמְרִים  
אֶת בְּרַכַּת הַמְּזוֹן הָאֵרוּכָה וְעֵתָה אוֹמְרִים בְּקִצְרָה, מִצֵּאֲתִי  
בְּרַכָּה, דִּהְרַבָּה בְּגַלֵּל אֵרִיכוֹת הַבְּרַכָּה וּמֵהִירוֹת הַזֶּמֶן, אֵינִם  
נוֹתְנִים לֵב כָּלֵל לְמָה שֶׁמוֹצִיאִים בְּפִיהֶם, וְעֵתָה כִּיּוֹן שֶׁמְבָרְכִים  
בְּנוֹסַח הַמִּקְצֵר, מְכוֹוְנִים יוֹתֵר, וְכִמוֹ שֶׁהָעִידוֹ וְהָגִידוֹ הִרְבָּה  
אֲנָשִׁים. וְאֵין לִוְדֹר שֶׁבְּזֶה שֶׁמְקַצְרִים בְּנוֹסַח, אֵתָה מִבְּטֵל מִנְהֵג  
כָּלֵל יִשְׂרָאֵל, דָּאֵין זֶה נִכּוֹן, כִּי נוֹסַחאוֹת בְּרַכַּת הַמְּזוֹן שׁוֹנוֹ  
וְנִשְׁתַּנוּ הִרְבָּה פַּעֲמִים.

**וְעִיקָר** הַקְּצוֹר שֶׁנִּיכַר מְאוֹד, הוּא שֶׁדִּלְגָנוּ אֶת נוֹסַח הָרַחֲמֵן  
שֶׁלֹּאֲחֵר בְּרַכָּה רְבִיעִית, וְלֹא הִזְכַּרְנוּ מִזֶּה מֵאוֹמָה. וְהֵנָּה  
בּוֹדָאִי שֶׁאֵין אִמִּירַת הָרַחֲמֵן חַיִּיב כָּלֵל, וְהַכֹּל הוּא לְפִי רְצוֹנוֹ שֶׁל  
אִדָם, וְכִמוֹ שֶׁכָּתַב בְּכָל בּו [ס'י' כ"ה דף כ"ג רע"ג], וְאַחֲרֵי זֶה  
הַבְּרַכָּה אוֹמֵר הָרַחֲמֵן וּמֵאֲרִיךְ כְּרַצּוֹנוֹ וְכו' עִי"ש.

**וְהֵנָּה** יֵשׁ לִי סְדוֹר נִקְרָא סְדוֹר חֲתָם סוֹפֵר (שֶׁנִּדְפַס ע"י חוּג  
חֲתָם סוֹפֵר בְּבִנֵי בֶרֶק) וְהוּבָא שֶׁם נוֹסַח בְּרַכַּת הַמְּזוֹן  
בְּקִצְרָה, וְכָתַב שֶׁם: בִּשְׁעַת הַדַּחַק שֶׁאֵין פְּנָאִי לְבִרְךָ בְּרַכַּת הַמְּזוֹן  
הָאֵרוּךְ, כָּתַב הַמֶּגֶן אֲבִרָהִם [בְּס'י' קצ"ב] בִּשְׁם מֵהַר"ר נִפְתָּלִי  
בֶּהַסְכַּמַּת גְּדוּלִים מַחֲכָמִי צִרְפֵּת שִׁיאֲמַר וְכו'. וְאֵנִי עֲשִׂיתִי הַדְּבַר  
יוֹתֵר קָל, כִּי לֹא לְכָל אֶחָד יֵשׁ סְדוֹר כֹּזֶה אוֹ אֲחֵר, בְּזֶמֶן שֶׁהוּא  
צָרִיךְ לְבִרְךָ בְּקִצְרָה. וְעוֹד שֶׁהַנוֹסַח שֶׁלִּי יוֹתֵר מְדוּיָק, וְכִמְעַט  
כּוֹלּוֹ לְשׁוֹן הַרְמַב"ם, חוּץ מֵהַפְּסוּקִים שֶׁדִּלְגָתִי שֶׁהִרְבָּה אוֹמְרִים  
שֶׁלֹּא לִוְדֹר אוֹתָם, אוֹ שֶׁאֵין צוּרֵךְ לִוְדֹר אוֹתָם. וְאֵין סֶפֶק אֲצִלִּי  
שֶׁגַּם לִכְתַּחֲלֵה אֲפֹשֶׁר לִוְדֹר הַנוֹסַח הַקָּצֵר אִם אֵינּוּ יִכּוֹל לְכוֹן  
הֵיטֵב, וְלִדְאִבּוֹנוּ רֹב הָעוֹלָם כִּיּוֹם לֹא מְכוֹוְנִים, וְאִם יִבְרְכוּ  
בְּקִצְרָה יֵשׁ תְּקוּהָ שֶׁיִּבְרְכוּ בְּכוֹוְנָה.

**וְעִיּוֹן** בַּסֵּפֶר שו"ע הַגְּר"ז [ס'י' קפ"ז] שֶׁכָּתַב, וְכֵן בִּשְׁעַת הַדַּחַק  
שֶׁהוּא נַחֲפָז וְלֹא יוֹכֵל לְבִרְךָ בְּכוֹוְנָה אִם יִצְטָרֵךְ לְבִרְךָ  
כָּל הַבְּרַכָּה הָאֵרוּכָה כְּתִיקוֹנָה, יִכּוֹל לְקַצֵּר וְלִדְלַג בְּבְרַכַּת הָאֶרֶץ  
וּבְכוֹנָה יְרוּשָׁלַיִם, וְא"צ לִוְדֹר [שִׁיכּוֹל לְדִלַּג] בְּבְרַכַּת הַזֶּן אֵין לְדִלַּג  
וְכו', עכ"ל. וְמָה שֶׁכָּתַב בְּסוֹף דְּבָרָיו אֲבָל בְּבְרַכַּת הַזֶּן אֵין לְדִלַּג  
בֵּה, אֵינּוּ מוֹבֵן כּוֹוְנָתוֹ, וְעַל כָּל פְּנִים נוֹסַח בְּרַכַּת הַזֶּן שֶׁהִדְפַּסְנוּ  
הוּא לְשׁוֹן הַרְמַב"ם, אֵלֹא שֶׁדִּלְגָנוּ הַפְּסוּקִים, שֶׁזֶה וּדְאִי לֹא מַעֲכָב,  
וְלֹא עוֹד אֵלֹא שֶׁאַחֲרֵים אוֹמְרִים שֶׁלֹּא לִאֲוִמְרוֹ וְכִנ"ל. (וַיֵּשׁ עוֹד  
הִרְבָּה סְדוּרִים שֶׁכָּתְבוּ נוֹסַח בְּרַכַּת הַמְּזוֹן הַקָּצֵר, וְשֶׁם כָּתְבוּ  
שֶׁזֶה בְּשִׁבְלֵי הַנִּשְׁשִׁים אוֹ קִטְנִים. אוֹלָם אֵין מִצְוָה אֲצִלִּי הַסְדוּרִים  
הַנִּי"ל).

**תשובה:** מזונות, וגם בתוך הסעודה צריך לברך כי אין זה אלא לקנח.

**ברכה על פצפוצי אורז**

**שאלת:** איזה ברכה על Rice Krispies (פצפוצי אורז).

**תשובה:** לענ"ד בורא פרי האדמה דהוי כקליות.

**ברכת מיץ תפוזים ושוקולד**

הנה דרכי לברך על מיץ תפוזים או אשכוליות טבעי בורא פרי העץ, וכן דרכי לברך העץ על שוקולד, וכן אני פוסק ובא לשומעים דברי.

**ולענ"ד** לאלה המחמירים מפני הספק אם לברך העץ או לברך שהכל, יש להם להזהר בזה מאוד, כי לפעמים יגרמו ברכה לבטלה, ולפעמים אוכלים ושותים בלא ברכה, ואבאר את דברי:

**למשל,** אם אכל תפוז או תפוח ובירך העץ, ואח"כ רוצה לשתות מיץ תפוזים או תפוחים, אם יברך שהכל על המיץ הרי ברכתו ספק ברכה לבטלה דאפשר שכבר יצא בברכת העץ על התפוח או התפוח. וכן להיפך אם מקודם שתה מיץ תפוזים ואמר שהכל ובדיעבד אם בירך שהכל יוצא על פרי העץ, ואם ירצה לאכול לאחר מכאן תפוז אסור לו לברך עליו מספק. וכן בשוקולד יש לאותה בעיה, וזה מצוי מאוד.

**ובן** לפעמים מברך שהכל על מים וכיוצא בזה, ואח"כ שותה מיץ תפוזים או אוכל שוקולד, ואינו אומר ברכה, ובודאי שברכת שהכל לא פטרה את מיץ התפוזים והשוקולד אם ברכתם בורא פרי העץ.

**ובן** מצוה להודיע כי גם על סוכר יש ספק מה ברכתו, ואף שאנו מברכים עליו שהכל, זה רק מטעם ספק, וא"כ יצטרך להזהר שלא לגרום ברכה לבטלה או שיאכל בלי ברכה.

## סימן ס"א

### תשובות קצרות - עניני ברכות

**שהחיינו כשאין שמחה**

**שאלת:** האם יש לברך שהחיינו על פרי חדש שאין לו שמחה באכילתו.

**תשובה:** לענ"ד אין לברך שהחיינו על פרי חדש אם אינו שמח בראיתו או באכילתו, ואע"פ שלא מצאתי עדיין דבר זה מפורש, כן נראה פשוט.

## סימן ס'

### תשובות קצרות - ברכות המאכלים

**עוגת גבינה עם קצת קמח**

**שאלת:** מה לברך על עוגת גבינה ששמו בה 3 כפות של קמח לחזק העיסה בנפח, ובתחתיתה יש ריקק דק מאד.

**תשובה:** נראה לי שברכתה שהכל והקמח טפל, ובודאי שבסוף האכילה יברך בורא נפשות.

**ברכה על מרק**

**שאלת:** איזה ברכה יברך על מרק שנתבשל בו ירקות ובשר ויש בו חתיכות ירקות.

**תשובה:** הדבר תלוי ברוב.

**ברכת קוואקר**

**שאלת:** קוואקר עם תפוחים (טחונים), ויש הרבה מהתפוחים, איזה ברכה ראשונה יברך, ואיזה ברכה אחרונה.

**תשובה:** דעתי נוטה שאוטמיל (קוואקר) אינו מין דגן וברכתו בורא פרי האדמה, ולכן בנתערב עם תפוחי עץ אזלינן בתר העיקר או הרוב.

**ברכה על שניצל**

**שאלת:** מה מברכים על שניצל, דיש אומרים שיש לברך עליו מזונות.

**תשובה:** מברכים עליו שהכל.

**ברכת לימון**

**שאלת:** האוכל לימון כמות שהוא מה יברך.

**תשובה:** ברכתו שהכל, ועיין או"ח סי' ר"ד סוף סעי' א', שכתב המחבר ד"ל: ועל כמות וכוסברה (דלטעמא עבידי ולא לאכילה) מברך שהכל.

**ברכה על במבליק**

**שאלת:** איזה ברכה על Licorice (במבליק) ויש בו Flour (קמח). תשובה: שהכל.

**ברכה על גלידה קסמה**

**שאלת:** איזה ברכה על Ice Cream Sandwich (גלידה קסטה) שלא בתוך הסעודה.

מצינו שזה מברך והעוף מקיים המצוה, ואם יברך מספק הרי ספק ברכה לבטלה. ועיין בערוך השולחן יו"ד סי' רצ"ב סעי' יו"ד באורך.

#### עניית דברים שבקדושה באמצע ברכה

**שאלת:** גבי מי שהוא באמצע הברכה ושמע ברכה מחבירו או קדושה וקדיש וברכו, מה יעשה.

**תשובה:** דע לך שבברכות קצרות אינו מפסיק בשום ענין, אבל בברכות ארוכות כגון אשר יצר וברכת מעין שלוש וכדומה מותר להפסיק לאותם הדברים שמפסיקים באמצע הפרק בברכות ק"ש, כגון ברכו ויהא שמיא וכו'.

#### בן ישיבה דינו כאורח

**שאלת:** האם בן ישיבה דינו כאורח בישיבה לגבי דעת בהלכות ברכות.

**תשובה:** דינו כאורח דהא דעתו על מה שיביאו לו.

#### עיסה שנילושה במי ביצים

**שאלת:** מצות שנילושו במי ביצים, מה דינם לברכה ולחם משנה.

**תשובה:** מצות שנילושו במי ביצים לבד וקובע סעודתו עליהם דינו כלחם לכל דבר.

#### נמל ידיו ולבסוף רצה לאכול פת

**שאלת:** באדם שנטל ידיו נטילה גמורה כשיצא מבית הכסא, ובשעת נטילה לא חשב לאכול פת ואח"כ נמלך לאכול פת, האם צריך ליטול שוב בשביל הפת, או סגי בנטילה הראשונה.

**תשובה:** צריך נטילה בברכה, דזה ודאי הוי היסח הדעת מה שבשעת נטילה לא ידע עדיין שיאכל פת, והיסח הדעת אין לו שיעור.

#### גבס לענין נטילת ידיים

**שאלת:** במי שיש לו על חלק מאצבעותיו גבס ולא יכול ליטול את כל ידו, מה עדיף, האם יטול את האצבעות המגולות, או שיתן את ידו בתוך שקית ויאכל.

**תשובה:** יותר טוב לכסות את ידו ולאכול.

#### חישוב שיעור כזית

**שאלת:** איך מחשבים לשיעור כזית בעוגה שיש בה גם שוקולד ופירות וסוכר וכדומה.

#### אין לברך שהחיינו על מלך

**שאלת:** במי שיצא לו פעם ראשונה להפגש עם מלך, האם מברך על זה שהחיינו.

**תשובה:** אינו מברך אלא ברכת המלך, ולא יברך שהחיינו.

#### שהחיינו בקנייה בתשלומים

**שאלת:** באחר שקנה מכונית ע"י תשלומים בריבית לבנק האם מברך שהחיינו.

**תשובה:** איני יודע במה נסתפקת, אם מפני עול הריבית שנושך אותו נשך כסף ונשך אוכל, או שסברת שכיון שלא גמר לשלם עדיין אינה מכונית שלו. ואם בספק האחרון נסתפקת, איני רואה ספק בדבר, וודאי שהמכונית שייכת לו והיא קנינו הגמור [ואפילו אם היא משועבדת בזה לבנק עדיין קנינו הגמור הוא].

**ואם** מצד הספק הראשון, שסובל מזה שצריך לשלם ריבית, הגע בעצמך, באם לא היה משלם ריבית אלא שעלתה לו המכונית ביוקר, וכי משום זה לא יברך שהחיינו, ואדרבה אם היה כדאי לו לשלם מחיר יקר לדבר זה, הרי הוא סימן ער כמה חשוב אצלו הקנין של המכונית, וודאי שיברך שהחיינו כדין.

**אמנם** בעיקר הדין כיון שלרוב נהנים עמו במכונית גם בני ביתו, צריך לברך הטוב והמטיב ולא שהחיינו, כמבואר בשו"ע אור"ח סי' רכ"ג סעי' ה', וז"ל: קנה כלים שמשמשין בהם הוא ובני ביתו מברך הטוב והמטיב וכו', ע"כ.

#### ברכת הגומל בנסיעה במכונית

**שאלת:** האם מברכים הגומל על נסיעה במכונית יותר משעה וחומש.

**תשובה:** אין אנו מברכים הגומל אם לא במקום סכנה, ומעולם לא ראיתי שיברכו על זה. וכן כתב בכף החיים סי' רי"ט אות מ', וז"ל: נהגו שלא לברך אם הולכים ביבשה אם המקום קרוב אף שהוא יותר מפרסה.

#### האם יש לברך על שילוח הקן

**שאלת:** לגבי שילוח הקן האם מברך ברכת המצוות ושהחיינו.

**תשובה:** למעשה זה כמעט ואינו נוגע, ובפרט לפי הרמב"ם שצריך לאחוז הצפור בידים ואח"כ לשלח וזה כמעט שאינו מצוי, וגם אם נאמר שאפשר לדחוף האם במקל וגם בזה מקיים המצוה, מ"מ ברוב פעמים מיד העוף מרגיש מה שרוצים לעשות והוא מיד עף ומשלח את עצמו, והיכן

**תשובה:** כל מה שנמס ונעשה כמים ומתערבב בעיסה מצטרף לשיעור כזית, וכל מה שנראה לעין כמו פירות וכדומה אינו מצטרף.

### השיעורים לברכה אחרונה

**שאלת:** האם צריך להחמיר בשעורי אכילה ושתייה לברכה אחרונה כדעת החזון איש, או להקל ולברך גם על שיעור קטן מזה.

**תשובה:** לענ"ד כיון שיש בזה ספק לכו"ע, והוא מחלוקת גדולה וקדמונית בין הפוסקים, אזלינן בחר כללא דספק ברכות להקל, והוא פשוט.

**עוד שאלת:** לפי המנהג שאין אנו מברכים ברכה אחרונה על פחות משיעור החזו"א (במשקה כמאה וחמישים מ"ל), דאולי יש לברך על פחות לפי מ"ש המ"ב [בסי' רע"א ס"ק ס"ח] שרביעית הוא שיעור של ביצה וחצי, וכתב שנחלקו הפוסקים אם הביצים שלנו נתקטנו למחצית, ושיעור רביעית הוא כפלים, וא"כ האם יכול לסמוך על ספק ספיקא שמא לא נתקטנו הביצים, ואם ת"ל שלא נתקטנו שמא הלכה כמ"ד שחייב ברכה אחרונה בכזית.

**תשובה:** אין לסמוך על ספק ספיקא לברכה.

### ברין דברי תורה על השולחן

**שאלת:** יש דין לומר דברי תורה על השולחן בסעודה האם זהו דין על כל אחד ואחד מהמסובין, או אפשר שאחד יאמר והשאר יצאו מדין שומע.

**תשובה:** אין בזה צל של ספק, שיוצאים ידי חובה כשאחד אומר וכולם שומעים.

### ברין מים אחרונים ונדרים

**שאלת:** האם מים אחרונים נחשבים כנדר לגבי העושה דבר טוב ג' פעמים שצריך התרה. ועוד האם מועיל התרה לאדם שעושה ג' פעמים מעשה טוב. ועוד מהו הגדר לעושה מעשה טוב שיחשב לנדר בהנ"ל.

**תשובה:** מים אחרונים חובה, ומי שנוטל ידיו מפני שכך הדין אין על זה שייכות לנדרים. ואם הוא סובר ומכריע (אי בר הכי הוא) שאין צריך ליטול מים אחרונים, מי מבקש ממנו ליטול ידיו.

**ועל כל דבר שאדם עשה ונהג ג' פעמים ולא אמר בלי נדר יכול לבקש התרה, ועל השאר עיין בשו"ע יו"ד סי' רי"ד.**

לומר ברוך הוא וברוך שמו בזימון **שאלת:** מ"ש במ"ב סי' קצ"ב ס"ק ד' שכשלושה מזמנים המזמן יאמר קודם ברכת המזון ברוך הוא וברוך שמו, איך לנהוג למעשה.

**תשובה:** לענ"ד אין לומר ברוך הוא וברוך שמו. וכן לא ראינו נוהגים כן, וגם מו"ר לא אמר את זה.

### טעה המזמן ולא אמר אלקינו

**שאלת:** מ"ש במ"ב סי' קצ"ב ס"ק י', גבי זימון בעשרה שטעה המזמן ולא אמר אלקינו וגם העונים לא אמרו אלקינו, שיש מחלוקת אם יכול המזמן כשחזר לומר אלקינו, מה הדין למעשה.

**תשובה:** ודאי שהלכה כשיורי ברכה בשם הרשב"א שהובא בשערי תשובה שם ס"ק ה', שאם גם העונים לא אמרו אלקינו גם המזמן הפסיד.

### בירך על המחיה במקום ברכת המזון

**שאלת:** במקום ברכת המזון בירך "על המחיה" האם יחזור לברך ברכת המזון.

**תשובה:** לא יברך, דאפשר שיצא בברכה מעין ג', ועיין בכף החיים סי' קפ"ז סוף אות א'.

### ספק אמר ברכה רביעית בברכת המזון

**שאלת:** בנסתפק אם אמר ברכת הטוב והמטיב בברכת המזון, דהיינו שידוע ודאי שבירך ג' ברכות ראשונות אבל מסופק על ברכה רביעית.

**תשובה:** נראה לי ודאי שלא יחזור. ואף שמבואר באחרונים סימן קפ"ד עיי"ש שהמסופק אם בירך ברכת המזון חזר ומברך גם ברכה רביעית, יש לחלק בין הנושאים, דדוקא כשצריך לחזור ולברך ג' ראשונות או אמרין שחזר גם על הרביעית, עיין במחצית השקל קפ"ד ס"ק ז' ותבין. ועוד הדין עצמו שחזר על ברכה רביעית בנסתפק אם בירך ברכת המזון תליא בפלוגתא, עיין בכף החיים סי' קפ"ד [אות ט"ו] וא"כ בספק דין ודאי שאין לברך.

### צירופים לענין ברכת מעין שלוש

**שאלת:** בשותה פחות מכשעור יין שפטור מברכה אחרונה, אמנם אכל כזית מזונות או פרי משבעת המינים, האם יכלול בברכתו גם על הגפן או לאו.

**תשובה:** עיין באגרות משה ח"ב אור"ח סי' ק"ט שכתב לכלול על הגפן בברכה. ולענ"ד מה שהביא ראייה

## ברכת המפיל בשם ומלכות

**שאלת:** על ברכת המפיל אם להגיד עם שם ומלכות או לא.

**תשובה:** איני יודע מי יכול לבטל דין הגמ' ונפסק כן בראשונים, וכל ברכה היא בשם ומלכות, ועל מה סמכו אלה המדלגים שם ומלכות, וכבר כתבו בזה אחרוני זמננו, אולם הדין פשוט שצריך לברך בשם ומלכות<sup>31</sup>.

**עוד שאלת:** מה הדין בתפילת הדרך, שיש שאינם חותמים בשם ומלכות.

**תשובה:** בתפלת הדרך יש מאלה שנוהרים מלומר שם ומלכות, ואני אומר לא תאבה ולא תשמע להם.

## הישן בבית יחירי

**שאלת:** הישן בבית יחירי האם מקפידים שיהא נר דלוק בחדרו או בחדר הסמוך ודלתו פתוחה.

**תשובה:** למעשה עניין זה לא ברור כל כך בזמן הזה, וכבר כתב המ"ב בשער הציון סי' רל"ט ס"ק י"ז שהעולם מקילין בזה<sup>32</sup>.

## תהלים בלילה

**שאלת:** האם מותר לומר תהלים בלילה. תשובה: מותר.

## בתקנת עזרא שתחגור אשה סינר

**שאלת:** בתקנת עזרא [בב"ק דף פ"ב ע"א] שתהא אשה חוגרת בסינר (ופירש"י: מכנסים קטנים) האם בזמנינו אחר אמבטיה בלילה צריכה ללבוש תחת הכותונת לילה אם אינה הולכת לישון מיד.

**תשובה:** לענ"ד אין זה נוגע אלא כשהולכת בחוץ והיום שלובשות מכנסים קטנים (לבנים) גם בחוץ אין זה נוגע והרי הוא כסינר ויותר טוב מסינר.

## כמה זמן לישון ביממה

**שאלת:** מהו הזמן המומלץ לאדם לישון ביממה.

**תשובה:** הנה אע"פ שדברו בזה הראשונים והאחרונים, אולם למעשה לא שייך לתת בזה שעורים, והכל

מדברי הט"ז דאם מסופק אם הוא גפן או לאו דכוללו בברכה מעין ג', ואף הרמ"א דפליג עליה אינו אלא דספק אם הוא גפן אבל בודאי גפן ופחות מהשיעור גם הרמ"א יודה, לענ"ד לא נראה כן, דפחות מכשיעור מעולם לא תקנו ברכה בשביל זה ולכן לא שייך לכוללו, מה שאין כן בספק גפן בודאי אפשר לכוללו, דאין זה מקלקל ואינו נקרא שינוי במטבע, ואף אם היה ודאי שאינו גפן אינו נקרא הפסק בדיעבד, אבל פחות מכשיעור שלא תקנו לו ברכה בודאי אסור לכוללו ולהפסיק בברכה לכתחילה.

## יצא לחוץ עם אוכל בפיו

**שאלת:** מי שיוצא מביתו לרחוב עם סוכריה בפיו, האם צריך לשוב ולברך בגלל שינוי מקום.

**תשובה:** בודאי שצריך.

## לומר יהי רצון במקום מסונף

**שאלת:** מובא בשו"ע או"ח סי' ר"ל לומר יהי רצון לפני רפואה, האם מותר לומר יהי רצון זה במקום שיש בו צואה או ריח רע. תשובה: אסור.

## סימן ס"ב

## תשובות קצרות - ערבית לילה

## איחר לתפילת ערבית

**שאלת:** מי שמאחר לתפילת ערבית, ועומדות לפניו האפשרויות הבאות: א'. לחכות עד שיתחילו שמונה עשרה ולהתפלל עמהם ואח"כ לומר ברכות ק"ש וק"ש. ב'. או להתחיל מהברכות ולגמור ק"ש כשהציבור מגיע לשמונה עשרה (ולדלג מאמת ואמונה) ולהתפלל איתם ולהשלים ברכות אמת ואמונה והשכיבנו בסוף התפילה. ג'. או לומר ק"ש ובדרכותיה כסדר, ולהתפלל שמונה עשרה אחרי שהציבור כבר התחיל.

**תשובה:** יעשה באופן השלישי.

## בצורת השכיבה

**שאלת:** אדם חולה או שאינו חש בטוב האם מותר לו לשכב על הגב או על הבטן.

**תשובה:** דין פרקדן הכל לפי מה שהוא אדם, ואיך זיל גמור.

31. ועי' לקמן סימן ס"ג.

32. והגם שהשעה"צ מיייר כשישן בחדר ישיב בבית אנשים, ולא מיייר לכאורה בישן בבית יחירי. מ"מ משמע מדבריו שם שאין הכולל בין בית לחדר, וכמו שבוה נהגים להקל גם בזה מקילים.

לפי מה שהוא אדם, דיש שנצרך ליותר ויש מספיק לו בפחות, והאדם ידון בזה לפי כוחותיו ולפי הזמנים בקיץ ובחורף וכדומה.

## סימן ס"ג

### להפסיק אחר ברכת המפיל

שו"ע או"ח סי' רל"ט סעי' א'.

**כתב** הרמ"א וז"ל: אין אוכלים ושותים ולא מדברים אחר קריאת שמע שעל מטתו אלא יישן מיד שנאמר אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה וכו', ע"כ.

**שאלת:** אחר ברכת המפיל האם מותר לברך אשר יצר. או ברכה אחרונה ששכח לברך קודם לכן. או היה"ר שצריך לומר אחר הלימוד.

**תשובה:** אין איסור להפסיק לאחר ברכת המפיל דו"ק ותשכח, דהנה דין זה של איסור הפסקה לאחר המפיל לא נזכר בראשונים ומה שכתב בב"י [סי' רל"ט בנדמ"ח עמ' תי"ד] בשם הכל בו [סי' כ"ט] והרמב"ם [סי' שכ"ז] ורבינו ירוחם [נתיב ב' ח"ג] שלא להפסיק, מפורש בדבריהם דהכוונה לאחר קריאת שמע ומשום דכתיב אמרו על משכבכם ודומו סלה וזה הלא בקריאת שמע משתעי. ועוד הרי יש מאלה שאומרים קריאת שמע וכל מיני פסוקים לאחר המפיל, ולמה לא חששו להפסק, אלא על כרחך זה על קריאת שמע נאמר דומו כמפורש בראשונים הנ"ל. ועיין ברוקח [סי' שכ"ז] שכותב סדר קריאת שמע על מטתו קודם המפיל, ומיד בסמוך כתב שלא יפסיק בין קריאתו לשנתו. ועוד הביא מהירושלמי [דלקמן] שקורא וחוזר וקורא עד שיישן והרי לא חששו להפסק. ועיין בב"י מה שכתב בשם הגהות מיימוניות וז"ל: כתבו הגהות מיימוניות בפרק ז' מהל' תפילה [אות ג] בירושלמי [ברכות פ"א הל' א'] רבי זעירא הוה קרי קריאת שמע והדר קרי כמה פעמים עד שיהא משתקע בשינה, מכאן משמע שקריאת שמע צריך שתהיה סוף קריאתה סמוך לשינה וכן הוכיח רב נסים גאון, ע"כ. וכן ברבינו ירוחם [נתיב ב' חלק ג' דף כ"ג סע"ג] כתב וז"ל: ויש שאינם מדברים על מטתם אחר שקראו קריאת שמע כדאיתא בירושלמי וכו', ע"כ. ולכן מי שלא אומר ברכת המפיל משום שחושש שיצטרך לדבר אח"כ, אין בזה צל של חשש, והרי הפסיד הברכה שתקנו חז"ל משום חומרת הדיוטות שלא ידע הדין.

## סימן ס"ד

### נוסחאות התפילה ודברים שיש להזהר בהם

ניקוד תיבת טוב בברכת הגומל

**על** ברכת הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב, כתב בכף החיים סי' רי"ט אות ט"ז בסופו וז"ל: וצ"ל הוא"ו של תיבת טוב בחולם, מפני שהוא סוף ברכה ואינה סמוכה לתיבה שאחריה, ע"כ. ונראה מדבריו דמילת טוב בחולם או בשורוק תלוי בזה אם היא סמוכה לתיבה שאחריה. ואכן עיינתי בספר השרשים לרד"ק [ערך טוב] וכך היה לו במחשבה תחילה, ואח"כ חזר בו ופירש שטוב בחולם שם תואר וטוב בשורוק שם דבר. וא"כ אדרבה ודאי שצריך לומר בברכת הגומל את מילת טוב בשורוק. ולפי זה גם בברכה רביעית של ברכת המזון למנהג הספרדים שמסיים ברווח והצלה וכל טוב, צריך לומר תיבת טוב בשורוק. ואכן האשכנזים אומרים מלת טוב בברכה רביעית בשורוק.

תיבת שרף בשין שמאלית

**בפ"מ** הקטורת בתפילה אומרים: הצרי אינו אלא שרף, והנה בסדורים הישנים היה כתוב שרף בשין שמאלית, וחדשים מקרוב באו ושינו לשין ימנית. ולענ"ד שלא צדקו בדבריהם, והמעין בערוך ערך ס' במלת סרף יראה כדברינו. ולפי זה בשאר המקומות שכתוב שרף בשין, הכוונה לשין שמאלית, ועיין בערוך בערך שרף ותבין. וארבע מלות שרף שם בערוך הם מאותו ענין.

שוא אחר אות ו' שבשורוק

**במילות** שיש בהם ניקוד שוא אחר אות הו' בתחילת המילה הנקודה בשורוק, השוא הוא שוא נח, חוץ ממילת וּבְשֶׁכֶּבְךָ שהאות ב' שאחר הוא"ו הוא שוא נע, וזה על פי המסורת מפני שיש מתג תחת הוא"ו, וכן כתב הגר"א בספר הדקדוק שלו. וא"כ כל המילות כעין וּבְשֶׁכֶּבְךָ וּבְלִבְתְּךָ וכיוצא בהם הם בשו"א נח תחת האות ב'.

בענין ברוך הוא וברוך שמו

**מנהגינו** לענות ברוך הוא וברוך שמו בכל זמן ששומעים ברכה ומזכירים את שם השם. ומקור דברים אלה הוא מהטור סי' קכ"ד [בנדמ"ח עמ' תנ"ז], שהביא שם את לשון תשובת הרא"ש [בכלל ד' סוף סי' י"ט], וז"ל: ושמעתי מאבא מרי (היינו ר' יחיאל אבי הרא"ש) שהיה אומר על כל

ואומר זכרנו לטובה ופקדנו לברכה וכו', כל העם עונים אמן אחר כל זכירה ופקידה וישועה. ואינו מוכן, הא בשאר ברכות האמצעיות ג"כ יש מקומות כאלה שאפשר לומר אמן, וברוך השם לא שמענו כזאת, ואולי מנהג זה נשתרש באשמת החזנות והניגון. ואע"פ שידעתי שאין איסור בדבר. אולם יש נפקא מינה בברכת המזון, שהמזמן בדרך כלל אומר יעלה ריבוא בקול רם והצבור ביחד אתו והם עונים אמן באמצע, ולענ"ד הרי הפסק, והרי החמירו בברכת המזון שלא להפסיק בה ודינה כתפילת י"ח וחמור מק"ש.

**ובן** ראיתי נכון להעיר בתפילות ימים נוראים, שיש תפילות ובקשות שהרבה מן הקהל עונים אמן אחר כל כמה מילים (כגון שערי אורה וכו'), אלהינו שבשמים, עשה למען ועוד). ונעשה דבר זה קל בעיניהם ואינם יודעים על מה הם עונים ומשיבים, ואח"כ מתעייפים ורוב הצבור כבר אינו עונה יותר. וכל הכוונה של התפילה מאבדת את חשיבותה, וגם האמן מאבד חשיבותו. וזה מצוי ג"כ (אמנם פחות) בתפילות שבת ויו"ט, והיה מן הראוי שהרבנים בכל בית כנסת יתקנו מה שחושבים לנכון לעשות.

**ויש** עוד דבר אחד מצוי יותר, שהחזן אומר ברכה ומאריך בניגון בסוף התיבה, והקהל כבר ענה אמן והחזן עדין לא סיים הברכה, ומצוה גדולה לתקן זאת ולהוריע לחזנים, שלא יסלסלו בקולם בסוף הברכה.

### תיבת ארעא בקדיש תתקבל

**ובן** בקדיש תתקבל, טעות נפלה בהרבה סדורים, ואין איש שם על לב [אמנם בזמן האחרון הרבה סידורים תקנו זאת ב"ה], שכתוב שם קדם אבונא דבשמיא וארעא, ובודאי דמלת וארעא היא טעות כדלהלן. וטעות זו נגרמה אולי משום דבקדיש דרבנן אומרים מרי שמיא וארעא, אבל מרי הכוונה אדון או בעלים, ושם נכון לומר שמיא וארעא, אבל באמירת אבינו אין שייך לומר וארעא, דהנה בתפילת שחרית קודם פרשת תמיד אומרים אבינו שבשמים ולא מזכירים ובארץ, וכן בקהלת פ"ה פסוק א', כי האלקים בשמים ואתה על הארץ. וכן בעלינו לשבח אנו אומרים: ומושב יקרו בשמים ממעל, ולא מזכירים הארץ.

### א"צ להמתין עד האל הקדוש

**עוד** יש כאלה הנוהגים שלאחר קדושה שאינם זזים ממקומם עד לאחר שהחזן גומר ברכת האל הקדוש. ולענ"ד איני יודע מאין יצא להם ענין זה. ואף שכתוב בשם מהרי"ל [הלכות תפילה דף ס"א ע"ב, הובא בדרכי משה סי' קכ"ה אות ב' בנדמ"ח עמ' תס"ד] שלא לדבר עד אחר סיום הברכה דהאל הקדוש, מ"מ מנין לנו להחמיר עוד גם שלא לזוז ממקומו.

ברכה וברכה שהיה שומע בכל מקום ברוך הוא וברוך שמו, וזה שאמר משה רבינו כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו, ועוד אפילו כשמזכירין צדיק בשר ודם צריך לברכו שנאמר זכר צדיק לברכה, ע"כ.

**והדברים צ"ע**, כי למה יאמר ברוך הוא וברוך שמו רק כששומע ברכה, והלא בכל מקום שמזכיר שם ה' צריך לומר כן לשיטתו וטעמו שאמר שאפילו כשמזכירים צדיק וכו'. ומעולם לא שמענו שיאמרו ברוך הוא וברוך שמו במקום אחר שמזכירים את השם, מלבד ברכת כהנים שיש כאלה שאומרים שם ברוך הוא וברוך שמו בשעה שהכהנים מזכירים את השם, אלא שגם שם צ"ע שהרי אין הציבור אומר ברוך הוא וברוך שמו אחרי שאומר החזן את שם ה' אלא רק אחרי שהכהנים מזכירים.

**ויש** להדגיש שבדאי שדין זה שהנהיג אבי הרא"ש לא היה בזמן הגמ', וגם לא נזכר בדברי שאר הראשונים<sup>33</sup>.

**ועל** הראשונים אנו תמהים, והנה יש מהאחרונים שהוסיפו לומר שגם בברכה שמכין לצאת מדין שומע כעונה אומר ברוך הוא וברוך שמו, ולא חיישי להפסק, ולדבריהם כאילו על זה נאמר מנהג עוקר הלכה. ויש מאלה שרק הקילו בדיעבד אם אמר ברוך הוא וברוך שמו שיצא.

**אין** שיהיה לענ"ד דבר זה צ"ע גדול. ולא עוד אלא שהרבה פעמים קורה שהחזן או זה שעולה לתורה ואומרים הברכה, ובגלל שהצבור אומרים ברוך הוא וברוך שמו אין הצבור שומע את סוף הברכה, ונכשלים באמן יתומה. וגם מי שצריך לצאת ידי חובה בברכה אינו יוצא, דהא לא שמע. וה' הטוב יכפר בעד.

**ועתה** מצאתי בערוך השולחן סי' קכ"ד ס"י שהעיר בזה עי"ש, וכן מצאתי בספר מעשה רב בהלכות פסוקי דזמרה אות מ"ג שכתב וז"ל: ולא להקפיד על ברוך הוא וברוך שמו כי הש"ץ אינו ממתין עד שתכלה מפי העם ומפסיד חזרת התפילה, עכ"ל.

### אמידת אמן חוץ מהברכות

**עוד** ראיתי להעיר, מה שנוהגים כמעט בכל מקום בבתי כנסיות כשהחזן אומר יעלה ריבוא ומגיע לאמצע הברכה

33. והגם שבעל ספר חרדים [מצות עשה מדברי קבלה ומדברי סופרים התלויות בפה פרק ד' סי' י"ז] הביא כן בשם המדרש וז"ל: בשעה שאני מזכיר שם של הקב"ה, אתם הבו גודל לאלהינו, מכאן שעונים ברוך הוא וברוך שמו על הזכרת השם, ע"כ. הנה חיפשתי מקור מדרש זה ולא מצאתי. ועי' במ"ב סי' ג"א ס"ק ח' שכתב: שאפי' ברוך הוא וברוך שמו אסור לומר, כיון שלא הזכיר בגמרא, ע"כ.

**אלא** דא עקא, שאצל הספרדים לא נהגו לומר מזמור שיר ליום השבת אחר התפילה, וחדשים מקרוב באו שראו זאת אצל האשכנזים והחליטו לומר במנין ספרדי ואין פוצה פה ומצפצף, ואצל הספרדים לא שייך הטעם הנ"ל כי הספרדים נוהגים שאומרים כמה אבלים ביחד את הקדיש יתום.

**ובן** יש להעיר במנהג האשכנזים שקודם שאומרים מזמור זה אומרים היום יום שבת קודש. ולענ"ד זו הוספה מיותרת, דמה שבימות החול אומרים היום יום ראשון בשבת הוא כדי לקיים מצות זכור את יום השבת, וכמו שמזכר ברמב"ן יתרו על הפסוק [שמות כ' ח'] זכור את יום השבת לקדשו, וכן כתב באור החיים על הפסוק הנ"ל. וא"כ בשבת עצמה אין זה נוגע לומר היום יום שבת. ואם תאמר דגם בזה הוא מקיים זכור. זה אינו, דהרי אומר להדיא מזמור שיר ליום השבת וגם אומר בקידוש ובכל התפילה מזכיר ענין שבת, ומה צורך יותר.

#### יתגדל ויתקדש

**הנה** בנוסח הקדיש יתגדל ויתקדש יש מאלה שאומרים הד' בצירי, וכן כתב במ"ב [סי' נ"ו ס"ק ב'] בשם הפמ"ג [במשבצות אות א'], וז"ל: ויאמר הדלית דיתגדל ויתקדש בצירי כי הוא עברי ולא תרגום. פי' דמקור יתגדל ויתקדש מהפסוק ביחזקאל [ל"ח כ"ג] והתגדלתי והקדשתי, ואם היה תרגום היה צריך לומר ויתרבי ויתקדש. ולענ"ד תמיד חשבתי שאין לזה הכרח, דאדרבה מסתבר יותר שכל הקדיש נתקן בלשון תרגום [מהטעם המבואר בתוס' ברכות דף ג' ע"א ד"ה ועונין], וכיון שגם תיבת יתגדל יש לה הבנה בארמית השאירו אותה על לשון הכתוב הנ"ל ביחזקאל, וכיון שכן צריך לומר יתגדל ויתקדש בפתח כלשון ארמי. ועתה ראיתי בסדור צלותא דאברהם שערער על זה מטעם אחר, עיין בהערותיו על הקדיש לאחר איזהו מקומן דף קל"ט ע"א.

#### סימן ס"ה

#### מעם לאפות שיעור חלה בע"ש

**שו"ע** אור"ח סי' רמ"ב סעי' א'.

**כתב** הרמ"א וז"ל: נוהגין ללוש כדי שיעור חלה בבית, לעשות מהם לחמים לבצוע עליהם בשבת ויו"ט, והוא מכבוד שבת ויו"ט ואין לשנות, ע"כ.

**והנה** מה שכתב הרמ"א שיהיה שיעור חלה עיין במג"א סוף ס"ק ד', שכתב וז"ל: וגם כדי לקיים מצות חלה לפי שאבדה חלתו של עולם כדאיתא בירושלמי פ"ב [סוף הל' ו']. ובאליהו זוטא וברכה ועוד.

וא"כ צ"ע על האליהו רבה בסי' צ"ה אות ז' שהביא כן דאין לזה מקור. ועוד לדבריו בתפילת ימים נוראים יצטרכו לחכות עד שיגיע החזן לברכת המלך הקדוש, ולא ראיתי לאלה שינהגו כך.

#### קדיש שתפסו מעומד

**ובן** מצוי מאוד שבתפילת ערבית של שבת, שמתיישבים הקהל במהירות לאחר ברכת מעין שבע, כאילו שיש איזה מצוה לשבת בשעת הקדיש, ואיני יודע מה הרווחו בשיבה זו של שנים ושלשה רגעים<sup>34</sup>, ובפרט שהאנשים האלה דקדקו לעמוד בקדיש שלפני מעריב אע"פ שהיו יושבים ומן הסתם נוהגים כן לפי סברת האר"י ז"ל כידוע, וא"כ גם בקדיש שלאחר מעין שבע היו צריכים להשאר בעמידה דכן עשה האר"י שכל קדיש שתפסו בעמידה היה נשאר עומד, עיין בכף החיים סי' נ"ו אות כ' ואות כ"ג.

#### הנוסח בתפילת עננו ליחיד

**ובן** יש להעיר בתפילת עננו ליחיד בשומע תפילה, שסיום הברכה לפני החתימה צריך להיות מעין החתימה. ופה נמצא מקום טעות בלא יודע ובלא מבין. דהחזן מסיים בעננו כי אתה וכו' בכל עת צרה וצוקה ברוך וכו' העונה לעמו ישראל בעת צרה, ויחיד צריך לסיים אחרי תיבות עוד הם מדברים ואני אשמע כי אתה שומע תפילת כל פה. אבל בסדורים כתוב גם ליחיד לומר: כי אתה וכו' בכל עת צרה וצוקה, ואח"כ להמשיך: כי אתה שומע תפילת כל פה. וזה ודאי טעות דלא שייך לומר פעמים רצוף כי אתה וכו'. אלא האמת שלא צריך היחיד לומר כי אתה ה' פודה ומציל וכו' - הראשון, אלא שסיים עוד הם מדברים ואני אשמע - כי אתה שומע תפילת כל פה וכו"ל. ואם אמר כי אתה הראשון, צריך שידלג מילת כי השניה, ויאמר: ואתה שומע וכו'.

#### מזמור שיר ליום השבת בסוף התפילה

**הנה** מזמור זה אומרים אותו הספרדים והאשכנזים תוך פסוקי דזמרה לאחר ברוך שאמר, וכן מובא בנוסחאות התפילה של הקדמונים. אולם מה שצריך עיין שהאשכנזים בסוף תפילת מוסף אחר עלינו לשבח או אחר שחרית אומרים מזמור שיר ליום השבת, ועיינתי בספרים ולא מצאתי מקור לזה. ואולי הטעם מפני שרצו לומר עוד קדיש יתום למנהג שנוהגים שיאמר אותו רק אבל אחד, וכדי לעשות שלום בין האבלים אומרים למזמור זה כדי שיוכלו כמה אבלים לומר את הקדיש.

34. ועי' בספר עטרת מרדכי להרב מרדכי עטייה [עמ' ש"ל] שהוכיח שיש איסור בדבר וכדלהלן.

ד. והטעם שנקבע שיעור חלה, חרא כדי שתקיים מצוה חלה, ועוד שיותר מזה מקרי עיסה גדולה.

## סימן ס"ו

### הוריד ארים גוי בשדה ועובדה בשבת

ש"ע אור"ח סי' רמ"ג סעי' א' מג"א ס"ק ב'.

**כתב** המחבר ח"ל: לא ישכיר אדם מרחץ וכו' אבל שדה מותר שכן דרך לקבל שדה באריסות וכו', ע"כ. וכתב על זה המג"א בס"ק ב', ח"ל: שדה מותר - ודוקא כשנותן לעכו"ם חלק בפירות, עי' ריש סימן רמ"ד, ע"כ.

**ובוונתו** למה שהעיר שם בס"ק ה' על דברי המחבר בסעי' א', שכתב שם המחבר שאם היתה ידועה ומפורסמת שמלאכה זו של ישראל אסור לפסוק עם הגוי לעשותה, ולפיכך הפוסק עם הגוי לבנות לו ביתו או לקצור שדהו אסור, וכתב על זה המג"א בס"ק ה', ח"ל: אע"ג דדרך שדה לאריסות ואם כן יסברו שלקחה באריסות כמ"ש בס"י רמ"ג [הנ"ל], יש לומר דשאני התם כשיחקרו יודע להם האמת שקבל באריסות, אבל הכא שיראו בעת הקציר שאין העכו"ם נוטל בריוח ידעו דלאו אריס הוא ויחשדוהו ששכיר יום הוא.

**ובאמת** חילוק זה [בין שדה שנוטל פירות לבית ומרחץ שנוטל מעות] הובא בב"י [בסי' רמ"ג בנדמ"ח עמ' ח' ד"ה כתב] בשם הר"מ בתוס' ע"ז [דף כ"א ע"ב סד"ה אריסא] ועוד פוסקים [רבינו פרץ הסמ"ק והגהות מיימוניות בשם התרומה]. אולם הב"י עצמו כתב על זה ח"ל: ואין נראה כן מדברי הרמב"ם [פרק ו' משבת ה' ט"ו], ולא מדעת שאר פוסקים שלא חלקו בין מרחץ לשאר דברים בכך, ומשמע דכי היכי דשרו ריחיים ותנור בנוטל חלקו בקמח ופת, הכי נמי שרי במרחץ בנוטל חלקו מריוח המרחץ במעות, דפירות דמרחץ מעות נינהו וכו', ע"כ.

**ובן** בשו"ע לא הזכיר חלוק זה, ולכן מן התימה על המג"א הנ"ל שכתב זה לדבר פשוט. ולא עוד אלא שהעיר בס"י רמ"ד ס"ק ה' על השו"ע שהעתיק ללשון הרמב"ם, ולפי' הב"י עצמו הרי לא סבירא ליה כן.

**ומה** שהקשה המג"א בס"י רמ"ד ס"ק ה' על המחבר שבמפורסם אסור להניח הגוי לקצור שדהו, והקשה המג"א: אע"ג דדרך שדה לאריסות ואם כן יסברו שלקחה

**ועם** כל זה לא הונח לנו מה שכתב הרמ"א לאפות שיעור חלה, ולא הזכיר ענין השיעור בדרכי משה לא פה [בסי' רמ"ב אות א'] ולא בסי' תר"ג [אות א'] עי"ש. ובודאי שלזה אין סמך מהמדרכי [המובא שם בדרכי משה, והאמת שאינו מדברי המדרכי אלא מדברי הר"ן בר"ה דף י"ב ע"ב ד"ה גרסינן], ח"ל: ופשיטא שביום טוב היה לו פת טהור דהכל לשין בבתייהם לכבוד יו"ט, ע"כ. הרי שלא נזכר כאן כלל ענין שיעור חלה. וגם בביאור הגר"א לא ציין כלום לזה.

**והנה** לענ"ד לא שמענו ולא ראינו שינהגו כן בנות ישראל, והרבה מהם קונים מן המוכן חלות לשבת, ואינם לשים ואופים בעצמם, חוץ מאיזה יחידים, וטעמא בעי. ועוד מה שייכות של שיעור חלה לכבוד שבת ויו"ט. ועוד מה עם מי שאינו צריך כל כך לחם לאכול, וכי אע"פ כן עליו לאפות שיעור חלה.

**אולם** האמת יורה דרכו, ומקום הניחו לי בזה, ואבאר דברי בקצרה. דהנה מפורש במג"א [ס"ק ד'] שטעם הרמ"א שיאפו הנשים בעצמן הוא כדי לאכול פת כשר בשבת, דהינו פת ישראל ולא פת עכו"ם. וכן פירש דבריו המחצית השקל, וא"כ לא מבעיא קאמר, דהיינו לא מבעיא במי שאינו צריך לאפות אלא מעט, בודאי שצריך להדר לאפות משלו לכבוד שבת ויו"ט כדי שלא לאכול פת עכו"ם, אלא אפילו מי שצריך לאפות הרבה וקשה עליו לעשות זאת, עכ"פ יאפה כשיעור חלה לכבוד שבת והשאר יקנה מגוי, (ודלא כהמחצית השקל שכתב: שאם יאכל גם בשבת מפת גוי מה בצע באפייתו), ואע"פ שיאכל בשבת גם מפת גוי, מ"מ העיקר שתהיה הבציעה על פת ישראל.

**ובזה** מדויק לשון הרמ"א, שכתב: לבצוע עליהם, דייקא. ומה שכתב הרמ"א לתת שיעור חלה, הוא באמת מצד מצות חלה, דמכיון שצריך כבר לאפות, א"כ תאפה כשיעור ותפריש חלה. או אפשר כיון שיותר משיעור חלה נקראת עיסה גדולה כמבואר בסימן תנ"ו [לא חייבה לטרוח יותר], לכן בצרוף שני הטעמים נתן לזה שיעור חלה. וה' יעזרנו על דבר כבוד שמו.

## סכום:

א. עיקר הטעם שנהגו הנשים לאפות בע"ש לחם לשבת, הוא כדי שלא יבצעו בשבת על פת עכו"ם.

ב. ולכך לא מבעיא מי שאין צריך להרבה פת שצריך להשתדל לאפות דאפשר לקיים זאת בקל, אלא אפי' מי שצריך להרבה פת ג"כ ישתדל בזה.

ג. אולם אינו מחוייב לאפות רק עד שיעור חלה, כיון שהעיקר הוא הבציעה.

באריסות כמ"ש בס"י רמ"ג. יש לתרץ בפשיטות דאין דרך שדה באריסות לקצירה בלבד, וא"כ מי שיראהו לגוי קוצר לא יסבור שירד שם אריס וחשוב כעושה בשלו, אלא יסבור שהישראל פסק עמו לעשות ולכך אסור.

ובן נראה מדברי הערוך השולחן סי' רמ"ד סוף סעי' ה', שכתב וז"ל: ויראה לי דאפילו להמתירים [בס"י רמ"ג] זהו בקבלנות כל עסק השדה חרישה חריעה וקצירה, אבל קצירה לבדה דרך לעשות ע"י שכירי יום והוה כבנין בית.

### סכום:

א. ההיתר לתת שדה באריסות לגוי הגם שעובד בה בשבת, הוא אף אם אינו חולק העכו"ם עם הישראל בפירות עצמן, והטעם דכיון שדרך לקחת שדה באריסות יודעים כולם שלעצמו הוא עובד.

ב. אולם אם הורידו רק לקוצרה - אסור, משום שאין דרך להוריד אריס רק למלאכה אחת, ונראה כשכיר יום שאסור.

## סימן ס"ז

### מלאכת תלוש שאינה ידועה לכל

שו"ע אור"ח סי' רמ"ד סעי' א' מג"א ס"ק ב'.

כתב המחבר וז"ל: פוסק אדם עם האיני יהודי על המלאכה וקוצץ דמים, והאיני יהודי עושה לעצמו ואף על פי שהוא עושה בשבת מותר, בד"א בצנעה שאין מכירים הכל שזו המלאכה הנעשית בשבת של ישראל היא וכו'. ובסוף הסעיף כתב הרמ"א: ואפי' אם דר בין העובדי כוכבים אסור דיש לחוש לאורחים הבאים שם או לבני ביתו שיחשדו אותו.

ובתב על זה המג"א בס"ק ב', וז"ל: שאין מכירים הכל - ואע"ג שקצת יודעים שהיא מלאכת ישראל שרי, כיון שנעשה בצנעה כן הוא פשוט וכן משמע בסעי' ד', משא"כ בהג"ה מיירי במלאכת מחובר ותוך התחום, ושם חיישינן אפי' לאורחים ולבני ביתו כנ"ל פשוט וכו', ע"כ.

מבואר שהמג"א מחלק בין מלאכת תלוש למלאכת מחובר, שהמחבר מיירי במלאכת תלוש ואף אם מקצת יודעין לית לן בה, ודייק המג"א מלשון המחבר שכתב שאין הכל יודעים וכו', משמע - הא מקצת לית לן בה. מה שאין כן במלאכת מחובר, אפי' אם מקצת יודעים אסור.

והדבר צ"ע, חדא, כיון דמפורסם הדבר אפי' אצל קצת, מה לי תלוש ומה לי מחובר. ומה שכתב המחצית השקל לבאר דאם אינו עושה המלאכה במקום פרהסיא מותר אפי' שהיא מלאכת פרהסיא עי"ש, לא ידעתי פירוש, דאם המלאכה היא בפרהסיא, הרי זה כעושה במקום מפורסם, וכי צריך שיהיה דוקא בסרטיא ופלטיא - זו מנין לנו. והגם שדייק המג"א למילת כל, מ"מ אין דיוק זה מהני לחדש דבר גדול כזה.

ועי' בכף החיים כאן אות ג', שכתב: לאו דוקא הכל, אלא ה"ה אם מקצת יודעים אסור שהרי אפי' לבני ביתו מסיק הרמ"א דיש לחוש, ולא כתב בלשון פלוגתא - עו"ש כאן אות א'. ואח"כ הביא את דברי המג"א הנ"ל. והביא שכתב עליו המאמר מרדכי [בס"ק א'] שדברי העולת שבת עיקר דאין הפרש בין תלוש למחובר. וכן המט"י כתב שכל מה שיעשה הגוי בבית ישראל, אפי' יעשה במקום צנוע בבית מיקרי פרהסיא, דשכיחי טובא נכנסין ויוצאין וגם איכא שכנים וכו' עי"ש.

ועיין במ"ב סי' רנ"ב ס"ק כ"ד שכתב לפרש מהו מלאכה מפורסמת והיינו שידעו הכל שהיא של ישראל וז"ל: אבל אם היתה המלאכה ידועה שהוא של ישראל וגם הוא עושה אותה במקום גלוי לכל, צריך למחות בידו שלא לעשות בשבת. וזה דלא כהמחצית השקל הנ"ל שפירש מפורסם שהכוונה במקום מפורסם.

והא לך לשון הרמב"ן בתורת האדם [כתבי רמב"ן ח"ב עמ' קע"ב], המובא בב"י סוף סי' רמ"ד [בנדמ"ח עמ' י"ג], שממנו מקור דין סעי' ד' דלקמן גבי ספינה, וז"ל: הא דאמר שמואל [מו"ק דף י"ב רע"א] מקבלי קיבולת בתוך התחום אסור, הוא הדין למטלטלין כגון ספינה הידועה לישראל - דמלאכת פרהסיא היא אסור, ע"כ. הרי מבואר כאן שדין מטלטלין כדין מחובר וספינה דנקט לדוגמא לדבר שהוא תמיד בפרהסיא, ודלא כהמג"א שחילק בין מטלטלין למחובר.

ומה שכתב המג"א שתחילת סעי' א' במחבר מיירי בתלוש, צ"ע, דהא פשוט לשון המחבר שכתב בהמשך דבריו וז"ל: ולפיכך הפוסק עם העכו"ם לבנות לו חצרו או כותלו וכו', משמע דאיירי במחובר, ורישא וסיפא ודאי בחדא מילתא מיירי.

### סכום:

גם מלאכת תלוש שנעשית בבית הישראל חשוב פרהסיא - ואסורה, אפי' שאינה ידועה לכל.

## סימן ס"ח

מלאכה לצורך מחובר ואינה  
מפורסמת

שו"ע או"ח סי' רמ"ד סעי' ב'.

**כתב** המחבר וז"ל: לפסול האבנים ולתקן הקורות אפי' בביתו של עובד כוכבים אסור, כיון דלצורך מחובר הוא, ואם עשו כן לא ישקעם בבנין. וכתב על זה הרמ"א: וי"א דאם אינו מפורסם שהוא של ישראל שרי (כל בו), ע"כ.

**והנה** המעיין בדרכי משה הארוך יראה להדיא דלא בא הרמ"א לחלוק אלא לפרש, ומה שכתב בלשון יש אומרים אינו אלא משום דלא נתפרש להדיא במחבר.

**וזה** הדרכי משה: ואפילו סיתת אבנים [הגוי בביתו בשבת אסור], וכתב בית יוסף וכן כתבו התוספות והרא"ש והסמ"ג והגהות מיימוניות פרק ו' דלא כספר התרומה דמסתפק בדבר, וכתב הכל בו [סי' ל"א דף ל' סוף עמ' ג'] דאם אינו מפורסם שהוא של ישראל שרי, ע"כ. מבואר שבא לפרש שמה שאסר המחבר הוא דוקא במפורסם, אבל בלא מפורסם מותר. [ועי' בפמ"ג בא"א סוף ס"ק י' שג"כ כתב כן].

## סכום:

גם לדעת המחבר, אם פיסל הגוי אבנים בביתו ולא היה מפורסם שהוא מלאכת ישראל - מותר.

## סימן ס"ט

## שותפות ישראל וגוי לענין השכר

שו"ע או"ח סי' רמ"ה סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: ישראל ואינו יהודי שיש להם שדה או תנור או מרחץ או רחיים של מים בשותפות וכו'. ואם לא התנו בתחלה כשיבואו לחלוק נוטל הא"י שכר השבתות כולם והשאר חולקים אותו וכו'. וכתב הרמ"א: ויש מתירין השכר בדיעבד אפילו לא התנו וחלקו סתם. וג"ל דבהפסד גדול יש לסמוך עליהו וי"א שכל זה לא מיירי אלא בשותפות שכל אחד עוסק ביומו, אבל כששניהם עוסקים ביחד כל ימי החול ובשבת עסק האיני יהודי לבדו מותר לחלוק עמו כל השכר וכו'.

**ועיין** בנהר שלום שכתב לדידן בתר השו"ע גרירין ודלא כיש אומרים, ע"כ. ולדידי חזי לי דכיון דאינו אלא מילתא דרבנן, ויש מתירין השכר בדיעבד, וגם י"א שאינו אלא בשותפות שכל אחד עוסק ביומו, א"כ אע"פ שהחמיר השו"ע לאסור בסתם, מ"מ בצירוף הי"א יש להתיר.

**ועוד** נראה לי להתיר בצירוף הי"א אף שלא במקום הפסד גדול. ואף הנהר שלום נ"ל שלא כיון לאסור במקום הפסד גדול.

## סימן ע'

## אפו גויים בתנורו

שו"ע או"ח סי' רמ"ה סעי' ו'.

**כתב** המחבר וז"ל: אם אפו אינם יהודים בתנורו של ישראל בשבת על כרחו, ונתנו לו פת בשכר התנור, אסור ליהנות ממנו, ע"כ.

**והנה** מקור הדין הוא מדברי המרדכי בפרק קמא דשבת [סי' רמ"ו], והובא בב"י סי' רמ"ה [בנדרמ"ח עמ' י"ז]. ואע"פ שבלשון השאלה שם במרדכי הוא באמת על איסור הנאה. מ"מ בתשובה לא נזכר אלא שאסור ליקח השכר.

**ועיין** שם בבגדי ישע [על המרדכי בפ"ק בשבת אות כ"א], שכתב ליישב את הגירסא שבמרדכי, שאסר לכתחילה דוקא, והביא מהטור בסי' ת"נ [בנדרמ"ח עמ' שצ"ב] שאם קיבל כבר המעות בשכרו מותר להנות מהם. ועיין בדמשק אליעזר סי' רמ"ג ס"ק ו'.

**ואין** זה מן הקושי לומר שאע"פ שהב"י [שם] כתב אסור להנות ממנו [ומשמע אפי' בדיעבד], לא כיון בדוקא לכך, אלא שקצר בלשונו והביא לשון השואל, וכוונתו שאסור לקחת זאת לכתחילה. ועיין שם בדמשק אליעזר טעם כעיקר.

**והנה** בעושה מלאכה ע"י עכו"ם בשבת כתוב בסי' ש"ז סעי' ב' [במ"ב ס"ק י"א והוא מסי' שכ"ה סעי' ו'] שמותר לערב להנות, ואין יתכן שבכאן שעשו בעל כרחו יהא אסור אפי' בדיעבד. וגם להוסיף איסור על בניו אחריו ולאחרים, כמו שכתוב בהגר"ז [סי' רמ"ה סעי' י"ט].

**ועיין** בב"י לעיל בסי' רמ"ג מה שכתב בשם רב נטרונאי, וכתב עליו דאין כן דעת הרמב"ם [בפ"ו מהל' שבת הל' י"ז וי"ח] והרמדכי [הנ"ל] שיכתוב בסימן רמ"ה. והנה רבינו נטרונאי מתיר לקחת השכר לכתחילה, ועל זה כתב הבית

**הנה** מה שהקשית לשאול על דברי הערוך השולחן, חזרתי על כל הצדדין, וסוף דבר עדיין סוף דבריו צ"ע, ואכתוב לך בקצרה כוונתי ומה שעדיין קשה בדבריו. דהנה פשוט שכשהישראל מקנה בהמתו להאינו יהודי אין כוונתו לתתה לו במתנה ולא הפקירה לו, וכן מפורש במשנה ברורה [ס"ק ט"ז] כאן שכתב שצריך לעשות פיסוק דמים וכלי זה לא מהני, וא"כ ניחא שצריך דעת הקונה, דהא האיני יהודי אינו זוכה מן ההפקר וצריך דעתו לקניה.

**ומה** שכתב הערוך השולחן שיש כאן יאוש ושינוי רשות, אין כוונתו מצד קניני גזילה, שעל זה לא מהני דהא אצל הגזולן לא הוי שנוי רשות, ורק כוונתו כמו שיאוש ושינוי רשות מהני בדבר הגזול כן בעניינינו כשאומר בהמתי קנויה לך הוי כיאוש. וגם שאינו בפניו מהני ואע"פ שבא לידו באיסור דהא מכרין הגוי עכשיו לגזילה, מ"מ קני כיון שהבעלים מתרצים עכשיו להקנות לו - ולכך אין חסרון בזה.

**אלא** שסוף דבריו שכתב והקנאה היא במתנה, קשה להולמם דודאי שאינו נותן לו במתנה וכנ"ל, ותו לא מידי.

## סימן ע"ב

### תשובות קצרות - שהייה והחזרה

במחלוקת חנניה ורבנן בשהיה

**שו"ע** או"ח סי' רנ"ג סעי' א'.

**כתב** המחבר ז"ל: כירה שהיא עשויה כקדירה וכו', ע"כ.

**שאלת:** ממ"ש הרמ"א [בסי' רנ"ג סעי' א'] שנהגו להקל כחנניה [שאפי] אם לא נתבשל כל צרכו אלא כמאכל בן דורסאי יכול להשהותו על כירה אפי' שאינה גרופה וקטומה], האם יש מקום לבני אשכנז להחמיר כהמחבר שפסק כרבנן.

**תשובה:** למה להחמיר<sup>35</sup>, ועוד עיין בארץ חיים בסימן זה דגם הספרדים מקילין דלא כהמחבר.

35. ועי' בביאור הלכה בסי' רנ"ג ד"ה ונהגו שיש להחמיר לכתחילה. אולם בחזו"א סי' ל"ז ס"ג ג' ד"ה במ"ב סיים ואפשר שאין להחמיר אחר שהגאונים לא החמירו לעצמם וכו'.

יוסף שאין כן דעת המרדכי והרמב"ם. וברמב"ם ודאי לא נזכר איסור הנאה, וכל האיסור הוא רק לקחת לכתחילה. ולשון הנאה במרדכי הכונה לקחת כדי להנות. ולכן נראה ברור לענ"ד דמותר לגמרי להנות מן השכר לאחר שנתנו לו. ועיין היטב בטור או"ח סי' ת"נ [בגדמ"ח עמ' שצ"ב]. וכן נפסק בשו"ע בסי' ת"נ סעי' ד', שאם קיבל כבר המעות מותר להנות מהם, ועיי"ש במ"ב ס"ק י'.

## סכום:

א. ישראל וגוי שהיו שותפין בחנות וכדומה ולא התנו שיהיה שכר שבת לגוי ושכר יום אחר בשבוע לישראל, יש להקל לחלוק בשכר בשוה אף כשאינו הפסד גדול, ולא צריך להניח שכר שבת או שביעית השכר.

ב. עכו"ם שהשתמש בכלי של ישראל בשבת בע"כ של הישראל, אסור לקחת ממנו שכר על זה. אולם אם נתן לו העכו"ם מעצמו שכר מותר להנות ממנו.

## סימן ע"א

### התנה עם הגוי להחזיר הבהמה לשבת

**שו"ע** או"ח סי' רמ"ו סעי' ג'.

**כתב** המחבר ז"ל: אסור להשכיר או להשאל בהמתו לאינו יהודי כדי שיעשה בה מלאכה בשבת, שאדם מצווה על שבייתת בהמתו. ואם השאילה או השכירה לאינו יהודי והתנה עמו להחזירה לו קודם השבת, ועיכבה בשבת, יפקירנה בינו לבין עצמו קודם השבת, או יאמר בהמתי קנויה לאינו יהודי כדי שינצל מאיסורא דאורייתא, ע"כ.

**וזה** לשון הערוך השולחן כאן בסעי' י"ד: כתב רבינו הב"י או יאמר בהמתי קנויה לאינו יהודי, ויש מי שאומר שצריך לומר לו דוקא בפניו בהמתי קנויה לך, ואין לשאול מה מועיל אמירה בעלמא וכו', דכיון שעומדת ברשות האיני יהודי ממילא כשאומר לו בהמתי קנויה לך - רשותו קונה לו וכו'. ולפי"ז אפשר לומר שדי באומר זה שלא בפניו, והטעם דאע"ג שבכל קנינים צריך גם לדעת הקונה, שאני הכא שהוא גזולן גמור, שהרי התנה עמו להשיבה בשבת והוא אינו משיבה, וא"כ כוונתו לגזולה, וממילא כשאומר בהמתי קנויה לו לא גרע מיאוש, ויש כאן יאוש ושינוי רשות וקונה לו חצירו, ע"כ.

## שהייה בתנורי גז

**עוד שאלת:** ממ"ש באגרות משה [אור"ח ח"א סי' צ"ג עמ' קנ"ב] לצדד שבכלל אין מקום לגזרת חכמים בשהייה בתנורים שלנו מטעם שלא גזרו שמא יביא עצים אלא שמא יחתה במה שיש, וכל חתני אצלנו הוא הוספה מבחוץ של גז, ודוקא בימיהם דדרכן של גחלים להיות עוממות מאליהן גזרו שמא יחתה אבל בזמנינו שאין החום נפסק אולי אין מקום לחשוש, ואם נכונים הדברים למה אנחנו מחמירים בזה.

**תשובה:** איפה ראית שמחמירין בזה. ומה שנוהגים לתת את הבלעך - הוא רק כדי שיוכל להחזיר. והאמת שגם לזה אין צורך, דהא אם הוא רוצה להוציא חלק מהמאכל מהסיר אינו צריך ליטלו מן האש, אלא יכול להוציא כשהוא על האש ואין בזה מגיס, דהא המאכל כבר מבושל כל צרכו.

## כיסוי הכפתורים של הגז

**עוד שאלת:** ממ"ש ר' משה זצ"ל בתשובה הנ"ל דלכתחילה יחמיר לכסות גם הכפתורים, האם דעתי ג"כ להחמיר בזה לכתחילה.

**תשובה:** אין צריך להחמיר בזה.

## סיר בישול אימי

**שאלת:** האם מותר להשתמש ב Crock Pot להשהות בו מאכל לשבת, או יש לחשוש בזה להטמנה.

**תשובה:** מותר להשתמש בסיר זה, וכן המנהג כאן באמריקה. ואין לחוש להטמנה כיון שאין כל הסיר הפנימי מוטמן, ובהטמנה אין נאסר רק כשטמן כולו ולא רק רובו.

**שאלת ח"ל:** מהו הדין ב Crock Pot לענין גרוף וקטום, והאם יש לכסות מקום מושב הקדרה או הכפתור, דאם ההיכר בבלעך הוא משום דאין דרך בישול בכך, Crock Pot שמוכרים להדיא למטרה הזאת להיות כעל גבי כיסוי של - לבשל באיטיות, לכאורה חזר להיות כעל גבי כיסוי של הכירה שהביא הביאור הלכה [בריש סי' רנ"ג ד"ה ליתן עליה] ראשונים האוסרים בלי גרוף וקטום, ואף שהאש מכוסה יש לחשוש שיחתה מחמת שרואה שהתבשיל אינו מתבשל מספיק מהר.

**תשובה:** קודם אומר שאיני מסכים עמך, אלא כן חשוב דרך בישול בכך. אולם אעפ"כ מותר, והטעם דלא שייך חתני בזה.

## להדתיח קומקום קודם שבת

**שאלת:** ממ"ש באגרות משה [אור"ח ח"ד סי' ע"ד אות כ"ג] להחמיר לא לחבר [Urn] קומקום מלא מים קרים קרוב לשבת באופן שיתבשל בשבת ואף דא"א לחתני והטעם דיש לחשוש שמא שיוציא מים ממנו וימהר בישולו. וכתבת: שלכאורה יש להשיב על זה דאין אנו גוזרים גזרות חדשות בזמנינו אם לא ראינו גזרה כזאת בחז"ל, האם יש מקום להקל בזה ורק להזהר לא להוציא מים כל זמן הבישול.

**תשובה:** דברך נכונים.

## לתת חתיכה חיה בסיר

**שאלת:** ששמעת אומרים שאין הדין של שדא ביה גרמא חיה נוהג בזמנינו שהתבשיל מתבשל מהר ובפחות משעה יהא כבר ראוי לאכילה, מהו הדין בזה למעשה.

**תשובה:** איני מסכים לזה, ואם באמת מתבשל מהר אז אין חשש חיתוי, ובין כך לא נוגע לנו דהא אצלנו אין חשש חיתוי.

## הטמנה בנייר כסף

**שאלת:** האם מותר לכרוך חלה בנייר כסף ולהניח על הפלטה או על הבלעך.

**תשובה:** אין בזה משום הטמנה, מידי דהוי אנותן אוכל בקדירה. דהטמנה פירושה שמטמין את הקדירה בבגד וכו', וכאן אינו מטמין את הנייר כסף. אמנם יש בזה משום חזרה בשבת, וצריך עוד היכר חוץ מהבלעך.

## לכסות קדרה בשבת

**שאלת:** האם מותר לכסות קדירה בשבת באופן שנתבשלה כבר כל צרכה.

**תשובה:** אין זו שאלה, ומעולם לא שמענו מי שערער בדבר. ואם התירו חזרה על גבי האש ולא אמרין דמיחזי כמבשל אע"פ שכל הקדירה לא היתה על האש, איך אפשר להעלות על הדעת לאסור חזרת המכסה על הקדירה.

## דין פלטה חשמלית בשבת

**שאלת:** פלטת שבת שאין אפשרות לשנות מידת החום האם צריך "בלעך" על הפלטה.

**תשובה:** פלטה חשמלית שיש בה מידת חום אחת וא"א להגדיל האש בשבת כבר האריכו בזה הרבה אחרוני זמננו, והנלע"ד פשוט לגבי חזרה בשבת דלית דין ולית דין שיתיר, ואסור מדין מיחזי כמבשל בשבת, וכמו שאסור בגרוף וקטום ה"ה בזה.

אינו אסור רק כשנטלו מן הכירה מבעוד יום ולא החזירו עד שחשכה, אבל אם לקחו משם משחשכה אפי' הניחו ע"ג קרקע מותר, וכן נוהגים להקל בתנורים שלנו שיש להם דין כירה, וסומכין עצמם על דברי המקילין, וטוב להחמיר. מיהו אם נצטנן לכו"ע אסור, ע"כ.

**וכתב** על זה הט"ז בס"ק י"ג [בתוך הדברים], וז"ל: ואיכא למידק למה אסרו להחזיר בגרוף אם הניח על גבי קרקע וכיוצא בו דהא כבר נתבשל כל צרכו, ובר"ן [דף י"ז ע"ב מדפ"ר ד"ה ומיהא] כתב אפילו מצטמק ורע לו אסור בחזרה [באופנים שהיא אסורה], והא אין כאן שום חשש, דהא אין שייך בישול אחר זה, וגם ליכא למיחש שמא יחתה כיון שאין שם גחלים. ובר"ן [שם ד"ה לא שנו] ראיתי תירוץ על זה, שכתב דאע"ג דכל הני מילי מדרבנן בעלמא נינהו דכל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי לית ביה משום מבשל דאורייתא, החמירו בדברים הללו מפני שהן קרובים לבוא לידי איסור תורה, עכ"ל.

**ולענ"ד** הר"ן לא כיון לזה, דיעויין שם בר"ן שתירץ זה על קושית אחרת, ועיקר קושייתו שם מדוע פסקו הראשונים לחומרא כלישנא קמא [בשבת דף ל"ח ע"ב] בדין עוון בידו ואין דעתו להחזיר, או הניח על גבי קרקע ודעתו להחזיר. [דללישנא קמא בגמ' ס"ל דהא דאמרן בעוון בידו מותר, לא אמרן אלא שדעתו להחזיר אבל אין דעתו להחזיר אפי' עוון בידו - אסור, ודייקינן דאם הניחם על גבי קרקע אפי' שדעתו להחזיר - אסור. והלישנא בתרא ס"ל דמה שאסור על גבי קרקע הוא רק כשאין דעתו להחזיר, אבל אם דעתו להחזיר - מותר, ודייקינן שאם לא הניחן על גבי קרקע אפי' אין דעתו להחזיר - מותר. והוקשה לר"ן כיון דהוא מילתא דרבנן היה לפסוק לקולא וכלישנא בתרא]. ועל זה תירץ דהחמירו בענינים אלה משום שקרוב לבוא לידי איסור דאורייתא.

**ואדרבא** הר"ן בעצמו בסמוך לו מקודם באותו דיבור המתחיל [לא שנו], כתב שטעם איסור חזרה משום דמיחזי כמבשל לכתחילה, וכן כתב במ"ב סי' רנ"ג ס"ק נ"ה בשם הר"ן והרשב"א [כמ"ש בשעה"צ שם אות מ"ח]. וכן הוא באמת ברשב"א על בעיא זו גבי עוון בידו או הניח על גבי קרקע, עיי"ש בשבת דף ל"ח ע"ב.

**ולעניין** שהייה מלפני השבת, הנה החשש שמא יחתה בגחלים כדי למהר בישולו, זה ודאי דלא שייך ושרי. ולא עוד אלא אפילו אם היה אפשר להגדיל האש כגון שיש בזה מספר מידות חום, אעפ"כ היה מותר. וכן ה"ה תנורים שיש לנו היום שמבשלים בהם ע"י חשמל או גז, שאין בהם החשש שתקטן האש ויבא לחתות, וכיון שעשה האש למידת החום הצריכה לו אין לנו חשש שמא יצטרך אח"כ להגדיל האש ומותר. ומה שמצינו בגמ' חשש חיתוי הוא רק באש שדרכה להתקטן וחיישינן שמא יבוא להגדילה, אבל חשש הוספה של חום לא שמענו, ועל המחמיר להביא ראיה וזה פשוט.

### הניח חתיכה חיה

**שאלת:** הניח אוכלים crock pot (סיר מיוחד המבשל לאט) והמאכלים לא נתבשלו כמאכל בן דרוסאי קודם שבת, ויש אפשרות להגדיל מידת החום, האם מותר לאכול בדיעבד מה שנתבשל בו בשבת.

**תשובה:** שאלה זו כבר נפשטה בתשובה שלמעלה, ויש להוסיף דבאופן הזה שצריך הרבה זמן לבשלו ולפחות כמה שעות, א"כ כיון שידע מזה לפני שבת שיקח זמן רב עד שיתבשל, הרי שהסיח דעתו מזה ולא אתי לחיתוי, והרי כמניח חתיכה חיה שזה מתבשל לאחר כמה שעות, וכיון שהדרך לאכול בתחילת הלילה א"כ מסיח דעתו מזה ושרי וה"ה במקרה דנן.

### להעביר אוכל מסיד לסיד

**שאלת:** האם מותר ליטול אוכל חם מסיד בישול איטי וליתנו לתוך קדירה אחרת וליתנה על הבלעך.

**תשובה:** מותר. ועיי' מג"א סי' רנ"ג ס"ק כ' דכתב לשיטת הרמ"א יש לאסור. אבל במקום הצורך לענ"ד יש לסמוך על המחבר, וכן נראה לפי דברי הביאור הלכה שם בד"ה ודעתו להחזירה עיי"ש.

## סימן ע"ג

### דין החזרת הקדירה בשבת

**שו"ע** אורח סי' רנ"ג סעי' ב'.

**כתב** המחבר וז"ל: כירה שהיא גרופה וקטומה ונטל הקדירה מעליה אפי' בשבת מותר להחזירה כל זמן שהיא רותחת ולא הניחה ע"ג קרקע וכו'. וכתב הרמ"א: וי"א דכל זה

## סימן ע"ד

הנחת קדרה בשבת קודם  
שדלקה האש

שו"ע או"ח סי' רנ"ג סעי' ה' בהג"ה,

**כתב** הרמ"א וז"ל: לכן נוהגין שהעכו"ם מוציאים הקדירות מן התנורים שמטמינים בהן, ומושיבים אותן אצל תנור בית החורף או עליו, ומבערת [השפחה] אח"כ התנור ההוא, וע"י זה הקדירות חוזרים ונרתחים, אבל ע"י ישראל אסור בכי האי גוונא, עכ"ל.

**ומקורו** מתרומת הדשן סימן ס"ו שכתב: אסור לישראל להושיב החמין שהטמינו לשבת בבית החורף להושיבו בשבת על התנור, ואח"כ השפחה תסיק התנור, ואע"פ שעיקר כוונתה לחמם הבית כיון שהישראל מניח אסור.

**ולא** זכיתי להבין דבריו. דהנה בתחילת דבריו שם הביא ראיה לדין זה מדברי הרמב"ם [פרק ט' מהל' שבת הל' ד'] שכתב אחד שופת הקדרה וכו' ואחד הצית האור וכו' שנים אחרונים לבד חייבין משום מבשל, ע"כ. וכיון שהוצרך להשמיענו שהראשונים אינם חייבים, משמע שאסורים עכ"פ לעשות כן רק שאינם חייבים.

**ולענ"ד** איני רואה ראיה מכאן, דמ"ש הרמב"ם אינם חייבים לא להשמיע איסור אתא, אלא דכיון שכתב ברישא בנתן האור בתחילה כולם שבאו אחריו חייבין, כתב בסוף דבריו שבנותן הקדירה בתחילה אינו חייב אלא שנים האחרונים בלבד. ומנין לדייק לאיסור על הראשונים.

**ועוד** שכתב הרמב"ם כן משום דלא מיתני ליה מותר, דהיאך יאמר דמותר לראשונים אם הם יודעים שהאחרונים יעשו איסור. ולכן אף שהיה אפשר יותר לדייק מהגמ' בביצה [דף ל"ד ע"א] ששם כתוב מפורש האחרון חייב וכולן פטורין [ומשמע פטור אבל אסור]. אעפ"כ אין זה דיוק, דכתבה כן משום דלא מצי למיתני מותרים אם יודעים שהאחרון יעשה איסור לבסוף.

**ודברי** ההג"ה בתרומת הדשן שם דדייק בתחילה מהגמ' בביצה דתני פטור משמע אבל אסור, ואח"כ נראה שהקשה לעצמו א"כ מה מקשה הגמ' שופת הקדירה מאי קעביד (עיי"ש מה שיישב), אינם מובנים כלל, דמה הוקשה לו, דהא דאי קושיית הגמ' אמאי דתני כולם חייבין, ואף בשופת הקדרה. וא"כ אף אם נאמר כתרומת הדשן שיש איסור בשפיתת הקדירה לפני הבערת האש, הרי אין זה אלא איסור

דרכן, ובברייתא כתוב שחייב, ועל זה הקשו מאי קעביד דהיינו איזה איסור תורה יש כאן. והוא פשוט.

**עוד** כתב בתרומת הדשן [שם] לדמותו לדין שאין נותנים מזונות לפני הנכרי בחצר אם יודע בודאי שהנכרי יוציאנו [שבת דף י"ט רע"א].

**וגם** זה צריך עיון דהא התם האיסור משום הרואים שיאמרו שנתן לו ע"ד להוציאו והוי שלוחו, אבל כאן בתנור כולם יודעים שכוונתה לחמם הבית, דהרי מטעם זה התיר כשהשפחה עצמה הושיבה החמין על התנור, ואף שמשעה שהושיבה החמין כוונתה היה כדי להבעיר אח"כ התנור, אעפ"כ מותר כיון שעיקר כוונתה בשעת היסק התנור הוא לחמם הבית. וא"כ גם בישראל שהניח על התנור יהיה מותר, דהא בשעת הנחה לא מידי קעביד, וכשהשפחה מסקת התנור כוונתה לחמם הבית.

**והגע** בעצמך, אם היה מניח מקודם בחצר ואח"כ נכנס נכרי לחצר ולקח והוציא, וכי תאמר דהישראל עשה איסור למפרע, הא ודאי ליתא, ולא אסרו אלא בנותן לפני הנכרי שאז נראה כשלוחו. וא"כ גם בתנור הדין כן.

**ואף** שכתב הרמ"א גבי נכרי [בסימן שכ"ה סוף סעי' א'] שאפילו בייחד לו מקום יש להחמיר, היינו דווקא משום דכיון שמניחו להכנס לביתו ולקחת משכונו הוי כנותן לו, משא"כ כאן בתנור אין שום חשש וגילוי דעת מהיסק התנור, דכו"ע ידעי דלחמם הבית היא מכוונת.

**ונראה** דאף לדברי התרומת הדשן אם אדם יערוך השעון מערב שבת שידליק האש בתוך השבת, ולפני שעת ההדלקה יניח תבשיל על האש כדי שיתחמם לא יהא בזה איסור כלל, דהא אין יד נכרי באמצע כלל. אלא שלפי מה שדייק התרומת הדשן בתחילה מדברי הרמב"ם אולי יש להחמיר גם בזה, אבל כבר כתבנו לעיל שיש קושי בדבריו, וגם התרומת הדשן כתב שמשמע קצת מהרמב"ם, והרי הוא כמסתפק בדבר ונתן מקום לבעל דין לחלוק.

**ועייין** בכף החיים סימן רנ"ג אות פ"ט שכתב להתיר בשופי בדבר יבש שיניח ישראל על התנור לפני שהשפחה מבערת, ע"כ. ואיני יודע מדוע אסר בתבשיל שיש בו מרק הא אפשר לסמוך על השיטה שאין בישול אחר בישול אפילו בלא, כיון שכל האיסור אינו אלא מדרבנן וספק דרבנן לקולא.

**ולדבריינו**, אף אפשר להתיר בדבר שלא נתבשל לגמרי מלפני השבת, כל זמן שמניח על התנור לפני שתדלק האש.

## סימן ע"ה

### פינה ממיחם למיחם

שו"ע אור"ח סי' רנ"ז סעי' ה'.

**כתב** המחבר וז"ל: אם פינה התבשיל בשבת מקדירה שנתבשל בה לקדירה אחרת, מותר להטמינו בדבר שאינו מוסיף הבל, ע"כ.

**ומקור** דין זה הוא מסוגיא דסוף במה טומנין [דף נ"א ע"א], דאמרינן: וכן היה רבן שמעון בן גמליאל אומר לא אסרו אלא אותו מיחם אבל פינה ממיחם למיחם - מותר, דהשתא אקורי קא מקיר לה ארתוחי קא מירתח לה, ע"כ.

**אולם** בשבת דף ל"ח ע"ב, אמרינן: בעי רב אשי פינן ממיחם למיחם מהו, תיקו. ופירש"י בד"ה פינן, וז"ל: פינן ממיחם למיחם מהו - מי הו' כמטמין לכתחילה ואסור להחזירן לכירה, או לא, ע"כ. וביאור דבריו [לכאורה], דבמיחם ראשון ודאי מותר להחזירו, והרי זה חזרה שהתירו כל זמן שלא הניח על גבי קרקע, אבל במיחם שני, כיון שלא היה על גבי האש מקודם, הו' כמטמין לכתחילה ואסור.

**ובאמת** שכבר הקשו כן התוס' מסתירת הסוגיות, ויעויין בתד"ה פינה, שכתבו: דבפרק במה טומנין אמרינן, וכן היה רשב"ג אומר לא אסרו אלא באותו מיחם אבל פינה ממיחם למיחם מותר, אלמא במיחם אחר שרי טפי, והכא משמע איפכא. ותירץ שם רבינו תם, דהכא בשהייה עסקינן [ולא כפירש"י הנ"ל שפירש שבהטמנה עסקינן] ולכן במיחם ראשון לא חיישינן לחיתוי דעדין הוא חם, מה שאין כן במיחם שני כיון שהוא קר חיישינן שמא יחתה, ואילו בסוף במה טומנין בהטמנה עסקינן, ולכן במיחם שני יש להתיר - יותר דבחיתוי מועט בין כה לא יועיל, ע"כ תורף דבריהם.

**אולם** לא עמדתי על דעתם במה שהוסיפו דבחיתוי מועט לא יועיל, הא לא שייך חיתוי בהטמנה, וכל גזירת הטמנה אטו שמא יטמין בגחלים. ועי' מהר"מ כאן על התוס' שכתב, שכאן בפניה ממיחם למיחם לא שייך הגזירה שאסור להטמין לכתחילה בשבת שמא ימצא קדירתו צוננת כשירצה להטמינה וירתיחנה בשבת, דהשתא אקורי מיקר לה במתכוון ארתוחי מירתח לה, ע"כ. ואולי כוונתו להגיה בתוס' ולאפוקי מסוף דבריהם.

**ועי'** בתוס' רא"ש שכתב כן במפורש, דהטמנה אסור משחשכה גזירה שמא ירתיח ובפינה ממיחם למיחם לא שייך למיגזר, דהשתא אקורי מוקר ליה ארתוחי מירתח לה, וכאן בהחזרתו לכירה חמה מבעיא ליה לרב אשי אם הו'

כמו מניחו על גבי קרקע ונסתלקה שהייה ראשונה ואסור משום שהי' שהייה חדשה, או לא. [וכן הוא גם לקמן בדף נ"א ע"א בתד"ה אבל].

**והנה** המעיין בדברי הר"ן על הרי"ף [דף י"ז ע"ב מדפה"ר ד"ה בעי], יראה שביאר את האיבעיא באופן אחר, וז"ל: בעי רב אשי פינן ממיחם למיחם מהו, מי מחזי כמבשל לכתחילה [במה שיחזיר עתה את המיחם השני שלא היה שם קודם], או שרו במיחם שני כמיחם ראשון - ולא איפשטא. והקשה הר"ן כנ"ל, מהא דאמרינן בסוף במה טומנין שלהטמין בדבר שאינו מוסיף הבל לא אסרו אלא באותו מיחם אבל פינן ממיחם למיחם מותר. ותירץ דלאו קושיא היא, דהתם לענין הטמנה משא"כ כאן אסור משום דמחזי כמבשל וטפי מחזי כמבשל במיחם שני מבראשון. ולא ביאר את כוונתו, ואולי כוונתו כתוס' הרא"ש הנ"ל.

**עוד** תירץ הר"ן וז"ל: אינ הכי פירושא, דקא מיבעיא לן פינן ממיחם למיחם מהו להחזיר למיחם ראשון ולהחזירה על גבי כירה, מי הו' כהניחו על גבי קרקע או לא, ע"כ. ולכאורה כוונתו להוסיף בזה על הפירוש הראשון, דבפירוש הראשון התיר במיחם ראשון ובשני איבעיא, ובפירוש השני הוסיף דמיבעיא אפילו על מיחם ראשון אם מותר להחזיר לכירה דאולי כיון שפינהו בינתים למיחם אחר יש לאסור דהו' כהניחו על גבי קרקע. ובמיחם השני [היינו אם לא החזירו למיחם ראשון ורצה להחזיר על גבי כירה את המיחם השני], יש לדרן האם גם כן מיבעיא ליה, או שודאי אסור וצ"ע.

**ועכ"פ** מדברי הר"ן כאן ג"כ נשמע שאינו הולך בשיטת רש"י שמתניתין דכירה וכל האיבעיות הללו בסוף הסוגיא בהטמנה עסקינן, דהא כתב הר"ן להדיא [בתי' הראשון] דבשהייה משתעי [ומיחזי כמבשל, משא"כ התם הו' הטמנה].

[וזה כפי שיטתו בריש פירקין שכתב כן להדיא, וז"ל [בדף ט"ו רע"ב מדפה"ר]: או עד שיתן את האפר על גבי גחלים לכסותן ולצנן כך פירש רש"י ז"ל, לפי שהוא מפרש זה הפרק בהטמנה, וכל שגורף וקטום ס"ל שאינו מוסיף הבל, וכן כתב בהרבה מקומות בהלכה. וכתב על זה הר"ן: ולא נהירא, דהיאך אפשר שכירה קטומה אינה מוספת הבל וכו'. אלא ודאי עיקרן של דברים כדברי רבינו האי גאון ורבינו אפרים גאון ז"ל, שפירשו דהכא לא איירי בהטמנה כלל, אלא כגון שהקדרה יושבת על כסא של ברזל וכיוצא בו או שהיא תלויה באבנים שאין שולי הקדרה נוגעים בגחלים [ולא הו' הטמנה], ומשום הכי כל שגורף וקטום דאיכא היכרא שמסלק דעתו מלחתות בגחלים שרי, ע"כ. והיינו שממירי שרצה להשהות את הקדרה, ורק זה מותר בגורף וקטום.

למיחם, דהתם היינו טעמא - דאסור להניח ע"ג כירה לכתחילה, (משא"כ) [אמנם] כשהוא בקדירה הראשונה הוה ליה חזרה ושרי. משא"כ כאן דכשפינן הוה ליה צונן ומותר להטמינו.

והיינו שהמג"א מפרש את האיבעיא כמו שפירשנו אנו בדעת רש"י האם חשיב כמטמין [לרש"י, או כמשהה - לשאר ראשונים] לכתחילה בשבת ואסור. וכן הוא מפורש בדבריו לעיל בסי' רנ"ג ס"ק כ', על מה שבשו"ע התיר להחזירה כל זמן שהיא רותחת ולא הניחה על גבי קרקע, והגיה שם הרמ"א: ועודה בידו. ופירש המג"א את מחלוקתם, וז"ל: ועודה בידו - דהרבי"ס"ל דוקא כשהניחה על גבי קרקע אסור, אבל הניחם ע"ג מטה או ספסל, או שפינן ממיחם למיחם שרי, אבל רמ"א ס"ל דכל אלו אסור דה"ל כמושיב בשבת לכתחילה, ע"כ.

מבואר היטב שהרמ"א אסר במיחם למיחם משום שהוא כמושיב לכתחילה בשבת, ואילו השו"ע ס"ל להיתר, ושכל שלא הניחה על גבי קרקע אפי' אם פינן ממיחם למיחם מותר.

ועי' בשער הציון סי' רנ"ג אות מ"ז שכתב וז"ל: ולא הזכרתי פינה ממיחם למחם שזכר המג"א, משום דבלאו הכי יש דעות שמקילין במיחם שני, עיין בתוס' ור"ן על כן נראה פשוט דיש לסמוך על המקילין בבעיא זו, ע"כ.

## סימן ע"ו

### הערות בסי' ר"ם

שו"ע אור"ח סי' ר"ם סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: מצוה לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמץ בע"ש ומצוה לרחוץ הראש וכו', ע"כ. הנה בטור [בגרמ"ח עמ' צ'] כתב מצוה לרחוץ כל גופו, והמחבר לא כתב כל גופו והרמ"א הוסיף כל גופו כלשון הטור.

**והנה** בגמ' בשבת [דף כ"ה ע"ב] איתא: אמר רב נחמן בר רבא אמר רב וכו' רחיצת ידיים ורגלים בחמץ ערבית רשות, ואני אומר מצוה, מאי מצוה, דאמר רב יהודה אמר רב כך היה מנהגו של רבי יהודה בר אלעאי ערב שבת מביאים לו עריבה מלאה חמץ, ורוחץ פניו ידיו ורגליו, ע"כ. וצ"ע בגמ' שם דר"נ אמר משמו של רב דרחיצת ידיו ורגליו רשות, והוא עצמו סובר דהוי מצוה, והוכיח זה ממנהגו של ר"י בר"א ומנהגו של ר"י בר"א שהובא בגמ' בשם רב והנה רב בעצמו סובר דהוי רשות. ועוד צריך עיין דאיהו לא הזכיר אלא רחיצת

ונחזור לבאר את שיטת רש"י, דהנה לעיל כתבנו בביאורו כפשטות לשונו, שכל הנדון הוא במיחם השני אם חשוב כמטמין לכתחילה ואסור, אולם להחזיר המיחם הראשון עצמו מותר. אמנם בחידושי הר"ן (המיוחס לריטב"א) כתב בפירוש רש"י הנ"ל דהאיבעיא במיחם ראשון, וז"ל: בעי רב אשי פינן ממיחם למיחם מהו, פי' רש"י ז"ל מי הוי כמטמין לכתחילה ואסור להחזיר לכירה, או לא. ולפי זה נראה דעל כרחין הכי קא מיבעיא ליה פינן ממיחם למיחם מהו להחזיר למיחם ראשון ולהחזיר על גבי כירה, מי הוי כהניחו על גבי קרקע או לא. דליכא למימר דלהטמין במיחם שני קא מבעיא ליה, דכיון דסבירא ליה ז"ל דבהטמנה עסקינן וכל שהוא גרוף וקטום אינו מוסיף הבל, פשיטא שאם בא להטמין במיחם שני שרי טפי, דהא אמרינן לקמן בפרק במה טומנין גבי מטמין בדבר שאינו מוסיף דלא אסרו אלא באותו מיחם, אבל פינן ממיחם למיחם מותר ודאי כדאמרן, זה נראה לי. [מכל זה מבואר דלא כמו שכתבנו לעיל בשיטת רש"י שבמיחם ראשון מותר ובשני איבעיא, והטעם לאסור משום שחשוב הטמנה חדשה. דזה אינו, דבשני פשיטא שמותר כמ"ש בסוף במה טומנין, והאיבעיא בהחזיר לראשון אי הוי כמניח על גבי קרקע או לא].

**אולם** לבסוף כתב הר"ן: ולדידן דסבירא לן דגם גרוף וקטום מוסיף הבל, [וא"כ אסור להטמין אפי' על גבי גחלים קטומות וכל המשנה והסוגיא מדברת בשהייה] אפשר דאפי' במיחם שני קא מיבעיא ליה, דהתם [בסוף במה טומנין] בדבר שאינו מוסיף הוא דשרינן במיחם שני, אבל במשהה ע"ג כירה המוספת הבל, כי פינן ממיחם למיחם אי הוה ליה כהניח על גבי קרקע אסור, ע"כ.

**ומשמע** מדבריו וכן הוא גם מוכרח דהאיבעיא היא בין בראשון ובין בשני, ומאותו הטעם, דכיון שפעם אחת היה במיחם אחר לכן אף שהחזירו הוי כמונח על גבי קרקע.

**ולחלכה** אי פסקינן בעייתנו לקולא, א"כ יהא מותר לפנות למיחם אחר, וממיחם האחר לתתו לתוך מיחם שהוא על האש, כי מאי שנא מיחם שני או מיחם ראשון או שלישי.

[והנה המג"א [בסי' רנ"ז ס"ק י"ד] על ההלכה הנ"ל שמותר להטמין אם פינה את התבשיל מקדירה לקדירה, כתב וז"ל: מותר להטמינו כמו הדבר הצונן, שלא אסרו להטמין אלא דבר חם שהיה בכלי ראשון שנתבשל בו, אבל אם פינהו מותר [רמב"ם פ"ד הל' ה', ור"ן דף כ"ג ע"ב מרפה"ר ד"ה אמר]. ומטעם זה נראה דאפי' החזירו לכלי ראשון נמי שרי, דכבר אין לו דין כלי ראשון. ולא דמי למ"ש סי' רנ"ג ס"ב [במג"א ס"ק כ', בדעת הרמ"א] שגרע כשפינן ממיחם

הפרישה שם [בס"ק ג'] דערוכי תחומין לא כל אדם צריך, לכך לא הזקיקוהו חז"ל לשאול על זה. תמוה, דהרי בגמ' כן הזקיקוהו לשאול על ערוכי תחומין [וכן הקשה הפמ"ג במ"ז ס"ק ג', ובמאמר מרדכי בסוף הסימן].

**ולבן** נראה לי דעיקר כוונת האמירה קודם בין השמשות, הוא בשביל הג' דברים שהוזכרו במשנה שא"א לעשותם בין השמשות, אבל כיון דמזכיר דברים אלה יזכיר ויזרו ממילא גם על שאר הדברים אע"פ שמותרים בין השמשות ולמה נחלק זה לשני פעמים וזה פשוט. ומה שהטור הזכיר ערוכי חצירות ולא הזכיר ערוכי תחומין, הוא כמו שתירץ הב"ח שלא היה מצוי כל כך, משום שהיו דרים בין הגויים.

**ולפי** זה נדחה לענ"ד מה שכתב המג"א בס"ק ג', שכתב וז"ל: ונראה לי דצריך לומר ג"כ ערבכם<sup>36</sup> כמו שכתב הטור, ואע"ג דמותר לערב בין השמשות, היינו משום מצוה התירו שבות, וא"כ לכתחילה יש להזהירם שלא יבואו לידי כך, ע"כ. ובודאי שאין לו ראיה מכאן, ר"ל, מזה שצריך להזהיר על זה קודם בין השמשות, ד"ל כנ"ל שכיון שמזכיר דברים אלה, ממילא יזכיר ויזרו גם על שאר הדברים אף שמותרים וכן"ל.

**ובאמת** דברי המג"א כנגד פשטות הגמ' [עירובין דף ל"ב ע"ב ודף ל"ד ע"ב] והשו"ע [סי' שמ"ב סעי' א'] דאמרו לא גזרו על השבות בין השמשות, דז"ל השו"ע שם: כל הדברים שהם אסורים מדברי סופרים לא גזרו עליהם בין השמשות, והוא שיהיה שם דבר מצוה או דוחק וכו'. משמע שהעושה ערוכי חצרות שהוא דבר מצוה יכול לעשות כן לכתחילה וליכא בזה גזירה כלל, ולפי דבריו אסור לכתחילה.

**והיות** קשה דלפי דבריו איכא חיוב הזכרה קודם בין השמשות על ערוכי חצרות כדי להצילם מאיסור לכתחילה של ערוב בין השמשות, ואלו דברים לא ניתנו להאמר, דהמשנה להדיא התירה ערוב חצירות בבין השמשות וכן"ל<sup>37</sup>.

ידיו ורגליו, וממנהגו של ריב"א חזינן דאף רחיצת פניו יש בה מצוה. (ועיין בראש יוסף (תאומים) שנשאר בצ"ע למה לא מברכין על הרחיצה, וכתב בלשון אפשר שאין כ"כ מצוה). ועיין בערוך השולחן מה שכתב קצת בזה.

**שם** מג"א בראש הסימן כתב בשם הרש"ל [בהגהותיו לטור] לספר ביום ו' ולא בה', דאינו ניכר לכבוד שבת. והקשה עליו מרש"י פ"ב דתענית [דף ט"ו ע"ב ד"ה ובחמישי] דהתירו לאנשי משמר בה' בשבת, ופירש רש"י דרך רוב בני אדם לספר בה'. ותירץ דרוב בני אדם אין עושין מצוה מן המובחר ומן הדין צריך לספר בו', ולאנשי משמר התירו בה' ולא היו פנויים בע"ש, זהו תורף דבריו.

**והדברים** תמוהים דהא רש"י נתן טעם למה אמרו במשנה לאנשי משמר להסתפר בה', ומה לו להזכיר מה שרוב בני אדם עושים, ובפרט אם אינם עושים כדין מצוה מן המובחר. ולכך נראה דלא כדבריו, אלא כפשוטו דזהו נתינת טעם למה הזכירו בחמישי משום שרוב בני אדם כך עושים, ואפשר עוד דהרי יותר מצוה מן המובחר בה' מפני הטורח שבערב שבת.

**שם** סעיף ב', כתב המחבר וז"ל: כשיהיה סמוך לחשיכה ישאל לאנשי ביתו וכו' עשרתם ערבכם הפרשתם חלה וכו', ע"כ. הנה בטור [בדמ"ח עמ' צ'] הוזכר ערבכם ערוכי חצירות. וניחזי אנן, דהנה בגמ' [שבת דף ל"ד ע"א] הקשו רישא דמתניתין לסיפא, דברישא איתא שצריך לשאול על העירוב קודם חשיכה, דהיינו קודם בין השמשות משמע דאחר כן שהוא בין השמשות א"א לערב, ובסיפא איתא ספק חשיכה דהינו בין השמשות מערבין. ותירצו דרישא בערוכי תחומין וסיפא בערוכי חצרות. הרי לפי זה דשאלת ערבכם במשנה, אינה אלא על ערוכי תחומין ולכן באמת כמו שלא צריך לשאול על ערוכי חצירות כיון שמותר בבין השמשות, כן אין צורך לשאול אם טמנו החמין כיון דמותר בבין השמשות.

**וא"כ** קשה על הטור שהזכיר לשאול על ערוכי חצרות, וכבר הקשה כן בחדושי הגהות מהר"ח על הטור [ס"ק א']. ומה שרצה ליישב דאפשר לומר בדעת הטור דעיקר השאלה שצריך לשאול הוא משום ערוכי חצירות שהוא בכל ע"ש, משא"כ ערוכי תחומין. ומה שאמרה הגמ' שרישא בערוכי תחומין, הוא דמשום הכי נקט ע"ש עם חשכה, בגלל ערוכי תחומין שגם הם בכלל שאלת ערבכם, והוא אינו מותר אלא עם חשכה, אבל לעולם עיקר השאלה משום ערוכי חצרות היא. אינו נראה, דא"כ למה ג' ולא ד' ויכלול הטמנה עמהם, אף שמותרת בבין השמשות, מ"מ כמו שכולל לערוכי חצרות אף שמותר בבין השמשות יכלול גם הטמנה. ומה שכתב

36. כתב הלבושי שרד ס"ק ד', שלפני המג"א לא היה כתוב בשו"ע ערבכם.

37. ועי' לקמן בדברינו על סי' רס"א במג"א ס"ק ה', בסוף הדברים, שחילקנו בין ערוכי חצירות (שבוז ליתא לדין המג"א), לבין ערוכי תחומין (שבוז כן יש ראיה לדבריו).

## סימן ע"ז

## הערות בסי' רס"א

**במג"א** ס"ק ב', כתב וז"ל: אין מעשרין [בבין השמשות], דה"ל כמתקן, וה"ה דאסור להפריש חלה, וכן משמע בסוף סי' ר"ס, ע"כ. והנה כוונתו מבוארת להביא ראיה מדהוצרכו לשאול על הפרשת חלה קודם בין השמשות [כנזכר בסי' ר"ס ס"ב] א"כ מוכח דבבין השמשות אסור.

**וראיה** זו יש לדחות לענ"ד. א. דאפילו לדברי המג"א בסי' ר"ס ס"ק ג' דערובי חצרות אף דמותר לערב בין השמשות, בכז"א לכתחילה צריך לשאול על העירוב קודם בין השמשות, א"כ ה"ה אפשר לומר בחלה, ואין לנו ראיה לאסור. ב. כבר הוכחנו לעיל סי' ר"ס על דברי המג"א הנ"ל בס"ק ג' דלא כדבריו.

**והנראה** להלכה דבחלת א"י הרי זה כמעשר ודאי, ואסור בבין השמשות, אבל בחז"ל שאין זה תקון כלל דהא באינו יכול להפריש אוכל והולך ואח"כ מפריש, א"כ יהא מותר לו להפריש בבין השמשות לכתחילה.

**שם** במג"א ס"ק ה', כתב וז"ל: וטומנים [החמין בבין השמשות] בדבר שאינו מוסיף הבל וכו', אבל לשאר דברים דין בין השמשות כמו בשבת עצמה, ע"כ. ולא זכיתי להבין מה כוונתו לשאר דברים, ואם כוונתו לאסור כל מיני שבותים חוץ מאלה שהוזכרו במשנה להדיא, מאי חזית דקדייקת לאיסורא מסיפא ולא דייקת להיתרא מרישא.

**דהנה** בגמ' [בשבת דף ל"ד ע"א] הקשו אמתניתין מרישא לסיפא, דברישא אמרין שצריך לשאול על עירוב קודם חשיכה, ובסיפא אמרין שאפשר לערב אפי' בבין השמשות. ותירצו בשם רב כאן בערובי תחומין וכאן בערובי חצירות, ופי' רש"י בערובי תחומין אסור בבין השמשות ובערובי חצירות מותר. וכתבו שם בתוס' [ד"ה שניהם] דבדיעבד אם עירב ערובי תחומין בין השמשות כשר.

**ולפירש"י** במשנה [בר"ה ספק חשיכה] דמתני' אתיא כמ"ד [עירובין דף ל"ב ע"ב] גזרו על השבות בבין השמשות, אם כן להלכה לדין דלא גזרו כדאיתא בשו"ע [סי' שמ"ב ס"א], יהיה מותר לעשות הדברים ההם בבין השמשות, וערובי תחומין הרי לדבר מצוה [כדאיתא בערובין דף פ"ב ע"א, ובשו"ע סי' תט"ו ס"א] ולא גזרו בבין השמשות.

**והנה** ברמב"ם השמיט לשון המשנה, שאמרה: שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו, עיי"ש בהלכות

שבת פ"ה ה"ג שכתב שצריך האיש להזהיר ולזרוז על הדלקת הנר, ואת שאר הדברים לא הזכיר, וצריך טעם בדבר.

**ועיין** במגיד משנה [פרק כ"ד מהלכות שבת סוף הל' י'] שהעיר על דברי הרמב"ם שם שמתיר שבות בין השמשות לצורך מצוה, ממה שאמרו [שבת דף ל"ד ע"א] אין מערבין ערובי תחומין בין השמשות. ותירץ המ"מ בפ"ו מהלכות ערובין [הל' י"ג], דטעם הדבר שאין מערבין, דלכתחילה אין לו להכנס לבית הספק שיהיה התחלת העירוב בספק, עיי"ש.

**ודבר** זה צריך באור דא"כ למה כל השבوتים מותרים ולא חיישינן להכנס לבית הספק לכתחילה. והנראה ליישב בהקדים את דברי הגר"א סי' רס"א אות ו', שכתב על השו"ע שהתיר שבות של אמירה לעכו"ם להדליק את הנר בבין השמשות לצורך מצוה, דאזיל בשיטת הרמב"ם דמתני' דספק חשכה אתיא אפילו כרבי דלא גזרו על השבות בבין השמשות<sup>38</sup>, ואעפ"כ קודם בין השמשות צריך לומר להם לעשר ולערב ערובי תחומין, ואף שמותר בדיעבד לערב בין השמשות לדבר מצוה וערובי תחומין הוי לדבר מצוה, אעפ"כ לכתחילה לא יכנס לבית הספק כדברי המ"מ לעיל. ולפי זה מה שתרצו בגמ' דהרישא שאמרה קודם חשיכה מיירי בערובי תחומין והסיפא שהתירה אפי' בספק חשיכה מיירי בערובי חצירות, על כרחך הכוונה דבערובי חצירות אין צורך אפילו להדר לעשות קודם חשכה, ורק בערובי תחומין דחמירי צריך לערב מקודם בבין השמשות.

**ובזה** חזרני כי למחצה מהא דכתיבנא לעיל על דברי המג"א [סי' ר"ס ס"ק ג'] שאף שמותר לערב בבין השמשות משום מצוה, מ"מ לכתחילה יש להזהירם שלא יבואו לידי כך, וכתבנו עליו דאם בדיעבד מותר לעשות בבין השמשות ולא גזרו על השבות במקום מצוה, אין סברא לומר שחכמים יצרכו להזכיר ולהזהיר קודם בבין השמשות. והנה לפי דברינו לעיל דברי המג"א ממש כדברי הרמב"ם. אבל אעפ"כ המחצה השני שאמר המג"א דאף בערובי חצירות צריך להדר מקודם בבין השמשות זה נסתר לפי הנ"ל, [דהא להדיא אמרין במשנה שבספק חשיכה מערבין ערובי חצירות, ומשמע אפי' לכתחילה, דאם רק בדיעבד מה ההכרח בין זה לעירובי תחומין שגם מותרים בדיעבד].

38. כמבואר עין זה באורך בבי' בתחילת סי' רס"א [בנדר"ח עמ' צ"א].

הוא בחכמת אדם, והוא מוכרח (ועיין בים של שלמה חולין פרק ג' סי' נ"ד). ומה שגרס לו למחצית השקל להקשות כן, הוא משום שכתב טעם אחר לגמרי בזה. ועיין היטב במשנה למלך שציין בעל המחצית השקל בפרק י"ג הל' ה' ד"ה מעתה אלך וכו'. (ובספרים שלנו יש ט"ס שכתוב פ"ג במקום פ"ג).

## סימן ע"ח

### להציע המטות בערב שבת

ו"ל הטור [בגדמ"ח עמ' צ"ד]: ויסדר שלחנו ויציע המטות<sup>39</sup> וכו', כשבא לביתו ימצא נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת וכו', ע"כ. עיין בב"ח שהעיר מלשון הגמ' [שבת דף קי"ט ע"ב] שכתוב שם שולחן ערוך ומטה מוצעת בלשון יחיד, וכתב שבכו"א רבינו כתב בלשון רבים דהרי אפי' גבי סידור בע"ח אמרין דנותנים לו ב' מטות, מטה לישב עליה מטה לישן עליה. ומשמע שקאי הטור על שתי המטות שלו ולא על שאר מטות הבית שאותן לא צריך להציע. ועי' פרישה ומחצית השקל.

והנראה לענ"ד כפשוטו, דהנה לשון הגמ' דידן נר דלוק וכו' ומטתו מוצעת. ונראה דהרי טעות סופר, דלמה בנר ובשולחן לא הזכיר נרו ושולחנו, וצריך לגרוס ומטה<sup>40</sup> מוצעת, דבודאי שאין כוונת הגמ' רק על נר אחד ומטה אחת. והרי זה דומה לוי' לי שור וחמור [בראשית ל"ב ו'] עיין שם ברש"י [שדרך ארץ לומר על שוורים הרבה שור], אבל כשאומר שורו של פלוני אז הכוונה על שור אחד ולא שם המין. ולכן הטור התחיל בלשון ויסדר שולחנו, א"כ לא היה יכול לכתוב ויציע מטתו דמשמע רק מטה אחת, והלא כל המיטות בבית צריך שיהיו מוצעות, ואדרבא לכן לא כתב ג"כ הלשון ויציע מטותיו, שלא יהיה משמע רק מטותיו של עצמו [לישיבה ושכיבה] וכפירוש הב"ח, וכתב סתם יציע המטות דהיינו של כל הבית, ואין צורך לפי זה לפירוש הב"ח.

ולא ידעתי במה נסתפק הפרישה, שכתב באות א' וז"ל: ואפשר דר"ל המטה שיושבין עליה, ע"כ<sup>41</sup>. [דמה קשה לפרש שקאי על מטות ששוכבים עליהם שצריך לסדרם]. ואולי

שם מג"א ס"ק ו', על מ"ש בשו"ע [סעי' א'] שמותר לומר לגוי בבין השמשות להדליק את הנר, כתב המג"א וז"ל: אבל לעשר ולהטביל לא הוי מצוה, ועירובי חצירות הוי מצוה, מגיד משנה. ובכסף משנה [פ' כ"ד משבת הל' י'] כתב דעירובי חצירות לא הוה מצוה אלא שהוא טרוד ונחפז עליה, עד כאן.

והנה דברי הכס"מ האלה הם בשם ר' אברהם בנו של הרמב"ם, שהביא מקור לדברי הרמב"ם דבנחפז וטרוד מותר לעשות שבות בבין השמשות, מהא דאיתא במשנה [שבת דף ל"ד ע"א] דעירובי חצירות מערבין בבין השמשות, ואע"פ שאין בהם מצוה, אלא ע"כ משום דטרוד ונחפז היה מבעוד יום, ע"כ.

ולא זכיתי להבין, דהא בגמ' [שם] חלקו בין תחומין לחצירות, דבתחומין בעינן מבעוד יום ובחצירות לא בעינן מבעוד יום, ולפי דברי הר"א הנ"ל הא אין חילוק דבשניהם בעינן לכתחילה מבעוד יום, וכן במעשר גופא דחלקו בגמ' בין ודאי לדמאי, וכן פסק הרמב"ם שם דבודאי אין מעשרין ובדמאי מותר, ולפי זה קשה מאד דבדחוק וטרוד שניהם יהיו מותרים, ואם לאו שניהם אסורים.

ועוד דהנה ההבדל בין לעשר ולהטביל ובין עירובי תחומין, דלעשר ולהטביל אם אין לו צורך בזה אין חייב עד שיצטרך. אבל עירובי חצירות חכמים תקנו לעשות עירובי חצירות. ועוד קשה מה שכתב הכסף משנה דליכא מצוה בעירובי חצירות, הלא חכמים תקנו לעשות עירובי חצירות ולחזור אחריהם וכמובא בשו"ע לקמן בס"י שס"ו סעי' י"ג, ועוד שם בסעי' י"ד אמרין שמברכים על זו המצוה, וצ"ע.

שם מג"א ס"ק ז', על מ"ש ברמ"א שמי שקיבל עליו שבת שעה או שתיים קודם יכול לומר להדליק את הנר, כתב וז"ל: אפילו שלא במקום מצוה, דכיון שעוד היום גדול, בודאי יש מקומות שלא קבלו עליהם שבת, ודמאי להא דאמרין [בחולין דף מ"ט ע"ב], אינהו מיכל אכלי לדידן מיסתם לא סתים [מהר"י וייל בתשובה סי' קי"ו]. ועי"ש במחצית השקל פירוש הרבדים, והדמיון לחלב ומה שדחה. ובאמת הדין הוא אמת ודמיונו עולה יפה.

דהנה מה שהקשה המחצית השקל על דמיון ההלכה זו לחלב, וז"ל: דהתם הטעם דחלב טהור סותם, דהוא מיהדק וחלב טמא אינו סותם דלא מיהדק, ועל זה מסיק הש"ס בחלב שעל הקיבה הנ"ל כיון דבני א"י אוכלים אותו על כרחך דמיהדק, ואינהו בני בבל אף שלא אוכלים אותו מ"מ ודאי לא פליגי במציאות אם הוא מיהדק, ע"כ.

אין זה קושי כלל, דדין זה דחלב שעל היתר אף לאוסרים אותו אינו אלא משום גזירה אטו חלב שעל הקשת. וכן

39. עי' בטור סי' רפ"ט בתחילתו שכתב: ויהיה שולחנו ערוך ומטה מוצעת.

40. וכן העתיק הב"ח הנ"ל את הגמ'.

41. וכן כתב שוב בפשיטות בריש סי' רפ"ט. ועי' מה שהעיר עליו שם המחזיק ברכה בס"ק א'.

ואח"כ תדליק. אולם מסיק המג"א דלא חילקו חכמים, ותמיד תדליק קודם ואח"כ תברך. והקשה הרע"א, דהתנינן לבה"ג [הובא לקמן במחבר ס"י] דבהדלקה מקבלת שבת ולהסוברים דלא מהני תנאי, אולם כיון דקי"ל דכן מועיל תנאי לצורך, א"כ לא שייך לומר לא חילקו חכמים, דהא לא תקנו חכמים מידי בשבת, דמדינא גם בשבת מברכין תחילה, ודו"ק.

**ואני** איני מבין, דכיון דלכתחילה אנן חיישינן לשיטת הבה"ג דאחר הדלקה אסור במלאכה, א"כ לפי הבה"ג הוי מן הדין ואם זה מן הדין הרי שייך לומר לא חלקו חכמים, וא"כ אם מחמירים בשבת ה"ה ביו"ט. ואולי כוונתו דכיון דמעיך הדין מותר דלא כהבה"ג, א"כ אף דמחמירינן כמותו בשבת מנין לנו להחמיר אף ביו"ט, דאף לרברי הבה"ג אינו [ביו"ט] אלא מטעם לא פלוג (ואין זה במשמע דבריו).

**עוד** הקשה רע"א שם, וז"ל: ובעיקר הדין בשבת דאין מברכין קודם דהוי קבלה, איני מבין, דהא מדלקת כמה נרות ולא אמרינן דאחר הדלקת נר אחר הוי קבלה וכו', וע"כ דהקבלת שבת הוא בגמר ההדלקה, א"כ פשיטא דהברכה לא עדיף מתחלת הדלקה וצ"ע, עכ"ל.

**ונראה** ליישב דהיינו טעמא דברכה הוי כקבלת שבת, דכיון שהזכירה שבת בברכה הוי כקבלה, וא"כ ודאי עדיף מהדלקת נר דאין הזכרה של שבת, ומה שאסור לבה"ג לאחר הדלקה, ודאי הוי לאחר הדלקת כל הנרות, דודאי לא נתנו חכמים שעור ולא אמרו למעט בכבוד שבת ולהדליק רק נר אחד, ולכן אינם אסורים אלא לאחר כל הנרות ופשוט.

**מג"א** ס"ק ר', על מ"ש בשו"ע ס"ג, וז"ל: הנשים מזהירות בו יותר וכו'. כתב המג"א ח"ל: וכשהיא יולדת בשבת ראשונה מדליק הבעל ומברך, ע"כ. הנה לא נתברר הטעם, ובערוך השולחן [כאן סעי' ז'] מצאתי משום דמסתמא אינה נקיה. ודברים אלה אינם מחוורים, וכי כל היום אינה מברכת שאר ברכות ולמה גרע ההדלקה. ובכף החיים [כאן אות כ"ג] משמע הטעם משום שלא יכולה להדליק על השולחן בגלל חוליה, ולכן כתב שם דאחרים נהגו להביא הנר אליה ואח"כ לקבוע אותו במקומו, ומוכח ממנו דהטעם משום חוליה, ולא מטעם איסור. ועיין ביפה ללב אות ח' דמשמע דר"ל דבשבוץ הראשון לאחר הלידה אסור לה לילדת לומר ברכה, וזה הטעם שאינה מדלקת ואפילו למקילים לנידה להתפלל ולברך בשבוץ ראשון גרע, ואלו דברים בלי יסוד.

**שו"ע** סעי' י', כתב המחבר וז"ל: לבה"ג, כיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת ונאסר במלאכה וכו'. ויש חולקים על בעל ה"ג ואומרים שאין קבלת שבת תלוי בהדלקת הנר אלא בתפלת ערבית, שכיון שאמר החזן ברכו, הכל

כוונתו לאפוקי מדעת הב"ח, שהצריך לסדר את שני המיטות שיושב עליה ושוכב עליה, ולכן כתב דעל מיטה שיושב עליה הוא דבעינן הצעה מבעוד יום אבל מיטה שעשויה לשכב לא בעי. אך לא מסתבר וכו"ל, דאמאי גרע מכל עניני הבית שכתב הטור שיהיו מסודרים ומתוקנים קודם השבת, ולכן אף שפרשנו דברי הטור דלא כהב"ח אבל דינו אמת במה שאמר שצריך להציע גם מיטה שיושב וגם מיטה ששוכב ותל"מ. והארכתי בזה כי מלאכת שמים היא.

## סימן ע"ט

### הערות בפי' רס"ג

**שו"ע** אור"ח סי' רס"ג סעיף א'.

**כתב** הרמ"א בשם מהרי"ל [הלכות שבת (מנהגים אות א')<sup>42</sup>], וז"ל: אשה ששכחה פעם אחת להדליק מדלקת כל ימיה ג' נרות וכו', ע"כ. ועיין בביאור הלכה [ד"ה שכחה] שכתב בשם הפמ"ג [אשל אברהם אות ג'] דה"ה אם שכחה וחיסרה נר אחד ממה שהיא רגילה. ובבה"ל חולק עליו, וכתב: דלא נהירא, דכל זה רק מנהג והבו דלא להוסיף עליה, ע"כ.

**והנראה** לומר לפי זה דבימינו שאור החשמל דלוק ורק מוסיפים עוד נרות לכבוד שבת, אף שלכתחילה צריך לכוון בשעת הברכה של ההדלקה על החשמל ועל הנרות, עכ"פ אם שכחה ולא הדליקה נרות והיה חשמל דלוק, אף שלא לכבוד שבת אין לחוש, דאין הקנס משום שלא קיימה מצות הדלקה, אלא משום כבוד שבת ושלא יכשל בחפצים [רש"י שבת כ"ה ע"ב ד"ה הדלקת], ולכן אף אם היה דלוק מאליו שפיר דמי.

**ועיין** בספר נחלת שבעה תשובה ח', ולענ"ד נראה כמו שכתבתי, וגם שאר דבריו שם נראה מגומגמים עיי"ש.

**מג"א** ס"ק י"ב, על מ"ש הרמ"א סעי' ה', וז"ל: יש מי שאומר שמברכין קודם הדלקה, ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה, כתב המג"א ח"ל: אחר ההדלקה, דאם תברך - קבלה לשבת ואסורה להדליק, וא"כ ביו"ט תברך

42. בדפריי בדף כ"ח ע"א חסר זאת.

פורשין ממלאכתם. ולדין, כיון שהתחילו מזמור שיר ליום השבת הוי כבדו לדודה, ע"כ.

**עיינ** בר"ן פרק במה מדליקין [דף י' ע"א מדפה"ר] בסוגיא דנר חנוכה ונר ביתו שהעתיק דברי הרמב"ן שחלק על בה"ג, והוא יישב דבריו, ואכתוב מה שנתעוררתי על דבריהם.

**וז"ל** הר"ן: כתב הרמב"ן ז"ל, משמע דאף להקדים מקדימין נר ביתו לשל חנוכה שכל התדיר והמשובח מחבירו קודם לחבירו, אבל ראיתי לבה"ג שכתב שבהדלקה נר חנוכה קודם לשבת, שאם ידליק לשבת ברישא כבר קיבל שבת עליו ואינו יכול להדליק נר חנוכה. והקשה עליו הרמב"ן וכתב כמה דחוק טעם זה, אם אמרו ביוה"כ כן [בעירובין דף מ' ע"ב] כשאמר זמן, היינו משום דמוסיפין מחול על הקודש וכו', אבל הדלקת נר בשבת מה קבול שבת יש בכך וכו', ע"כ.

**ונראה** פירוש דבריו דזה פשיטא דיכול אדם להוסיף מחול על הקודש בערב שבת ולא נסתפק בזה אדם מעולם, אלא כוונתו של הרמב"ן דביוה"כ באמירתו שהחיינו והגיענו לזמן הזה הרי עשאו קודש, דהרי כך הוא נוסח הברכה, ולא שייך לומר לזמן הזה אם לא יחול בו דין תוספת, מה שאין כן בהדלקת הנר לשבת אין כאן קבלה בהדלקה, וגם הברכה לא מוכחת כלום, ולכן אין כאן זכר לקבלת שבת. ומה שהקשה עליו הר"ן דגם בשבת יכול להוסיף, אין ודאי הכי הוא, אבל טענתו של הרמב"ן דלא היה כאן קבלה כלל.

**עוד** טען הר"ן על הרמב"ן דהא חזינן מכולהו תנאי שהיו מאחרין הדלקת הנר לכל המלאכות, וכיון שהדלקה היא באחרונה, על כרחך כך היה התקנה שלאחר הדלקה לא יעשה המדליק שום מלאכה אח"כ.

**ובפשוטו** נראה ליישב דברי הרמב"ן, דאין ראיה כלל דהיה מין תקנה כזו שהדלקה תהיה מלאכה אחרונה, וכל הטעם שכתוב בכל המקומות הדלקה בסוף, לא מפני התקנה אלא מפני שזו דרך העולם שמדליקין סמוך ללילה. וממקום שהביא הר"ן ראיה לדבריו מדביתו דרב יוסף דהוה מאחריה [שבת דף כ"ג ע"ב], משם אפשר להביא ראיה לרמב"ן, דכיון דסברת הרמב"ן דאין תקנה כזו של הדלקה באחרונה, א"כ אמאי רצתה אשתו של רב יוסף לדקדק ולהדליק דווקא מאוחר, אלא ודאי משום שדרך העולם להדליק בסמוך ללילה ויותר ניכר כבוד שבת מאשר להקדים, ורק לאחר שאמר לה תנינא לא ימיש עמוד הענן וכו', וכתב רש"י שם [בד"ה עמוד הענן] אלמא אודחא ארעא הכי, אז סברה לאקדומי יותר, ואמר לה ובלבד שלא יקדים. והר"ן בעצמו כתב לפי דבריו דכיון דסברה דאין דין תוספת על נר לצורך שבת, לכן כמה דמאחריה טפי עדיף, ועל כרחך טעמא משום דיותר ניכר כבוד שבת כל היכי דסמך טפי לשבת.

**ומה** שכתב הר"ן [שם, בדף י' אמצע ע"ב מדפה"ר] בבאור לשון הגמ' [שבת דף ל"ה ע"ב] והדליק המדליק ושוהה כדי צליית דג קטן או כדי להדביק פת בתנור, ע"כ. ופירש דאין הכוונה דמותר לצלות לאחר מכאן או להדביק, אלא שעור זה כתבו חכמים לכל הג' דברים ולהדליק הנר באחרונה ואח"כ תוקעים ושובתים כולם.

**הנה** דברים אלה צרכים עיון, דבגמ' הוזכר להדביק פת בתנור, והר"ן הוסיף עד כדי שיקרמו פניה, וקרימת פנים מאן דכר שמה. ועוד שני שעורים של צליית דג והדבקת הפת למה לי, ודיינו להזכיר דבר אחד או דג או פת.

**ואולי** מה שהוסיף כדי שיקרמו פניה שיגרת לישנא דרש"י [שם ד"ה להדביק פת] נקט, אבל מרש"י מוכח כפשוטו שמותר להדביק הפת בתנור באותו הזמן, כל היכי דשייך שיקרמו פניה מבעוד יום, כדאיתא במשנה סוף פ"א [דף י"ט ע"ב] (ועיינ במאירי [דף ל"ה ע"ב ד"ה שש] שכתב כן בפשיטות בבאור הגמ').

**והקשה** מכולן איך יפרנס הר"ן המשנה הנ"ל דנותנין פת לתנור אם יש שהות זמן שיקרמו פניה מבעו"י, הא לפי דברי הר"ן לאחר זמן הדלקה אסור לעשות כלום אף שיש עדיין את ההשות הזו. ואם נאמר דדוקא המדליק אסור אבל אחרים מותרים ניחא, אבל א"כ מה הוצרך הר"ן לפרש [וזת"ד:] ושוהה כדי שיצלה דג וכו' דלאו אמדליק קאי אלא אתוקע וכו' והכי קאמר דהתוקע שוהה זמן זה שבמשך זמן זה כבר כולם הדליקו, ע"כ. ולמה לא יפרש כפשוטו דנתנו זמן זה לאחרים שאין מדליקין, וגם למה נתנו חכמים שעור חליצת תפילין לפני הדלקת הנר, הרי זה תלוי אם הוא המדליק או לא.

**ובאמת** עדיין אני נבוך בדברי הר"ן, דמסוף דבריו מוכח להדיא דרך המדליק אסור במלאכה ולא אחרים, שכתב וז"ל: וכיון דרבנן תקון שתהא הדלקה מלאכה אחרונה, ודאי מי שמדליק בע"ש כבר הוא גומר בדעתו שלא יעשה מלאכה לאחר מכאן ונמצא מקבל שבת לאחר הדלקתו, ע"כ. וכן צ"ע בדבריו אלה, דאם חכמים תקנו שלא לעשות מלאכה לאחר הדלקה, מה צריך לגמר דעתו.

**שו"ע** סעיף י"א, כתב המחבר וז"ל: אע"פ שלא התפללו הקהל עדיין אם קדם היחיד והתפלל של שבת מבעו"י, חל עליו קבלת שבת ואסור בעשיית מלאכה ואפילו אם אומר שאינו רוצה לקבל שבת, ע"כ. עיינ בב"י [בנרמ"ח עמ' צ"ז] שהסתפק בזה קצת ולא הראה מקום לדין זה אלא מן הסברה בעלמא.

**ונראה** לכאורה להביא ראיה לזה מהא דמייתי הב"י שם בסמוך מגמ' דתפלת השחר [ברכות דף כ"ז ע"ב],

## סימן פ'

## מספר הנרות, ובזמניו שיש חשמל

שו"ע אור"ח סי' רס"ג סעי' א'.

**כתב** הרמ"א וז"ל: ויכולים להוסיף ולהדליק ג' נרות, וכן נהגו וכו', ע"כ.

**שאלת:** אם הבת חייבת במנהג אמה במספר הנרות שמדליקה.

**תשובה:** אני תמה, וכי אם האם רגילה לבשל ג' מיני תבשילים לשבת או יותר, וכי יחול חיוב זה על הבת, ומאי שנא. דהא ודאי שריבוי הנרות אינו אלא מדין להוסיף ולענג את השבת, וכל אחד מענג את השבת כפי יכולתו ורצונו.

**וענין** ריבוי הנרות כיוון דאתי לידן נימא ביה מילתא, דהנה ודאי שבזמן שלא היה אור החשמל בעולם, יש טעם בהוספת הנרות לכבוד שבת, דע"י זה מוסיף אורה הרבה. אולם בימינו שאור החשמל רב, איני רואה טעם בהוספת הנרות לכבוד שבת, ודיינו בשתי נרות כדי לרמוז על זכור ושמור, ואף שנכון שיש קצת שמחה בהדלקת הנרות כתוספת על אור החשמל, מ"מ איני רואה טעם בריבויים.

**ובאמת** גם שתי הנרות שמדליקים בתוספת על החשמל - הוא דבר שצריך עיון, ולכן ודאי שכשמדליקים נרות שבת ומברכים צריך לכוון אף על החשמל. דהיינו לאלה שמברכים ואחר כך מדליקים, צריך לכוון ולהדליק החשמל מקודם שהוא עיקר האור, ואח"כ ידליקו הנרות. ולאלה שמדליקים ואח"כ מברכים, צריכים להדליק הנרות מקודם ואח"כ אור החשמל, כדי לסמוך עיקר ההדלקה לכרכה. והגם שאין זה לעיכובא, אך זה ודאי שצריך לדקדק שהכרכה לא תהיה רק על הנרות בלבד, אלא לכוון אף על אור החשמל. וצריך לכבות את אור החשמל ולהדליקו במיוחד לכבוד שבת כי הוא העיקר.

**ואם** לא דמסתפינא, הייתי אומר דהדלקת הנרות שנוהגים היום כתוספת על אור החשמל, אפשר שהוא בגדר שרגא בטיהרא מאי אהני, ואע"פ דבדרך כלל בכל שבת אין זה נוגע, דהא אפשר לכוון גם על החשמל ואף חייבים לכוון על אור החשמל, אולם מ"מ יש בזה נפקא מינה ליו"ט שני או שבת שאחר יו"ט, דאז אין מדליקין אלא הנרות ואין מכבים ומדליקים אור החשמל ביו"ט, [וא"כ אין תותר זאת ההדלקה שלא לצורך בעת שאור החשמל כבר מאיר, ואין אור הגר מוסיף]. ולענ"ד אין להדליק הנרות בימים הנ"ל וחו"ו לכוון.

דאביי התיר לרב דימי לעשות מלאכה לאחר שהתפלל בע"ש תפלת ערבית, ואיתא שם בגמ' משום דבטעות הוה, משמע אי לאו הכי הוי תפלה כקבלת שבת. וכן מהמעשה הקודם לזה דשאל לו ר' ירמיה לרב מי בדלת, ופירש"י [בד"ה והיינו דקאמר] כשהתפלל רב של שבת בע"ש א"ל ר' ירמיה מי בדלת מן המלאכה הואיל וקבלת שבת בתפילתך, ע"כ. הרי מפורש דתפילה הוי קבלת שבת דאם לא כן מאי קא בעי ר' ירמיה לרב מי בדלת, אם תפלה אינה מחייבת פרישה ממלאכה, ולענ"ד לזה כיוון הגר"א כאן ברמזיו.

**דרבי** משה אות ד' [בנדרמ"ח עמ' צ"ו], העתיק בשם האו"ז [הל' ערב שבת סי' י"א דף ג' ע"ב] וזה לשונו: הדלקה הוי קבלת שבת, ונראה שעיקר הנרות של שבת הן אותן שמדליקין על השולחן, כי הם באים לכבוד על כן ידליק אותם הנרות באחרונה, ע"כ. והנה תיבות "הדלקה הוי קבלת שבת" לא כתובים שם<sup>43</sup>, ואין כאן מקומו לענ"ד. והדין עצמו לכאורה צ"ע דנראה שדין זה תלוי אם מברכת קודם הדלקה או לאחר הדלקה, דהיינו אם מברכת קודם או יותר ראוי שתדליק מיד לאחר הכרכה עיקר הנרות שהם לכבוד שבת, כדי שיהיה עובר לעשייתן, ואם מברכת לאחר הדלקה אז יותר טוב להדליק הנרות שעל השולחן באחרונה הם העיקר ולכוון מיד לאחריהם בלי הפסק.

**והנה** מנהג זה שהזכיר הרמ"א [לעיל בסעי' ה'] לכוון לאחר ההדלקה לא הזכיר באו"ז, ואינו אלא מדברי מהר"י ווייל [בסוף השו"ת אות כ"ט], ולכן דברי האו"ז בעו טעמא. ונראה לומר דהאו"ז סמך על מה שהביא לעיל מזה סוגית הגמ' [שבת דף כ"ג ע"ב] ורש"י, דאיתא התם דלא להקדים הדלקת הנר משום דאינו ניכר לכבוד שבת, ולכן מה שיותר סמוך עדיף טפי, ולכן גם הנרות שעל השולחן שהם העיקר ובהם ניכר כבוד שבת ביותר צריך להדליק באחרונה, ואע"פ שאינם סמוכים כל כך לכרכה, הא עדיפא.

## סכום:

- (לסי' רס"ג סעי' א') אשה ששכחה להדליק נרות שבת, והיה אור החשמל דלוק, אין קונסים אותה להוסיף נרות.
- (שם ס"ג) יולדת מדלקת גם בשבת הראשונה ללידתה ובכרכה.

43. אלא כתובים לעיל מיניה שם בדף ג' סע"א.

## סכום:

א. אין הבת מקבלת מנהג אמה במספר הנרות שמדליקה לכבוד שבת.

ב. עיקר מצות הדלקת נרות הוא הדלקת אור החשמל, שהוא עיקר האור שמשתמש בו, ולכן אין היום שום הדור בריבוי הנרות.

ג. וכן ראוי להדר, שאלה שנוהגים לברך ואח"כ להדליק, שקודם הברכה יכבו את אור החשמל, ויברכו וידליקו אותו, ואח"כ ידליקו את נרות השבת. ואלה שנוהגים להדליק ואח"כ לברך, ידליקו נרות שבת, ואח"כ ידליקו את אור החשמל, ואח"כ יברכו, כדי שהברכה תהיה סמוכה לעיקר האור.

ד. ביו"ט שני, וכן בשבת שאחר יו"ט שמדליקים הנרות ביו"ט הראשון, בזמן הזה שדולק אור החשמל, אין היתר להדליק, דהא הו"ל מלאכה שלא לצורך, דשרגא בטיהרא מאי מהני, וח"ו לברך.

## סימן פ"א

### רצה הבעל להדליק ולברך בחדר אחר

שו"ע אור"ח סי' רס"ג סעי' ב' ג'. סי' תל"ב סעי' ב'.

**כתב** המחבר [בסי' רס"ג] וז"ל: אחד האנשים ואחד הנשים חייבים להיות בבתיהם נר דלוק בשבת וכו'. ובסעי' ג' כתב: הנשים מזהירות בו יותר מפני שמצויות בבית ועוסקות בצרכי הבית.

**ועי'** בספר תורה לשמה סי' ע"ח, שדן בבית שצריכים להדליק בו נר גם במקום האכילה וגם בחדר אחר, האם תדליק האשה בברכה בחדר האכילה, ואח"כ ידליק הבעל בברכה בחדר האחר, או הוי מרבה בברכות.

**והשיב** וז"ל: הא ודאי שהאיש חייב להדליק בחדר הב' ולברך על המצוה וכו', ואינה יכולה לעכב על בעלה

שרוצה להדליק הוא בעצמו בחדר השינה, מאחר כי היא כבר קיימה מצות ההדלקה והברכה בחדר האכילה ומה לה עוד יותר. ואם תאמר איה"נ הבעל ידליק הוא בעצמו בחדר השינה בין בשבת בין ביו"ט, אך למה ירבה בברכות ולברך הוא ג"כ, מאחר שאפשר שיעמוד אצל אשתו ותכוין עליו בברכה שמברכת וידליק. וכמ"ש בבדיקת חמץ [אור"ח סי' תל"ב סעי' 44.

ב'] שבעה"ב יעמיד אצלו מבני ביתו בשעה שהוא מברך ויתפזרו לבדוק איש במקומו על סמך ברכה שבירך. זה אינו, דהתם חייב של הבדיקה הוא רק על בעה"ב אבל בני ביתו הם באים לסייעו בבדיקת כמה חדרים, ולכן הם צריכים לשמוע הברכה ממנו. אבל הכא החיוב של הדלקת הנר הוא מוטל על האיש כמו שמוטל על האשה, ורק היא יש לה דין קדימה היכא דליכא אלא מקום אחד. על כן אם יש ב' מקומות שגם האיש יוכל לקיים המצוה בעצמו למה יוכרח להיות טפל לאשתו לצאת בברכה שלה, יברך הוא על מצותו ואין זה מרבה בברכות דגופים מוחלקים הם, הנה היא מברכת על מצוה שעושה במקום אחד והוא מברך על מצוה שעושה במקום אחר<sup>44</sup>.

**ועתה** נחזי אנן בזה, ולפני שנעמוד בפרטות על כל דבריו יש לעיין בדיון הזה של בדיקת חמץ, ומקורו, וזה החילי:

**הנה** בטור בסי' תל"ב [בנדרמ"ח עמ' שי"ד] כתב בסוף הסימן, וז"ל: ואם בעה"ב אינו יכול לטרוח ולבדוק בכל המקומות שבבית, יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך ויתפזרו לבדוק איש איש במקומו על סמך הברכה שבירך בעל הבית, שעושה שדולק אור החשמל, ויברכו וידליקו אותו, ואח"כ ידליקו את נרות השבת. ואלה שנוהגים להדליק ואח"כ לברך, ידליקו נרות שבת, ואח"כ ידליקו את אור החשמל, ואח"כ יברכו, כדי שהברכה תהיה סמוכה לעיקר האור.

הרי שמפורש בתוספתא דבכל מצוה שעושים לכתחילה צריך שאחד יוציא את כולם, ומסתבר הטעם משום ברוב עם הדרת מלך. ועיין בבית יוסף אור"ח סוף סימן כ"ב [בנדרמ"ח עמ' ק"ב], שכתב וז"ל: כתוב בארחות חיים [הל' ציצית סי' כ"ה] אם שנים או שלשה מתעטפים בטלית כאחד, כולם מברכין, או אחד יברך והאחרים יענו אמן, ע"כ. ולכאורה הוא נגד התוספתא הנ"ל שלכתחילה צריך שאחד יברך לכולם.

**אמנם** המעין בארחות חיים עצמו שכתב: ונשאלה שאלה לאחד מן החכמים אם שנים או שלושה מתעטפים בטלית אחת כאחד וכו', ע"כ. ואם אין זה טעות סופר, א"כ דין חדש השמיענו כאן דאע"פ שהוא טלית אחת, אעפ"כ כל אחד מקיים מצוה, וזה עיקר הדין שרצה להשמיענו, ולכן לא ביאר כאן שלכתחילה אחד מברך לכולם וכו', דאין זה מקומו. ויש

44. הנה הבא"ח האריך בענין זה בספריו בעוד מקומות, ברב פעלים אור"ח ח"ב סי' נ' שם הביא לדברי המג"א כאן בס"ק י"ד שצריך להדליק בכל חדרי הבית, והאריך שם מאוד בדין וידיו ובבדיקת חמץ, ולבסוף הסיק שיכרך הבעל בחדרו ואח"כ תברך ותדליק האשה במקום האוכל. אמנם בבא"ח ש"ב פרשת נח אות ה' כתב בסתמא שידליק הבעל ולא יברך. וע"ע שם בסוף פרשת שמני בענין חלה.

**ולענ"ד** נראה דהדלקה ג"כ החיוב הוא על הבעל שהוא בעל הבית, והאשה אינה אלא כשליח, ואע"פ שהיא מוזהרת על זה ביותר [וכלשון השו"ע בסי' רס"ג], אין זה אלא מצד שעבודה לבית ולבעל, ואם היה השאלה מי יעשה הברכה, וכמו שכתב הרב המחבר [שם בד"ה עוד] שהאשה אינה יכולה להוציא בעלה, וגם שאי אפשר שיעשו שניהם, אז הייתי אומר שהבעל יברך ויוציא את אשתו.

**עוד** מה שכתב התורה לשמה שם [בסד"ה ואם], והבאנו לשונו לעיל שאין זה מרבה בברכות דגופים מחולקים הם וכו', ע"כ. איני מבין מה בין זה ובדיקת חמץ. דהא גם בבדיקת חמץ הוא גופים מחולקים, דהא כל אחד מבני הבית חייב בבדיקת חמץ, דגם הוא בחשש שמא ימצא גלוסקא נאה ויבוא לאוכלה.

**ומה** שכתב בד"ה ועוד שיש מחלוקת אם הנשים מוציאות האנשים, ורמז לעיין בסי' תרפ"ט בהל' מגילה, שכתב שם המחבר בסעי' ב', וז"ל: אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא ידי חובתו, והוא שישמע ממי שהוא חייב בקריאתה וכו', וי"א שהנשים אינם מוציאות את האנשים, ע"כ. הנה המעיין בב"י שם [בנדרמ"ח עמ' תרנ"ג] יראה שלא כיון לזה [אלא שהמחלוקת היא האם נשים חייבות במקרא מגילה - ולא רק בשמיעה, ובוזה תלוי אם מוציאות את האנשים]. ואף שהב"ח בסי' רע"א אות ב' [בנדרמ"ח עמ' קכ"ה] כתב שיש סתירה בזה בדברי המחבר. הנה כבר כתב עליו המג"א סי' רע"א ס"ק ב' דאשתמיטתיה לדברי התוס' בסוכה [דף ל"ח ע"א ד"ה באמת] שכתבו כיון דרבים הם זילא בהו מילתא שתוציאם אשה, עיי"ש ואין להאריך בזה כאן [והארכנו בזה לקמן בסי' צ"ד].

**עוד** כתב שם בתורה לשמה בד"ה מיהו וז"ל: מיהו מצינו למרן ז"ל באור"ח סי' רצ"ח סעיף י"ד בדין ההבדלה, שפסק: היו יושבים בבית המדרש והביאו להם אור אחד מברך לכולם ע"ש, ואע"ג דמשמע דזה הוא לעיכובא, הנה התם מבואר הטעם בתוספתא משום ברוב עם הדרת מלך וכו'. ואני תמה, דא"כ למה נשתנה דין הדלקה מכל מה שהביא שם דבעינן ברוב עם. ועוד יש לדקדק בשאר דברי הרב המחבר שם ולקצר אני צריך.

**והנה** נמצאים עמי באמתחתי עוד ד' הערות על ספר תורה לשמה [בהל' שבת], ואידי דוטרתי ולא לבדרן, אמרתי להעתיקם כאן.

**א'** כתב הרב המחבר בשאלה פ"א, לדון ברבר הבא מחוץ לתחום בשבת שאסור לאותו שבא בשבילו כמבואר באור"ח סי' שכ"ה סעי' ח', האם שנים שהובא להם יכולים

להוכיח שאין זה טעות סופר, דאם לא כן מדוע שאלה זו לאחד מן החכמים, ולמה לא הזכיר לתוספתא הנ"ל, והלא היא הלכה פסוקה בכל מקום שאחד מברך לכולם לכתחילה משום ברוב עם הדרת מלך.

**והנה** מצאתי באורחות חיים עצמו בהלכות ברכות דין ב' [עמ' פ"א] שהעתיק התוספתא הנ"ל, וא"כ קמה קושייתי וגם נצבה, [דלפי הגירסא של הב"י] מדוע תלה שאלה זו בחכם אחד והרי זה תוספתא מפורשת. ועיי' בביאור הגר"א סי' ח' סעי' ה' שהקשה על דברי המחבר שם שמשמע מדבריו דלכתחילה שנים או שלושה שבאים להתעטף כאחד, יברך כל אחד בפני עצמו, והקשה שזה היפך התוספתא וכמה מקומות בש"ס.

**ועי'** במהרשד"ם [ח"א סי' א'] ובמבי"ט שהאריכו למעניתם בברכות שברכו בבית הכנסת, ובכלל דבריו כתב המבי"ט [ח"א סימן קי"ז], וז"ל: ונחזור עתה לבאר כי מנהג זה אינו מנהג ותיקין, ויותר טוב שיברך אחד לכולם, ויענו כל אחד ויאמרו אמן, ממה שיברך כל אחד ואחד, שהרי אמרנו שכל העונה אמן אחר המברך הרי הוא כמברך היינו כשמכוין לצאת, וכיון שהוא כמברך למה יחזור ויברך. וכן אמרו גדול העונה אמן יותר מן המברך, וכיון שבעניית אמן אחר מי שמברך להוציא הוא גדול מן המברך, למה יכוין שלא לצאת ויגרע כחו של אמן שאינו כמברך כדי לחזור ולברך, יכוין לצאת ויהיה גדול יותר מן המברך. ונראה שיהיה עיכוב בדבר ושיהיה זה בכלל ברכות שאינן צריכות וכו', עיי"ש באורך. וכן עיין שם בסי' ק"פ בד"ה עיני בנאמני. וכבר דברו בזה עוד הרבה אחרונים.

**עכ"פ** איך שיהיה דין התוספתא ודאי אמת, ואי אפשר לדחותו, דגם הראשונים וגם האחרונים העתיקהו להלכה, וא"כ צ"ע דברי השו"ע [סי' ח' סעי' ה'] והדרכי משה. וגם תימה לי על שאר המפרשים שלא העירו בזה כלום.

**ונחזור** לדיון, דודאי בין בהדלקת נרות שבת, ובין בבדיקת חמץ, וכן בכל המצוות דין אחד להם, [שעריף לכתחילה שאחד יברך להוציא את כולם, אפי' באופן שכל אחד ואחד מחייב בברכה בפני עצמו, וכמבואר בתוספתא הנ"ל].

**ולחגדיל** תורה ולהאדירה, הנני כותב חוות דעתי על שאר דברי התורה לשמה שם, וזה יצא ראשונה, הנה כתב שם הרב המחבר הנ"ל לחלק בין בדיקה להדלקה, ותורף דבריו דבהדלקה הרי חיוב על שניהם הבעל והאשה, ואילו בחמץ אינו אלא על בעל הבית וכמו שהעתיקנו לכל לשונו לעיל.

דאסור, מפני שמאמן את ידיו בכך שיתרגלו במשיכת הציור כתיבת האותיות, דסברי רבה ורב יוסף [בשבת דף ק"ג ע"א] דחיובא דמכה בפטיש הוא, משום דמאמן את ידיו. וקשה דהא מסיק עלה התם, אלא מעתה חזי אומנא וגמר ה"נ דמחייב וכו', מ"מ שבות דרבנן הוא וכו'. אמנם נראה להביא ראיה בפשיטות, דשרי אפילו לכתחילה וכו', ע"כ. [הרי שמבואר שם שאפי' במאמן את ידיו מותר].

ד' שם בשאלה קט"ו, דן בהשופך יין מחבית שיש בה מסננת קבועה אל חבית אחרת שיש בה פסולת ושמרים שאינו מרויח כלום בסינונו. והשיב דאמרין בשבת [דף ע"ד ע"ב] האי מאן דארתח כופרא [זפת] חייב משום מבשל, הגם דחזר ומתקשה, ע"כ.

ולענ"ד אין הנדון דומה לראיה, דבכופרא צריך הוא לבשולו, ורוצה הוא בהתכתו, מה שאין כן בין המתערב בשמרים ודו"ק. ונראה לי שגם מלאכה שאין צריך לגופה לא הוא ועיין.



## סימן פ"ב

### שהחיינו כשמדלקת פעם ראשונה

שו"ע אור"ח סי' רס"ג סעי' ה'.

כתב המחבר וז"ל: כשידליק יברך וכו', ע"כ.

שאלה: האם אשה מקבלת מנהג אמה בנוגע לאמידת שהחיינו בפעם הראשונה שמדלקת נרות.

תשובה: קודם כל נחקור אם מנהג זה לומר שהחיינו בפעם ראשונה שמדלקת, אם יש לו איזה שורש וענף. והנה בבדכי יוסף ביו"ד סימן ר' בגליון השו"ע, כתב: למחות בנשים המברכות שהחיינו בטבילה ראשונה קודם החופה, ע"כ. ואיני רואה הבדל בין נידון דין לדין הנ"ל. ואם א"א למחות ביד אלה שמברכות, ח"ו להוסיף על זה ולומר שמנהג כזה שלמעשה צריך לבטלו יחייב את הבת לנהוג כמותה.

ועוד אני מוסיף לענ"ד כי שאלה זו בכלל לא נוגעת אם לא בתניוקת שנשכית, דהא כל אחד ואחד מבני הבית חייב בהדלקת הנר לשבת, אלא שהאשה מזהרת על זה ביותר [כמ"ש בשו"ע רס"ג סעי' ב' ג'], אבל בדאי שבהדלקת האשה הרי כל אחד מקיים המצוה, ואין זה אלא שהאשה הדליקה בשליחות כולם. וא"כ מה שייד לומר שהבת בפעם הראשונה

להחליף זה עם זה, והביא שם מסוגיא דב"מ [דף צ' רע"ב] גבי שוורים שגנבום נכרים וסרוסום והחזירום, שצריכים הבעלים למוכרם כדי שלא יהנו הבעלים מעבירה, ואע"פ כן התירו בגמ' לשנים שעשו להם נכרים כן להחליף השוורים ביניהם. והעיר שם המעתיק וז"ל: אמר המעתיק יצ"ו עיין בכנסת הגדולה אור"ח סי' שכ"ה [עמ' קפ"ג ד"ה להחליף], ובשו"ע להגר"ז ז"ל ובאליה רבא ז"ל ע"ש.

דהנה האליהו רבה [שם בס"ק ט"ו] הביא לפסק הכנה"ג שאם הובא לשנים אסור להחליף, והקשה דצ"ע מהסוגיא הנ"ל. ובתוספת שבת [שם אות כ'] כתב דלא ראה מ"ש התוס' שם [ד"ה מחלפין] דשלא מדעתם הוי, ורק משום מראית העין החמירו להחליף<sup>45</sup>, ע"כ. ועי' במ"ב ס"ק ל"ח שג"כ פסק לאיסור.

אכן לדידי עדיין צ"ע מנין לנו לגזור לאסור בשנים, שמא יעברו על איסור אמירה לעכו"ם. ומה ההבדל בין מעשה הסרוס ע"י עכו"ם והבאה מחוץ לתחום ע"י עכו"ם, הלא שניהם מדרבנן.

ב' שם בשאלה פ"ב, דן בהעושה מלאכה בשבת שאסור להנות ממנה, מה הדין בעשה מכשירין, כגון מחט לתפור בה וקדרה לבשל בה. והשיב שלא שנא, והביא ראיה ממ"ש בע"ז [דף מ"ט ע"ב] שאם נטל מאשרה כרכר [והוא חתיכת עץ שמשתמשים בו האורגים] וארג בה את הבגד הבגד אסור בהנאה, ע"כ.

והנה לכאורה היה מקום לדחות, דבעבודה זרה יש איסור הנאה מן התורה, משא"כ בשבת שהיא קדש ואין מעשיה קדש, ורק אסור בהנאה משום קנס, ולכן מכשירין אפשר שיהיה מותר. אלא שהנה אחד מהמקומות שאסור חכמים כגון בטבילת כלים, פסק הרמב"ם [פרק כ"ג משבת הל' ח'] שאסור להשתמש בהם עד מוצאי שבת. ובאמת שצ"ע על הרב המחבר שלא הביא ראיה מדין זה.

ג' שם בשאלה פ"ח, דן במי שמאמן את ידיו בשבת לכתובה, ע"י שתופס איזה כלי היתר ועושה בו תנועות של כתיבה. והשיב שם לאסור עיי"ש.

והנה ברמ"א סי' ש"מ סעי' ד' כתב שמותר לרשום באויר כמין אותיות - תרומת הדשן סי' ס"ג. ובתרומת הדשן בפנים כתוב וז"ל: לרשום באויר כמין אותיות, ידאה דיש להוכיח דשרי. אמנם אחד מהגדולים אמר שקבל מדבותיו

45. עי' בתהלה לדוד שם ס"ק י"ז [אות תצ"ט] שיישב לאלוהו רבה.

במצוה שקבוצה לה זמן מברכים שהחיינו עיי"ש. וא"כ ה"ה  
בדרך דין שאין לה לברך].

**סבום:**

יש למחות בנוהגות לברך ברכת שהחיינו בפעם הראשונה  
שמדליקות נרות שבת, הגם שאמותיהן נהגו כן.

## סימן פ"ג

### אכסנאי בהדלקת נר שבת

**שו"ע** אור"ח סי' רס"ג סעי' ו' ז'.

**כתב** המחבר [בסעי' ז'] וז"ל: אורח שאין לו חדר מיוחד וגם  
אין מדליקין עליו בביתו צריך להשתתף בפרוטה, ע"כ.

**הנה** בשבת [דף כ"ג ע"א] אמרין: אמר רב ששת אכסנאי  
חייב בנר חנוכה וכו'. ובפשוטו היה נראה שאינו חייב  
אלא בחנוכה ולא בשבת ויו"ט, וצ"ע מאי שנא. אכן בהגהות  
מרדכי המובא בב"י בהלכות שבת סי' רס"ג [בנדר"ח עמ'  
צ"ה] כתב, דה"ה בשבת ויו"ט, וז"ל: ובהגהות מרדכי [ריש  
סי' תנ"ו] כתוב הוה משתתפנא בפריטי, כתב ראבי"ה [סי'  
קצ"ט סוף עמוד רס"ו] דהוא הדין לכל נר מצוה נר שבת נר  
יום טוב עכ"ל, ונראה דהיינו למי שאין לו חדר מיוחד שמדליק  
בו, ע"כ.

**עוד** כתב במרדכי פרק כמה מדליקין [סי' רצ"ד] והובא בב"י  
שם לעיל, וז"ל: בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם  
צריכין להדליק נר שבת בחדרם ולברך עליו, אבל מי שהוא  
אצל אשתו אין צריך להדליק בחדרו ולברך עליו, לפי שאשתו  
מברכת בשבילו, ע"כ. [וכן הוא לשון השו"ע כאן בסעי' ו'].

**ויש** להסתפק בכוונתו, דאם כוונתו [שאין אשתו עמו בחדרו  
ולכן] מדליק הוא כדי שלא יכשל בעץ או באבן ורק  
אינו מברך, צ"ע היאך יוצא בברכתה. ואם כוונתו שהיא  
מדלקת בחדרו, א"כ הלשון צ"ע שכתב שאשתו מברכת  
בשבילו, והא גם מדלקת היא בשבילו, וצ"ע.

**ועי'** במג"א ס"ק י"ד שכתב על ההלכה הנ"ל, שאין צריך  
להדליק בחדרו ולברך עליו, וז"ל: אבל להדליק צריך  
שלא יכשל וכו'. משמע מדבריו שמדליק ואינו מברך, וצ"ע. וכן  
מפורש בפמ"ג [א"א] שמדליקין ואין מברכין, ובמ"ב ס"ק ל"א.

**ואין** לומר שלא צריך לברך משום שלא אוכל בחדרו, דהנה  
ביוה"כ מברכין אע"פ שאין אוכלין ומאי שנא הכא. וכן  
מה שכתב הפמ"ג שמדליק משום שלום בית, אולם אין מברך

שמדלקת תאמר שהחיינו, הא כבר קיימה המצוה קודם לכן.  
ואף בשבת הראשונה לאחר שנהיית גדולה ובת מצוה, לא  
תברך, כיון שאינה מדלקת בפועל.

**אמנם** לכאורה יש סתירה לדברינו שאמרנו שאין מברכים  
שהחיינו בהדלקת הנר משום שכבר קיימו המצוה  
מקודם לכן כשעקרת הבית כבר הדליקה בשביל כולם, מדין  
הרמ"א ביו"ד [סי' כ"ח סעי' ב'] שכתב וז"ל: מי ששחט פעם  
הראשון מברך שהחיינו על הכיסוי, אבל לא על השחיטה -  
דמזיק לבריה, ע"כ. ונראה מדבריו ששייך לברך על השחיטה  
אם לא מטעם דמזיק לבריה, ואע"פ שלכאורה כל אדם כבר  
קיים מצות שחיטה, כמה שאכל בשר שחוט קודם הזמן הזה  
שבה לשחוט, וזה לכאורה נחשב כאילו קיים מצות שחיטה,  
דהא אסור לאכול בלא שחיטה.

**ונראה** דלא קשיא מידי, דלא מבעיא לדברי הש"ך שם ס"ק  
ו' שחלק על הרמ"א, אלא גם מדברי הרמ"א לא  
קשה לדברינו וכמו שנבאר. דהנה כתב הש"ך וז"ל: דמזיק  
לבריה, זה הטעם דחוק, ולי נראה טעם אחר יותר מתקבל,  
משום דשחיטה היא בידו ואינו מצווה לשחוט דהא יכול  
להיות לעולם בלא בשר או שישחוט אחר וכו', ע"כ. ולדבריו  
בודאי שיש לחלק בין שחיטה להדלקת הנר [גם אם יש איזה  
צד לחייב שהחיינו בשחיטה ראשונה], דשחיטה אינה חיוב על  
כל אחד, אבל הדלקת הנר חובה וא"א להפטר ממנה, וע"כ  
שיצא ידי חובה בכל פעם שמדליקים עליו, ושפיר חשוב  
שקיים את המצוה.

**ונראה** לענ"ד דאף הרמ"א יודה לסברת הש"ך שכשאינו  
שוחט בעצמו לא שייך לומר שמקיים מצווה, דהא  
אין עליו חיוב שחיטה זו, אלא שבשוחט בעצמו סובר הרמ"א  
דאף שאינו מחויב מ"מ כיון שמקיים עכשיו פעם ראשונה  
מצוות שחיטה מברך שהחיינו אף שאינו חייב, ועל זה חולק  
הש"ך. אבל כו"ע לא פליגי שאין האחרים שאוכלים הבשר  
נקראים מקיימי מצות שחיטה כדי לפוטרו אח"כ מדין שוחט  
פעם ראשונה, מה שאין כן בהדלקת הנר שחובה היא על כל  
אחד שידליק נר בשבת, הרי זה חשוב שקיימו מצוה זו בעצמם  
אע"פ שאחר הדליק בשבילם.

[ובאמת שיש להביא מדברי הש"ך שם לעיל בס"ק ה', ראייה  
לעצם הדין שלנו שיש לפטור את הבת מלברך שהחיינו  
כשעושה זאת בפעם הראשונה, גם בחינוקת שנשבת שלא  
הדליקו עליה אף פעם. דשם על דין הרמ"א שהביא שיש  
לברך שהחיינו על כיסוי הדם פעם ראשונה, כתב הש"ך  
שמקורו הוא מדברי המנהגים ישנים בשם ר' יהודה משפירא.  
והאריך שם הש"ך להוכיח שהתוס' והרשב"א והר"ן לא ס"ל  
הכי ואין לברך גם במצוה שמתחנך בה בפעם ראשונה, ורק

להתחייב בהדלקה, ולכן כשחוזרים לחדרם לישון אין צורך לאכול שום דבר. אמנם בודאי שעליהם להזהר להדליק נרות ארוכות שיספיקו עד שיבואו לישון. ואם מדליקים אור חשמלי אין צורך בנרות כלל וכלל, ומברכים על אור החשמל. והנח להן לנשים שמדליקות הנרות כתוספת לחשמל, וגם הן יברכו על אור החשמל והנרות יהיו כתוספת.

### הדלקת נרות במקום שינה

**שאלת:** בבחור שמדליק נרות שבת בחדרו המיוחד לשינה, האם צריך לברך על הנרות, או כיון שלא אוכל שם לא יברך.

**תשובה:** אף שאינו אוכל שם חייב להדליק ולברך, כדי שלא יכשל בחפצים.

**עוד שאלת:** בפנימיה שיש חדרים לשינה וחדר לאוכל, האם צריך להדליק במקום האכילה או השינה, ומה הדין באברכים נשואים שלא נמצאים בשבת זו עם נשותיהם ונשותיהם מדליקות בביתם.

**תשובה:** כל חדר שמשתמשים בו בשבת צריך להדליק בו נרות [או את אור החשמל] מטעם שלא יכשל, וצריכים להדליק שם בברכה.

משום שאין מברכים אלא על נר אחד, צ"ע מה זה היסוד שנתן לנו שאין מברכים אלא על נר אחד.

**ועתה** שבתי ועיינתי שוב בדברים, ונ"ל דאולי כוונת הפמ"ג בנר אחד, שר"ל שאע"פ שמדליקים בהרבה חדרים, אין מברכים אלא על נר אחד, ואם יש חדר שאוכל בו - מדליק ומברך שם ופוסט שאר הנרות. ואע"פ שהוא דבר פשוט שהמדליק בהרבה חדרים בזמן אחד, שאין צריך לברך על כל נר ונר וכמו בבדיקת חמץ, מ"מ מצאנו שגם המחבר טרח וכתב הלכה זו הגם שפשוטה היא, דבהל' בדיקת חמץ סי' תל"ב סעי' ב', כתב וז"ל: ובברכה אחת יכול לבדוק כמה בתים, ע"כ. הרי הגם שדין זה פשוט הוא כתב כן, ולכן נ"ל שזו גם כוונת הפמ"ג.

**ולחלבה** אע"ג שהדברים אינם ברורים בלשון הראשונים והאחרונים אם להדליק ואם לברך, מ"מ האמת היא דודאי צריך להדליק ולברך. ואף שנצטרך לדחוק בדברי הראשונים, אין זה חדש, ובפרט בדברי מהר"מ והמרדכי והמהרי"ל שאין אנו כ"כ רגילים בלשונם.

## סימן פ"ד

### תשובות קצרות הדלקת נרות

#### אח ואחות בהדלקת נרות שבת

**שאלת:** בן וכת שנשארו לבד בביתם והם כבני י"ד שנים האם יש לבת קדימה לגבי הדלקת הנר ונטילת חלה. תשובה: לענ"ד הבת קודמת.

#### שתי נשים שצריכות להדליק נר שבת

**שאלת:** שתי נשים שצריכות להדליק בבית אחד מה יעשו. **תשובה:** העצה הטובה היא שכל אחת תדליק בחדר אחר שצריכות להשתמש בו, ובזה לא יכנסו לספק ברכה לבטלה.

#### מקום הדלקת נרות שבת

**שאלת:** בחורים שישנים בפנימיה ואוכלים במקום אחר, ובעלי הבית מדליקים במקום שאוכלים, איפה ידליקו הבחורים נרות שבת.

**תשובה:** הבחורים ידליקו במקום שישנים ויברכו על ההדלקה, ובודאי שאין צורך לאכול בחדר כדי

## סימן פ"ה

### דין אמירה בקיבל שבת מבעו"י

**שו"ע** אור"ח סימן רס"ג סעי' י"ז.

**כתב** המחבר וז"ל: י"א שמי שקיבל עליו שבת קודם שחשיכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה, ע"כ. ודברים אלה הם מהרשב"א [שבת דף קנ"א ע"א] בשם התוס' [לפנינו ליתא בתוס'], וזה לשון הרשב"א כמובא בר"ן [דף ס"ד ע"ב מדפה"ר ד"ה ומדאמרינן], מהא שמעינן שישראל שקיבל וכו' מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה פלונית, דכיון דלחבירו הוא מותר אין באמירתו כלום, וכדאמרינן הכא שכיון שמותר לישראל חבירו לשמן, מותר לומר לו מי שאסור בשמירתן, ע"כ.

**וצ"ע** להבין אמרי קדושים, וכי מה זו ראייה, וכי יש איסור כל שהוא בשמירת הפירות, וא"כ מה הראיה לשאר מלאכות האסורות היכא שהוא קיבל עליו שבת מבעו"י שלדידיה באמת אסור לעשות מלאכה ואיה"נ יהא אסור לומר

לומר רצה בברהמ"ז, ריש לומר דוקא כשהתפלל תפילת חול לא יאמר רצה, אבל כשאומר המבדיל לחדד [אולי] רשאי לומר רצה, ע"כ. מבואר שהמג"א נסתפק באומר המבדיל באמצע האכילה קודם ברהמ"ז, אם יכול לומר רצה בברהמ"ז או לאו<sup>46</sup>.

**וְנִיחוּי** אנו מה הספק בזה, ובפשוטו כיון שכבר אמר המבדיל הרי עשאו חול ואיך שייך לומר רצה. אבל למעשה זיל לאידך גיסא, הא גם בלא אמירתו הוא חול ואעפ"כ אומר רצה, אלא א"כ תאמר שכל זמן שלא אמר המבדיל הרי הוא עדיין במצב של תוספת שבת, מה שאין כן באומר המבדיל הרי עשאו חול וא"א לומר רצה.

**ואיך** שיהיה דברי המג"א אינם מובנים, שיצא לחלק בין אם התפלל באמצע סעודתו, לאומר המבדיל בעלמא. דבהתפלל תפילת חול לא יאמר רצה, אבל באומר המבדיל בעלמא אפשר שיאמר רצה. דאם מטעם תוספת קאתי עלה, ולכן אומר רצה כל זמן שלא אמר המבדיל, א"כ לאחר אמירת המבדיל הרי כבר אינו תוספת שבת והוי חול לגמרי, ומה טעם יש לומר רצה.

**ועוד** יש להסתפק אם התפלל תפילת חול באמצע סעודתו אבל היה מבעוד יום, האם יאמר רצה דהא ודאי עדיין שבת הוא, או שנאמר דהוי כתרתי דסתרי. אלא שאם נאמר סברא דתרתי דסתרי, א"כ למה אינו סתירה עם אמירת המבדיל [ומה ספק המג"א].

**והמג"א** ציין לעיין בס"ס קפ"ח, ושם כתב השו"ע בסעיף י' ח"ל: היה אוכל ויצא שבת מזכיר של שבת בברהמ"ז דאזלינן בתר התחלת הסעודה וכו', ע"כ. וכתב שם המג"א בס"ק י"ז בשם מהרי"ל [בתשובה סי' נ"ז ד"ה תשובה ואם, דף כ' רע"א] ח"ל: אבל ברהמ"ז אתי על הסעודה שסער בשבת, וכיון דאכתי לא צלי ערבית של חול צריך להזכיר מעין המאורע בברהמ"ז, ע"כ לשון מהרי"ל. ודייק מזה המג"א, משמע דאם התפלל ערבית שוב אינו מזכיר של שבת אפילו התפלל מבעוד יום. ולבסוף כתב הטעם שאינו מזכיר של שבת לאחר שהתפלל, משום דהוי תרתי דסתרי, ולפי זה הטעם אין מקום לחלק בין תפילה לאמירת המבדיל, ולא מובן ספיקו של המג"א.

**ולענ"ד** נראה דאמירת המבדיל לא מעלה ולא מוריד, דכל ענין הברלה הוא מדין זכרהו בכניסתו וזכרהו ביציאתו, וכבר מפורש בהלכה [בסי' רצ"ג סעי' ג'] שאפשר

לחבירו לעשות עבורו. ואף שהולך לשמור הפירות מחוץ לתחום, מ"מ האומר לחבירו לשמור, איזה איסור קעביד, הא לא קאמר ליה שילך חוץ לתחום. [וראה בסימן הבא מה שהארכנו בזה].

**ועיין** בר"ן שהקשה ח"ל: ולי נראה, דאין הנדון דומה לראיה, דשאני הכא שאם יש שם בורגנין הוא עצמו שומר, ע"כ. הנה הר"ן קאתי עלה מצד אחר ולא הוקשה לו מה שהקשינו, וצע"ג להבין דברי הראשונים הנ"ל. (ועל עצם מה שהקשה הר"ן כתב הב"י [סי' רס"ג סעי' י"ז בנרמ"ח עמ' צ"ט], ח"ל: ואיני מבין דבריו, דהכא נמי [באמירה לשאר מלאכות] איכא למימר אם לא היה מקבל שבת הוא עצמו היה מותר לעשות לו מלאכה, ע"כ. ולכאורה אי מהא לא אירא, דכיון שכבר קיבל עליו שבת, עכשיו אינו במציאות שיוכל לעשות מלאכה, מה שאין כן בהך דינא דשמירת פירות אפשר שיהא לו אפשרות לשמור הפירות בהיתר אם יעשו שם בורגנין או מחיצות. וכבר הקשו כן על הב"י בדרישה ובב"ח שם, ובט"ז ס"ק ג').

**ועיין** בב"ח [בנרמ"ח עמ' ק' טור ראשון] מה שדחה דברי הר"ן ח"ל: דאין מקום לקושיית הר"ן וכו', דלאו דוקא קאמר דלשמור פירות וכו', אלא אפילו הבאה דאין לו היתר בשבת להביאן כלל נמי מותר לאומרן וכו', ע"כ. כלל דבריו דלמסקנא אף אם אין היתר לעשות זאת בשבת מותר באמירתו, ולכן דין זה של התוס' הרי הוא כמפורש בגמ' לפי דבריו.

**ולענ"ד** הדברים תמוהים דבגמ' [שבת דף קנ"א ע"א] קאמר דמותר להחשיך על עסקי כלה וכדומה, מכיון שמותר באמירה, ואמירה גופא בצרכי כלה אינו מותר אלא משום דהוי מצוה, אבל באמירה שאינה למצוה אין היתר אמירה, ובדאי שאין היתר להחשיך. וברין זה של קבלת שבת מבעו"י שהתירו אמירה, אינו לדבר מצוה דוקא, ולכן קושיית הר"ן במקומה עומדת (ועיין באחרונים על דין אמירה לצרכי כלה, ותמצא דהיתרו הוא רק משום דהוי למצוה).

## סימן פ"ו

### אמר המבדיל אם יוכל לומר רצה

**שו"ע** אור"ח סימן רס"ג סעיף י"ז מג"א ס"ק ל"ג.

**כתב** הרמ"א ח"ל: מי שמאחר להתפלל במוצאי שבת או שממשיך סעודתו בלילה וכו', ע"כ.

**וכתב** שם המג"א ח"ל: זה פשוט דאם אמר [המאחר הנ"ל] המבדיל וכו' הכל שרי וכו'. אך צ"ע אם יכול אח"כ

46. ועי' באלוהו רבה סי' רצ"ט ס"ק ה', שכתב שכן יאמר רצה, והוסיף דאפי' בהתפלל באמצע סעודתו נראה שיאמר רצה. ובשו"ע הגר"ז סוף סי' קפ"ח כתב שלא להזכיר רצה.

## סכום:

אמר המבדיל באמצע סעודה שלישית, או אפילו התפלל תפילת ערבית, יכול אח"כ לומר רצה בברכת המזון.

## סימן פ"ז

## אמירה למי שהבדיל לעשות מלאכה

שו"ע או"ח סימן רס"ג סעיף י"ז.

**כתב** הרמ"א וז"ל: מי שמאחר להתפלל במוצאי שבת או שממשיך סעודתו בלילה, מותר לומר לחבירו ישראל שכבר התפלל והבדיל לעשות לו מלאכתו להדליק לו נרות ולבשל לו, ומותר להנות ולאכול ממלאכתו כן נראה לי, ע"כ.

**והנה** כתב הלבוש בסי' רס"ג סעי' י"ז, וז"ל: יש מי שאומר שמי שקבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה, ומותר הוא להנות מאותו מלאכה בשבת, וכל שכן במוצאי שבת, שאע"פ שקיבל עליו הוא את השבת להוסיף הרבה מחול על הקודש ואסר על עצמו המלאכה, מכל מקום לא אסר אלא מלאכת עצמו, אבל מלאכת חבירו לא אסר עליו, ע"כ.

**והנה** טעם זה מה שכתב להתירו באמירה לחבירו משום שכן היתה קבלתו על עצמו, אבל לא לגבי חבירו. הנה ברשב"א [שבת דף קנ"א ע"א] שהוא מקור הדין הזה בשם התוספות לא כתב טעם זה, וז"ל הרשב"א: מהא שמעינן [פי' מזה שאמר רב יהודה אמר שמואל שם, שמותר אדם לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור לך פירות שבתחומי] לישראל שקבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה פלונית, הואיל והיא נעשית בהיתר לעושה אותה וכו', ע"כ. הרי שנתן טעם להיתר משום דהיא נעשית בהיתר ע"י העושה אותה. ואם כדברי הלבוש עיקר הטעם חסר מן הספר, דטעמו משום דלזה קבל ולזה לא קבל, ולא קרב זה אל זה בטעם.

**אולם** גם טעם הרשב"א צ"ע, הא כיון שאסור לו לעשות אסור גם לומר לאחר לעשות כמו שאסור לומר לגוי. ועוד איך למדו הרשב"א והתוס' היתר מזה שמותר לומר לו לשמור שמותר גם לומר לו לעשות מלאכה, הא באמירתו לשמור אינו אומר לו לעשות מלאכה, דמה מלאכה איכא בשמירתה [וכבר הקשנו זאת בסי' פ"ה].

**ואם** תאמר כוונתם שהוא אומר לחבירו ללכת שם כדי לשמרן וההליכה היא האיסור, [כלומר אף שאינו איסור

להבדיל מזמן פלג המנחה, וכמו שאפשר לקדש מפלג המנחה [סי' רס"ז סעי' ב'] ומקיים בזה זכרהו בכניסתו, כן גם ביציאתו בסוף היום מפלג המנחה מקיים זכרהו ביציאתו.

**ומה** שכתב במשנה ברורה סי' רצ"ט ס"ק ל"ג, שאסור לעשות מלאכה קודם שיבדיל והיינו אפילו משתחשך, דכיון שלא הבדיל עדיין חל במקצת קדושת שבת עליו ואסור חז"ל במלאכה, ע"כ. איני יודע מה היה צריך לזה, ומאיפה מקור הדברים. והטעם שם פשוט, דנלמד מדין זכרהו ביציאתו, אלא שחכמים תקנו שיאמר הברלה בתפילה או על הכוס, ואסרו חכמים לעשות מלאכה קודם שיאמר ויזכור איזה דבר על הבדלת קודש מחול, כמו בכל המצוות שאסור להתעסק בדברים אחרים קודם שיקיים המצוה. ואע"ג דעיקר זכירת שבת לא קיים, היות שלא הזכיר שבת. מ"מ כבר כתב רש"י [בשבת דף ק"ג ע"ב ד"ה המבדיל], דענין אמירת המבדיל הוא משום היכר ללוות המלך, וזה ג"כ נכלל בזכרהו, והמ"ב עצמו כתב זאת שם בס"ק ל"ד.

**ולפי"ז** יש מקום לחלק בין הבדלה לתפילה, דבתפילה מיחזי כסתירה, כיון שהתפלל של חול, אבל הזכרת הבדלה אין כאן סתירה ויכול להבדיל בשבת מפלג המנחה ואילך.

**ולחלבה**, בנוגע למי שהתפלל מעריב של חול לפני ברכת המזון אם יוכל לומר רצה בברכת המזון, אני לכשלעצמי חשבתי כי לא היה תרתי דסתרי, כי להתפלל מעריב לא גרע ממי שמברך לאחר חשיכה שודאי הוא לילה, (וגם לענ"ד לא שייך לומר בזה תוספת שבת כי כבר עבר הרבה זמן לאחר השבת), ואעפ"כ אומר רצה דבתר התחלת הסעודה אזלינן. א"כ גם בהתפלל מעריב למה לא יאמר רצה, ואינו דומה למתפלל מפלג המנחה מנחה, ומיד אח"כ מתפלל מעריב דקראו לזה תרתי דסתרי [בסי' רל"ג סעי' א'], דשאני התם שזה סתירה בין היום והלילה, דאו שזה יום או שזה לילה, מה שאין כן בהזכרת שבת בברכת המזון, הרי אפילו אם זה לילה ודאי ועברו כמה שעות עדיין אומרים רצה, וא"כ גם במתפלל של חול אין זה סתירה. ומה שמוכיר הבדלה בתפילה, כבר אמרנו שהבדלה לא היה סתירה בכלל, דהבדלה אפשר גם לומר בשבת.

**ועוד** נראה דתפילה של חול אין זה סתירה, דהא מן הדין היה אפשר להתפלל תפילת י"ח בשבת, דהנה כתוב בשו"ע [סי' רס"ח סעי' ד'] אם התפלל תפילת חול בשבת והזכיר שבת באמצע תפילתו, אע"פ שלא קבע ברכה לשבת יצא. וא"כ הזכרת תפילת חול אין זה סתירה לשבת. וגם מה שלא מזכיר שבת בתפילה לענ"ד לא היה סתירה לשבת, והגם שבשבת בעצמה אם עשה כן צריך לחזור לראש, מ"מ להיות סתירה לשבת לא היה, דהא אפשר לתלות בטעות, ולכך לא חשוב כתרתי דסתרי.

לראיה ולא דמי עיולי שבתא לאפוקי שבתא, דבעיולי שבתא הדבר תלוי בנדרו וקיבולו עליו קדושת שבת, ונוכל לומר שזה קיבל עליו וזה לא קיבל עליו, אבל באפוקי שבתא שכבר נאסר עליו הכל ביום השבת והוא ממשיך בקדושתו בלילה, כל האיסורים נמשכים עמו, ולא שייך לומר הותרו מקצתן ומקצתן לא הותרו, שאם מקצתן הותרו כולם הותרו כמו גבי נדר, וכיון שכולם לא הותרו שהרי הוא אסור בעשיית מלאכה, גם מקצתן לא הותרו וכו' עיי"ש.

**ואני** שמעתי ולא אבין, מה הוא האיסור בעשיית מלאכה במוצאי שבת, ומי המשיך אותו עליו, וגם הוא לא קבל זאת עליו, אלא הרי הוא בשב ואל תעשה, ומתי שירצה יוכל לעשות מלאכה. ומה שיש איסור בעשיית מלאכה אפילו שכבר עברה השבת, זה משום מצות הבדלה, ולא משום תוספת שבת, דהא לא קיבל עליו כלום.

**עוד** כתב שם הלבוש וז"ל: וכל זמן שלא בירך ברכת המזון הרי קדושת שבת עודנו עליו, ודעתו לברך עוד רצה, ואם כן עדיין לא הסיח דעתו מן השבת, ואיך נתיר לו לאכול דברים שנתבשלו בשבת שלו אע"פ שנתבשלו בהיתר.

**וגם** זה צ"ע, דמה זה תלוי בברכת המזון וברצה. ועתה ראיתי שהאחרונים עמדו על דבריו ודחו אותו, עיין בב"ח וט"ז ובמג"א ועוד. ולכן משכתי ידי מלהאריך בזה.

#### סכום:

בין בערב שבת ובין במוצאי שבת, מותר לישראל שקיבל עליו כבר שבת או שעדיין לא הבדיל, לומר לישראל אחר שלא קיבל עליו עדיין שבת או שכבר הבדיל לעשות לו מלאכה.

## סימן פ"ח

### להסתפק מן השמן שבנר

**שו"ע** אורח סי' רס"ה ס"א.

**כתב** המחבר וז"ל: אין נותנין כלי מנוקב מלא שמן על פי הנר כדי שיהא נוטף בתוכו, גזירה שמא יסתפק ממנו ויתחייב משום מכבה, ע"כ. ובפשטות הלשון משמע דחייב מדאורייתא, ודברים אלה צריכים באור.

**דהנה** עיין בתוס' ביצה [דף כ"ב ע"א ד"ה והמסתפק], שכתב: והמסתפק ממנו חייב משום מכבה, אינו ר"ל

לחבירו דהרי מיירי בתחומו, מ"מ הוא איסור לזה האומר, ואעפ"כ מותר לומר לחבירו ללכת, א"כ מה זה שהוא אומר דכיון שהתירה הגמ' לומר לשמור מותר גם לומר שילך, ומה זה טעם דלשמור ליכא איסור ואילו ללכת יש איסור.

**אלא** על כרחך הכוונה היא שהתירה הגמ' לומר לישראל אחר לשומרן פי' ללכת, ועכשיו הדמיון עולה יפה, שאע"פ שאסור לו לילך מותר לומר לחבירו ללכת, וה"נ כאן מותר לי לומר לפלוני לעשות מלאכה דאף שלי אסור כיון שקיבלתי שבת, כיון שלו מותר, מותר לומר.

**אלא** שלשון הרשב"א עדיין קשה שהמשיך וכתב שם, וז"ל: דוקא לישראל חבירו מותר (לפי פירושנו: היינו לומר לו שילך אע"פ שהוא אינו יכול ללכת שם). אבל לומר לגוי (לכאורה באותו ציור של ישראל), אסור לומר לו שמור לי פירותי שחוץ לתחום, דכל דבר שאינו עושה אינו אומר לגוי ועושה וכו', (ולפי פירושנו: היינו לומר לגוי שילך שם אסור, וכמו שמסיים הרשב"א ומסתברא באומר לו לגוי לך ושמור לי פירותי שבמקום פלוני בדוקא, דאם הגוי כבר באותו תחום, כ"ש שמותר לומר לגוי, דלא אמרו כל שאינו עושה אינו אומר לגוי להחמיר עליו יותר מישראל חבירו, ע"כ). וכיון שהעמדנו שגם בישראל מיירי שאומר לו שילך, א"כ מה הטעם שלישראל מותר ולגוי אסור.

**ומה** שכתב הלבוש שאע"פ שקיבל עליו הוא את השבת וכו', מ"מ לא אסר אלא מלאכת עצמו אבל מלאכת חבירו לא אסר עליו, ע"כ. אין דברים אלו ברורים דאמאי קרי לה מלאכת חבירו, הלא האיסור הוא על עצמו שלא יאמר לאחרים לעשות לו מלאכה כמו שאסור אמירה לגוי בשבת. ולומר שכוונת הלבוש באמת על איסור אמירה אין זה בלשונו כלל. ועוד דכיון שקבל על עצמו כל האיסורים שיש עליו, א"כ גם איסור אמירה בכלל.

**והיה** אפשר לומר דכיון דאיסור אמירה הוא גזירה שמא יבא לעשות מלאכה בעצמו, ולכן בשבת עצמו דחמיר גזרינן אבל לא בזה שתלוי בקבלתו. (וגם לענ"ד ודאי שאין קבלתו זו נדר ממש [כמ"ש הלבוש להלן], דהא לא אסר על עצמו איזה חפץ, ולומר שכוונתו כמו שבועה איפה נזכר לשון הדומה לשבועה בדבריו במה שאומר הריני מקבל עלי השבת, רצ"ע).

**אלא** שגם בזה לא הונח לי, דא"כ רוב איסורי דרבנן יהיו מותרין לזה המקבל, דהא אינם אלא משום גזירה, ונצטרך לדחוק בחלוקים ממזינים שונים.

**עוד** כתב אח"כ הלבוש שיש לחלק בין ערב שבת למוצאי שבת, ודלא כהרמ"א הנ"ל [וכמו שציין כבר לזה הט"ז שם בס"ק ג'], וז"ל הלבוש: אבל לי נראה שאין הנדון דומה

ולפי דברי התוס' שאינו חייב במסתפק מן השמן אלא מדרבנן, קצת קשה דהא ברישא דהך מימרא [דביצה דף כ"ב ע"א] איתא הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר, והרי זה ודאי חייב מדאורייתא דמיד מחזק אורו ומצהירו, ולפי זה רישא חייב מדאורייתא וסיפא דמסתפק הוי חייב מדרבנן, וצ"ע. ועיין בערוך השולחן [סי' רס"ה ס"ב וג'] מה שכתב כאן באריכות, ויש לדון בדבריו וכן בדברי הפני יהושע [שבת דף כ"ט ע"ב] שהובאו שם.

**ועל** כולנה קשה הירושלמי [שבת פ"ב הל' ד' דף י"ז ע"ב] שכתב הטעם לדין המשנה שלא יקוב, משום מבעיר, וז"ל: למה, משום שלא הותחל בכל טפה וטפה, [פי', שלא התחילה ההדלקה בכל השמן, דהרי אינו נמצא שם אלא נופל מאליו לתוך הכלי בשבת בעצמה, והוי כעושה הבערה בידים בשבת], והוא תמוה מאד.

**ועיין** בתפארת שמואל על הרא"ש [שם בביצה אות ו'] שתירץ קושית הרא"ש על התוס' משפופרת באופן אחר, וז"ל: דהתם [בשפופרת] איכא למיחש שמא יסתפק ממנו ויטול כל השמן בבת אחת ויפסוק הטפטוף מיד והוי מכבה. וכן פי' באבודרהם הובאו דבריו בספר מלאכת שלמה על המשניות [שבת פ"ב מ"ד] וז"ל: גזירה שמא לקלות השפופרת יסבור שלא ינענע הנר ויקח אותה ויסתפק ממנה וכו'. ומדבריו שם משמע דהך דשפופרת אינו חייב מדאורייתא, וא"כ לשון הרא"ש לאו דוקא.

**ולפי'** זה מה שכתב המחבר בסעיף א' ויתחייב משום מכבה, אינו אלא כמעתיק לשון רש"י והרא"ש, דהא רש"י במשנה [דף כ"ט ע"ב] ג"כ כתב לשון חיוב וע"כ לאו דוקא, ועיין בפנ"י על הרש"י הנ"ל.

## סימן פ"ט

### נגיעה במוקצה

**שו"ע** אורח סי' רס"ה סעי' ג', [סי' ש"ח סעי' ג' וסעי' מ"ב]. **כתב** הרמ"א [בסי' רס"ה] וז"ל: אסור ליגע בנר דולק כשהוא תלוי אע"פ שאינו מטלטלו ואין בו משום מוקצה בנגיעה בעלמא, מ"מ אסור פן יתגרר קצת מנגיעתו - ויטה, עכ"ל.

**ודבריו** צ"ע, דבתחילה כתב שאסור ליגע בנר הדולק כשהוא תלוי - אע"פ שאינו מטלטלו - והוא רק נוגע בו ואין איסור ליגע במוקצה, ומשמע מדבריו שאם היה יותר

מפני שממהר כבוי וכו', אלא היינו טעמא הואיל דבאותה שעה שהוא מסתפק ממנה מכבה קצת ומכהה [כצ"ל] אורו ולא יכול לאנהורי כולי האי כי איכא שמן מועט בנר ולכן נראה ככבוי, עכ"ל. ודבריהם צ"ע דבתחילת לשונם כתבו דבאותה שעה שהוא מסתפק וכו', ע"כ. משמע מהם דרק בשעה שמסתפק גורם לכבוי ואח"כ הכל חוזר לקדמותו, ובהמשך לשונם כתבו ולא יכול לאנהורי כולי האי כי איכא שמן מועט בנר, ע"כ. וזה משמע שכל הזמן אינו דולק יפה כיון שהשמן מועט. ועוד לשונם שכתבו בסוף דבריהם נראה ככבוי, אינו מדויק לכאורה דהא יש כאן כיבוי גמור ולא רק נראה - שהוא רק איסור דרבנן. וגם קשה להבין שיש חלוק במציאות בין שמן הרבה ושמן מועט.

**והנה** ברא"ש [פ"ב סי' י"ז] כתב בשם התוס' בלשון אחר, וז"ל: הא דחשיב ליה מכבה היינו משום דכשממעט השמן ומרחיקו מפי הנר שהוא דולק, מיד כהה אור הנר ואין דולק יפה כבתחילה והוה ליה מכבה, ע"כ. וכוונתו דפי הפתילה הוא תמיד באותו מקום דהיינו למשל על שפת הכלי, והשמן כסדר מתמעט והולך ומתרחק מן הפתילה, וכל מה שמתרחק מן הפתילה מכהה אורו. ובוזה מבוארים דברי התוס' דבתחילה כתבו שמיד מכהה אורו, דאם לא כן הוי גרם כיבוי, אבל באמת כל זמן שמעט שמן בנר אינו מאיר יפה כבתחילה, ורק סוף לשונם דנראה ככבוי אינו מדויק.

**והרא"ש** שם הקשה על דברי התוס' מההיא דשפופרת על פי הנר [שבת דף כ"ט ע"ב] דאסור להסתפק מהשמן שבשפופרת, משום שע"ז ממהר את כיבוי, ואע"פ שאינו מכחיש מאור הנר ע"י"ש.

**ועיין** ברמב"ם הלכות שבת [פ"ה הל' י"ב] שכתב הטעם על השפופרת והקערה, וז"ל: גזירה שמא יקח מן השמן שבכלי וכו' ואסור ליהנות בשבת מן השמן שהודלק בו וכו' מפני שהוא מוקצה מחמת איסור, ע"כ. הרי מפורש דאין איסור משום מכבה ועיין שם בלחם משנה שחילק בין זה למסתפק משמן שבנר. וא"כ אף אנן נאמר שהתוס' יסברו כרמב"ם ולא יקשה עליהם משפופרת. (ועיין בפי' המשניות לרמב"ם דנתן הטעם לשפופרת וקערה משום מכבה וצ"ע).

**ומה** שדייקנו בדברי התוס' מסוף דבריהם שכתבו דנראה ככבוי, דמשמע דחייב דאיתא בגמ' אינו אלא מדרבנן, מצאתי בקרבן נתנאל פ"ב דביצה סי' י"ז אות ס' שכתב כן, ואף הוסיף לומר שהרא"ש ג"כ סובר דאינו אלא מדרבנן, ועי"ש שהביא ממג"א תקי"ד ס"ק ז' שכתב ג"כ שאינו אלא מדרבנן. אכן עיין ברע"א [על סי' של"ד סעי' כ"ב בהגהה], מה שדחה דברי המג"א הנ"ל, ולפי דבריו בשפופרת וקערה הוי דאורייתא.

מאיר, וכתב שגם כן התיר ליגע בתנור של בית החורף שהוחם בשבת, ע"כ.

**והנה** מה שכתב הב"י שהתרומת הדשן ג"כ כתב להיתר, צריך לדעת שאין דעתו שזה לגמרי לדעת הר"מ, דהתרומת הדשן רק התיר מטעם טלטול מן הצד לצורך דבר המותר. ויש מחלוקת עדיין ביניהם, דלשאר הראשונים אין איסור נגיעה במוקצה בכל אופן, ורק איסור טלטול יש, ואילו התרומת הדשן כן אוסר נגיעה במוקצה אם זה לא לצורך דבר היתר. דו"ל תרומת הדשן: אלא נראה לחלק דהתם כיון דהנחת הכלי על הביצה היא לצורך הביצה, הרי דבר המוקצה, ולכן אסור ליגע בו. אבל כשהנחה והתשמיש אינו אלא לצורך דבר שאינו מוקצה, לכך אפי' אי נגע ע"י הנחה במוקצה שרי.

**ומאידך** גיסא לכאורה קשה על הר"מ וסייעתו, דהלא זה באמת טלטול מן הצד דשרי לצורך דבר המותר, ולמה הוצרכו לומר הטעם שמוקצה לא נאסר בנגיעה. ואפשר דהאמת קאמר, שנגיעה מותר במוקצה אפילו כשהוא לצורך המוקצה ובלבד שלא ינענע. ועדיין אין דעתי נוחה מזה, דכל אלה שהעתיקו דין הר"מ לא העירו מזה כלום.

**ובמור** בסי' ש"י [בנדרמ"ח עמ' שכ"ז] כתב: כל דבר שאסור לטלטלו אסור ליתן תחתיו כלי כדי שיפול לתוכו וכו', אבל מותר לכסותו, ובלבד שלא יגע בו, ע"כ. הרי שהטור סתם דבריו, וכנראה בכל מוקצה קאמר, ולאו דוקא בביצה. ולפי זה יוצא שהטור חולק על הר"מ וכל שאר הראשונים דאזלי בשיטתיה שכתבו מפורש דאין איסור נגיעה במוקצה. וגם לא הזכיר לדברי הראב"ד שאסור, ואם לא כדברי המגיד משנה שביאר שדברי הראב"ד דוקא בביצה, הרי שיש מהראב"ד סייעתא גדולה לדברי הטור, ולמה לא הזכיר להראב"ד דקאי בשיטתיה.

**ועוד** מן הקושי שיש בדבר, דבגמ' בביצה ובמשנה ברף ל"ה ע"ב ודף ל"ו ע"א שאמרו מכסים הפירות, ואמר עלה עולא בגמ' אפילו באורא דליבני, ואע"פ שהם מוקצים מותר לכסותם, ולהנ"ל נצטרך לומר שמכסה אותם באופן שאינו נוגע בהם. וכן מה דאיתא התם פורסין מחצלת על גבי אבנים בשבת ועוד, כל זה צריך להיות באינו נוגע במוקצה, וכמה מן הדוחק יש בזה, הן מחמת המציאות והן מחמת הלשון.

**ומה** שנראה לי בלשון הטור - אע"פ שכתב סתם אסור לנגוע במוקצה - שכוונתו דוקא במקום דאיכא למיחש שהחפץ יתנענע. וראיה לזה מלשון הב"י, שכתב שם [בנדרמ"ח עמ' שכ"ז] דו"ל: ומ"ש רבינו ובלבד שלא יגע בו ירושלמי [ביצה פ"ה ה"א דף י"ט ע"א] כתבו הראשונים בפרק קמא דביצה [סי' א'] ובלבד שלא יהא הכלי נוגע בביצה, והראב"ד כתב כן בהשגות [פרק כ"ה הל' כ"ג], וכתב עליו

מנגיעה והיה מטלטל ונד היה אסור דזה הוי טלטול. ולבסוף כתב: דמ"מ אסור פן יתגרנד קצת מנגיעתו ויטה, משמע מסוף דבריו אלו, שאע"פ שנע ונד אין איסור טלטול בזה, אבל אסור משום חשש מבעיר, וזהו שסיים בסוף וכתב: ויטה, דזה כאותו טעם שאסור לקרות לאור הנר שמא יטה והוי איסור דאורייתא.

**והנה** המג"א כאן בס"ק ד' נשאר בצ"ע, ולפני שנעמיק בדבריו נקדים בתחילה למחלוקת הראשונים בנוגע לנגיעה במוקצה בלי לטלטלו אי מותר או אסור.

**ומקור** המחלוקת הוא על הא דאיתא בגמ' בביצה [דף ג' ע"ב] על ביצה שנולדה ביו"ט שהיא מוקצה, וכתוב בגמ' שם שמותר לכפות עליה כלי שלא תשבר, וכן מובא ברמב"ם [פרק כ"ה הל' כ"ג], וכתב הראב"ד בשם הירושלמי [ביצה פ"ה הל' א' דף י"ט ע"א] ובלבד שלא יגע בביצה. ובמ"מ כתב דלא ידע טעמא מאי, וכי אסור ליגע במוקצה כל זמן שאינו מנענע. ולבסוף כתב דבביצה חיישינן שמא ינענע הביצה בנגיעתו ע"י הכלי.

**ובמאירי** כתוב דו"ל: ובלבד שלא יהא כלי נוגע בגופה של ביצה, ופירשו בו שאם יגע כלי בגופה של ביצה שמא מתוך כך יבוא לטלטל הביצה, ע"כ. ולכאורה משמע מלשוננו שאם נתיר נגיעה אז חיישינן שיבא גם להתיר טלטול. וזה לכאורה קשה, דהוה ליה גזירה לגזירה, וגם קשה למה נכתב דין זה בביצה, הא בכל מוקצה אפשר לגזור כן, ויהיה גזירה לגזירה ונצטרך לדחוק ולומר כולה חדא גזירה. ועוד כיון דדבר זה שייך בכל מוקצה, א"כ הבבלי היה צריך להזכיר זה.

**ולבן** נראה לי שגם המאירי כוונתו שע"י נגיעתו בביצה שמא יתנענע ע"י הכלי וכמו שכתב במגיד משנה, וזה דבר מצוי בביצה שמתנענעת בקלות, ולכן חיישינן בזה, וזה בביצה דוקא ולא בכל מוקצה.

**ובב"י** סי' ש"ח בסופו [בנדרמ"ח עמ' שי"ח], כתב דו"ל: כתב המרדכי בריש יום טוב [סי' תרמ"ה] בשם רבינו מאיר [ד"פ סי' תקי"ח] שאם חפץ או שום דבר מונח על המעות או על שאר מוקצה בשבת, והוא צריך לאותו חפץ מותר ליטלו משם, כי דבר מוקצה אינו אסור רק לטלטלו ממקום למקום, אבל ליגע בו מותר. וכן כתב גם כן [המרדכי] בפרק כל הכלים [סי' ת']. ועל פי זה התיר ליגע בשבת במעמד שלפני ארון הקודש והנרות דולקים ועומדות עליו, ובלבד שלא יהא מנענעו. וכן כתב רבינו ירוחם [בחלק י"ג נתיב י"ב דף פ"ה ע"א]. וכן כתב הרב המגיד [פרק כ"ה משבת הל' כ"ג] גבי אין נותנין כלי תחת התרנגולת לקבל ביצתה אבל כופה הוא הכלי עליה. וכן כתוב בתרומת הדשן [סימן ס"ז], והביא ראיה לדבר. וכן כתב הכל בו בסוף דיני שבת [דף ל"ד ע"ב] בשם רבינו

הרב המגיד ז"ל: ולא ידעתי טעם, וכי המוקצה והנולד אסור ליגע בהם כל שאינו מנענען הא ודאי לא, ואפשר שמא ינענע הביצה על ידי הכלי, ע"כ. ואע"פ שכתב הב"י אח"כ את דברי התרומת הדשן [שאסור בנגיעה], לא נראה מדבריו שדברי הטור במחלוקת זו עומדת. והכי ניחא לן טפי להשוות דברי הטור עם כל שאר הראשונים שמתירים נגיעה במוקצה כל זמן שאינו מנענעו ושהתרומת הדשן יחיד הוא בדבר שאוסר.

**ובן** סתמו כפירושו בסי' של"ח [בגדמ"ח עמ' תקנ"ג], שכתב הטור: וכן הלבנים שיש לו סדורים על הגג לבנין, אע"פ שהן מוקצין יכול לכסותן אפי' בשבת לר"י וכו', ע"כ. הרי שלא הזכיר כלום שיזהר לכסות באופן שאינו נוגע, ואם היה אסור בודאי היה מפרש דבריו. וכן בסי' תקכ"א [בגדמ"ח עמ' קכ"ו] ז"ל: מותר לכסות פירות או כדי יין או לבנים מפני הדלף שלא ירד עליהם וכו', ע"כ. הרי שסתם דבריו להיתר ולא הזכיר שאסור ליגע בלבנים. וכן כל שאר הראשונים שהעתיקו לדין כיסוי הלבנים והפירות בסתם ולא כתבו שאסור ליגע, בודאי חולקים הם על התרומת הדשן הג"ל.

**והנה** הרמ"א [בסי' ש"ח סעי' ג'] שכתב ז"ל: כל מוקצה אינו אסור אלא בטלטולו, אבל בנגיעה בעלמא שאינו מנדנדו, שרי. ולכן מותר ליגע במנורה שבבית הכנסת שנרות דולקות עליו, או בתנור שדולק בו אש. וכן מותר ליקח דבר היתר המונח על דבר מוקצה. וכן מותר לטלטל דבר מוקצה ע"י נפוח, דלא הוי טלטול אלא כלאחר יד, ולא מיקרי טלטול. והוא לשון הב"י בסוף סימן ש"ח [בגדמ"ח עמ' שי"ח] והבאנו לשונו לעיל. וכתב דין זה המחבר בקצרה בסעיף מ"ב ז"ל: דבר שהוא מוקצה מותר ליגע בו ובלבד שלא יהא מנענע אפי' מקצתו. וא"כ מה שכתב בשו"ע סי' ש"י סעי' ו', ז"ל: כל דבר שאסור לטלטלו, אסור ליתן תחתיו כלי כדי שיפול לתוכו, מפני שאוסר הכלי בטלטול ונמצא מבטל כלי מהיכנו, אבל מותר לכפות עליו כלי, ובלבד שלא יגע בו. ר"ל מ"ש ובלבד שלא יגע בו, מוכרח להיות שקיצר בלשונו וכוונתו רק אם יתנענע בנגיעתו. ואף שמהמג"א סי' תקי"ג סוף ס"ק ב' משמע אחרת, וכתב שמהשו"ע הג"ל משמע כתרומת הדשן, לענ"ד נראה כמו שכתבתי. וראיה לזה דהרמ"א בסי' ש"י לא הגיה שם כלום ולא רמז לעיין במה שכתב בסי' ש"ח ס"ג, ומפני שהבין דודאי אין כאן שום מחלוקת בינו לבין השו"ע, וכמו שכתב השו"ע להדיא בסעי' מ"ב והוא פשוט<sup>47</sup>.

47. ובבאר הגולה בסי' ש"ח על הסעי' הזה אות ק' יש טעות סופר [והגדילו בטעות בדפוס עם המ"ב], וצ"ל: ר"ן פרק כל כתבי בשם הרמב"ן דף מ"ו ע"ב ד"ה עשה כבש.

**ועתה** נראה לעיין במג"א בכמה מקומות הצריכים עיון, דהנה בסי' ש"י ס"ק ג' כתב ז"ל: שלא יגע בו - אע"ג דמוקצה מותר בנגיעה וכמ"ש סימן ש"ח סעי' מ"ב, היינו כשהנגיעה היא לצורך דבר המותר, אבל הכא הנגיעה היא לצורך דבר המוקצה, ועי' סי' שי"א ס"ז, ע"כ. הרי שהבין בדברי השו"ע דסובר כתרומת הדשן שיש איסור נגיעה אף דאינו מנענעו. וצ"ע איך יפרנס דברי השו"ע סי' ש"ח סעי' מ"ב שהבאנו לעיל, שכתב סתמא שמוקצה אינו אסור בנגיעה.

**ועוד** רמז שם המג"א לעיין בסימן שי"א סעי' ז'. ועיין בביאור הגר"א, שכתב שהמג"א כתב לעיין בסי' שי"א סעי' ח'. ז"ל הגר"א בביאורו: ובלבד שלא יגע בו, ירושלמי והביאו הרא"ש בפ"ק דיו"ט [כבר ביארנו לעיל בדברי הב"י פ"י מראה מקומות אלו], ועי' מג"א וכן כתב תרומת הדשן, ולמד מדברי תוס' [שבת דף מ"ד רע"א ד"ה דכו"ע] שמחלקין כן בטלטול מן הצד [בין דבר המותר לאסור], וזה שאמר המג"א ועי' סי' שי"א סעי' ח', [שכתב שם המחבר: טלטול מן הצד לצורך דבר המותר מותר וכו', ולצורך דבר האסור רק בגופו מותר ולא בידו], ואשתמיטתיה מ"ש בסעיף הקודם לזה [שי"א ס"ז] מותר לסוך המת ולהדיחו ולשמוט הכר מתחתיו וכו', והוא מתניתין ערוכה בשבת [דף קנ"א סע"א], ולא התירו במת דבר, רק [ע"י] ככר ותינוק משום כבוד הבריות כמ"ש הר"ן, ומוזה המתניתין נלמד היתר הנגיעה במוקצה, ותרומת הדשן דחק עצמו ללמוד מעירובין [דף פ"ד ע"א] ולכן עלה בדעתו לחלק, והעיקר כתיירץ המגיד משנה שלא ינענע הביצה וכמ"ש בסי' רס"ה סעי' ג' ז"ל: אסור ליגע בנר דולק כשהוא תלוי אע"פ שאינו מטלטלו ואין בו משום מוקצה בנגיעה בעלמא, מ"מ אסור פן יתגרנד קצת מנגיעתו ע"כ, עכ"ל הגר"א.

**אמנם** עכשיו ראיתי בדמשק אליעזר שיש מחלוקת בגירסא, וכתב שצריך להיות במג"א סעי' ז' [וכפי שהוא לפנינו], ואין מחלוקת בין הגר"א למג"א, וגם המג"א כוונתו להשיג על תרומת הדשן, וזה מה שכוין לעיין בסי' שי"א סעי' ז', ע"כ. ואם כדברי הדמשק אליעזר על ישראל שלום. אבל לשון המג"א לכאורה לא משמע כן. אמנם המג"א לקמן סי' שי"א ס"ק י"ט [על סעי' ז' הנ"ל] כתב: שאין איסור בנגיעת מוקצה, והיינו מאותו סעיף שהוכיח הגר"א הנ"ל ג"כ שאין איסור בנגיעה, ואם כן האמת כדמשק אליעזר. אלא שלפי"ז צ"ע על הביאור הגר"א שכתב דאישתמיטתיה למג"א מה שכתוב בסעי' ז', והרי המג"א בעצמו שם בס"ק י"ט אומר מפורש שאין איסור בנגיעה.

**כתב** באו"ז [הל' ערב שבת סי' לג'], ז"ל: ראיתי כתוב בשם ר"ת זצ"ל שהתיר ליגע בנר תלוי בשבת כשהוא

ודאי מתנדנד בגניעתו. ואולי אפשר לדחוק ולומר שמא יתנדנד באופן כזה יותר מסתם טלטול הנר דאיתא בגמ' דלא הו' פסיק רישיה, אלא יתנדנד באופן הקרוב לפסיק רישיה שיטה ולכן אסור. (אולם כל זה אינו מיישב קושייתנו לעיל על החולקים על ר"ת, דהא גמ' מפורשת היא דשרי בטלטול הנר, ולא חיישינן לכך).

**ונחזור** לדברי המג"א [בסי' רס"ה ס"ק ד'], שכתב וז"ל: בנגיעה בעלמא, צריך לומר דסבירא ליה כתרומת הדשן [ח"א סי' ס"ז] דכשהנגיעה לצורך דבר המותר מותר ולצורך דבר האסור אסור, אבל המגיד משנה [פכ"ה הכ"ג] אסר ליגע בביצה מפני שהוא מתנדנד וא"כ ה"ה הכא, ודעת הרב [הרמ"א] כמגיד משנה, ועל כן מה שכתב כאן צ"ע, ע"כ.

**מבואר** בתחילת דבריו שסברת הרמ"א כתרומת הדשן דרק כשהנגיעה לצורך דבר המותר מותר וכו'. ועיין שם במחצית השקל פירוש דבריו ומשמעותו, ועיקר דבריו של המחצית השקל דלפי התרומת הדשן נגיעה במוקצה לצורך היתר אף במתנדנד מותר. ולענ"ד אין זה נכון, ובמתנדנד לית מאן דשרי, ואדרבא התרומת הדשן מחמיר אפילו בנגיעה לצורך המוקצה, אבל להתיר במתנדנד זה לא שמענו.

**ולפי** מה שלמד המג"א בפירוש סעיף זה הרי יש לו סתירה בדברי הרמ"א כמו שהקשה בעצמו. ואח"כ כתב המג"א שבדרכי משה בשם אור"ז כתב וז"ל: דמיירי שדבר היתר מונח עליו ורוצה ליקח ממנו והו' טלטול מן הצד וכו' אבל ליגע בו ממש אסור, עכ"ל. ועיין בלבושי שרד כאן, שכוונתו לתרץ הקושיא הנ"ל. וזה קשה מאוד, דאם הרמ"א מדבר בדבר היתר המונח עליו ונוטל, העיקר חסר מן הספר.

**והדבר** ברור שהמג"א לא ראה דברי האור"ז בפנים והדרכי משה [באות ב' ד"ה כתב בנדרמ"ח עמ' ק"ח] קיצר בדברי האור"ז, דכתב וז"ל: ראיתי כתוב בשם ר"ת שהתיר ליגע בנר תלוי בשעה שהוא דולק, דמאחר שאין מכויץ להבעיר - הו' דבר שאין מתכוין, ומשום מוקצה ליכא, דהא טלטול מן הצד הוא ולא שמיה טלטול. ובמלכותנו בארץ כנען נזהרים שלא ליגע בנר תלוי וכו', וכל שכן בנר של שמן שכולו נמשך אחר הפתילה ובקרוב מתנדנד ומחייב משום מכבה ומבעיר, ואפשר דאף רבינו תם לא קאמד להיתר מעשה, ע"כ. וא"כ מה שראה המג"א בדרכי משה שכתוב דהו' טלטול מן הצד, ובפשוטו בדרך כלל טלטול מן הצד הוא באמת בצידו הזה שצריך המג"א. אבל האמת יורה דרכו, דהאור"ז לא התכוין לזה, אלא כמו שביארנו דבריו למעלה, וגם אין זכר לדבר כזה באור זרוע, דהוא מירי שהנר מחובר, ולא שייך טלטול ממקום חבורו לגמרי, ותו לא מדי.

דולק, מדאמר [בשבת דף מ"ה ע"א] אין מוקצה לר"ש אלא בנר שהוא דולק מאי טעמא דהוה בסיס לדבר האסור [שם דף מ"ז רע"א], ש"מ מדלא קאמר מפני שמטה וחייב חטאת, שאין כאן חשש הטייה, וצריך לפרש אני ישמעאל קריתי והטיתי [שם דף י"ב ע"ב] שתיקן הפתילה וטובלה בשמן ודולקת יותר באורה, וכי הא [שם דף מ"ו ע"ב] דגורר אדם מטה וכסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ ואע"ג דעביד חריץ, ה"נ כיון דלא מתכוין להבעיר מטלטלה וליכא משום מבעיר, ומשום מוקצה נמי ליכא דהואיל ונר שלנו תלויה טלטול ממקום למקום הו' טלטול מן הצד ולא שמיה טלטול עכ"ל, מצאתי כתוב, ובמלכותנו בארץ כנען נזהרים שלא ליגע בנר תלוי בשבת אפי' בשל שעה. ונשים מתענות על כך וכ"ש שצריך לזוהר בנר של שמן שכולו נמשך אחר הפתילה, שאם מטה את הנר הרי השמן שבו מתנדנד וקרוב בעיני לחייבו משום מכבה ומשום מדליק, ואף ר"ת אינו סבור שהתיר בשעת מעשה אלא לפלפול בעלמא שמא נתכוין, ע"כ.

**הרי** שר"ת כתב טעם ההיתר לטלטל הנר התלוי אף בעודו דולק, דמשום מלאכה ליכא דאינו מכויץ, ומשום מוקצה ליכא דבנר תלוי דלא שייך שיטלטלהו ממקום חבורו לגמרי אלא שמטלטל ממקום למקום ונשאר עדיין במקום חבורו (כן נראה כונתו), יש על זה שם טלטול מן הצד ומותר דלא שמיה טלטול.

**ועדיין** יש מקום עיון בדבריו, דטלטול מן הצד לא הותר אלא לצורך דבר המותר [כמ"ש בסי' ש"א ס"ח], ונצטרך לומר דגם כאן היה צורך היתר, והוא קצת רחוק במציאות. ואפשר דכוונתו להתיר לגמרי, ואע"ג דקרא לזה טלטול מן הצד, אין זה אלא לשון המושאל. ואדרבא אם היתה כונתו רק לצורך דבר המותר לא היה סותם דבריו ואומר דלא שמיה טלטול, והיה צריך לפרש דרק לצורך היתר שרי.

**(ועל** מה שכתב האור"ז בהמשך דבריו שאינו סבור שר"ת התיר דבר כזה, דהלא יש חשש מכבה ומבעיר, צ"ע, דהא גמ' מפורשת היא בפרק כירה [דף מ"ו ע"ב] מי אמר ר' שמעון כבתה מותר וכו', והא מודה ר' שמעון באינו מתכוין דשרי לכתחילה, ומסקנת הגמ' שאיסור טלטול הנר אינו אלא משום מוקצה שנעשה בסיס לדבר האסור, אבל אין כאן חשש איסור מלאכה, ולכן תמוה מה שתמהו על ר"ת).

**והנה** הרמ"א בסי' רס"ה כתב שאסור ליגע בנר דולק כשהוא תלוי, אע"פ שאינו מטלטל ואין בו משום מוקצה בנגיעה בעלמא. פי' דבריו דאע"פ שהוא מטלטל ממקום למקום קורא לזה נגיעה בעלמא, וא"כ סוף דבריו שכתב מ"מ אסור פן יתנדנד קצת מנגיעתו ויטה, ע"כ. משמעות דבריו דספק אם יתנדנד. וזה ודאי אינו, דהא בנר התלוי קאי, והוא

## סכום:

לגעת במוקצה באופן שיודע שלא יתנדנד מותר, ואפי' שלא לצורך דבר המותר. ובאופן שמתנדנד אפי' לצורך דבר המותר אסור, אם לא שהוא טלטול מן הצד שאז לצורך דבר המותר מותר.

## סימן צ'

## הערות בסי' רס"ו

שו"ע אורח סי' רס"ו סעי' א' מג"א ס"ק א'.

**כתב** המחבר וז"ל: מי שהיה בא בדרך וקדש עליו היום והיו עמו מעות, ויש לו חמורו וגם יש עמו נכרי, לא יניח כיסו על חמורו מפני שהוא מצווה על שביתתו וכו'. וכתב המג"א בס"ק א' וז"ל: חמורו, אבל אם החמור של עכו"ם יניחנו עליו דאין מצוה על שביתתו וכו', ע"כ. ועיין במחצית השקל בשם האליהו רבה [ס"ק א'] ותוספת שבת [ס"ק ב'], שהקשה דמכל מקום מצוה על איסור מחמר דנוהג אפילו אין הבהמה שלו, וא"כ טפי עדיף ליתן לגוי מלהניח על החמור. ולענ"ד נראה פשוט דהכא עסקינן דהגוי ג"כ עמו, ולכן אין חשש מחמר, דזה כבר יעשה הגוי ופשוט.

**שו"ע** ס"א בסופו, כתב המחבר וז"ל: אבל אם מצא מציאה אינו יכול ליתנה לנכרי, אלא א"כ באה לידו מבעור", ע"כ. הנה בגמ' [שבת דף קנ"ג ע"א] איכא תרי לישני, ללישנא קמא פשיטא ליה דבאתא לידיה דהוי ככיסו, וללישנא בתרא הוי ספק. ועיין בר"ן [דף ס"ו ע"א מדפ"ר ד"ה אמר] שכתב שני טעמים לפסוק לקולא. ולענ"ד היה נראה טעם פשוט דאין ספק הלשון השני מוציא מידי ודאי לשון הראשון, וצ"ע בכללי ההוראה.

**שו"ע** שם ס"ו, כתב המחבר וז"ל: יש אומרים שכשנותרו לאחר מאלו [החש"ן] מניחו עליו כשהוא מהלך ונוטלו ממנו כשהוא עומד, ע"כ. כתב בלשון י"א, משום דהמגיד משנה [פרק כ' משבת ה' ז'] שהביא דין זה בשם הרמב"ן והרשב"א נסתפק בדעת הרמב"ם, וכתב וז"ל: ורבינו סתם בכאן את דבריו, ונראה לדעתו שמותר לתת לאלו בכל צד, ונ"ל טעם לדבריו שאין אנו מצווים על שביתת אלו [החש"ן] כמו שאנו מצווים על שביתת בהמתו וזה פשוט, ולא נאסרו אלא להאכילם בידים. ולפי זה כשנותרו לאחר מאלו, אינו נותרו בשבת שיהא כמאכילו בידים, אלא מע"ש הוא נותר להם קודם שקדש היום והן עושים המלאכה בשבת,

ואצל מי שהחשיך לו בדרך לא החמירו, ומ"מ אפשר שרבינו כתב דברי הגמ' כפשטן ואף הוא סובר כדעת המפרשים ז"ל, עכ"ל.

**ודבר** זה צריך ברור, דהנה המ"מ נסתפק רק בנותנו להם מע"ש מבעוד יום, אבל בשבת לא נסתפק בזה כלל שאסור, וגם מבעור"י דעתו נוטה יותר לאיסור כשאר המפרשים. ומה שצ"ע: א'. מה הבדל יש אם נתן להם מבעור"י או משחשיכה, הרי שניהם הוי כמאכילו בידים. ב'. מה שכתב הרמ"א כאן וז"ל: ודוקא כשנותן להם משחשיכה אבל כשנותן להם מבעוד יום מותר בכל ענין, ע"כ. הלא לפי דברי המ"מ כשחשיכה אין מחלוקת כלל דאסור, והמחבר שכתב בלשון וי"א ע"כ בנותן להם מבעור"י עסקינן שבזה נחלקו הרמב"ם ושאר המפרשים, וא"כ איך כתב עליו הרמ"א ודוקא כשנותן להם משחשיכה.

**ועיין** בב"ח כאן [אות ב' בנדמ"ח עמ' ק"ט] שכתב וז"ל: דדוקא גבי חמור החמירו בכך משום דאית ביה איסור דאורייתא דכתיב למען ינוח וכו', אבל בחש"ו לא החמירו במקום פסידא טובא, ע"כ. ומשמע מדבריו דדבר פשוט דבנותן לחש"ו אין חשש איסור דאורייתא אף משחשיכה, (דבחמור ודאי מיירי במניח עליהם משחשיכה עסקינן, דאם לא כן למה מניח עליה דדוקא כשהיא מהלכת ודו"ק).

**ולפי** זה צ"ע מה הטעם להתיר לתת לקטן משחשיכה, הא קא ספי ליה איסור בידים [יבמות דף קי"ד ע"א] (ועיין במחצית השקל על מג"א ס"ק ח' שהעיר קצת בזה). ועיין בסי' שמ"ג במג"א ס"ק ט' בדין ליתן חגב חי לתינוק לשחק בו, שכתב וז"ל: דאסור ליתן לתינוק חגב חי טמא לשחק בו שמא ימות ויאכלנו, ואפי' דבר שאין בו איסור אלא משום בל תשקצו אסור ליתן, וכ"ש דבר טמא דחזי לאוכלו בעיניה וכו', והטעם דהוי כמאן דמאכילו בידים, וצ"ע.

## סימן צ"א

## קבלת שבת קודם ערבית

**המג"א** ס"ק א' כתב בשם הב"ח (לאחר חשבונות פלג המנחה), דיכול לקבל שבת קודם תפילת ערבית, ע"כ. עיינתי בב"ח ואיני רואה שכוון לזה, דכתב וז"ל: ומקדימין להתפלל ערבית וכו', אע"ג דאם קיבל עליו שבת קודם תפילת ערבית נמי אסור במלאכה, מ"מ כיון דלא נהיגי עלמא לקבל עליו שבת אלא מכי פתח שליח ציבור ברכו, לכך

ועוד יש להקשות על השלטי גבורים, דאין יפרנס הסוגיא בברכות דף כ"ז ע"ב, דאיתא התם: אמר שמואל מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס והלכתא כוותיה, וצ"ע.

**אמנם** כשיטתו כן היא שיטת הרי"ף גאות המובא בטור בסוף סי' רצ"ג [בנדמ"ח עמ' ר"ד], דאית ליה להדיא דאין לקדש ולהבדיל מבעו"י לדין דנהגין כרבנן דמפלג המנחה הוי יום, וז"ל: כתב הרי"ף גיאות, כיון שנהגו כל ישראל כרבנן שאין מתפללין ערבית אלא משחשכה, אין להתפלל של שבת בע"ש ולא של מוצ"ש בשבת, ואין לקדש ולהבדיל אלא בכניסת יום וביציאתו וכו', ע"כ.

והנה כתב הרשב"א בברכות [דף כ"ז ע"ב] וציין עליו הב"י, וז"ל הרשב"א: הא דאמר שמואל מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס, מיד קאמר ואפילו קודם שתחשך וכו', וכן בקדוש של כוס זה מותר לו לאכול בשבת. וכן הסכים רב האי גאון ז"ל, וכן הראב"ד ז"ל. ואע"פ שיש מקצת מן הגאונים ז"ל שאומרים שאינו אומר קדוש ולא הבדלה עד הערב, אין לו טעם והראשון עיקר, ע"כ.

ולפי"ז הגאונים הסוברים כן לדידהו הנהו רבנן דעבדי קדוש והבדלה מבעו"י הוא משום דסברי כר' יהודה דמפלג המנחה הוי לילה לתפלת ערבית ולקדוש.

**אולם** מה שהקשינו מקודם על השלטי הגבורים עדיין צ"ע. ועוד קשה מדוע לא נסתייע לעצמו מדברי הרי"ף גאות ושאר הגאונים הסוברים כן המובאים ברשב"א, ולמה נסתייע מדברי הרי"ף דאיהו גופיה סבר להיפך, דס"ל לרי"ף כסתמא דסוגיא דברכות שמתפלל אדם של שבת בע"ש ואומר קדוש על הכוס [עי' ברכות דף י"ח סע"ב מרפה"ר], וצ"ע.

## סימן צ"ג

### תשובות קצרות - ערב שבת

#### בשר לשבת

**שאלת:** האם נכון לקנות בשר יקר וטוב יותר לכבוד שבת, דהא הוצאות שבת אינם על חשבון האדם.

**תשובה:** נכון ומצוה לעשות כן, אבל ח"ו להכנס בחובות בשביל זה.

אמר רבינו ומקדימין להתפלל ערבית כדי להקדים קבלת שבת לכל ישראל ביחד בשעה אחת, ע"כ. ובודאי שאין בזה חדוש שיכול לקבל קודם תפלת ערבית, והדלקת הנר תוכיח לשיטת הבה"ג [הובא בטור סי' רס"ג סעי' י"א, בנדמ"ח עמ' צ"ו], וז"ל: קבלת שבת תלויה בהדלקת הנר דכיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת וכו'. ואין צורך בראיות, וא"כ מדוע הביא המג"א לזה כחידוש משם הב"ח, ועיין מחצית השקל.

## סימן צ"ב

### לקדש מבעוד יום

**שו"ע** אורח סי' רס"ז סעי' ב', (טור סי' רע"א, רצ"ג).

**כתב** המחבר וז"ל: מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול, ובפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפילת ערבית ולאכול מיד, ע"כ.

והנה בב"י סי' רע"א [בנדמ"ח עמ' קכ"ד] הביא לדברי הרמב"ם [פרק כ"ט משבת הל' י"א] שכתב וז"ל: יש לו לאדם לקדש ערב שבת מבעוד יום אע"פ שלא נכנס השבת וכו', ע"כ. אולם בחדושי הגהות שם אות ג', הביא בשם השלטי הגבורים בערבי פסחים, דאין לקדש עד שתחשך ולא מבעוד יום עיי"ש, והוא בפסחים דף כ"א ע"ב מדפה"ר אות ב'.

[וז"ל הרי"ף שם, וכן ספק חשיכה ספק אינה חשיכה קבעה שבת עצמה לקידוש (שצריך להפסיק מלאכול - ולקדש), ולא הצריכו למידק אי חשיכה אי לא חשיכה למיקבעה, משום דהיא קבעה נפשה וכו'. וכתב על זה השלטי גבורים וז"ל: נראה לי מכאן ראייה דלאו שפיר דמי לקדש מבעוד יום בשבת עד צאת הכוכבים, דכי היכי דאין השבת קובעת למעשר עד שתחשך לגמרי כן אינה קובעת לקידוש עד שתחשך לגמרי, דאלמא זמן הראוי לקידוש הוא עיצומו של שבת. וכן נראה מההיא דאמר [בפסחים דף ק"ו ע"א] זכרהו על היין בכניסתו, ואין כניסתו אלא עד צאת הכוכבים, ע"כ].

**ורבריו** צ"ע, דאין ראייה מדברי הרי"ף אלא שאין צורך להפסיק מבעוד יום, שרק בספק חשיכה חייב להפסיק ולקדש, אבל אם ירצה לקדש מבעוד יום שפיר דמי. וכן מה שהביא רמז לזה מלשון זכרהו על היין בכניסתו, גם זה אינו ראייה, אף אם נניח כדבריו דכניסתו היינו לאחר חשיכה דוקא, דהרי יש לרחות שאין חיוב אלא לאחר חשיכה, אבל אם ירצה לקדש מקודם הרשות בידו, והרי הוא מוסיף על קדושת השבת.

## לשמור מאכל חשוב לשבת

**שאלת:** אם קנה מאכל חשוב באמצע השבוע, האם יש חיוב או ענין להשאיר אותו לשבת.

**תשובה:** עיין ביצה [דף ט"ז ע"א] וכך היה עושה שמאי וכו', וכנראה שהלל לא חלק עליו בעיקר הדין, אלא מצד מדת הבטחון שסמך בה' שיזמין לו, ועיין באחרונים ותבין.

## להזהר שלא יפלו צפורנים

**שאלת:** האם יש להזהר שלא יפלו צפורניים בחדר שינה אפי' כשיודע שאשתו אינה בהריון.

**תשובה:** יש להזהר.

## קיבל על עצמו שבת

**שאלת:** כשאדם מקבל שבת מוקדם כמו בקיץ, האם חל גם על בניו ובנותיו.

**תשובה:** ודאי שלא וגם לא חל על אשתו, ועיין אגרות משה ח"ג סי' ל"ח, ובערוך השולחן סי' רס"ג סעי' כ"ב.

## לומר עשרתן ערביתן וכו'

**שאלת:** האם יש לבעל הבית לומר עשרתן ערביתן הדליקו את הנר בזמן הזה.

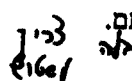
**תשובה:** אם נמצאים בבית מוצרים שצריכים לעשר, הדין הוא כך: אם הבעל רגיל לעשר בבית אין צריך לשאול, ואם האשה רגילה לעשר צריך לשאול. וכן ערביתן אם אינם רגילים לערב אין צריך לשאול. אולם להדליק את הנר צריך לומר, אם הגיע הזמן ורואה שלא הדליקו עדיין.

## לומר במה מדליקין

**שאלת:** מי שמתפלל נוסח ספרד ונמצא במנין שמתפלל נוסח אשכנז, האם יש לו לומר איתם במה מדליקין. תשובה: כן.

## לשמוף הגביע קודם הקידוש

**שאלת:** האם יש להזהר לשטוף את הגביע לפני הקידוש.

**תשובה:** אם הוא נקי אין צורך לשטפו סתם. 

## לקדש על יין מגולה

**שאלת:** האם מותר לקדש על יין מגולה.

**תשובה:** כיום אין בעיה, כי אין הנחשים מצויים בינינו. ובין מבושל גם בזמן חז"ל לא היתה בעיה.

## לקדש קודם ערבית

**שאלת:** האם בעל יכול להוציא את אשתו בקידוש הלילה אם עדיין לא התפללה ערבית. והאם אסור לה לאכול סעודת שבת לפני שתתפלל ערבית.

**תשובה:** אין בעיה להוציא אותה בקידוש, ולכתחילה שתתפלל ערבית קודם בגלל שאסור לסעוד אם לא שתעשה איזה סימן שיזכיר לה להתפלל אח"כ.

## לעמוד בקידוש הלילה

**שאלת:** האם חייבים כל המסובים לעמוד בקידוש הלילה. **תשובה:** הספרדים נוהגים לעמוד, אבל חיוב ודאי שאי אפשר לומר בזה, ומי שקשה לו לעמוד או מסיבה אחרת יכול לשבת [ועי' לקמן סי' צ"ה].

## לא שמע ברכת הגפן בקידוש

**שאלת:** במי ששמע ברכת קידוש או הבדלה, ולא שמע ברכת בורא פרי הגפן האם יצא.

**תשובה:** יצא, ועי' בס"י רע"א סעי' ט"ו ובמ"ב ס"ק ע"ו, שכתב: דכיון שברכת הקידוש או ההבדלה היתה על הכוס כדין, וה"ה כאן.

## שבח לומר רצה

**שאלת:** מי ששכח לומר רצה או יעלה ויבוא בברכת המזון באחד משני הסעודות הראשונות בשבת או יו"ט, ונזכר לפני ברכה רביעית שדינו לומר ברכה מיוחדת, מהו הנוסח בחתימה.

**תשובה:** עי' שו"ע אור"ח סי' קפ"ח סעי' ו' שצריך לומר בשם ומלכות בפתיחה, ובחתימה יאמר ברוך אתה ה' מקדש השבת.

## סימן צ"ד

## נשים מוציאות לאנשים בקידוש

שו"ע אור"ח סי' רע"א סעי' ב'.

**כתב המחבר ז"ל:** נשים חייבות בקידוש וכו' דאיתקש זכור לשמור, והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה ומוציאות את האנשים הואיל וחייבות מן התורה כמותם, ע"כ.

הרמב"ם [הל' סוכה פ"ו הל' י"ב] בחג הסוכות צריך לקדש מעומד, [וע"כ אין חסרון של קידוש במקום סעודה], עכ"ל הב"י. וקשה דהכל בו לא אמר שאם עושה קידוש בעמידה וסעודה בישיבה, שיש בזה חסרון של קידוש במקום סעודה, אלא אמר: שכיון שצריך לעשות קידוש במקום סעודה לכך צריך לעשותם בזמן אחד, ואם נעשה את הקידוש בעמידה, ובאמצע הקבלת פני המלך נשב והיינו בסעודה מיחזי כחוכא ואיטלולא. וא"כ מה כוונת הב"י בזה דסמוך לשולחן הוי כקידוש במקום סעודה.

**ואולי** כוונת הב"י לחלוק על עיקר הדין והסברא דקידוש במקום סעודה הכוונה שניהם ביחד, אלא הכוונה דעיקר קבלת פנים למלך הוא הקידוש, ורק צריך להיות סמוך בזמן לסעודה, אבל הסעודה עצמה אין היא חלק מהקבלת פנים. ולכן לא הוי כחוכא ואיטלולא אם יעשה אותה בישיבה. אלא שלשון הב"י שאמר: דכיון שסמוך לשולחן הוא שפיר מקרי במקום סעודה, דחוק לפי"ז.

**והנה** בגמ' בפסחים [דף ק"א ע"א] איתא אין קידוש אלא במקום סעודה, ופירש רשב"ם בפירוש השני, וז"ל: אי נמי סברא היא, מדאיבע קידוש על היין כדתניא לקמן וזכרנו על היין, מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב, ע"כ. והרי כל ענין הקידוש הוא לקיים מצות זכירה דזכור ושמור, אלא שחכמים תקנו זכירה על היין. ואף שתיית היין אינה חיוב מצד הקידוש, ועיין רש"י בעירובין [דף מ' ע"ב ד"ה ליתביה], שביאר: שכל חיוב שתית היין אינו מדין הקידוש, אלא שגנאי לכוס של ברכה שברכו עליו בפה"ג שלא ישתו ממנו. הרי מפורש ברשב"ם שכל הכוונה בקידוש במקום סעודה הוא משום חשיבות היין, וא"כ בודאי אין צורך לעמוד אלא בקידוש עצמו שמקיים בזה מצות זכירה, ולא בסעודה.

**והנה** בב"י לא החליט בדבר, וכתב בלשון זה: ולי נראה דמקדש מעומד נמי וכו', שפיר מקרי במקום סעודה וכו', ע"כ. ומלת נמי דייקא לענ"ד, שר"ל שאם יעשה גם במעומד מועיל, אבל איה"נ אין חיוב לעמוד, ורק בסוכות לפי הרמב"ם הנ"ל צריך לעמוד. וכן מדויק לשונו בשו"ע הנ"ל, שכתב ואומר ויכולו מעומד ואח"כ אומר בפה"ג ואח"כ קידוש, ע"כ ודו"ק. ומה שאומר ויכולו מעומד לפי זה, משום דיכולו אינו שייך לקידוש ואומר רק כדי להוציא בני ביתו בערות שמים וארץ, והרי זה כמו ויכולו שאחרי התפילה שאומרים אותו מעומד כזכרון עדות.

**ובאמת** שאין לייכולו שייכות ליין, ואמרתי להרחיב קצת היריעה בזה. דהנה המג"א [בסי' רע"א ס"ק כ"א] כתב בשם מטה משה [סי' תכ"ח] וז"ל: ואם שכח לאומרו אומרו תוך הסעודה על הכוס, ע"כ. וכן העתיק במ"ב [ס"ק

**ועי'** ב"ח כאן אות ב' [בנרמ"ח עמ' קכ"ה] שכתב להקשות על זה מהל' מגילה בסי' תרפ"ט, שכתב השו"ע שם בסעי' ב' שיש אומרים שהנשים אינם מוציאות את האנשים [ולא הביא שם לדעת החולקים], וא"כ הפסקים סותרים זה לזה, עיי"ש ע"כ. ועיין במג"א כאן בס"ק ב' שכתב עליו דאשתמיטתיה לדברי התוס' בסוכה [דף ל"ח ע"א ד"ה באמת], שכתבו כיון דרבים הם זילא בהו מילתא שתוציאם אשה, [וא"כ הוא טעם מיוחד במגילה].

**ועוד** אני תמה, דהרי גמ' מפורשת היא בברכות [דף כ' ע"ב] גבי ברכת המזון ושאר ברכות שהאשה מוציאה את האיש, ועל כרחך שטעם אחר איכא במגילה, וכמו שפירשו האחרונים שנשים אינן חייבות לקרוא מגילה - אלא רק לשמוע מגילה, ולכן אינם מוציאות את האנשים בקריאתן. ואיני יודע למה לא תמחו על הב"ח האחרונים מהגמ' הנ"ל. ועי' בביאור הגר"א על סעי' זה בשו"ע שרמז לגמ' בברכות הנ"ל.

## סימן צ"ה

### קידוש מעומד או מיושב

**שו"ע** אורח סי' רע"א סעי' י'.

**כתב** המחבר וז"ל: ואומר ויכולו מעומד, ואח"כ אומר בפה"ג ואח"כ קידוש. כתב הרמ"א: ויכול לעמוד בשעת הקידוש ויותר טוב לישיב, ונוהגים לישיב אף בשעה שאומר ויכולו, רק כשמסתחילין עומדים קצת לכבוד השם, כי מתחילין יום הששי ויכולו השמים ונרמזו השם בר"ת, ע"כ.

**כתב** הב"י בסי' רע"א [בנרמ"ח עמ' קל"א] וז"ל: כתב הכל בו [בסימן מ"א דף ב' ע"ב] שהיה לנו לקדש מעומד לכבוד המלך שאנו יוצאין לקראתו, אך לפי שאין קידוש אלא במקום סעודה צריך לישיב, דאי קאים ויחזי מיחזי כי חוכא ואיטלולא, ע"כ. והיינו שאם מקדש ואח"כ יושב לסעודה הוי חוכא ואיטלולא. ונ"ל הטעם, דכיון שהקידוש צריך להיות במקום סעודה, א"כ כל הקידוש והסעודה הוא כמעשה אחד, ואם נעמוד בקידוש לכבוד המלך נצטרך לעמוד גם בסעודה. ואם נשב בסעודה ורק בקידוש נעמוד, הרי יוצא שלא קבלנו פני המלך כראוי, דבאמצע הקבלת פנים ישבנו, ולכן עושים הכל בישיבה.

**אולם** דברי הב"י שם אינם מובנים, שכתב על דברי הכל בו, וז"ל: ולי נראה, דמקדש מעומד נמי, כיון דסמוך לשולחן הוא שפיר מקרי במקום סעודה, שהרי לדעת

מ"ה]. ובפשוטו משמע שיש איזה דין לומר ויכולו דוקא על הכוס. והדבר תמוה מאוד, איזה חיוב יש לומר ויכולו על הכוס, דאינו שירה או ברכה אלא עדות, ומה שייכות היין לעדות.

**ולענ"ד** שלא לזה כוונתם באומרים במטה משה והוא מדברי הרוקח לומר ויכולו על הכוס. דהנה זה לשון המטה משה בסי' תכ"ח בקצרה. ואנו צריכים לשתף כל ישראל גדולים וקטנים טף ונשים, ולכן אומרים אותו בתפילה, ואחר התפילה, ועל הכוס, ע"כ. ולפי טעם זה כל הכוונה לאומרו על הכוס אינו משום דמצותו על הכוס, אלא רק כדי להוציא הנשים והטף בזו העדות.

**ואף** שכתב אח"כ במטה משה עוד טעם אחר, אין זה סתירה לדברינו, אלא כיון שחכמים קבעו לאומרו ג' פעמים לכן קבעו לאומרו בקידוש, ואולי שע"י התקנה לאומרו בקידוש כך יזכור לאומרו, אולם לא משום שצריך לויכולו כוס.

**ולענ"ד** ראינו לדברינו, דהנה המטה משה [בסי' תכ"ט] כתב וז"ל: פעם אחת שכח דודי רבי קלונימוס ולא אמר ויכולו בבית הכנסת, ולאחר שישב על השולחן נזכר, ועמד ולקח כוס ואמר ויכולו עד לעשות, ואח"כ ישב במקומו וסיים הקידוש, ואמרו לו בני הבית למה עמדת, אמר, שכחתי לומר ויכולו, ויש לי לומר ואהיה שותף להקב"ה, על כן צריך אני לעמוד עכ"ל הרוקח, עכ"ל המטה משה.

**הנה** קודם כל ראינו שרבי קלונימוס לא הקפיד לומר ג' פעמים ויכולו בעמידה, וכשאמר ויכולו בבית הכנסת לא אמר אח"כ על הכוס בעמידה, וא"כ מה טעם בשכח לומר בבית הכנסת אמר אותו על הכוס. הא לכו"ע אותו ויכולו אומרים בבית הכנסת אחר העמידה לא צריך לאומרו על הכוס, אלא ודאי דאין מצוה על הכוס בכלל. אבל כיון שהיה אז הולך לומר קידוש אמר את הריכלו באותו זמן אבל לא שיש ענין או מצוה לומר אותו על הכוס.

**ודברים** אלו מהרוקח לא מצאתי עדיין ברוקח עצמו<sup>48</sup>, ועיין עוד ברוקח (סימן מ"ט). ועיין באלוהו רבה רע"א ס"ק י"ט שהאריך.

**ועתה** מצאתי בספר פירוש התפלות והברכות לר' יהודה בן יקר (רבו של הרמב"ן) [דף קל"א בדין הקידוש] בלשון הזה: קידוש של שבת אומר ויכולו כולה. דאמר במסכת

שבת [דף קי"ט ע"א] כל האומר ויכולו בערב שבת כאלו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. וצריך לנו לשתף כל ישראל גדולים וקטנים טף ונשים. ולכן אומר ויכולו בתפילה, ואומר אותו פעם אחר כמו ברכה מעין שבע בשביל עם שבשדות, ואומרים אותו בבתינו בשביל בני הבית. דאמרין בערבי פסחים למה לי לקידושא בבית, להוציא בני ביתו דלא אתו לבי כנישתא, נמצא שכל ישראל שמעו ויכולו, עד כאן.

**ונחזור** לענין, דהנה הכל בו סובר לומר ויכולו בישיבה, וכן הוא בשבלי הלקט [סי' ס"ו] בשם אחיו ר' בנימין, אלא דלפי הכל בו זה רק בקידוש ומשום חוכא ואיטלולא, אולם השבלי הלקט סובר שאפילו ויכולו שאחר העמידה יכול לומר בישיבה.

**עכ"פ** איך שיהיה, מה שכתב הדרכי משה [באות ח'] שהמדקדקים עומדים בתחלת ויכולו מפני שם השם הנרמז שם, דבר זה נשגב ממני, וכי בכל שם השם אנו עומדים, ועוד כאן הוא רק ברמז, וצע"ג.

**עד** כאן דברינו בנוגע לאמירת ויכולו בקידוש, ומחלוקת ראשונים היא בישיבה או בעמידה ואין בידנו להכריע. אבל הרעת נוטה שאלה שאומרים בעמידה הוא לעכובא לפי הטעם שלהם, ואלה שאומרים בישיבה אין זה לעכובא, ואע"פ שהכל בו כתב שזה מיחזי כחוכא ואיטלולא, מ"מ טעם הראשונים שזה כבוד המלך בעמידה מכריע כן נלע"ד.

**ועתה** נבוא לעיין באמירת הקידוש עצמו אם אומרו בעמידה או בישיבה, וזה החילי. כתב הרמב"ם בפרק כ"ט משבת הל' ז', כיצד הוא עושה [הקידוש] לוקח כוס וכו' ואוחזו בימינו ומגביהו מן הקרקע טפח או יותר ולא יסייע בשמאל, ומברך על הגפן ואחר כך מקדש, ע"כ. ועתה, אם הרמב"ם סובר שמקדש בעמידה מה זה שכתב מגביהו מן הקרקע טפח, הלא הוא כבר גבוה כמה וכמה טפחים, אולם אם הקידוש בישיבה שייך לומר שצריך להגביה או מן הקרקע או מן השולחן טפח.

**וראה** ברמב"ם בהל' סוכה פ"ו הל' י"ב, שכתב וז"ל: נמצא מקדש מעומד ומברך לישב בסוכה, ויושב ואחר כך מברך על הזמן, וכזה היה מנהג רבותי ורבני ספרד לקדש מעומד בליל ראשון של חג הסוכות כמו שביארנו. ומפורש יוצא מדבריו, שחזן מיו"ט הראשון של סוכות אמרו לקידוש בישיבה דוקא. אולם ודאי שאין זה לעיכובא בישיבה, דאל"כ איך אפשר לשנות בחג הסוכות.

**והנה** שאר הראשונים שהבאנו למעלה שאומרים ויכולו בישיבה, הרי ודאי שסוברים שקידוש בישיבה, ואפילו

48. ברוקח הנדפס באמת לא נמצא, אולם כן הוא בסידור ר' הירץ ש"ץ (טיהינען שנת ש"כ), ובספר קידוש והבדלה (בני ברק תשנ"ב) הביא כתי"י מהרוקח ושם הוא בסי' ד' עמ' מ"ח.

מורי ורבי, שבביתו היה עומד בקידוש, וכשהיה סועד אתנו בישיבה עם התלמידים היה עומד עד שגמר ויכולו ואח"כ ישב וישבו כולם. אלא שלדברי, לפי מה שחלקתי בין לצאת ידי חובת הקידוש לבין לצאת ידי חובת הגפן בשביל שתיית היין, לא היה צורך לכולם לשבת, כיון שלא היו שותים כולם מהיין, אלא הוא היה טועם מן הכוס ואחר היה שותה מלא לוגמיו. וכנראה הטעם שמכיון שלא היה ידוע על מי יפול הגורל לשתות, לכך ישבו כולם כדי לצאת בברכת הגפן.

**ולחלכה למעשה**, לספרדים הנוהגים ברוב הדברים על פי האר"י עליהם לעמוד בשעת הקידוש, וכמו שמובא בשמו בכף החיים (סי' רע"א אות ס"ב), והוא משעה"כ דרוש א' דקידוש בתחילתו [דף ע' ע"ד], שכתב: שיש לומר הקידוש מעומד. וכן הוא בפע"ח פרק י"ד משבת. ולא שכנוזים בודאי אין חיוב לעמוד, ובפרט למי שנהג עד עכשיו לשבת בשעת הקידוש, ואע"פ כן לבי אומר לי מהיות טוב וגו', כדאי לעמוד היכא דאפשר לקיים דברי האר"י. דמסתימות הראשונים הנ"ל נראה שאין קפידא דוקא לשבת.

#### מכוס:

א. נחלקו הראשונים האם אומרים ויכולו בקידוש בעמידה או בישיבה. והאומרים לעמוד הוא לעיכובא, לכך יש להחמיר ולעמוד.

ב. וכן נחלקו באמירת הקידוש כנ"ל. ונראה שמאחר והעומד בסוד ה' האר"י"ל, ס"ל שיש לעמוד, ודאי שיש לספרדים ההולכים אחרי האר"י"ל ברוב מנהגם לעמוד, וגם לא שכנוזים אמרין מהיות טוב וגו'.

## סימן צ"ו

### לשתות מכוס הקידוש

**שו"ע** או"ח סי' רע"א סעיף ט"ז וי"ז.

**כתב** המחבר בסעיף י"ז, וז"ל: אין צריך לשפוך מכוס המקדש לכוסות יין שלפני המסובין, אלא א"כ היו פגומים. ובסעי' ט"ז כתב: אבל אם היו להם כוסות יין שאינם פגומים, רשאים לשתות קודם שישתה המקדש, ע"כ.

**ולבאורה** היה נראה מזה שחייבים כל השומעים היוצאים בזו השמיעה לשתות, וכיון שחייבים לשתות לכן צריכים לשתות דוקא מכוס שאינו פגום. דאם היה הדין שאין

אלה שסוברים שיוכלו בעמידה, הקידוש עצמו עשו בישיבה [כמ"ש ברמ"א הנ"ל]. אמנם כל הראשונים לא כתבו טעם למה יש לעשות הקידוש לכתחילה בישיבה. והיה נראה לי פשוט דכיון שיושבים לאכול וזה הוי כהתחלת האכילה, לכן היו יושבים, וזה מעין הלכות דרך ארץ בסעודה.

**והנה** הרמ"א הנ"ל כתב שיותר טוב לישב בשעת הקידוש. וכתב על זה בבאור הגר"א, עיין תוס' ברכות [דף מ"ג ע"א ד"ה הואיל], וכן עיקר, עכ"ל. וזה לשון התוס' הנוגע לעניינו: אבל צריך עיון קצת מהבדלה שאנו מבדילין ועומדים, היאך אנו פוטרין זה את זה מיין ומהבדלה, אחרי שאין אנו לא יושבים ולא מסובין. ושם י"ל מתוך שקובעין עצמן כדי לצאת ידי הבדלה, קבעי נמי אכולה מילתא. ולכך נאה וטוב למבדיל וגם לשומעים שישבו בשעת הבדלה, שאז יהיה נראה כקבע ופוטר אותם, עכ"ל. (וקודם שנבאר, נקדים דנעל"ד להגיה לתיבת ומהבדלה, וצ"ל מיין הבדלה, ואותיות ו' מ' נמחקו, והטעם דעל ההבדלה עצמה לא קשה כלום, [דהיא ברכת המצוות ולא צריכה קביעות], אלא רק קשה איך פוטר מיין, וכדלקמן).

**והנה** פירוש דברי התוס' הוא כך, דשאלתם היתה על ברכת בפה"ג שהם סומכים על זה שמוציא אותם ושותים היין בברכתו והרי ברכת הנהנין צריך קביעות כדי להוציא, ואנו לא יושבים ולא מסובין. ועל זה תירצו דכיון דקבעו עצמם להבדלה מהני גם לשתית היין.

**איך** שיהיה, בודאי שפשט דברי התוס' הוא כמו שאמרנו שהיה קשה להם איך הם יוצאים בברכת היין, אולם בהבדלה עצמה בודאי שיצאו גם בעמידה, וא"כ גם בקידוש יכולים לצאת בעמידה. ומה שצריך לשבת בקידוש, זה דוקא אם רוצים לשתות מהיין ולסמוך על ברכת המקדש.

**אלא** שקשה שהרמ"א סתם דבריו שצריך לישב בשעת הקידוש, ומשמע שלא שנה אם רוצים לשתות מן היין או שלא רוצים, והאחרונים לא העירו בזה כלום. ואדרבה יותר משמע מדבריהם ההיפך, שאפילו ידי קידוש לא יצאו בעמידה [עי' מ"ב ס"ק מ"ו].

**ומה** שכתב בלבושי שרד על הרמ"א שיותר טוב לשבת, וז"ל: בכה"ג מיקרי טפי קידוש במקום סעודה כיון שיושב במקום סעודתו בעת הקידוש, ע"כ. לענ"ד זה לא טעם הכל בו, דטעמו כמו שכתב שם דמיחזי כחוכא ואיטלולא. ואף לדברי הגר"א הנ"ל, ידי קידוש ודאי יצאו, אלא שיש להחמיר משום שתיית היין.

**ועוד** נראה לי לחלק בין מי שמוציא בני ביתו או שמוציא אורחים וכדומה. רבני ביתו ודאי שבטלים אליו, ואין צורך שיקבעו עצמם באופן מיוחד. וזה אולי היה טעמו של

חיוב לשתות, א"כ מהיכי תיתי שאם רוצים לשתות שצריכים לשתות דוקא מכוס שאינו פגום.

**אולם** מפורש בטור בסימן זה [סעי' י"ד בנדמ"ח סוף עמ' קל"ז] דאין חיוב לשתות אלא רק מצוה מן המובחר איכא בזה, וכיון דמצוה איכא צריך להיות ג"כ מכוס שאינו פגום, שיהיה ראוי לברכה דאז אנו רואים כאילו כל אחד קדש על כוסו [ע"י ברא"ש פסחים פ"י סי' ט"ז, ובמ"ב כאן ס"ק פ"ג]. אלא שעדיין צריך בירור מנין לנו דאיכא בכלל מצוה על כולם לשתות.

**ובב"י** [שם] כתב שכך כתב הרא"ש הנ"ל בפסחים, וז"ל: ואע"פ שאין צריכין לשתות, לכתחילה מיהו מצוה לשתות, ע"כ. אלא שזה גופא עדיין צ"ע מנין לנו דין זה<sup>49</sup>. ועוד לפי זה בכל דבר שטעון כוס והשומעים יוצאים בשמיעה מהמבורך למה לא נזהרים כולם לטעום, ובפרט בכוס ברכת המזון לא ראינו שנוזהרים בזה. ואע"פ שאפשר לחלק, דבברכת המזון כיון שאין חיוב בכוס, לכן לא נזהרים, אכתי הלא גם בקדוש הרבה אינם נזהרים לשתות, ובפרט כשיש צבור גדול לא ראינו ולא שמענו שכל אחד ידקדק לשתות.

**ונראה** פשוט דהרא"ש הכריח לדין זה שצריכים לשתות מהירושלמי [ברכות פ"ו הל' א' דף מ"ד ע"א], והכי איתא בירושלמי, אין השומעים רשאים לטעום אם זקוקים לכוסו, ע"כ. ואם אין מצוה לטעום למה הם זקוקים לכוסו, אלא ודאי דמצוה איכא, וצריך להיות ג"כ מכוס שאינו פגום, אבל ודאי שאין חיוב לשתות ויוצא גם בלי שתיה וסגי אם רק אחד מהם שתה מלוא לוגמיו. והראיה לזה היא ממה שהביא הרא"ש בעצמו בפסחים [דף ק"ז ע"ב סי' י"ח] מהגמ' בעירובין [דף מ' ע"ב] דאיתא שם דאם היה מותר ליתנו לתינוק אז היו מקדשין ביום הכפורים, אע"פ שהמבורך וכל הגדולים היוצאים אינם שותים.

**ומה** שאין העולם נזהרים לשתות ולקיים מצוה מן המובחר, על כרחך שמנהג זה נשתלשל מזמנים הקדמונים שלא היה מצוי יין כל כך, אבל היום שמצוי ברוך ה' בשפע, בודאי שעל האדם לדקדק ולקיים מצוה מן המובחר. אלא שלפי זה לאו דוקא בכוס של קדוש, אלא כן יהיה הדין בהבדלה [ראה להלן] ובברכת המזון.

49. ולכאורה מהמעשה שם בפסחים [דף ק"ו ע"א] דרב אשי אקלע למחזא אמרו ליה ליקדוש לן קידושא רבה וכו', אמר בפה"ג ואגיד ביה, חזיה להווא סבא דגחין ושתי וכו', ע"כ. אין ראיה שיש מצוה לשתות, דיתכן ששתה סתם לרצונו, דכן דרכם היה לפתוח הסעודה בין והוא גורר את התאבון.

**ועיין** מג"א סי' רצ"ו ס"ק ד' שכתב בשם שבלי הלקט [סי' ע"ד], כוס של הבדלה רגיל המבדיל לשתות כולו ואין משקה ממנו בני הבית, ע"כ. וצ"ע טעמא מאי<sup>50</sup>. ועיין בטור סי' רצ"ט [בנדמ"ח עמ' רכ"ב], שכתב בתחילה בכוס של הבדלה לאחר ששתה מטעימו לבני ביתו, ובשם רבינו סעדיה כתב אין צריכין בני ביתו לשתות מכוס של ברכה, ולכאורה דבריו כדברי שבלי הלקט. אבל אפשר דבכל כוס של ברכה סובר רבינו סעדיה שאין צריך להטעימו לבני ביתו וכדמשמע מלישניה [שנקט כוס של ברכה], ולפי זה כיון דבקדוש וברכת המזון כתב הטור שצריך להטעימו, א"כ ה"ה בהבדלה, ולא סבר לה כרבינו סעדיה. ועיין בכף החיים סי' רצ"ו אות ט"ו, שהביא עוד שיטות בדבר.

**אבל** עדיין אינו ידוע טעמו של רבינו סעדיה, ודבריו הם היפך פשטות דברי הירושלמי הנ"ל שהובאו ברא"ש, דהא איתא התם שבני ביתו זקוקים לכוסו. ועיין בב"ח ריש סימן רצ"ט [בנדמ"ח עמ' רכ"ב] שפירש דברי רבינו סעדיה דאינם אלא בהבדלה ורק לנשים וקטנים, אבל בכל כוס של ברכה מטעימו לבני ביתו, ובהבדלה חייב להטעימו לגדולים. ולענ"ד השיאו לדבר אחר ודלא כהלכתא, עיי"ש. ועוד שאין שום משמעות מדברי רבינו סעדיה שרק בהבדלה קאי, ואדרבה לשונו משמע ההיפך דבכל כוס קאי וכדכתבתי לעיל.

### סכום:

לכתחילה מצוה מן המובחר לטעום מכוס הקידוש גם כשיש צבור גדול, וישתו מכוס שאינו פגום, ואז רשאים לטעום אפי' קודם המקדש.

50. ועי' במ"ב סי' רצ"ו ס"ק ו', שכתב טעם מנפשיה, וז"ל: ונראה שהטעם כדי שיוכל לברך ברכה אחרונה, דכשישתה רק מלוא לוגמיו יש ספק ברכה אחרונה וכו', עיי"ש. ולכאורה צ"ב, דאם יש מצוה בדבר להטעימו לבני ביתו, שיתן בכוס מעט יותר מרביעית, דאז יוכל לברך ברכה אחרונה וגם להטעימו לבני ביתו, וגם יוכל לתת להם מן הבקבוק ולא דוקא מן הכוס, וכמבואר בברכות [דף נ"א ע"ב] כולא נבגא ברכתא היא, ועי' במאירי שם שכתב וז"ל: ר"ל שהברכה חלה על הכל, ולשון נבגא פירושו כלי גדול וכו', עיי"ש.

## סימן צ"ז

האם מיין ענבים מהני לקידוש  
במקום סעודה

שו"ע אור"ח סי' רע"ג סעי' ה'.

**כתב** המחבר וז"ל: כתבו הגאונים הא דאין קידוש אלא במקום סעודה, אפי' אכל דבר מועט או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה, יצא ידי קידוש במקום סעודה וגומר סעודתו במקום אחר, ודוקא אכל לחם או שתה יין אבל אכל פירות לא, ע"כ.

**וצ"ע** ברין זה של הגאונים אם שתה כוס של מיין ענבים, אם מהני או לא. ומקום הספק הוא מהא שכתב המג"א כאן בס"ק י"א לחלק בין יין לשכר, וז"ל: ושכר אף על גב דהוי חמר מדינה לא יצא בו במקום סעודה דלא סעיד כמו יין, ע"כ. וכיון דבעינן מידי דסעיד, בודאי שאינו יוצא במיין ענבים, וכן נראה לי פשוט לדינא.

## סימן צ"ח

## שמע קידוש מהש"ץ האם מהני

שו"ע אור"ח סי' רע"ג סעי' ו', מג"א ס"ק י"ד.

**כתב** המחבר וז"ל: ואם קידש בביתו ושמע שכנו ושלחנו ערוך לפניו יוצא בו, דשפיר הוי מקום סעודה, וכגון שנתכוין השומע לצאת ומשמיע להוציא, ע"כ. וכתב על זה המג"א בס"ק י"ד, דהשליח צבור המקדש אין צריך להתכוין ביחוד להוציא את זה, דשליח צבור אכולי עלמא מכוין, ובזמן הזה שהש"ץ אינו מקדש אלא משום מנהג לא יצא השומע אלא א"כ נתכוין להוציאו, ע"כ.

**ולפי"ז** בחזרת הש"ץ [בזמן הזה ג"כ] יהיה הדין שאינו מוציא אלא אם כן מכוין. אבל הדברים תמוהים לענ"ד, וכן מצאתי בערוך השולחן שתמה על זה כאן בסוף אות י', וז"ל: דאטו המנהג הוא היפך הדין, דהמנהג הוא לקיים הקידוש מדינא מטעמים שנתבאר, וסתם ש"ץ מכוין להוציא ולכן אם יש מי שאוכל בבית המדרש או סמוך לו למה לא יסמוך על קידוש הש"ץ, וכמדומני שכן המנהג, ע"כ.

## סימן צ"ט

## אין פולין הכינים

שו"ע אור"ח סי' רע"ה סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: אין פולין את הכנים וכו', לאור הנר וכו', ע"כ.

**וצ"ע** אמאי אין אסור משום מוקצה על הכינים, וקשה לומר דבמצטער הרבה עסקינן. ואם מיירי בניכרים להדיא ומשום כבוד הבריות התירו, א"כ לא היו אוסרים לאור הנר, דבאופן זה הוי מילתא דלא בעיא עיונא.

**שם** במג"א ס"ג, הביא שכתב הב"ח דמותר לקרות לאור הנר של שעה, דליכא למיחש לשמא יטה, ע"כ לשון הב"ח. וכתב על זה המג"א: אע"ג דאיכא למיחש לשמא ימחוט או יחתוך ראש הפתילה, איכא למימר דאין זה איסור דאורייתא, ע"כ תורף דבריו.

**ולא** ידעתי למה אין בזה איסור דאורייתא דמבעיר [דהגם שמכבה אין כאן מדאורייתא בפתילה שמוחט דאין צריך לפחמים, מ"מ עתה מבעיר את האש יותר] דהא בלי מחיטה או חתיכת הפתילה אינו מאיר יפה. ועיין בערוך השולחן כאן אות ח', שהקשה כן, וכתב שדבר זה תמוה אם לא שנאמר דס"ל דהאור לא נתווסף כלל אלא שהפתילה מחשיכה וכשנוטלין אותה מבהיק האור הקודם אבל לא שנתווסף האור, ע"כ. ועדיין צ"ע.

## סימן ק'

## אם דלת נעשית בסיס למוקצה

שו"ע אור"ח סי' רע"ז סעי' א', במג"א ס"ק א'.

**כתב** המחבר וז"ל: נר שמונח אחורי הדלת אסור לפתוח הדלת וכו' שמא יכבנו הרוח. ובמג"א ס"ק א', ובדלת לא שייך בסיס דבטלה לגבי הבית וכו', עיי"ש.

**הנה** בגמ' בשבת [דף ק"כ ע"ב], אמרינן: תנא נר שאחורי הדלת פותח ונועל כדרכו, ואם כבתה כבתה. וכתבו שם התוס' בד"ה פותח, וז"ל: ואי לאו משום כיבוי והבערה, משום טלטול אין לאסור דבנעילת דלת לא חשיב טלטול, ע"כ. פי' לדבריהם, דכיון דאינו מטלטל את הנר להדיא, וכונתו לטלטול הדלת לא הוי אלא כטלטול מן הצד לצורך דבר המותר דשרי.

[משמע מדבריו שהטעם שהדלת לא היא בסיס הוא משום שהיא חשובה, ואין זה הטעם, אלא הטעם הוא דכיון שבטלה הדלת לבית, לא יכולה להיות בסיס לנר]. וגם המחצית השקל לא העתיק נכון לשון הגהות מימוניות [דהעתיק כב"י הנ"ל] עיי"ש.

**והנה** בלבוש [סי' רע"ז סעי' א'] כתב וז"ל: וליכא לאוסרו משום טלטול הנר וכו', כיון שהוא מחובר לבית וגם לא נעשית בסיס לנר וכו' דחשיבה וכו' רק גבי הבית היא חשובה ובטיל לגבי הבית, ע"כ.

**והנה** מה שהוסיף לומר שאינו בסיס לנר קשה מאוד לאיזה צורך הוסיף זה, דהא אף אם נאמר שהוא בסיס לנר עדיין מותר בטלטול, ומהטעם שכתב לפני כן דלא חשיב טלטול כיון שהוא מחובר לבית, ומה יגרע בזה שנעשה בסיס לנר, הא עדיין הוא מחובר לקרקע ולא הוא טלטול, רצ"ע.

## סימן ק"א

### טלטול נרות (פמוטים) שלנו

**שו"ע** אורח סי' רע"ט סעי' ב'.

**כתב** המחבר וז"ל: נר זה [שדלק בשבת] שאמרנו שאסור לטלטלו - אפילו לצורך גופו ולצורך מקומו אסור וכו', ע"כ.

**כתב** בערוך השולחן סי' רע"ט סעי' א', דנרות שלנו שקורין פמוטות או לאייכטע"ר אסורים בטלטול לגמרי, וגריעי מסתם כלי שמלאכתו לאיסור, משום שאין אנו משתמשים בהם לכולם, ע"כ.

**ויש** מקום עיון בדבריו, חדא: דהנה טעם החילוק בין כלי שמלאכתו לאיסור שמותר לצורך גופו ומקומו וכלי שמקצה מחמת חסרון כיס שאסור לצורך גופו ומקומו, היינו טעמא, דכלי שמלאכתו לאיסור הוא עומד להשתמש בו גם לדברים של היתר, וכן עומד להשתמש במקומו כיון שאינו מקפיד על כלי זה ומטלטלו ממקום למקום להשתמש במקומו לפי צורכו, מה שאין כן מוקצה מחמת חסרון כיס שהוא מקפיד עליו ואינו משתמש בו לשאר מלאכות חוץ ממלאכת האיסור שהוא מיוחד אליו, וגם מיוחד לו מקום שלא ישבר בטלטולו ממקום למקום. וא"כ נרות שלנו אף אם נניח כדבריו שאין משתמשים בהם לדברים אחרים, אבל למה יאסרו לטלטל לצורך מקומו, הרי הם עומדים לכך - הא חדא.

**ועוד** הוסיפו וז"ל: וגם לא היא בסיס לדבר האסור, דבית חשוב הוא ובטל אגב הבית, ע"כ. פי' דאי היא בסיס הרי הדלת עצמה היתה מוקצה ואסור.

**ובל** זה פשוט, אבל יסוד זה דהדלת לא היא בסיס משום דבית חשוב הוא ובטל אגב הבית צריך ביאור, דבפשוטו משמע דכיון שהדלת משמשת לבית, והבית יותר חשוב מן הנר שעליו, אין זה מסתבר לומר שהדלת יהיה כבסיס ומשמש לנר, אלא הרי הוא משמש לבית ובטל אליו.

**אמנם** לשון המרדכי [סי' ת'] הובא בב"י סימן רע"ז [בגדמ"ח עמ' קס"ד], שכתב: וגם לא נעשה בסיס לנר **דחשיב** ובטיל לגבי הבית ולא לגבי הנר, ע"כ. הרי דהמרדכי לא כתב דהבית חשוב, אלא משמעות דבריו דהדלת חשובה ולא בטלה לגבי הנר.

**ובהגהות** מימוני [פרק ה' מהל' שבת אות צ'] כתב להתיר בנר המונח על הדלת עצמה, מהא דאיתא במוכני [שבת דף מ"ד ע"ב] שהניח עליה מעות ומחוברת לשידה דניטלת בשבת, דבטל המוכני לשידה דכיון שאין המעות על עיקר הכלי שהיא השידה שרי (עיי' תוס' שם בד"ה אין), וכל שכן בדלת שבטלה לגבי הבית שהרי מחוברת היא לקרקע, ע"כ. פי' דבריהם, דדלת עדיפא משידה דחיבורה חשוב יותר חזק ע"י חיבורה לקרקע.

**ומרן** הב"י [בגדמ"ח סוף עמ' קס"ד] העתיק לשון הגהות מימוניות בלשון אחר וקל לטעות בו, וז"ל: דמשום מוקצה ליכא דכיון שהדלת בטילה לגבי הבית חשיב כמחובר לקרקע ואין כאן טלטול, ע"כ.

**ולשון** זה משמעו דבתחילה אמרינן שהדלת בטילה לגבי הבית, אבל זה עדיין לא מספיק להתיר טלטול, ורק לאחר שבטלת הדלת לבית הרי כמחובר לקרקע ואין טלטול על מחובר לקרקע. ובאמת אין זה לשונו של ההגהות מימוניות וכמו שכתבנו, [דהרי למד ממוכני הבטלה לשידה שהיא מיטלטלת]. וכן כתב בקוצר לשונו המג"א בס"ק א' [כנ"ל] בשם הגהות מימוניות. וכוונת הגהות מימוניות לתרץ אמאי לא הרי בסיס, ולא לתת טעם לזה שאינו נקרא טלטול מוקצה.

**וגם** המרדכי לא כיון שאם הבסיס הוא חשוב לא נעשה בסיס לדבר האסור, וכי מי גרע משולחן והדומה לו דהרי בסיס אע"ג דחשיב, אלא כוונתו כהתוס' והגהות מימוניות, אע"פ שלשונו דחוק כדרכו.

**ולענ"ד** דברי המשנה ברורה בס"ק ז' אינם מדוקדקים, שכתב וז"ל: ואין איסור בטלטול הדלת משום הנר המוקצה הקבוע בה, לפי שהדלת לא נעשית בסיס לנר, לפי שהיא חשובה משמשת לבית ובטלה אצלו ולא לנר, ע"כ.

רגילות להשתמש בו לתשמיש אחר. וכן מצאתי ג"כ בבית מאיר אור"ח סי' ש"י סעי' ז' ד"ה סעיף הנ"ל הגה"ה [ובדפי הבית מאיר דף י"ד ע"ב], שכתב ג"כ כדברינו.

**עוד** ראיתי בחזו"א [סי' מ"ד אות י"ג] שיצא לחלק בין המקומות והזמנים, וכתב דבמקום שאין משתמשים בנר לצורך גופו כלל, דמי זה לסיכי זייר ומזורי [שבת דף קכ"ג ע"א], ולכן בזמנינו שאין משתמשין בנרות לצורך גופן רק להדלקה אסורים לגמרי בטלטול (ועיי"ש שנשאר בצ"ע).

**ולענ"ד** אינו דומה כלל לסיכי זייר ומזורי, דהתם אינו משתמש בהם משם דמקפיד עליהם שלא ישברו ויתקלקלו וזה מוקצה דחסרון כיס, אבל נרות שלנו שאין מקפיד עליהם אלא שלא שכיח שישתמשו בהם מנין לנו לאסור. וכבר כתבנו לעיל בבאור היטב להתיר, ואין מה לפקפק בזה. וכיון שהחזו"א נשאר בזה בצ"ע, הניח לנו מקום להתגדר בו. (ועיי"ן עוד בחזו"א סי' מ"ג אות י"ז, ולשיטתו אזיל. ואי"ה עוד נדון בדבריו).

#### סכום:

פמוט שלא הדליקו באותה שבת (שלא הוקצה בבין השמשות להיות בסיס) ואינו מוקצה מחמת איסור, מותר לטלטלו בשבת הגם שלא שכיח להשתמש בפמוטים לשימושים אחרים, דאינו נחשב בגלל זה למוקצה.

## סימן ק"ב

### עוד בענין טלטול פמוטים

**שו"ע** אור"ח סי' רע"ט סעי' ב'.

**כתב** המחבר ז"ל: נר זה [שדלק בשבת] שאמרנו שאסור לטלטלו - אפילו לצורך גופו ולצורך מקומו אסור וכו', ע"כ.

**כתב** בערוך השולחן סי' רע"ט סעי' א', דנרות שלנו שקורין פמוטות או לאייכטע"ר אסורים בטלטול לגמרי, וגריעי מסתם כלי שמלאכתו לאיסור, משום שאין אנו משתמשים בהם לכלום, ע"כ. והנה מה שחידש כאן שדבר שאין משתמשים בו לכלום גרע מסתם מוקצה, יש לערער בזה מהסוגיות דלהלן, וכמו שנבאר.

**הנה** בשבת [דף קכ"ג ע"א], אמרין: אמר רב חנינא בר שלמיא משמיה דרב, הכל מודים בסיכי זייר ומזורי דכיון דקפיד עליהו מייחד להו מקום. ופירש"י בד"ה בסיכי

**ועוד**, היא גופא מנא לן לומר שכיון שאין מצוי אצלנו להשתמש בנרות שלנו לדבר אחר שיהיו מוקצין, הא כיון שברצונו להשתמש בו עכשיו לדבר היתר הרי הוא מותר, ומנין לערוך השולחן שצריך שיהיה עומד לכך במקצת [ועי' לקמן סימנים ק"ב ק"ג].

**והנה** בערוך השולחן גופיה בסי' ש"ח סעי' י"ז כתב על תפילין שאינם נקראים מלאכתו לאיסור, אע"פ שאסור להניחם בשבת, דכיון דמותר להניחם שלא לשם מצוה לא הרי ככלי שמלאכתו לאיסור. והרי תפילין ודאי שאינו מצוי להניחו על גופו שלא לשם מצוה ואינו עומד לכך, וא"כ מה ההבדל בין זה לנרות שלנו. ועוד כתב שם אח"כ בשם הט"ז דתפילין הוי רק כלי שמלאכתו לאיסור, ואע"ג שאסור להניחם שלא לצורך מצוה כדעת הזוהר, מ"מ כיון שמותר לטלטלם לצורך מקומם, חשובים כלי שמלאכתו לאיסור ולא יותר. וא"כ גם בנרות שלנו אע"ג שאין משתמשים בהם לצורך אחר, יהיה מותר לטלטלם לצורך מקומם. וכן בשופר כתב שם בערוך השולחן שמותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, והרי בימינו אין מי שיטלטלנו לצורך גופו - דהיינו כדי ליתן בו מים לתינוק עני, וגם בזמן הגמ' לא היה מצוי כל כך שיתנו בו מים לתינוק, [וכמו שכתבו התוס' שם בשבת דף ל"ו ע"א ד"ה הא], (ובפרט בשופר שייחדו אותו לתקיעות - דבזה מיירי התם), ואע"פ כן לא הוי מוקצה ומותר לצורך גופו ומקומו.

**ועוד** מה שיצא לחלק בין נרות (פמוטות) שלנו בזמן הזה לנרות שלהם, דנרות שלהם הרי הם ככל הכלים, ואם לא היו מדליקין בהם היו כלי היתר. הדברים תמוהים, הא גם בזמן הגמ' היה להם מנורות כמו שלנו שמיוחדים להדלקה, עיין בשו"ע אור"ח סי' רע"ט סעי' ז', ומותר היה לטלטלם לצורך גופם ומקומם, אם לא משום חשש נפילה וגזירה באינה של פרקים אטו של פרקים.

(ומה שכתב שם בערוך השולחן דלולב ואתרוג בשבת הוי מוקצה, משום דקפיד עליהו. עיין בסי' תרנ"ג סעי' ב' ברמ"א ובאחרונים ובמ"ב שם ס"ק ד' ובשער הציון אות ג', ושם בערוך השולחן סעי' ו', ותראה שסותר לדבריו בסי' ש"ח סעי' י"ז).

**והנה** בתוספות רע"א במשניות סוף פרק ג' דשבת, כתב לחלוק על דברי התוס' [בשבת דף מ"ז ע"א ד"ה הנח], שכתבו דפתילה שלימה לולי שהיא בסיס לדבר האסור לא היתה מוקצה, כיון שהיא כלי. והרע"א ס"ל דכיון דפתילה לא חזי למידי רק להדלקה, ולכך אסר בטלטול אף לצורך גופו ומקומו, עיי"ש. ולענ"ד דבריו תמוהים, וכמו שכבר תמהנו על דברי הערוך השולחן לעיל. ואדרבה דברי התוס' שהביא הרע"א סיעתא לדידן, שאינו נקרא מוקצה מחמת מה שאין

לצורך איזה דבר. והוא שכתב רש"י הנ"ל אידי דיקירי לא חזו סתמייהו לתשמיש אחרינא, דהיינו שבדרך כלל הם לא עומדים לתשמיש אחר, אולם אם יצטרך בודאי שישתמש בזה, חזו מחלוקתם וספיקתם בגמ', אם זה שאינו מצוי להשתמש בו להיתר הוא כלי שמלאכתו לאיסור או לאו.

**והנה** שאמרו בעירובין [דף ק"ב ע"א] וכן מובא להלכה [בסי' ש"ח סעי' ב'] דכלי כבוד לא היו מוקצה אפילו אם צריך עשרה אנשים לטלטלו, זה דוקא בכלי כזה שכן הוא דרך תשמישו כהאי קורה שהיו מטלטלים אותה לנעול הדלת, אולם בכלי שלא עומד לכך מבעיא לן.

**והנה** במגירות שלנו היום, כתוב בערוך השולחן [סי' רע"ט סעי' א'] הנ"ל, דהוי כלי שמלאכתו רק לאיסור מטעם שאינם ראויים לשום תשמיש רק להדליק ולכן אסורים לעולם בטלטול, ויצא לחלק בין גרות שלהם שהיו כלים ככל הכלים וראויים לתשמיש אחר.

**ולענ"ד** לא עמדתי על דבריו דהא בסוף הסימן שם בסעי' י"ד הביא דין של מגורה העשויה פרקים פרקים שלא לטלטלה משום שמא תפול ויבוא להחזירה ויעבור על איסור בנין, אולם אם אין דרכם להתפרק מותר לטלטלם. והנה מגורות אלו אינם עומדים אלא להדלקה, ולשיטתו למה מותר לטלטלם. ועל כרחק שאפשר להשתמש בהם לדברים אחרים, ואף אם תאמר שהתשמיש ההוא אינו כל כך מצוי, כבר הוכחנו לעיל מכלי קיואי דמותר. ועי' במ"ב סי' רע"ט ס"ק כ"ג שאסר לטלטל מגורות שלנו שקורין לייטער משום שעשויים פרקים, הא לאו הכי מותר, וזה ג"כ דלא כערוך השולחן.

## סימן ק"ג

### דין מוקצה בפומים

**שו"ע** אור"ח סי' רע"ט סעי' ג'.

**כתב** המחבר וז"ל: לטלטל נר על ידי שנותנין עליו לחם בשבת אסור, ואם נתן עליו הלחם מבעוד יום יש מי שמתיר לטלטלו בשבת ע"י לחם זה - ואין לסמוך עליו, ע"כ.

**לכבו"ד** מו"ר שליט"א

**איתא** בשו"ע אור"ח בסי' רע"ט סעי' א' וז"ל: נר שהדליקו בו באותו שבת אע"פ שכבה אסור לטלטלו וכו', ע"כ. ומקורו מהגמ' בשבת [דף מ"ד ע"א] דאמר ר' מאיר כל הנרות מטלטלין חוץ מן הנר שהדליקו בו באותה שבת, ואמרינן לקמן

בשם רבינו הלוי, וז"ל: שהם כלי אורגין, סיכי הן עמודין, וזירי הן קנים שבשתי, ומזורי כובד עליון ותחתון. ובד"ה דקפיד עלייהו פירש: שמקפיד שלא יתלכלכו ושלא יתעקמו, ולכך מיוחד להם מקום ומקצה להן בידים, ע"כ. והיינו שמקצה אותם שלא להשתמש בהם לדבר אחר.

**והנה** לעיל בדף קי"ג ע"א, אמרינן: בעא מיניה רבי יוחנן מרבי יהודה בר ליואי כלי קיואי (ופירש"י כלי אורגין) כגון כובד העליון וכובד התחתון מהו לטלטלן בשבת, אמר ליה אין מטלטלין מה טעם לפי שאין ניטלין. ופירש"י שם בד"ה מהו, וז"ל: מי אמרינן אידי דיקירי לא חזו סתמייהו לתשמיש אחרינא, והוה ליה דבר שמלאכתו לאיסור, ע"כ.

**ומבואר** כאן שטעם האיסור דמשום כובדן אינו מטלטלן לדבר אחר. ואילו בגמ' בדף קכ"ג ע"א מבואר הטעם, שמשום שמקפיד עליהם שלא יתלכלכו ולא יתעקמו, לכך מקצה להן בידים.

**עוד** יש לעיין בסוגיא בדף ק"מ רע"ב, שאמר שם רבא: ואם כלי קיואי (כלי אורגין) הוא - מותר. וצ"ע מה היא סברת רבא, דאם מקפיד עליהם למה מותר להשתמש, ואם הטעם משום כובדן שקשה להזיז אותם, איך מצויר שם בגמ' בדף ק"מ שהשימוש בהם הוא לתליית בגדים ליבש, הא אינם מיטלטלים משום כובדם.

**והנה** שמואל סבר בדף קי"ג ע"א שמותר לטלטל כובד העליון וכו', ועל כרחק דלא סבירא ליה מה שאמרו שם שאין מטלטלים אותם מחמת כובדם, וגם רב נחמן התיר שם לטלטל כלי קיואי ורק כובד העליון וכובד התחתון אסר משום אשווי גומות. ומדברי רבא שם נראה שסבר כשמואל כפשוטו, דהא הקשה לרב נחמן למה אסר בעמודים, עד שהשיב לו משום אשווי גומות, הרי שאין לאוסרם מדין כלי קיואי, וכשמואל.

**אלא** שעיקר הסוגיא שם [דף קי"ג ע"א] צ"ע, דלכאורה מה שיין מחלוקת בזה הלא כלי קיואי הם דבר המצוי ופוק חזי האם האנשים מטלטלים אותם אפילו לצורך תליית בגדים לייבוש, או אינם מטלטלים אותם בכלל. וכן מה ששאלו שם מרב יהודה אם מותר לטלטל או לאו, וגם הוא היה מסופק בתשובתו ואין ולא ורפיא בידיה.

**ואפשר** לומר דהנה רש"י שם בד"ה מהו כתב: מי אמרינן אידי דיקירי לא חזו סתמייהו לתשמיש אחרינא, והוה ליה דבר שמלאכתו לאיסור, ע"כ. ויש לומר שרמז לנו כאן מה הספק בדבר. ופירוש הדברים כך הוא, דודאי שאין כאן מחלוקת או שאלה במציאות, אלא דכלי קיואי הנ"ל ודאי שאינם עומדים לטלטול מחמת כובדן, אולם באופן רחוק דהיינו לפעמים במצב מיוחד שאינו שכיח אדם מטלטל אותם

**לתלמידיו** וידידי היקר, לא כחל ולא שרק ולא פירכוס ויעלת חן הוא ניהו ש. א. ב. ני"ו.

**מה** שנסתפקת על דינו של פמוט, ונראה מדברך שעל פמוט הנזכר בגמ' - ודאי שאינו מוקצה מחמת חסרון כיס, דהא התירו לטלטלו בלא הדליקו בו כמ"ש בסוף העמ', ואם היה מוקצה מחמת חסרון כיס לא היו מתירים. וא"כ ודאי שפמוט המבואר בסוגיא הוא כמו שפירש הר"ח שם, שהיא מנורה שאין לה אלא קנה אחד ואין על ראשה אלא כף אחת, (ועיין שבת [דף קכ"א סע"ב] גבי פמוטות של בית רבי וכו').

**ומה** שאמרת שהמגש שעליו המנורה, כיון שהמגש נעשה בסיס א"כ אסור לטלטלו גם לאחר שכבה כדין המנורה. הנה עיין במ"ב [סי' רע"ט ס"ק י'] דמנורה נעשית בסיס לדבר האסור מפני שכל תכליתה של המנורה בשביל האור. וא"כ המגש ששמים תחת המנורה לא נראה לי שיהא בטל למנורה אע"פ שעומד בדרך כלל מגש זה לזה התשמיש, מ"מ כיון שאפשר להשתמש במגש זה לדברים אחרים, ודאי שמועיל לשם עליו דבר היתר כדי שיהא בסיס לאיסור והיתר.

**והמחבר** בשו"ע סעי' ג' כתב, שאם נתן על הנר לחם מע"ש יש מי שמתיר לטלטל ואין לסמוך עליו, ומקור הדין הזה שאין לסמוך עליו, נראה שהוא מהב"י [בנדרמ"ח עמ' קס"ח טור ב'] מהטעם שכתב בשם הריב"ש [בסי' צ"ג] בסוף דבריו, שכתב: שאפילו היה נותן בה דבר חשוב עדיין אין היתר זה ברור, לפי שהשמן שבנר חשוב לו לעולם יותר מהדבר המותר שנותן בו, לפי שהוא צריך לו עתה בעוד שהוא דולק, וא"כ אף לאחר שכבה אסור משום מגו דאיתקצא.

**אולם** המג"א [בס"ק ה'] נתן לזה טעם אחר, שכתב ח"ל: ח"ל רש"י [דף מ"ז רע"א] דבכי האי מוקצה מודה ר"ש דהכלי טפל לשלהבת עכ"ל, וע"ש בתוספות [ד"ה הנח], כלומר דידוע דהמנורה טפלה לשלהבת ועשויה לכך, ולא עשויה ללחם ולכך לא מהני לחם, עכ"ל. ואיני יודע איפה נרמז זה ברש"י ותוס', ואולי לזה כיון בערוך השולחן סוף סעי' י"ב, עיי"ש שהעיר על המג"א דמה רא"י יש מרש"י שהכלי טפל לשלהבת, דהתם מיירי שלא היה שם שום דבר המותר דגם השמן טפל לשלהבת, אולם כשיש שם לחם י"ל שהוא אינו טפל.

**ומה** שכתב במחצית השקל, אין בו כדי שביעה, [דכתב: שהוכחת המג"א מזה שהוצרך הש"ס לומר דנר שמן ופתילה ג"כ נעשו בסיס לשלהבת, ומבואר שאם לא היו השמן והפתילה נעשים בסיס לשלהבת לא היה נאסר הנר, כי הוא היה בסיס לאסור שהוא השלהבת ולמותו שהוא השמן והפתילה, ולכאורה למה צריך לזה הרי ודאי שהשלהבת יותר חשובה בשעה שהיא דולקת שהרי הוא צריך לאור, אלא ודאי

[דף מ"ז רע"א] הנח לנר שמן ופתילה הואיל ונעשה בסיס לדבר האסור, ופירש"י בד"ה לדבר האסור - לשלהבת, דבהכי מודה ר' שמעון שהכלי טפל לשלהבת בעודה בו וכו', עכ"ל.

**ובהמשך** הגמ' [בדף מ"ד ע"א] אמר ר' זירא פמוט שהדליקו עליו בשבת דברי הכל אסור וכו', והביאו הרא"ש בסימן כ' להלכה. ובשו"ע לא מצאתי להלכה בענין פמוט. ואיסור טלטול הפמוט הוא מדין מוקצה מחמת איסור או אפילו מחמת חסרון כיס, דלכאורה אדם מיחד לו מקום ואין משתמש בו לדבר אחר (ובאמת שזה תלוי במציאות).

**והנה** בענין טלטול הנר מובא בשו"ע שם בסעי' ג' דאין לטלטלו אפילו ע"י ככר או תינוק, ויש אומרים שאם נתנו עליו דבר חשוב בערב שבת מותר לטלטלו, אולם רק אם הוא יותר חשוב מהשמן שבנר. ויש אומרים שלעולם הוא אינו יכול להיות יותר חשוב מהשמן שבנר, כיון שהוא צריך לאור. ולפי הרש"י הנ"ל שהנר הוא בסיס לשלהבת, א"כ גם המגש שעליו הפמוטים הם בסיס לשלהבת, וא"כ אפי' אם ישם דבר שהוא יותר חשוב מן הפמוטים על המגש שעליו הנרות, לא יעזור לו לענין טלטול המגש בשבת לאחר שכבו הנרות.

**ועי'** בסעי' ד' שם שהביא השו"ע דעל ידי תנאי שאומר שיטלטלנו משיכבה מותר לטלטל, והרמ"א מביא דאין נוהגים להתיר ע"י תנאי ומקורו מהתוס' [שבת דף מ"ד ע"א ד"ה שבנר], שכתב ח"ל: אבל נר עיקר הקצאתו היא בין השמשות ודחייה בידים לצורך שבת וחמיר טפי ולא מהני ביה תנאי, עכ"ל.

**ובב"י** [בנדרמ"ח עמ' קס"ח טור א'], הביא לדעת החולקים ומסיים, ח"ל: ולענין הלכה נראה דכיון דמוקצה דרבנן, כדאי הם הנך רבוותא דשרו לטלטל על ידי תנאי לסמוך עליהם, עכ"ל.

והשאלות שעלו לי למעשה מכל הנ"ל, הם:

**א** האם יש איזה אופן שמותר לטלטל המגש עם הנרות ע"י שישם עליהם איזה חפץ מע"ש, אם הוא חשוב, ואת"ל דשרי, האם הוא צריך להיות יותר חשוב מהפמוטים.

**ב** האם הפמוטים שלנו הם רק מוקצה מחמת איסור, או הם מוקצים מחמת חסרון כיס.

**ג** האם ע"י תנאי מועיל אפי' בלא שימת דבר על המגש, או שהלכה כהרמ"א שכתב דלא נהגו כן.

**ד** האם אפשר לעשות תנאי מכאן ולהבא לכל השבתות, ומה בדיוק לשון התנאי.

בברכה תלמידך

ועתה אבוא לשאלותיך בקצור.

**פמ"מ** שלנו, הכל לפי מה שאנשים מקפידים, וזה ודאי תלוי גם אם הם יקרים, וא"כ כל אדם יצטרך להחליט בעצמו. ולדידי אני, ודאי לא הייתי מקפיד מלהשתמש בהם לצורך אחר, ובודאי שאיני מקפיד על מקומם. ולכך הם אינם מוקצה מחמת חסרון כס [ועי' לעיל סי' ק"ב], ולענ"ד מהני תנאי.

**אמנם** מה שכתבתי לעיל דלהריב"ש גם השולחן יהיה אסור מטעם בסיס, חזרני בי, וודאי דבר חשוב כזה שכל תכליתו לדברים אחרים אינו בטל לנו, ולפי זה יהיה מותר לטלטל השולחן גם בעוד הנר דולק [אם אין חשש שמא יכבה].

**ואם** רוצה לעשות את התנאי לכל השבתות מכאן ולהבא, איני רואה פקפוק בזה.

**ובלשון** התנאי, איני יודע מה נסתפקת - והרי כל הנשים יודעות אותו, והיינו שמתנה שרוצה להשתמש ולטלטל הכלים האלה שנעשו בסיס לאחר שניטל האיסור מהם, ובקצרה - דעתי להשתמש בהם לאחר איסורם.

**ועל** זה באתי על החתום מוצש"ק פרשת ויקהל תש"ס.

יצחק עבאדי

**ג.ב.** עיין בחשובת התשב"ץ ח"א סי' קל"ז בשם הרמב"ן, דנר שלא הדליקו בו אין זה נקרא מלאכתו לאיסור. וצ"ע להלכה דבמשנה ברורה סי' ש"ח ס"ק כ' [ובשעה"צ ס"ק י"ט] כתב בשם הפמ"ג דקדירה הוי מלאכתו לאיסור ודייק לה מהרשב"א.

### סכום:

א. מגש שעליו הפמוטות שרוצה לטלטלו אחר שכבה הנר (או קודם באופן שלא יכבה הנר), יכול ליתן עליו דבר היתר מע"ש, ואז נעשה בסיס לאסור והמותר, ומהני גם לדעה דלהלן שלא מועיל לעשות כן במנורה עצמה.

ב. אמנם לתת לחם על המנורה ובכך לחושבה בסיס לאסור והמותר, לא מהני, והטעם דהשמן והשלהבת לעולם חשובים לו יותר מהדבר המותר שנותן בו, לפי שהוא צריך לאור.

ג. ואם יתנה ויאמר: שדעתי להשתמש בהם אחר איסורם - מהני. ויכול להתנות פעם אחת לכל השבתות שלהבא.

ד. ואם לא עשה כן, הגם שהמגש והפמוטות הם מוקצים,

שהשלהבת לא חשובה יותר מנר ושמך, כי המנורה עשויה בשבילם כמו שעשויה בשביל השלהבת, ולכן צריכה הגמ' לומר שטעם המוקצה משום שגם הפתילה והשמן הוי בסיס לשלהבת, וא"כ ע"כ שמה שאמר רש"י שהמנורה טפלה לשלהבת, הוא לומר שאם ישם לחם על המנורה לא תהיה לו בסיס לדבר האסור והמותר כי היא טפילה לשלהבת, דלשמך והפתילה ל"צ לטעם זה, ועוד שבאמת אין המנורה טפילה לשלהבת יותר מהשמך והפתילה, דהרי היא עשויה לשניהם, ע"כ. אלא שאחר כל זה קשה להכניס כל זה ברש"י ותוס', דהרי לא נזכר בדבריהם לחם כלל עי"ש].

**ואכן**, לפי דברי הריב"ש הנ"ל היה אפשר שגם השולחן שמונחת עליו המנורה הוי בסיס לדבר האסור - ואסור לטלטלו, אלא שאע"פ כן לריב"ש מותר מכח תנאי, דהא סיים וכתב וז"ל: אלא שיש לומר [שמה שנותן את הלחם בע"ש] הרי זה כאילו התנה שיוכל לטלטלו אחר שכבה, ע"כ. (אמנם לקמן חזרתי בי מזה - וודאי שמותר לטלטל את השולחן).

**אלא** לפי"ז סעי' ג' וסעי' ד' במחבר צ"ע, דהא נתבאר שהריב"ש מתיר לטלטל לאלה שנותנים את הלחם משום שהרי כמו תנאי וכנ"ל, וכך פסק המחבר להדיא בסעי' ד' וז"ל: אם התנה מע"ש על נר זה שיטלטלנו משיכבה מותר לטלטלו אחר שכבה, ע"כ. וא"כ למה בסעי' ג' כתב שאין לסמוך על זה.

**ונראה** לי פשוט, דבסעי' ג' קמ"ל לעיקר הדין רבסיס, שלא מהני הלחם לבטל לדין בסיס מהמנורה, ונפקא מינה לאסור במקום אחר שלא התנה ולא היה בדעתו כלל שרוצה לטלטל לאחר שיכבה. ובסעי' ד' פסק את דין התנאי, לומר שאם התנה מהני.

**אולם** מה שכתב הרמ"א ויש אומרים דלא מהני תנאי, וכן נוהגין במדינות אלו, צ"ע כי בדרכי משה אות א' כתב: ואני לא ראיתי שנוהגין כן, ע"כ. וא"כ לכאורה אין לא ראינו ראייה, ובפרט שזה רק בדרכי, ורוב הפוסקים כולם, ראשונים ואחרונים מתירים על ידי תנאי, ולמה נחמיר כנגדם. ואפשר שהמחמירים לא ידעו מכל הראשונים האלה שהתירו. וא"כ מה שנהגו כן להחמיר, אין זה ראייה שנעשה על פי ותיקין ואם היו שואלים למורי הוראה ודאי שהיו מתירים להם כסברת רוב הראשונים.

**ואגב**, מה שזכר בדרכי משה שם שכן הוא בהגהות אשרי פרק כירה [סי' כ' ד"ה אבל], לאסור כדברי התוס' [בדף מ"ד ע"א ד"ה שבנר] שכתבו אהא דתנו רבנן מותר השמן שבנר ושבקערה אסור דאפילו התנה נמי אסור. לענ"ד קשה לצרף את ההגהות אשרי לעוד דעה נוספת, דאין זה אלא ליקוט מדברי התוס', (וצ"ע עוד בזה בכללי הפוסקים).

מ"מ יכול לטלטל את השולחן עצמו אפי' כשהנר דולק כשאין חשש שיכבה, דהשולחן חשוב הוא - וודאי אינו בטל לנר שעליו.

ה. והאם הפמוטים חשובים מוקצה מחמת חסרון כיס, הכל תלוי לפי הענין.

## סימן ק"ד

### תשובות קצרות - שחרית של שבת

לעמוד בשאומרים נשמת

**שאלת:** האם צריך לעמוד כשאומרים נשמת כל חי. תשובה: לא.

לומר שבת שלום קודם התפילה

**שאלת:** האם מותר לומר שבת שלום בשבת בבוקר לפני התפילה. תשובה: מותר.

לקרוא הפטרה עם הבעל קורא

**שאלת:** העולה מפטיר והבעל קורא את הפטרה, האם יש להעולה לקרוא את הפטרה עמו. תשובה: צריך.

שאלת צרכיו בשבת

**שאלת:** האם מותר לומר בריך שמיא ואלהי נצור והתפילה של לפני ואחרי הלימוד וכדומה, אע"פ שלכאורה שואל צרכיו בשבת. תשובה: מותר [כיון שרגילים לאומרים תמיד, לא חשוב כשאלת צרכים בשבת]. והרי זה כמו שאומרים באמצע ברכת המזון בברכה ג' רענו זוננו וכו', וכמו שמובא בשם הירושלמי.

## סימן ק"ה

### תשובות קצרות - שמו"ת

הדרך הנכונה לקריאת שנים מקרא

**שאלת:** כיצד הדרך הטובה לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום, והאם אפשר לקרוא את הפעם מקרא עם הבעל קורא.

**תשובה:** הדרך הטובה לעשות המצוה כדת וכדין ובלי לזלזל במצוה, הוא לקרוא הפרשה שלא בזמן קריאתה בבית הכנסת, ולומר כל פסוק פעמיים ואח"כ לומר התרגום אחרי כל פסוק, ולא לדבר בינתיים היכא דאפשר חוץ מדברי דרך ארץ לשאול ולהשיב שלום וכדומה.

**ואותם** שמשתדלים לקרוא את הפרשה בשעת קריאת התורה, בדרך כלל זה לא בא מהדור מצוה, אלא הוא כאדם שרוצה להפטר מהמצוה ומרגיש אותה כעול על עצמו. וכבר הזהירו חז"ל [ברכות דף כ"ח ע"ב] אל תעשה תפילתך קבע, וה"ה בזה. וכמו שכבר הזהיר המגיד לבית יוסף בספר מגיד ישרים [ישעיה סי' ס"ו בסופו].

קרא למפרע בשמו"ת

**שאלת:** אם דילג אחד מהפסוקים בשנים מקרא ואחד תרגום והמשיך הלאה, האם יכול לחזור ולהשלים את אותו פסוק.

**תשובה:** אין בעיה של למפרע בשמו"ת.

להזכיר שם ה' בתרגום

**שאלת:** הקורא שנים מקרא ואחד תרגום, ולא אמר שם ה' בפירוש בתרגום אלא בכינוי, האם צריך לחזור.

**תשובה:** צריך לחזור. וכן כשלומדים בגמ' ואומרים חצאי פסוקים [עד אתנחתא] מזכירים את שם ה' בפירוש.

## סימן ק"ו

### אכילה קודם מוסף

שו"ע או"ח סי' רפ"ו סעיף ג'.

**כתב** המחבר חז"ל: מותר לטעום קודם תפילת המוספין, דהיינו אכילת פירות או אפילו פת מועט, אפילו טעימה שיש בה כדי לסעוד הלב, אבל סעודה אסורה, ע"כ. ועיין מג"א ס"ק ב' שפירש מהו פת מועט, דהיינו [אפילו] כביצה, ע"כ. ולפי זה מה שהוסיף המחבר אפילו כדי לסעוד הלב, היינו אפי' יותר מכביצה. והנה במ"ב אות ט' פ"י כדי לסעוד הלב באכילת פירות הרבה, ואח"כ הוסיף דאם חלש לבו יכול גם פת לאכול עד שתתישב דעתו.

**ולענ"ד** איני יודע למה חילק לשני דינים, דבפירות התיר בכל אופן, ובפת רק בחלש כדי שתתישב דעתו. וגם זה ברוחק, עיין בשער הציון שם אות ט'.

ביאר כל הצורך כי שם מקומו, וגם בב"י האריך בזה שם, ובסימן רל"ב קיצר השו"ע כי גם בב"י ברל"ב לא האריך בזה כלל.

וגם נראה דהא דשרינן קודם מוסף יותר מכביצה כדי ליישב דעתו האי טעמא לא שייך קודם מנחה, כי פת שחרית בבוקר יותר נצרכת ליישב דעתו, ואפשר שיצטרך גם ליותר מכביצה, אבל קודם מנחה אינו צריך בדרך כלל ליותר מכביצה ליישב דעתו, ולכך בדרך כלל אין זה נוגע למעשה, ובגלל זה לא נתבאר בסי' רל"ב כל הצורך להתיר יותר. והאחרונים לא ביארו כל הצורך בזה ומקום הניחו לנו.

ובדברי הב"ח כאן בסימן רפ"ו [אות ב'] יש מקום עיון, ותוכן דבריו דודאי מן הדין מותר לאכול אפילו סעודה גמורה קודם מוסף, ומה שהביא הטור ראייה שאין לאכול קודם מוסף, כוונתו שמצד המנהג אין לאכול, ולכן במקום דחליש ליביה מותר לאכול אפילו סעודה גמורה, [ודלא כדברי הב"י הנ"ל שאסר מדינא], דכיון שאינו אלא מפני המנהג יש להקל בחליש ליביה, אבל אם היה מצד הדין היה אסור.

וניחזי אנן, הלא טעמא בעי מהו יסוד המנהג הזה, וע"כ משום סייג וגדר, ומה סייג וגדר איכא הכא דאין לאכול קודם מוסף. ונצטרך לומר משום שכרות או טעם אחר, וא"כ מנין לו לב"ח דלא אסרו רבנן בעצמם מטעם זה. והלא מאותו טעם שנהגו לאסור, יש גם טעם ראוי ומספיק לחז"ל לאסור מן הדין לאכול קודם מוסף.

ונ"מ בין דברי הב"ח לב"י, דלדברי הב"ח מותר סעודה גמורה בחליש ליביה, ולפי הב"י אין היתר לסעודה גמורה אף בחליש ליביה, וכל עצמו לא הותר אלא באכילת עראי, אף שהיא יותר מכביצה אבל סעודה גמורה אסור.

ובאמת גם דברי הב"ח צ"ע מסברא, אם די לו לאדם באכילת עראי ליישב דעתו, למה נתיר לו סעודה גמורה, אע"פ שאין איסורו אלא מצד המנהג. ותו לא מדי.

### סכום:

א. מותר לטעום קודם מוסף, והיינו אכילת פירות או פת אפי' ביותר מכביצה.

ב. אולם סעודה גמורה אסורה, אפי' בחליש ליביה, כיון שאיסור זה הוא מדינא, (ודלא כהמ"ב).

ולבאר הדברים נקדים הא דאיתא בטור, וז"ל: אע"פ שאין הלכה כרב הונא דאמר אסור לאדם לטעום כלום קודם המוספין [ברכות דף כ"ח רע"ב], מ"מ צריך להתפלל אותה קודם אכילה וכו', אלמא אין דרך לאכול קודם וכו', ע"כ.

ודבריו צ"ב, דאם אין הלכה כר"ה ומותר לטעום קודם מוסף, א"כ למה כתב שצריך להתפלל קודם אכילה, וזה סותר לדבריו הראשונים. וצריך לומר שבתחילה התיר טעימה, אבל אכילה גמורה אסורה. ועדיין צריך טעם לחלק ביניהם, ועל כרחק טעמא משום דאכילה גמורה חיישינן שישתכר<sup>51</sup>, ובפרט בשבת דמצוה לקבוע סעודתו על היין, ולכן חיישינן שלא יתפלל בזמנו, או יתפלל ואין דעתו מיושבת עליו.

והנה הב"י [בנדרמ"ח עמ' קפ"ה] כתב בשם הרשב"א [ברכות דף כ"ח רע"ב] ד"א דדוקא טעימה מותר קודם מוסף, אבל הראב"ד חלק והתיר ג"כ טעימה שיש בה כדי לסעוד את הלב. וכתב הב"י דזה ג"כ כוונת הטור דטעימה מותר, אבל אכילה אסור. ועיי"ש בב"י דכוונתו במ"ש אכילה, היינו סעודה גמורה. ולפי"ז להלכה עפ"י הטור ושאר המפרשים פסק בשו"ע דטעימה מותר אפילו יותר מכביצה, וסעודה גמורה אסור. [ולפי"ז גם בחליש ליביה אסור לאכול סעודה גמורה, כיון שאיסור סעודה גמורה הוא מדינא, וכמ"ש לעיל משום חשש שכרות, וכדלקמן].

ומה שצריך עיון, דהנה בסי' רל"ב [סעי' ג' בנדרמ"ח עמ' שצ"ג] כתב הטור דקודם מנחה, דוקא כשקובע עצמו לסעודה אסור, אבל אם אוכל כביצה כדרך שאדם אוכל מעט בלא קבע מותר, כמו אכילת פירות, ע"כ. ולכאורה לפי מה שכתבנו לעיל גם יותר מכביצה מותר, והוא דלא יקבע סעודה גמורה. וכן בשו"ע רל"ב ס"ג, כתב בלשון הזה, שמשמע מדבריו דדוקא כביצה מותר ולא יותר.

ואולי נאמר דהלשון הזה לאו בדוקא, והעיקר שלא יאכל בדרך קבע סעודה גמורה, וכל זמן שאינו אוכל באופן קבע גם יותר מכביצה מותר, ונקט כביצה כי זה בדרך כלל נקרא עראי. וסמך על מה שמבואר היטב בסימן רפ"ו דשם

51. ויש להוכיח טעם זה מדברי הטור, דהנה הראיה לאיסור סעודה גמורה שהביא הטור [לפי פ"י הב"י דלקמן], הוא מסוגיא דחענית [דף כ"ו ע"ב] גבי נשיאות כפים שחרית ומוסף דלא שכיח בהו שכרות, אלמא אין דרך לאכול קודם, וכתב שם רבינו חננאל שמעינן מזה דאין אדם רשאי לאכול עד אחר תפילת מוסף הלכך לא שכיח ביה שכרות, ע"כ. ומבואר שכשהביא הטור את המקור לאסור סעודה גמורה, הביאו מדין שכרות, וא"כ י"ל דזה גופא גם הטעם שאסור לאכול קודם מוסף.

## סימן ק"ז

## מוסף ומנחה מה קודם

שו"ע אור"ח סי' רפ"ו סעי' ד'.

**כתב** המחבר וז"ל: היו לפניו שתי תפילות אחת של מנחה ואחת של מוספים, כגון שאיחר מלהתפלל תפלת מוסף עד שש שעות (ומחצה) שהוא זמן תפלת מנחה, צריך להתפלל של מנחה תחלה ואח"כ של מוסף, ע"כ.

**וכתב** על זה המג"א בסוף ס"ק ג' וז"ל: דאם הוא סמוך לערב ואין שהות להתפלל שתייהן, יתפלל מוסף, דמנחה יש לה תשלומין בערבית, ע"כ. ולפני שנעיין במה שהשיבו עליו האחרונים, ניחזי אנו מה טעמו ומה שיש להשיב על זה.

**ונראה** דהמג"א סובר דתשלומין הוי כאילו התפלל את חובתו ממש, והרי זה כתשלומין דקרבנות דאיתא [בחגיגה דף ט' ע"א] והובא ברמב"ם פ"א מהלכות חגיגה ה' ד', וכן מפורש שם בהלכה ה', דביום הראשון של החג אינו אלא מצוה להקדים, ולכך כתב הרמב"ם דהמאחר הרי זה מגונה ועליו נאמר [צפניה ג' י"ח] "נוגי ממועד אספתי", ואם היה חיוב בדאשון למה קרא אותו רק מגונה, והא חסיר עיקר המצוה. וזה נראה ג"כ טעם המג"א, דסובר שהמשלים את התפילה הרי הוא כאילו קיים עיקר המצוה, אלא שלא היה זריז בהקדמה.

**אבל** באמת נראה דאינו דומה כלל, דהא בתפילה איכא פלוגתא בגמ' [בברכות דף כ"ו ע"ב] אם תפילות כנגד תמידין תקנום או אבות תקנום, אמנם להלכה מובאים ברמב"ם שני הטעמים [עי' רמב"ם פ"א מתפילה ה' ה', ופרק ט' ממלכים ה' א'], ועיין במהרי"ץ חיות בברכות שם, שכתב שהגם שאמת הוא שהאבות תקנו את התפילות, מ"מ אינם חוב עלינו בגלל תקנתם, דאין למדים דבר מקודם מתן תורה, וחובתנו בהם הוא רק משום תקנת אנשי כנסת הגדולה שתקנום כנגד הקרבנות, עיי"ש.

**וא"כ** אם תפילה כנגד קרבן התמיד, הא ודאי שא"א להשלים למחר או לאחר שעבר זמנו, ועל כרחך שכל דין ההשלמה הוא כיון דתפילה הוי גם רחמי, וזה הכוונה תפילות אבות תקנום, והיינו שתקנו לבקש רחמים, ולכן מדין רחמי שייך להשלים.

**ועיין** באור"ח סי' ק"ח סעי' ו', גבי תפילת מוסף שלא תקנוה האבות - אלא שהיא דק כנגד קרבן מוסף, וז"ל המחבר שם: עבר כל היום ולא התפלל מוסף אין לה תשלומין. ועיי"ש בט"ז ס"ק ד' שכתב וז"ל: כיון שעיקר תפילת מוסף אין בו

צלוא דרחמי אלא רק תשלומין במקום קרבן, בזה אין שייך תשלומין. וכן במג"א שם בס"ק ט', כתב: דמוסף שהוא משום ונשלמה פרים שפתינו, בזה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו, אבל שאר תפילות דרחמי ניהו - לואי שיתפלל אדם כל היום.

**ואעפ"כ** נראה שאינו דומה תפילה לתשלומי חגיגה [ודלא כהמג"א], דהא מה שהאבות תקנו היה בקשת רחמים ג' פעמים ביום עדב ובקר וצהרים, ואם לא התפלל הא לא קיים המצוה של אותו היום, מה שאין כן בחגיגה המקריבה ביום הראשון אינו אלא זריז. ואע"פ שהדין הוא שאם היה חג או סומא ביום הראשון ונתרפא ביום השני - פטור מחגיגה, וכמו שכתב הרמב"ם בהל' חגיגה [פ"ב ה"ה], הוא מפני שכל ימי החג הם תשלומים דראשון, ואם בתחילת חיובו היה פטור אין חל עליו חיוב גם כל שאר ימי הרגל. וכמו שמצינו בהלכות אבילות כשמת עליו מת, אם היה פטור בתחילה - כגון שהיה קטן, אע"פ שהגדיל באמצע שבעה פטור. אולם בתפילה ודאי אינו כן, וכל יום ויום טעון תפילה לעצמו וזה פשוט.

**והנה** בדגול מרבבה הקשה על המג"א דבירושלמי [בדכות פ"ד ה' א' דף ל' סע"א] איתא ההיפך - דבאין שהות להתפלל שניהם ידחה מוסף מפני מנחה, וז"ל הירושלמי: ר' חייא בשם רבי יוחנן תפלת המנחה ותפילת המוספין תפילת המנחה קודמת, הוון בעון מימר כשאין ביום כדי להתפלל שניהם, אבל אם יש ביום כדי להתפלל שניהם תפילת מוסף קודמת, ר"ז בשם ר' יוחנן אפילו יש ביום כדי להתפלל שניהם - תפילת המנחה קודמת וכו'.

**ונראה** ודאי הטעם, דתדיר ואינו תדיר - תדיר קודם, ועיין בחידושי רע"א יו"ד סי' רפ"ה מה שהאריך בזה, ובעיקר בסוף דבריו. ועיין ברע"א כאן באור"ח שדחק ליישב הירושלמי לדברי המג"א, ובתירוצו הראשון העמיד הירושלמי באין לו אפשרות להשלים את המנחה בלילה בערבית שתיים, ובאופן דמת לו מת ובלילה יהיה אונן ופטור ואין יכול להשלים.

**ולעניות** דעתי חרץ ממה שכתב על זה המשנה ברורה [כאן בס"ק י"ג] שהוא דוחק, נראה להוכיח ג"כ דא"א לאוקמי בהכי, דהא איכא ראשונים דסברי דאיכא השלמה כל היום, וגם איכא דסברי דאיכא השלמה לעולם, עיין בטור וב"י בסימן ק"ח [בנדר"ח עמ' ת"ב], וא"כ להנך ראשונים א"א לאוקמי הירושלמי בהכי.

## סכום:

מי שנתעכב מלהתפלל מוסף ומנחה ואין לו שהות עתה להתפלל שתייהם קודם הלילה, מתפלל מנחה - כפשטות הירושלמי, ולא כהמג"א.

## סימן ק"ח

## המבקר חולה בשבת

שו"ע אור"ח סי' רפ"ז סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: ולא יאמר לו כדרך שאומר לו בחול, אלא אומר לו שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבוא ורחמיו מרובים ושבתו בשלום. ועל זה כתב בהגהה, וי"א דאין צריך לומר ורחמיו מרובים וכן נהגו, ע"כ.

**איתא** בשבת [דף י"ב סע"א], ת"ר הנכנס לבקר את החולה אומר שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבוא, ור' מאיר אומר יכולה היא שתרחה, רבי יהודה אומר המקום ירחם עליך ועל חולי ישראל, רבי יוסי אומר המקום ירחם עליך בתוך חולי ישראל, שבנא איש ירושלים בכניסתו אומר שלום, וביציאתו אומר שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבא ורחמיו מרובין ושבתו בשלום. כמאן אזלא הא דאמר רבי חנינא מי שיש לו חולה בתוך ביתו צריך שיערבנו בתוך חולי ישראל, כמאן, כרבי יוסי, ע"כ.

**והנה** ברייתא זו צריכה רבה, ומצאנו בזה מחלוקת בין הראשונים בפירושה. ובפשטות, הברייתא כולה מיירי במבקר חולה בשבת, וכל אחד מן התנאים אמר את דרכו ומנהגו מה יאמר בבקר את החולה בשבת.

**ועי'** במאירי כאן בשבת, שכתב וז"ל: המבקר את החולה צריך שלא יצטער ולא יהא צועק עליו בתפילה, וכן לא יצער בני הבית בדבריו, אדרבא אם היו צועקים גוער בהם, ומשקטים בדברי נחומים - שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבוא, ושמא זכר שביתתה תהא מגינה עליכם ורחמי ה' מרובים וכיוצא בדברים אלו, וכשהוא נפטר ממנו יאמר הקב"ה ירחם עליך בתוך חולי ישראל וכו', ע"כ.

**מבואר** בדבריו שאין זה תפילה אלא ברכה והודעה בעלמא, ואזיל גם על דברי רבי יהודה ורבי יוסי. רצוני לומר דגם הם בשבת מיירי, ודבריהם אינם לשון תפילה אלא הודעה וברכה. אלא שהמאירי הנ"ל פירש דברי רבי יהודה ורבי יוסי בשעת פטירתם מן החולה, ודברי שבנא בודאי דהוי בשעת פטירתו, דכך כתוב וביציאתו אומר וכו', ות"ק כפשוטו בכניסתו מיירי.

**(ובמחלוקת** רבי יהודה ורבי יוסי, נראה ליתן טעם, דרבי יהודה סובר דאין לכוללו בתוך שאר חולי ישראל, כי כיון שהם חולים ובדרך כלל יסורין באים לעונש, ולכן הוא סובר דאין להתפלל עליו בתוך חולי ישראל, דהיינו שיתרפא בזכותם כי אולי אין להם הזכות. ורבי יוסי סבר דאע"פ כן יותר טוב להתפלל בלשון זה, ואע"פ שהיא ספק

זכות בשבילו, מ"מ זכות הרבים גדולה מאוד, וכדאיתא היא אף על הספק. ולכן אמרה הגמ' כמאן אזלא הא דר' חנינא כרבי יוסי, דמצינו לו תנא דמסייע, כי מן הסברא היה יותר נוטה לומר כרבי יהודה וכמו שביארנו).

**ולפי'** דברי המאירי הנ"ל לא תיקשי לן מהא דאיתא בשבת שם [דף י"ב ע"ב] בקושי התירו לנחם אבלים ולבקר חולים בשבת, וכתב הר"ף וכן הוא בר"ח, דטעמא שמא יבוא לזעוק בשבת. וכן הוא ברמב"ם [פרק ל' הל' י"ב] דאסור להתענות ולזעוק ולהתחנן ולבקש רחמים בשבת, ואפילו בצרה מן הצרות שהצבור מתענים וכו' אין מתענין ולא מתריעין בשבת, ע"כ. ועיין שם במגיד משנה שרמזו לדברי הר"ף הנ"ל.

**והנה** הר"ף [דף ה' ע"ב מדפה"ר] והרא"ש [פ"א סי' ל'] העתיקו הברייתא הנ"ל כמות שהיא, ונראה מדבריהם שאין כאן מחלוקת תנאים (חוץ מרבי יהודה ורבי יוסי, שרבי יוסי סובר לכלול החולה בתוך שאר חולי ישראל, והלכה כמותו משום דרבי חנינא ס"ל כוותיה). וכמו שכתבנו לעיל דכל אחד מן התנאים אמר דרכו ומנהגו בבקר החולה בשבת.

**ויש** כמה דקדוקים בגמ' הנ"ל אם כדברי המאירי שכל הלשונות הללו אינם לשון תפלה אלא כהודעה וברכה בעלמא, (וכן הוא גם בפאר הדור לרמב"ם סי' ק"ל [עמ' רנ"ח], שכתב הרמב"ם וז"ל: וכיוצא אמרו שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבוא ורחמיו מרובין, והוא הודעה לבד, ע"כ). א"כ הגמ' לקמן שהביאה שרבי אליעזר כד הוה אזיל לשיולי בתפיחה ואמר המקום יפקדך לשלום או בלשון ארמי כדאיתא התם, קשה דהרי זה כאותו לשון שהוזכר בברייתא המקום ירחם עליך, ואם מה שכתוב בברייתא אין זה תפילה אלא הודעה וברכה, א"כ מה הקשו בגמ' על ר"א מהא דא"ר יהודה לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי וכו', הא לדבריהם אין זה שאלת צרכים ותפלה. וברש"י ותוס' שם משמע ג"כ מדבריהם שלשון המקום ירחם עליך הוא לשון תפילה.

**ומחומר** הקושיא נראה לי ליישב, ובהקדים מה דמקדימין הזכרה בברכת גבורות על הגשם ולאחר לשאלה שני שבועות, דלכאורה מה הענין בהזכרה. והנראה לי דהזכרה הרי היא כריצוי, וריצוי הוא כעין הכנה לתפילה, דהיינו בזה שמשבחים לבורא עולם על גבורותיו זו היא הכנה לשאלת הגשמים. וא"כ יש בהזכרה זו כעין תפילה, דהריצוי הוא הנותן חיל לשאול על הגשמים. ולפי זה כמו שתפילה צריכה להיות בלשון הקודש, כן גם הריצוי לצורך התפילה צריך להיות בלשון הקודש.

**והחילוק** בין לשון תפילה לריצוי, לענ"ד נראה, דלשון תפילה אומר בלשון נוכח כמדובר להקב"ה, מה שאין כן בלשון ריצוי כגון המקום ירחם עליכם, זה פשוט.

ביו"ד. ושכנא עצמו הרי הוא איש ירושלים ואמר שלום כמנהג מקומו.

**והב"י** באור"ח [בנדרמ"ח עמ' קפ"ח] כתב דשכנא לא בא לחלוק על ת"ק אלא לפרש דבריו, ואין מחלוקת ביניהם ופסק הטור כת"ק וכשכנא. ונראה מדבריו שסובר ששאר התנאים חולקים על ת"ק, ואח"כ כתב שהרמב"ן פסק כרבי יוסי, ע"כ. ודברים אלו מתמיהים, דמה שפסק כרבי יוסי הוא רק לאפוקי מדברי יהודה, דרבי יוסי סובר שכוללו בתוך שאר חולי ישראל והכי נהוג. אבל ת"ק ושאר התנאים אם חולקים אין ראיה לזה מדברי הרמב"ן, ואדרבה כיון שהעתיק הרמב"ן את כל התנאים נראה דס"ל דלא פליגי.

**ומה** שכתב הב"י שם בסוף דבריו [על מ"ש הרמב"ן דהלכה כרבי יוסי שכוללו בתוך חולי ישראל], וז"ל: ולא נהגו כן. צ"ע באיזה מן הראשונים מצא שלא נהגו כן. והנה הב"ח ביו"ד [בנדרמ"ח עמ' קע"א ד"ה אבל] כתב להשיג על הרמ"א שכתב שלא נהגו כן, דמנין לו שלא נהגו כן, ואולי בעירו לא נהגו כן. ולענ"ד כוונת הב"ח דכיון שלא נמצא זה בספרים הקדמונים שלא נוהגין כן, אז אין ראיה ממקום אחד במה שלא נהגו בו. וכן קשה לפי זה על הב"י.

**ומה** שעור יותר תמוה [על הב"י], דהנה איתא בגמ' בברכות [דף כ"ט סע"ב] בענין תפילת הדרך שיאמרנה בלשון רבים, וז"ל הגמרא: אמר אביי לעולם לישתף איניש נפשיה בהדי צבורא וכו', ע"כ. וכן נפסק בשו"ע אור"ח [סי' ק"י ס"ד]. ומאי שנא תפילת הדרך מתפילה אחרת, ולית נגר ובר נגר דליפרקנה.

**והנה** מרש"י משמע שכל התנאים בברייתא מיירי בשבת איש לא נעדר, דבגמ' בסמוך מייתי דרבי אלעזר כד הוה אזיל לשיולי בתפיחה זימנין אמר המקום יפקדך לשלום וזימנין אמר רחמנא ידכרינך לשלם, ע"כ. ועל זה כתב רש"י, והא לאו לענין שבת נקט, ע"כ. הרי משמע להדיא דהתנאים בברייתא דלעיל כולם בשבת קיימי.

**ובתחילה** חשבתי דכוונת רש"י שרבי אלעזר אמר זאת בחול, אבל בשבת אסור דהוי לשון זעקה ותפילה. והיה קשה לי מה ההבדל בין לשון ר"א ובין לשון התנאים דלעיל כגון המקום ירחם עליך. אבל האמת היא שלא לזה כיון רש"י, וכוונתו שהגמ' אייתי הא דר"א לא כדי ללמדנו הלכה לגבי שבת, אלא כדי לפרש לנו הענין של תפילה בלשון ארמי כדשקיל וטרי בזה בגמ', וזה מדויק בלשון רש"י.

**ובזה** גם מתורץ קושיא אחרת, דר"א דעביד כמאן הא רבי יהודה ורבי יוסי הזכירו גם שאר חולי ישראל בתפילתם, ולמה ר"א לא זכר זאת על דל שפתיו. אלא נראה פשוט, כיון דהגמ' הביאה דברי ר"א כאן רק כדי ללמדנו

**והנה** לשון הכל בו [סי' קי"ב דף פ"ד ע"ב], אית דאמרי כשנכנסין לבקר החולה אומרים המקום ירחם עליך בתוך שאר חולי עמו ישראל, ואית דאמרי המקום יפקדך לשלום, וטעמא דמאן דאמר המקום ירחם עליך (חסר מלת וכו') לפי שכולל אותו וכו', והנה הוא כצרכי רבים שהוא מותר, ועי"ש עוד טעם.

**היוצא** מדברי הכל בו, דמאן דאמר יפקדך לשלום חולק על רבי יוסי שכוללו בתוך שאר חולי ישראל, אלא שלא נתן טעם למה מותר להתפלל לצורך החולה בשבת לרבי אלעזר שאינו כוללו בתוך שאר חולים. וכן למדנו מדבריו כפשוטו שגם רבי אלעזר בשבת קאי (ולא כדברי רש"י).

**ובפסקי** הריא"ז [שבת פ"א הל' ג' אות ה' בנדרמ"ח עמ' קי"א] פירש הברייתא כולה בלשון תפלה ממש, והוסיף שמותר להתפלל לצורך החולה בשבת, ומה שכתוב בקושי התירו לנחם אבלים ולבקר חולים [הוא לומר] שאפילו תפילה מותר. וצ"ע מה יענה על הא דאיתא בריש פ"ג דתענית [דף י"ט ע"א] על אלו מתרעין בשבת ולא כתוב גם על שאר חולים, ורבי יוסי שם הוסיף עוד דאף בג' אלו המוזכרים במשנה מותר רק לעזרה ולא לצעקה.

**וברמב"ם** פרק כ"ד מהל' שבת הל' ה' כתב: הנכנס לבקר את החולה אומר שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבוא, ע"כ. וכתב במגיד משנה ובהגהות מימוניות ופסק רבינו כת"ק, ע"כ. ולדבריהם יוצא שהתנאים חולקים בזה. והדברים מתמיהים, וגם צריך טעם למה פסק כת"ק ושבק כל הני תנאי. ומה שכתב בב"י ביו"ד סי' של"ה [בנדרמ"ח עמ' קע"א] שכן דרך הפסק ברוב המקומות אין זה מספיק לענ"ד.

**ובתורת** האדם לרמב"ן [כתבי רמב"ן ח"א סוף עמ' י"ז] העתיק הברייתא כולה, ולבסוף כתב והלכה כרבי יוסי. ולענ"ד אין ספק שפסק כרבי יוסי רק לענין לאפוקי מרבי יהודה, ולענין שצריך לכוללו בתוך חולי ישראל, אבל אין זה לאפוקי משאר התנאים. ופסק כרבי יוסי משום דרבי חנינא קאי כוותיה.

**והפור** אור"ח סי' רפ"ז [בנדרמ"ח עמ' קפ"ז] במבקר את החולה בשבת כתב ולא יאמר לו כדרך שאומר בחול, אלא יאמר לו "שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבוא ורחמי מרובין ושבתו בשלום", ע"כ. ודבריו צ"ע, דנראה שכתב לשונו של שבנא, ולמה נקט דוקא כוותיה ולא כשאר התנאים. ועוד לשכנא בכניסתו אומר שלום, והטור השמיט זאת. ואפשר משום דשאלת שלום תלוי במנהג המקום כמו שכתוב בטור יו"ד סי' שפ"ה [בנדרמ"ח עמ' שכ"ב] וסמך על מה שכתב

סבר מאי ניהו קידושא רבה, אמר מכדי כל הברכות כולן בורא פרי הגפן אמרי ברישא, אמר בורא פרי הגפן ואגיד ביה חזייה לההוא סבא דגחין ושתי וכו', ע"כ.

**והקשו** התוס' שם [בד"ה הוה] והרא"ש [בסי' ט"ז], וא"ת וההוא סבא היאך שתה קודם המברך, הא אמרינן בפרק שלשה שאכלו [ברכות דף מ"ז ע"א] אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום המברך וכו'. והביא הרא"ש [וכן התוס'] שיש מפרשים, דהיינו דוקא גבי המוציא שצריך המברך לטעום כדאמרינן בפרק ראוהו ב"ד [ר"ה דף כ"ט ע"ב] לא יפרוס אדם פרוסה לאורחים אלא א"כ אוכל עמהן, הלכך לא יטעום אחר לפניו, אבל גבי קידוש דאין חובה רק שיטעום אחד יכול אחר לטעום לפניו, ע"כ. [ונראה דמה שכתבו התוס': אבל קידוש שאין חובה לשתות להמברך א"צ להמתין, כוונתם ג"כ כדברי הרא"ש הנ"ל, שאין חובה שישתה דוקא המקדש אלא אפילו אחד מן השומעים יכול לשתות].

[ובפשיטות היה אפשר לפרש כוונת דבריהם, דחלוק קידוש משאר דברים, שקידוש יכול לברך ולהוציא אחרים בלי שיטעום הוא בעצמו, וגם אם יטעום אחר מהני, ואילו שאר דברים לא יכול להוציא אלא א"כ הוא עצמו טועם. אלא שלא מובן מה טעם החילוק, דלכאורה בשניהם הוא ברכת הנהנין דבקידוש היום אין לנו אלא ברכת הנהנין. ועוד שהרא"ש בברכות כתב באופן אחר, וכמו שנעתיק את דבריו להלן].

**ולכך** נ"ל כוונת דבריהם, דכולא מילתא תליא אם זה המוציא את האחרים צריך לאכול כדי שיוכל להוציא (כמו בכל ברכת הנהנין), שאז שאר המסובים באמת אינם יכולים לטעום לפניו. לבין קידוש היום שאינו חייב לטעום בגלל שיש חיוב לקידוש וברכת הגפן גם לא מדין ברכת הנהנין ויכול להוציא גם אם אינו טועם, ולכך יכולים לטעום לפניו. ואפילו אם הוא לא יצא עדיין ידי חובה וכן רוצה לטעום, ג"כ הם יכולים לטעום לפניו, כיון שאין ברכת הגפן כאן רק ברכת הנהנין, אלא יש בה חיוב ומצוה.

**ולשון** הרא"ש שאמר: שגבי קידוש אין חובה רק שיטעום אחד וכו', כוונתו שהמוציא עצמו יכול להוציא בלי לטעום כמו בקידוש, וכיון שיוכל להוציא בלי לטעום אז גם אם רוצה עכשיו לטעום הם יכולים לטעום לפניו.

**ובזה** הרווחנו שתירוצו של הרא"ש כאן הוא בדיוק כמו שתירץ הרא"ש בעצמו בברכות [פרק שלושה שאכלו סי' ט"ו], וז"ל: ועוד יש לחלק בין המוציא לקידוש, דאמרינן בפרק ראוהו בית דין לא יפרוס אדם פרוסה לאורחים אלא א"כ אוכל עמהם, הלכך יש לו לטעום קודם, אבל קידוש יכול להוציא אע"פ שיצא כבר, הלכך אין צריך לטעום כלום, ע"כ.

על דין תפילה בלשון ארמי, א"כ אפשר בפשוטו לומר שר"א באמת האריך בדבריו ואמר כחד מהני תנאי, אלא שהגמ' כאן קצרה בדבריו שאין זה מן המכוון.

**ולחלבה** בשו"ע או"ח סי' רפ"ז כתב המחבר וז"ל: יכולים לנחם אבלים בשבת וכן לבקר החולה וכו', ואומר לו שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבוא ורחמיו מרובין ושבתו בשלום, ע"כ. הרי שכתב את לשון שבנא איש ירושלים ולשיטתו בב"י אזיל דשבנא אינו חולק על ת"ק אלא מוסיף הוא. וביו"ד סי' של"ה סעי' ו' כתב ובשבת אומר שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבוא וזה דלא כמו שכתב באו"ח, ונצטרך לומר דביו"ד קצר בלשונו. וכמו שרמז הש"ך שם בס"ק ה', וז"ל: ובאו"ח סי' רפ"ז מסיים המחבר ורחמיו מרובים ושבתו בשלום, וכ"פ הב"ח, ע"כ.

**והרמ"א** באו"ח שם כתב: ואין צריך לומר ורחמיו מרובין, וכן נהגו, ע"כ. ודבריו צ"ע מה הלשון אומרת ואין צריך לומר, ומי אמר שיש חיוב לומר. ועוד לא מובן מה שכתב וכן נהגו, דהיינו שלא לומר ורחמיו מרובין ומה שיך מנהג על זה, וכי איסור יש בדבר. ובביאור הגר"א כתב על הרמ"א דפסק כת"ק, ואם כן הרי היא מחלוקת אם מותר לומר יותר ממה שאמר ת"ק ולהוסיף כשבנא. ולפי זה הלשון ואין צריך לומר אינו נכון, והיה צריך לכתוב ואין לומר, דהיינו שאסור להוסיף. ועיין בב"ח ביו"ד סי' של"ה [הנ"ל] מה שהעיר על דברי הרמ"א. ועיין בדמשק אליעזר על באור הגר"א שלמד דזה המחלוקת בין ת"ק לשבנא, דהיינו שלשבנא צריך לומר ורחמיו מרובין ולת"ק אין צריך, והדברים אינם נשמעים.

**ולסבום** נראה עיקר שאין מחלוקת בין התנאים, חוץ מר' יהודה ור' יוסי, וכל הלשונות מותרים כל זמן שאינם לשון תפילה ובלשון נוכח לקב"ה.

## סימן ק"ט

### למעום מקדוש היום קודם המקדש

שו"ע או"ח סי' רפ"ט סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: יהיה שלחנו ערוך ומטה מוצעת יפה ומפה פרוסה כמו בסעודת הלילה ויברך על היין כפה"ג והוא נקרא קידושא רבא וכו', ע"כ.

**בפסחים** [דף ק"ו ע"א] אמרינן: רב אשי איקלע למחוזא, אמרו ליה ליקדיש לן מר קידושא רבה, הבו ליה,

שאינן השתיה מעכבת, אע"פ כן צריך שישתו מכוס שאינו פגום, ע"כ. ואינו מובן כלל טעם הדבר, דאם השתיה אינה מעכבת מה איכפת לי אם ישתו מכוס פגום.

**אלא** שכבר כתבנו לעיל בסי' צ"ו [לבאר זאת, והבאנו ראיה מלשון הטור בסי' רע"א [על סעי' י"ד בנדמ"ח סוף עמ' קל"ז], דאע"ג שאין מעכב השתיה, מ"מ מצוה איכא לכל השומעים והיוצאים ידי חובתם לשתות מן היין למצוה מן המוכרח. [ובזה מובנים דברי התוס', שהגם ששתיה אינה מעכבת מ"מ צריך שלא יהיה הכוס פגום, כדי שיהיה אפשר לקיים מצוה מן המוכרח וכנ"ל].

**ולפי** זה נראה לי לחלק בין הדברים שהוזכרו בסוגיא דברכות שהם נצרכים לכוס של ברכה, ובין דין כוס פגום שצריך להזהר בו גם בקדוש היום. דהנך דברים שזכרו בברכות הוא מדין חשיבות הכוס שאומרים עליו שירה, ולכן צריך להדר בו בכל הדברים ההם מצד חשיבות השירה, מה שאין כן בכוס פגום, שזה שייך אפילו בקדוש היום שאומרים עליו רק את ברכת הנהנין, אולם כיון שיש מצוה לשתות מן היין, אין זה כבוד המצוה שהיין יהיה פגום, אבל שאר הדברים לא בעי כלל.

**והגם** שנראה ודאי שצריך שיעזר רביעית גם בקדוש היום, מ"מ אין מזה ראיה לשאר הדינים, דמה שצריך רביעית הוא מטעם שכוס יין בפחות מרביעית אין בו חשיבות של שתיית יין, וחז"ל הצריכו לעשות היכר לקדוש היום בברכת הנהנין על יין, ולכן צריך לשיעור רביעית, אולם מזה אין ראיה להצריך לשאר דברים שבדין כוס.

**ואדרבא** יש לנו להביא ראיה שהם שני דינים חלוקים, דהרי בברכות [דף נ"א ע"א] בדין כוס של ברכה לא הזכיר בין הדברים שטעונים בו לכתחילה או לעכובא הענין הזה שהכוס לא יהיה פגום<sup>52</sup>, והלא דבר הוא. אלא ודאי שבסוגיא בברכות הזכירו דברים שהכוס טעון מחמת השירה והברכה, מה שאין כן בכוס פגום הוא מטעם מצות שתיית היין, וזה אפילו במקום שאין דין שירה אלא מצוה של שתייה, ג"כ צריך להזהר בו שלא יהיה פגום.

**ולפי** זה יצאנו לדון בדבר חדש, דהנה יעריין באגרות משה אור"ח ח"ג סי' ל"ט שכתב שם להחמיר שלא לקדש על

וכיון שאין צריך לטעום לכן יכול השומע לטעום לפניו, וכמו שכתב שם המעדני יו"ט [באות א'].

**ומה** שכתב הקרבן נתנאל בפסחים שם אות ג', שכן כתבו התוס' בברכות בפרק שלשה שאכלו. צ"ע, כי לא נמצא שם דבר. ולענ"ד יש טעות בדבריו, וכוונתו על התוס' בפסחים דף ק"ו ע"א ד"ה הוה.

## סימן ק"י

### דיני הכוס בקדוש היום

**שו"ע** אור"ח סי' רפ"ט סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: יהיה שולחנו ערוך ומטה מוצעת יפה ומפה פרוסה כמו בסעודת הלילה, ויברך על היין בורא פרי הגפן, והוא נקרא קידושא רבא וכו', ע"כ.

**הנה** קדוש היום בבוקר אינו אלא ברכת בורא פרי הגפן שאינו אלא ברכת הנהנין, אמנם חכמים חייבונו להנות ולשתות מן היין קודם הסעודה משום כבוד שבת. ולכך היה נראה שאין צורך לדקדק בכל דיני כוס של ברכה שחייבו חז"ל בקדוש הלילה ובברכת המזון וכיוצא בהם, דשם הוא כאומרים שירה על הכוס והיין, ולכן הקפידו בו הרבה, מה שאין כן הכא שאינו אלא ברכת הנהנין<sup>51</sup> שאין להקפיד בכל הדברים שמעכבים בכוס של ברכה הרגיל.

**אלא** שחכם אחד הראני מפורש בתוס' בפרק ערבי פסחים [פסחים דף ק"ו ע"א ד"ה הוה] שכתבו לכאורה ההיפך מזה, וז"ל: ומכאן יש להוכיח שאין צריך לשפוך מכוס של ברכה לשאר כוסות, ומיהו היכא דפגימי צריך לשפוך ממנו לשאר כוסות כדי שישתו כולם מכוס שאינו פגום, ע"כ. הרי להדיא דגם בכוס של קדוש היום דבזה מיירי הסוגיא התם, צריך שלא יהא פגום.

**ואע"פ** שעיקר דיוקו של אותו חכם היה מלשון התוס', שקראו לכוס זו כוס של ברכה. לענ"ד אין זה דיוק, ודאי גם בלא כל ההקפדות הנ"ל נקרא כוס של ברכה, מכיון שהיו צריכים לכוסו כדי שישתו בברכתו, הגם שאין לו דין כוס של ברכה שזכר דינו בברכות [דף נ"א ע"א]. אמנם עדיין יש לדייק מזה שהצריכו שלא יהיה פגום וכנ"ל.

**ובאמת** שדברי התוס' הנ"ל צריכים ביאור, שכתבו אם הכוסות של האחרים פגומים צריך לשפוך לשאר הכוסות כדי שישתו מכוס שאינו פגום, והוסיפו וכתבו שאע"פ

52. ואינו בכלל דין חי עיי"ש ברש"י בברכות דף נ"א ע"א ד"ה חי, ובתוס' שם דף נ' ע"ב ד"ה מודים, ובתוס' שבת דף ע"ו ע"ב ד"ה כדי. וכן אינו בכלל מלא, דיכול לטעום ועדיין יהיה חשוב מלא אף שהוא פגום, וכמבואר שם בדף נ"ב ע"א שכל החסרון בטעמו הוא שפגמו, ולא שאינו מלא.

לג אינן  
נכון  
צ"ע  
דינא  
הש"ס  
ע"כ  
וזה  
אם כן  
א"כ  
א"כ

לתוך פיו בלא ברכה אם אינם נמאסים כשפולטן פולט ומברך ואוכל, והא בזה כו"ע יודו דהוי יותר פגום מאשר אם שתו מהכוס, ואעפ"כ כתוב שמברך עליהם, חזו ראייה ברורה וצע"ג.

**ואולי** כוונת המאירי לא לפוטרו לגמרי מברכה, אלא שברכת בורא פרי הגפן שתקנו במיוחד לייך משום חשיבותו זה אין לברך ביין שנפגם, אבל ודאי יצטרך לברך עליו לכאורה שהכל או בורא פרי העץ לפני שיהנה ממנו, וכמדומה שיש לדקדק כן בדבריו שדייק כמה פעמים לכתוב לענין בורא פרי הגפן, וזה לכאורה נראה יותר ממה שכתבנו לפני כן, ולפי"ז גם הפלא חלף הלך לו. אולם עדיין צ"ע, כי נ"ל כוונתו כמו שכתבתי בתחילה כי כך מורים פשטות דבריו.

### סכום:

- א. בקידוש היום שאין בו ברכת המצוות אלא ברכת הנהנין של בורא פרי הגפן, אין צריך להזהר בכוס ככל הדינים של כוס של ברכה.
- ב. רק צריך להזהר שיהיה בו רביעית ושלא יהיה יין פגום, כי כיון שצריך לברך בורא פרי הגפן מדין קדוש היום צריך שיהיה שיעור ביין ושלא יהיה פגום.



## סימן קי"א

### יש לו רק ב' סעודות לשבת

**שו"ע** אור"ח ריש סימן רצ"א.

**כתב** המג"א בריש סימן רצ"א, וז"ל: מי שיש לו מזון ב' סעודות ואם יחלקם לשלוש סעודות לא יהיה לו לכל סעודה לשבעה, מוטב שיאכל ב' סעודות לשבעה וכו'. עוד כתב, ונ"ל דמ"מ אם נמשכה סעודת הבוקר עד אחר חצות יחלקה לשתיים וכו', דהא מ"מ ישבע כשאוכל שנית וכו', ע"כ.

**ודבריו** צ"ע במה שכתב לחלק סעודת הבוקר לשנים ושתיים השביעה כשאוכל שנית, דודאי שאין כוונתו דבסעודה ראשונה של הבוקר קיים לשבעה, דהא ודאי אינו כן דהא גמר ובירך ולא שבע. אלא ודאי דבסעודה שלאחר חצות קיים לשבעה. וא"כ הגע בעצמך הרי עיקר חיוב סעודות שבת הם ב', אחת בלילה ואחת ביום, ומה שיאכל אח"כ אין זה אלא סעודה יתירה, (ואם שכח רצה בברהמ"ז בסעודה היתירה אינו חוזר). ולמג"א יוצא שבסעודה שאכל קודם חצות שבה צריך לקיים סעודה ב' של שבת, הוא לא

כוס שנעשה מנייר שהוא כלי רק לשעה ואינו חשוב, לשיטת בני נרבונא [המובאים בתוס' בשבת דף ע"ו ע"ב ד"ה כדי] שחי פירושו שלם, והכוונה שיהא כוס נאה. ואע"פ שאין זה הפירוש להרבה מפרשים, אולם בשו"ע סי' קפ"ג סעי' ג' פסק כן שצריך לחזור אחר כוס שלם.

**והנה** מלבד שסברא זו שבכוס שאינו אלא לשעה יש לדון עליה ולומר דכאן אין חסרון בכוס עצמו, דהוא אינו שבור ואינו מלוכלך, עוד זכורני שראיתי במעגל טוב להחיד"א (ואולי בספר אחר מספריו) שהיה פעם אצל גביר אחד לקדוש ועשו קדוש על כוסות העשויים ממיני ממתקים כמו שעושים היום כוסות משוקולד, ומיד לאחר הקדוש שברו הכוסות ואכלו, והיה לפלא בעיניו על עושרו של הגביר ההוא. אמנם לא מיחה בידם, וגם לא רמז בספרו שם שיש מה לפקפק במה שעשו. ואין נראה לחלק בין כוס העשוי מאוכל העשוי לשעה, לכוס העשוי מפלסטיק או נייר לשעה ופשוט.

**ולפי** מה שביארנו עתה, כל הנדון הג"ל אינו נוגע בקדוש היום בבוקר שאין בו אלא ברכת הנהנין ואין צורך בחשיבות הכוס, והעיקר הוא להקפיד על היין שיהיה בו שיעור רביעית ושלא יהיה פגום.

**ובדין** זה שטעמו פגמו עיין במאירי בפסחים [דף ק"ה ע"ב] שכתב וז"ל: גדולי הדורות שלפנינו כתבו [לדין טעמו פגמו] דוקא לברכת המזון וכן לכל ברכת חובה כגון קידוש והבדלה וכו', אבל לענין בורא פרי הגפן טעמו לא פגמו ומברך עליו בורא פרי הגפן הואיל וברכת הנהנין היא אפי' מאה זה אחר זה אין להם ליהנות בלא ברכה. ואין נראה לי כן שאם כן למה אמרו במי שאין לו אלא כוס אחד קידוש לילה קודם לשל יום יקדש בלילה ויטעום מעט ויניחאו למחר, אלא אף בבורא פרי הגפן כן. ומ"מ יש לי לתרץ לדעתם שמאחר שאותו קידוש של בורא פרי הגפן נתקן להם לכבוד שבת כדי לקבוע סעודה על היין כמו שנבאר בסמוך הרי חזר לו כדין ברכת חובה ודינו כקידוש והבדלה הא כל שבה לשנות מתורת רשות אף על פי שנפגם צריך לברך בורא פרי הגפן, עכ"ל.

**ומבואר** בדבריו [למעין בדבריו היטב] שסברתו היא שבטעמו פגמו שאפי' בורא פרי הגפן שהיא ברכת הנהנין אינו אומר עליו, אלא שהביא שגדולי הדורות לא כתבו כן, ונ"ל שכוונתו לדברי הרשב"ם בפסחים [דף ק"ו ע"א] ד"ה קפיד, וכן העתיקו דבריו בתוס' בברכות [דף מ"ב ע"א ד"ה טעמו], ויישב שם השמועה לדבריהם.

**והוא** דבר פלא שלא יברך בפה"ג, אע"פ שיש לישב קצת את דבריו, דכיון שהדבר פגום אין זה כבוד להזכיר ולברך להקב"ה על דבר פגום, ומותר לשותתו בלא ברכה. ועי' בגמ' ברכות [דף נ' ע"ב] שמפורש שם במי ששכח והכניס אוכלין

## סימן קי"ב

## תשובות קצרות - סעודה שלישית

## פרקי אבות

**שאלת:** האם יש חיוב לומר פרקי אבות בקיץ ושיר המעלות בחורף אחר מנחה בשבת.

**תשובה:** אין חיוב.

## סעודה שלישית קודם מנחה

**שאלת:** האם מותר לאכול סעודה שלישית לפני מנחה. תשובה: למעשה לא מחמירים בזה.

## לזמן על הכוס בסעודה שלישית

**שאלת:** שלושה אנשים שאכלו סעודה שלישית ביחד, האם חייבים לזמן על הכוס, וכשיזמנו מתי ישתו את הכוס.

**תשובה:** המנהג הוא לא לזמן על הכוס, ואם זימן על הכוס זו שאלה גדולה בפוסקים, ולמעשה לא לשתות. ושאינו שבע ברכות ששותים אפילו בסעודה שלישית, ועיין מ"ב סי' קצ"ט ס"ק י"ד ותבין.

## סימן קי"ג

## תקנת קריאת התורה במנחת שבת

**שו"ע** אור"ח סי' רצ"ב סעי' א'.

**כתב** המחבר ז"ל: במנחה מוציאין ס"ת וקורין ג' אנשים י פסוקים מפרשה הבאה וכו', ע"כ.

**והנה** בבבא קמא [דף פ"ב ע"א], גבי עשרה תקנות תקן עזרא וכו' מנה לתקנה לקרות בשבת במנחה, ולקרות בשני ובחמישי. וטעם הקריאה בשבת במנחה, איתא בגמ' שם משום יושבי קרנות. ופירש רש"י, ז"ל: יושבי חנויות כל ימות החול עוסקין בסחורה ואין קורין בשני ובחמישי, תקון בגינייהו קריאה יתירה, ע"כ. [והיינו שהקריאה יתירה במנחת שבת היא משום יושבי קרנות הנ"ל].

**ועל** תקנת עזרא בשני ובחמישי מקשה הגמ', הא מעיקרא תקון, דתניא וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים וכו', עמדו נביאים שביניהם ותקנו להם שיהיו קורין בשבת וכו', כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה. ותירצה הגמ',

קיים אותה כהלכתה לשבעה, ומה יתן לי שמקיים לשבעה בסעודה היתירה.

**ובפרט** קשה, אם הדין אמת מה דאיתא בכף החיים אות ט' עי"ש דסעודה ב' א"א לקיים רק קודם חצות, וסעודה שאכל אחר חצות אף בלא אכל קודם חצות לא חשיבה סעודת חיוב ואינו חוזר בלא אמר רצה.

**והנה** המג"א בנה יסודו על ספר חסידים סי' תתס"א, דמצות הסעודה לאכול לשבעה. וז"ל: אדם שאין לו בשבת מזונות כי אם מזון שתי סעודות, ואם יחלוק אותם לשלשה, לא יהיה לו לכל סעודה לשבעה, מוטב שיאכל שתי סעודות של לילה ושל יום, ע"כ. ולפי זה הביא המג"א גם ראייה מספר היראים [בעמוד השביעי סימן ש"א ש"ב דף קס"ז ע"ב] שהובא בשבלי הלקט [ענין שבת סי' צ"ג] ובמרדכי [פרק כל כתבי סוף סי' שצ"ז], שיכול לחלקה לשנים ולקיים שבעה באחרונה. וז"ל השבלי הלקט: והיראים פירש הא דתני שתי סעודות, פירוש שתי שביעות, ואותן שתי שביעות יחלק לשלוש סעודות.

**אבל** כפי מה שהוכחנו לעיל שהדין הזה קשה מאוד מסברא, נראה יותר לומר דספר היראים אינו סובר כספר חסידים, אלא אדרבה ס"ל שמקיים סעודת שבת אף בלא שביעה. ומה שהכריח ליראים לומר כן שסגי בשתי שביעות בג' סעודות, הוא כדי לדחות הראייה שא"א לקיים סעודת צהרים קודם ד' שעות.

**וז"ל** היראים שם: תנן בפסחים [דף י"ג ע"א] י"ד שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ומשיירין מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ארבע שעות, פירוש, שתי סעודות [שהם] שתי שביעות יחלק לשלש סעודות, ופירוש זה כתבתי להודיע שאין מכאן ראייה שסעודה שלישית של שבת שאכלה קודם ארבע שעות לא יצא, ע"כ. ר"ל דמזה שלא צריך להשאיר אלא רק ב' סעודות ש"מ שא"א לעשות סעודה ג' קודם ד' שעות, ולזה מתרץ שכן אפשר, והגמ' רק אמרה שלא צריך להשאיר יותר מכדי שביעת ב' סעודות, דבזה שפיר אפשר לקיים ג' סעודות.

**ועי"ש** בשבלי הלקט ובתוס' [שבת דף קי"ח ע"א ד"ה ובמנחה] עוד תירוצים, וא"כ ספר חסידים הנ"ל שכן מצריך שביעה, יכול לתרץ הסוגיא בפסחים באופן אחר.

והיאך הם זלזלו בקריאת התורה יותר מבני הכפרים, וביותר שיושבי החנויות הם היו מצויים בעיר עצמה, ואיך זלזלו יותר.

**ובן צ"ע** בגמ' שכתבו עשר תקנות שתיקן עזרא, ולמה לא כללו גם כן מה שתקנו להם לישראל ברכות ותפילות וקדושות והבדלות כדאיתא ברכות דף ל"ג ע"א, ומפורש ברמב"ם פרק א' מהלכות תפילה הג' ד' שעזרא ובית דינו תקנום.

**ועוד** צריך להבין דהנה ברמב"ם שם כתוב בהל' ב' והל' ג' שעד שלא בא עזרא לא היתה תפילה בצבור, וכל אחד התפלל לעצמו בנוסח שלו ולצרכים שלו, וא"כ נראה משונה מאוד שעד עזרא כיון שלא היה ענין של תפילה בצבור וגם לא מקום מיוחד לתפילה אלא שיהיו מתפללים לנוכח המקדש כדאיתא ברמב"ם הנ"ל. ולפי זה תקנת קריאת התורה בשני ובחמישי שהיו קוראים רק ג' פסוקים וגברא חד או פסוק אחד וג' גברי, וכי בשביל זה בלבד נכנסו לבית הכנסת, אתמהא.

**ועוד** בגמ' ברכות דף ח' רע"א דרשו, ואני תפילתי וגו' עת רצון, אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין, וזה אמר דוד, וא"כ היה כבר תפילה בצבור מזמן דוד. וכן מצאתי בשיטה מקובצת בב"ק דף פ"ב ע"א ד"ה משום יושבי קרנות, שדוד המלך אמר על עצמו שהוא בא ומתפלל בבית הכנסת בשעת המנחה שהיא עת רצון, ודלא כאומות העולם שבשעת המנחה שותין ומשתכרין.

**ועוד** צ"ע דאיתא בגמ' בברכות דף ז' סע"ב, אמר ליה רבי יצחק לרב נחמן מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא וכו', וקשה אם יש חיוב תפילה בצבור וזה עוד מלפני אנשי כנסת הגדולה, מה התפלא רב נחמן עד שאמר מאי כולי האי. ועוד לפי' הר"ח בריש מגילה כל הענין של יום הכניסה היה כדי להתפלל בצבור וקריאת התורה, וצ"ע.

## סימן קי"ד

### מעה בברכת אתה חונן

**שו"ע** או"ח סי' רצ"ד סעי' א'.

**כתב** המחבר ח"ל: אומרים הבדלה בחונן הדעת וכו', ע"כ.

לכבוד מו"ר הרב יצחק עבאדי שליט"א.

**באתי** לשאול על מה ששכחתי אחר אתה חוננתנו לסיים וחננו מאתך דעה בינה והשכל, רק מיד אחר: ומדבקים ביראתך, אמרתי בא"י חונן הדעת, ומיד הרגשתי בטעותי וחשבתי איזה רגעים וחזרתי לתחלת ברכת אתה חונן,

דמעיקרא תקנו חד גברא תלתא פסוקי, א"נ תלתא גברי תלתא פסוקי - כנגד כהנים לויים וישראלים, אתא הוא (עזרא) ותקן תלתא גברי ועשרה פסוקי כנגד עשרה בטלנים.

**ויש** לעורר כאן כמה שאלות. א'. מה שכתב רש"י יושבי חנויות וכו', ואין קורין בשני ובחמישי וכו', ע"כ. והדבר תמוה, וכי כל אלה מי פטר אותם מתפילה בצבור. ב'. מה הועיל עזרא בקריאה יתירה שתיקן שיהיו קוראים במנחה בשבת, דהא טעם התקנה היה שלא ילכו ג' ימים בלא תורה, ואיזה תשלומין הוא בקריאה יתירה במנחה בשבת.

**וקודם** שנעורר בעוד שאלות שבסוגיא זו, נקדים לתרץ קצת לקושיא קמייתא. דהנה איתא בריש מגילה [דף ב' ע"א] אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה, פירוש בשני וחמישי, ופירש שם הר"ח שנכנסים בני הכפרים בכרכים כדי שיתפללו בצבור ויקראו בספר תורה. ועיין בריטב"א שם ביותר אריכות בשם התוס' והירושלמי, וזה לשונו:

**ובירושלמי** [מגילה פ"א הל' א'] משמע כפי' התוס', דגרסי' התם בעון קמי ר' מונא ולא עזרא התקין שיהיו קורין בתורה בשני ובחמישי בשבת ובשבת במנחה, ומרדכי ואסתר מתקנים על מה שעתידי עזרא לתקן, א"ל מי שסדר את המשנה סמכה על המקרא משפחה ומשפחה מדינה ומדינה עיר ועיר, ע"כ. והכי פירשו דאינהו מתמהי מעיקרא היאך שנינו שהכפרים מקדימין ליום הכניסה כשנכנסים לקרוא בתורה, שהרי בזמן מרדכי ואסתר ואנשי כנסת הגדולה עדיין לא נתקנה תקנת קריאה בתורה, שתקנו שיהיו קורין בתורה בשני ובחמישי, כי עזרא עמד אח"כ ותקן כן, כלומר דאע"ג דנביאים הראשונים תקנו בשני ובחמישי ובשבת ובמנחה כדאיתא בב"ק, הא אתפרש התם דנביאים הראשונים לא תקנו אלא תלתא פסוקי בחד גברא או תלתא גברי חד חד פסוקא, וקריאה זו לא היתה חשובה בעיניהם כ"כ עד שיכנסו שם מן הכפרים, אבל אחר תקנת עזרא שיקראו תלתא גברי עשרה פסוקי היתה קריאה חשובה ליכנס שם מן הכפרים וכו', ע"כ.

**והיוצא** מדבריהם דמשום תפילה בצבור לבד באמת לא נזהרו לבוא לעיר, ורק לאחר תקנת עזרא שהיה קבוע לקרות בתורה בשני ובחמישי, אז נכנסו בני הכפרים לעיר להתפלל ולקריאת התורה. והגם שגם תפילה בצבור הוא תקנה דרבנן שצריך לחזור אחריו מיל ולפניו ד' מיל [ע"י ברכות דף ט"ו ע"א], אעפ"כ לא היה חשוב ביניהם, כמו שמצינו שלא היה חשוב ביניהם תקנת משה של ג' פסוקים וכנ"ל.

**אולם** עדיין קשה, דאם בני הכפרים באו להתפלל בצבור ולשמע קריאת התורה, א"כ מי פטר ליושבי החנויות,

כי לא אמרתי שום בקשה על דעה, ולכאורה בלי זה לא יצאתי ידי חובתי שזהו עיקר הברכה.

**ועדיין** נראה לי כן, רק שלבי נוקפי ממ"ש בתלמידי רבינו יונה על מתניתין פרק ג' דברכות [דף י"ג סע"ב מרפה"ר], שעל מה דתנן היה עומד בתפילה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר, כתבו תר"י: כלומר, יאמר פתיחתה וחתמתה בלבד, עכ"ל. ש"מ שגם בפתיחה וסיום בלא הבקשה חשיב ברכה.

**אמנם** יש לומר שזה אמת בכל הברכות, אולם בברכת אתה חונן שם ידלג בעל קרי פתיחתה ויאמר רק חננו מאתך דעה בינה והשכל בא"י חונן הדעת. דהנה תר"י כתבו בקיצור, וכמו שלא פירשו כמה מפתחת כל ברכה וברכה יאמר, גם לא פירשו ששאני ברכת אתה חונן. ויורנו רבינו אם אמרתי ברכה לבטלה, או אם חזרה זו היתה בדעה בינה והשכל, (או עכ"פ שלא בטעות).

**עכשיו** ראיתי שגם הריטב"א כתב כלשון תר"י, אבל רש"י ונימוקי יוסף רק כתבו לומר הברכות בקוצר. ובדברי הריטב"א י"ל כמש"כ בדברי תר"י.

**תשובה:** על שאלתך בנוגע לברכת חונן הדעת שלא אמרת לשון בקשה, אף שהיה אפשר לשמוע בסברא שצריך להיות לשון בקשה בברכה, וכן משמע מנוסח התפלה של מעין י"ח. אולם מצאתי מפורש בתוס' יו"ט על המשנה של בעל קרי מקצר והולך, שברכת חונן הדעת אין בה בקשה אלא פתיחה וחתמה כפשוטה עיי"ש. [ולפי"ז לא היה לך לחזור]. ועכשיו מצאנו יותר מפורש בתו"ט פ"ד מ"ג, שכתב ח"ל: מעין שמונה עשרה כתב הר"ב האמצעיות בקוצר וכו', כגון אתה חונן לאדם דעת בא"י חונן הדעת, ע"כ.

סכום:

הטועה בברכת אתה חונן, והשמיט תיבות הבקשה, וכגון במוצ"ש שאחר אתה חונן סיים מיד בא"י חונן הדעת, אינו חוזר.

סכום:

**והנה** מקור דין זה עיי' בב"י [בנדמ"ח עמ' רט"ז] שכתב בשם הרשב"א [ברכות דף נ"ג ע"ב] על הדין של ברכת מאורי האש במוצאי שבת שאין צריך לחזור אחריו, אבל במוצאי יוה"כ כתב [הרשב"א שם] בשם הראב"ד דאיכא למימר דמהדר בתר האור, לפי שהיא כברכת הבדלה שמברך לבוורא יתברך שהבדיל לנו בין זה היום לשאר הימים, שכל היום היינו אסורים להשתמש בו ועכשיו אנו מותרים, עכ"ל.

**ולענ"ד** צריך עיון, דהא כל העניין הזה של ההבדלה במוצאי שבת הוא מדין זכור את יום השבת, וזכרהו בכניסתו וזכרהו ביציאתו [פסחים דף ק"ו ע"א], ואין עניין הזכרת ההבדלה במוצאי שבת מדין הודאה על שהבדילנו, אלא מדין זכירת השבת, וא"כ למה לברך על האש במוצאי יוה"כ.

**ואם** תאמר היא גופא הוי כמזכיר ענין ההבדלה בזה שאמר הברכה, ומרמז בזה שבגלל קדושת יוה"כ היה אסור עד עכשיו בנר, והוא כדין זכור את יום השבת ששייך גם ביוה"כ. אתמהא, א"כ שתי זכירות למה, דענין זה של הבדלה מזכור בנוסח המבדיל בין קודש לחול, וזכרון אחד עולה לכולם, וכן הוא בכניסת יוה"כ זכירה אחת עולה לכולם.

**שוב** מצאתי במאירי ברכות פרק אלו דברים [דף נ"ג ע"ב] שהביא דברי הראב"ד הנ"ל בטעם שמחזירים אחר הנר במוצאי יוה"כ, וכתב עליו שאין הדברים נראין וכו', ואם מפני שנאסר לנו והותר עכשיו הרי היתרו נכלל בכלל הבדלה. וב"ה שכיוונתי לדבריו.

**ובי"ן** שמצאתי במאירי כן, נ"ל להלכה שב ואל תעשה עדיף ולא צריך לחזור.

גם במוצאי יוה"כ לא צריך לחזור אחר הנר וכדברי המאירי.

## סימן קט"ז

### הערות לסי' רצ"ח

שו"ע אור"ח סי' רצ"ח סעיף ב'.

**כתב** המחבר ח"ל: ויש מי שאומר שאם אין לו אבוקה צריך להדליק נר אחר, ע"כ. וצ"ע הא כיון שהדליק עוד נר חוץ מהנר האחר הנמצא בבית, הרי יכול לחברם יחד ויהיה לו אבוקה, אלא ודאי מוכח כדכתב המשנה ברורה [ס"ק ו'] דמיירי דאינו יכול לקרבם. א"כ למה לי להדליק נר אחר הא

## סימן קט"ו

### בענין נר במוצאי יום הכיפורים

שו"ע אור"ח סי' רצ"ח סעי' א'.

**כתב** המחבר ח"ל: מברך על הנר כורא מאורי האש אם יש לו, ואין צריך לחזור אחריו. והני מילי במוצאי שבת, אבל במוצאי יום הכיפורים, יש אומרים שמחזור אחריו, ע"כ.

כאן בשבת כאן ביוה"כ. וא"כ מה החידוש בברייתא דתני מברכין ואוקימנא בשבת.

**ובאמת** צ"ע מה הציור של אור היוצא מהעצים, אם נאמר שהאש שיוצא מהעצים ואח"כ מדליק על ידו דבר אחר, ועל הדבר האחר הוא שמברך, זה ודאי פשיטא שמברך עליו בשבת שלא צריך נר ששבת, ומי גרע מכל אור דעלמא. ואם תאמר שכונתו על האור והניצוצות היוצאים כאשר משפשפים העצים או האבנים ביחד, הרי אור כזה לכאורה אינו ראוי להאיר ולהנות ממנו כמו שהוא, עד כדי שיוכל להכיר בין מטבע למטבע, וצ"ע.

**שו"ע** שם סעיף ט'.

**כתב** המחבר וז"ל: גחלים הבורעות כל כך שאילו מכניס קיסם ביניהם הוא נדלק מברכים עליהם וכו'.

**הלכה** זו צ"ע. דהנה למדנו בסעיף ד' שהשיעור שיאותו לאורו הוא כדי שיכיר בין מטבע למטבע, וא"כ מה השיעור החדש שנאמר פה אם הקיסם נדלק מהם או לאו.

**והגע** בעצמך אם הקיסם יכול להידלק אבל הגחלים אינם מאירים ואין יכול להבחין במטבעות, איך יוכל לומר ברכה על הגחלים הא ליכא אורה, ואם נאמר שכשהקיסם נדלק אז ראיה שיכול להכיר, א"כ למה צריך לומר נסיון חדש של הדלקה ולמה לא נשאר בנסיון של הבחנה במטבעות.

## סימן קי"ז

### תשובות קצרות הבדלה

**מים או תרופות קודם הבדלה**

**שאלת:** האם מותר לקחת תרופות קודם הבדלה.

**תשובה:** מותר ואפילו עם מים, ובכלל אין איסור לשתות מים קודם הבדלה, ואין זה כמו בליל שבת שאסור לשתות מים קודם קידוש.

**וגם** בבין השמשות של ערב שבת או מוצאי שבת מותר לקחת תרופות האסורות בשבת, דאין איסור לקחת תרופות אלא מדרבנן משום שחיקת סממנים ובבין השמשות שרי. וגם ברוך המבדיל בין קודש לחול אין צריך לומר, דאין זה מעין מלאכה כלל.

בין כך אינו מקיים אבוקה. ובמשנה ברורה [שם] כתב בשם הגר"א, דנר הב' הוי היכר שהוא לשם מצוה, ע"כ.

**ולא** מובן איזה חיוב יש לעשות היכר, ולמה אם יש לו אבוקה שדולקת להאיר את הבית אינו צריך להדליק עוד אבוקה להיכר לצורך מצוה. ואולי כוונת הגר"א בהיכר שאע"פ שאין לו אבוקה אם יש לו ב' נרות הוי מעין אבוקה.

**אלא** שזה תלוי מה הטעם באבוקה, דאם הטעם מפני שאורה רב, אז באמת יש מעלה בב' נרות אף שאינם אבוקה דבכל זאת יש שם אור יותר מנר אחד. אבל אם הטעם כמג"א סוף ס"ק ד', דע"י אבוקה ניכר יותר ריבוי המאורות שבאש, אם כן בב' נרות נפרדים אינו מעלה ואינו מוריד, עיין שם במג"א. ובלבושי שרד שם ביאר טעמו, דכיון שמברכין מאורי האש בלשון רבים משום דטובא נהורי איכא בגורא [ברכות דף נ"ג סע"ב].

**ואגב** לפי המג"א נתחדש לנו דדין זה שאבוקה הוא מצוה מן המובחר [פסחים דף ק"ג ע"ב], אינו אלא לבית הלל ולא לב"ש, דלדידהו לא מברכין אלא מאור האש ולא בעי לברוכי אריבוי מאורות.

**ובערוך** השולחן כתב [כאן ס"ק ו'] באמת ב' טעמים לאבוקה, וצ"ע עדיין מקורו מהיכא.

**שם** כתב הרמ"א וז"ל: ונר שיש לו ב' פתילות מיקרי אבוקה. פי' דבריו שתי פתילות בתוך קערה של שמן, והאש מתחברת למעלה, אבל ב' הפתילות אינם כאחד אז הוי אבוקה. [ועי' רש"י שבת דף כ"ג ע"ב, ד"ה עשאה כמדורה].

**והנה** המג"א כתב בס"ק ד' וז"ל: ובנר של שעוה אם שני הנרות קלועים יחד חשובים אבוקה, אבל כל אחד בפני עצמו לא חשוב אבוקה, [וסיים], ומ"מ צריכים להיות מודבקים יחד שאז יהיה להם הרבה מאורות, משא"כ כשעומד כל אחד בפני עצמו, ע"כ. ואינו מובן מה שחילק בין ב' נרות קלועים או כל אחד בפני עצמו, דממ"נ אם הם קלועים ביחד ואין האור מתחבר למעלה, אין זה אבוקה. ואם מתחברים למעלה, אז גם ב' נרות שאינם קלועים הוי אבוקה, וצ"ע.

**שו"ע** שם סעיף ח'.

**כתב** המחבר וז"ל: אור היוצא מהעצים ומהאבנים מברכים עליו, אבל במוצאי יוה"כ אין מברכים עליו, ע"כ.

**וצ"ע** מה החידוש ברישא, ואין לומר דאגב סיפא תניא, דהא בגמ' [בפסחים דף נ"ד ע"א] איתא שני ברייתות ומקשה הגמ' דתני חדא מברכין ותני חדא אין מברכין. ותידעה

**מלאכה קודם ואתה קדוש**

**שאלת:** האם יש להמנע מלעשות מלאכה במוצאי שבת עד אחר שיאמר אתה קדוש.

**תשובה:** אם עבר זמן שיכול לומר אתה קדוש מותר וזה כשתי דקות [אחר זמן יציאת שבת], ומה שכתוב בהלכה [סי' רצ"ט מ"ב ס"ק מ'] לחכות הוא רק שיעור זמן, ואין זה תלוי באמירה.

**להבדיל לפני ערבית**

**שאלת:** האם מותר להבדיל לפני מעריב במוצאי שבת.

**תשובה:** מותר, וצריך לומר אתה חוננתנו בתפילה הגם שכבר הבדיל על הכוס.

**להבדיל על בירה**

**שאלת:** מי שסובל משתיית היין, האם יכול להשתמש בחמר מדינה להבדלה.

**תשובה:** בשעת הדחק אפשר בבירה, אולם אין להוסיף מים ליין בזמן הזה.

**הבדלה בכוס ובתפילה**

**שאלת:** על מ"ש במ"ב [סי' רצ"ט ס"ק ל"ה], שלענין היתר אכילה במוצאי שבת צריך להבדיל על הכוס וגם בתפילה, מה למעשה.

**תשובה:** איני יודע מה מקור המ"ב, ועכ"פ אין הלכה כן, וצריך רק הבדלה על הכוס.

**ברכת מיני בשמים על הדסים**

**שאלת:** על מ"ש ברמ"א סי' רצ"ז סעי' ד' שיש להמנע מלברך בורא מיני בשמים על הדסים, האם נוהגים כך למעשה.

**תשובה:** אם הם יבשים עד שאין בהם ריח אסור לברך, ואם יש בהם ריח מותר.

**מאורי האש על אור חשמל**

**שאלת:** האם מותר לברך בורא מאורי האש על מנורה חשמלית. תשובה: אין לברך.

**לכבות נר הבדלה בנשיפה**

**שאלת:** האם יש ענין שלא לכבות נר הבדלה ע"י נשיפה. תשובה: אין בזה שום בעיה.

**לומר ויתן לך**

**שאלת:** האם יש חיוב לומר ויתן לך אחר הבדלה במוצאי שבת. תשובה: אין חיוב.

**זמן רבינו תם**

**שאלת:** מהו זמן רבינו תם.

**תשובה:** אין ספק שדבר זה משתנה לפי האופק, ובכל מדינה הוא זמן אחר, והעיקר לענ"ד לנהוג לפי עיקר הסימן שיש לנו הנזכר בשו"ע אור"ח סי' רצ"ג סעי' ב', וז"ל המחבר: צריך לזהר מלעשות מלאכה עד שיראו ג' כוכבים קטנים ולא יהיו מפוזרים אלא רצופים וכו', ע"כ.

**לכסות חסכין בסעודת מלוה מלכה**

**שאלת:** על מ"ש בשו"ע סי' ק"פ סעי' ה' וז"ל: נוהגים לכסות חסכין בשעת בהמ"ז ונהגו שלא לכסותו בשבת ויום טוב, ע"כ. מה הדין בסעודת מלוה מלכה. עוד שאלת אם צריך להסיר רק חסכין או כל כלי ברזל.

**תשובה:** לענ"ד אין לסעודת מלוה מלכה דין סעודת שבת, וצריך להוציא חסכין. ואם צריך להוציא רק את חסכין, נלע"ד כפי פשוטן של דברים שלא נאמר דין זה אלא על סכין ממש. ועיין באחרונים שכתבו בזה כמה מיני טעמים, אולם זהו פשוטו כמשמעו שכתוב סכין בשו"ע.

**סימן קי"ח**

**מפתח בחגורה בשבת**

**פוך** ושו"ע אור"ח סי' ש"א סעי' י"א.

**כתב** הטור [בסי' ש"א (סעי' י"א) בנדרמ"ח עמ' רל"ג], וז"ל: וכן דבר העשוי לתכשיט ולהשתמש בו, כגון אותן מפתחות נאות של כסף כמין תכשיט אסור, שהרואה אומר לצורך תשמיש הוא מוציאו וכו', ע"כ. הנה שיטה זו האוסרת רק משום מראית העין, סוברת, דכיון שהמפתחות עשויים מכסף הרי תכשיט. והר"מ מרוטנבורק [בשו"ת ח"ב סי' תקל"ב] שהביא הטור אח"כ, ג"כ סובר דהוי תכשיט אלא דלא חשש למראית העין.

**ופלוגתא** הטור והר"מ הוא בפשט הירושלמי [שבת דף ל"ד ע"ב, הובא ברא"ש פ"ו דשבת סי' י'], וז"ל: והאיש על ידי שאינו שחוק מותר. נשמעני מן הדא רבן גמליאל ברבי ירד לטייל בתוך חצירו בשבת ומפתח של זהב

חטאת. ובאמת שכך מוכרח מדברי הר"מ, דהא לפי דברי הר"מ הוא משתמש במפתח לחגור בו, ואעפ"כ כיון שאינו עשוי מכסף כתב שחייב, והוא מטעם זה שהמפתח עיקר תשמישו לשם מפתח ולא לחגור בו, ואעפ"כ שאם היה של כסף מותר היות שהיו נוי חשוב, והרי זה כטבעת שיש עליה חותם דהוי נוי לאיש ותלוי בכוונתו, מה שאין כן כשאינו נוי ורק עשוי לחגור בו הרי זה כשני כלים ואין המפתח בטל לחגור וחייב.

**ולפי** זה לא מצאנו היתר לכל אלה הנושאים מפתחות ע"י חגורה או כתכשיט, איבעית אימא דהוא איסור דאורייתא, ואיבעית אימא איסור דרבנן דמראית עין. והרצה להקל בדרבנן כהר"מ אינו אלא במשתמש בו לניו ומוציאו לשם נוי ותכשיט, ואם לאו חייב חטאת. וכל המפתחות שרגילים היום לשאת בחגורות, אינו אלא בשבת ולכוננת הוצאה ולא לתכשיט, כי אינו תכשיט והראה שאין מתקשטים בו בחול וזה ברור, [וא"כ גם לרמ"א שהביא יש שכתבו להתיר בזה אסור]. וה' הטוב יכפר בעד.

### סיכום:

- א. היוצא במפתח של ברזל עם חגורה, דאינו לניו, חייב חטאת לכו"ע.
- ב. ואם הוא של כסף ויש בו גם תכשיט, להר"מ מותר, ולטוש"ע אסור מדרבנן משום מראית עין.
- ג. ונראה דהיום גם בזה אסור מדאורייתא, היות שאף אחד לא מתקשט בזה בחול ויוצאים בזה רק לשם הוצאת המפתח.

## סימן קי"ט

### לצאת לרה"ר בשעון יד ובחומ ארום

**שו"ע** אור"ח סי' ש"א סעי' י"א מ"ב ס"ק מ"ה.

**כתב** הרמ"א ח"ל: ואם המפתח של נחושת וברזל אפילו מחובר וקבוע בחגורה אסור, ויש שכתבו שנוהגים בזה להתיר. וכתב על זה המ"ב בס"ק מ"ה, ח"ל: לשאת את המורה שעות בבגדיו [היינו לא בשעונים שלנו שענודים על היד], חוץ לעירוב אסור לכו"ע, שאין שייך ע"ז שם תכשיט, כיון שאינו דרך מלבוש, והמוציאו לרשות הרבים חייב חטאת. ואפילו אם הוא מחובר לרביד הזהב שנושא על צוארו שהוא תכשיט, ג"כ איסור גמור הוא, דהמורה שעות יש לו חשיבות בפ"ע ואינו בטל לגבי הרביד, ע"כ.

בידו וגערו בו חבריו משום תכשיט. הוא אמרה העשוי לשם תכשיט אסור. הוא אמרה עשוי לכך ולכך, ע"כ. דהטור סובר דהעשוי לכך ולכך שאסור, היינו לתשמיש ולתכשיט, ובזה אסור בין באיש בין באשה, דהרואה אומר לצורך תשמיש הוציאו. והר"מ מפרש דהעשוי לתשמיש ולתכשיט מותר ולא חוששים למראית העין ולא על זה דיבר הירושלמי, ומ"ש הירושלמי דהעשוי לכך ולכך אסור, היינו העשוי לאיש ולאשה.

**אכן** גם הר"מ סובר דאין היתר אלא בשל כסף, אבל בשל ברזל ומתכת אסור אף בעשוי לניו, ועל כרחך דבטלה דעתו ועיקרו הוי לתשמיש ואין עליו שם תכשיט.

**ובמרדכי** [פ"ו משבת סי' ש"נ] כתב בשם הר"מ והובא בב"י [בגדמ"ח עמ' רל"ד] דהר"מ אסר במפתח, ואף שמשמש בו לחגור בו וגם הוי נוי מ"מ אסור דכיון דעיקרו הוי לתכשיט הרי זה ככלי בפני עצמו ואינו בטל לחגורה וחייב.

**וגם** ברשב"א בתשובה [ח"ג סי' רס"ב] המובא בב"י [שם] שכתב: מעשים באו לידי בישראלים הדרים בכפרים שהיו עושין מפתח בסוף האזור ומוציאין אותן וחושבין שהוא בטל לגבי האזור, ואני אסרתי להם וכו', ע"כ. לענ"ד כוונתו במפתח שמשמש לחגור בו ואעפ"כ אסור, וזה משמע מלשונו שכתב בהמשך: וה"ה והוא הטעם למפתח זה שבאזור שלא הוקבע שם לתשמיש האזור אלא להשתמש בו בפני עצמו הוקבע שם, ואינו בטל לגבי האזור וכו', ע"כ. דהנה דייק בלשונו שכתב שלא הוקבע שם לתשמיש האזור, ר"ל דאף דודאי שמשמש לאזור ג"כ מ"מ קביעותו שם לא בשביל זה, אלא להשתמש בו במפתח בפני עצמו.

**והנה** בשו"ע [סי' ש"א סעי' י"א] פסק לאסור אף בשל כסף משום מראית העין, ע"כ. ומשמע שבשל ברזל ושאר מתכות אפי' עשאו לניו, מ"מ כיון שאינו כל כך תכשיט נאה, אסור משום משא והוי איסור דאורייתא, וכדברי הר"מ.

**ואף** היש מתירין בשו"ע אינו אלא בשל כסף. וברמ"א כתב שיש שכתבו שנוהגין בזה להתיר, ר"ל אף בשל נחושת וברזל. [וראה בב"י שם שהביא כן משו"ת מהרי"ל סי' פ"ד].

**והנה** בעצם הדין, שעיקר דעתם של השו"ע והרמ"א לפסוק לחומרא אף בשל ברזל ונחושת, לכאורה יש בזה גם איסור דאורייתא כיון דלא הוי נוי כראוי.

**אבל** גם למתירים בשל ברזל ונחושת ואף בשל כסף, כתב בערוך השולחן [סי' ש"א סוף סעיף ט'] דאין זה אלא בשכונתו להוציא לשם חגורה, אבל אם כוונתו לשם מפתח אסור, ועיי"ש דלפי הירושלמי [המובא שם בסעיף ג"ד] חייב

**לכבוד** מו"ר הרב ר' יצחק עבאדי שליט"א.

**הנה** בענין שעון שעונדו על היד לצאת בו לרה"ר בשבת, כתב באגרות משה או"ח ח"א סימן קי"א להתיר, שכל שעל הגוף הוי לבישה. ורק ראוי לכל בן תורה וירא שמים שלא ללבשו בשבת, שלא יבא ללבשו על הבגד או ליתן השעון בתוך כיס, שבזה אסר המ"ב הנ"ל ובביאור הלכה שם בד"ה בזה.

**ובמדומה** לי שהרב שליט"א הסכים עם הפסק להתיר שעון על היד, ועוד הוסיף שאין חשש לשמא יבא ללבשו על הכותונת שאין זה הדרך כלל, וכן אין לנו שעון שנושאו בתוך הכיס.

**ולכן** אני תמה למה השיב לי הרב לאסור על חוט השני האדום שלובשין כמה בני אדם שלוקחים אותו מקבר רחל, ואף אם אינו קמיע, הרי לובשים החוט כמו השעון על היד ולכאורה הוי לבישה ומותר.

**תשובה:** עיינתי באגרות משה חלק א' סימן קי"א, ויש לי להעיר על דבריו. הנה מה שחילק בין אם הוא לבוש השעון על גופו ממש או על בגדיו, אינו מובן בסברא, דדרך לבישה אינו מוכרח שיהיה על גופו ממש, וכמה בגדים לובש אדם זה על גבי זה. וכן מה שהתירו [לעיל בסעי' ט'] בטבעת שיש עליה חותם לאיש, אינו מהטעם שכתב האג"מ שמכיון שצמוד לגופו הוי דרך לבישה, ומותר אף שאינו תכשיט (לשיטתו). אלא הוא מטעם שכיון שדרכו כך היא כל היום ללבוש הטבעת הזו, אף כשאינו צריך לה, הוי כתכשיט. ר"ל, שאינו לובשה רק כדי שתהא מזומנת לו לחתום כשיצטרך, אלא גם כשאין צריך לה כלל לובשה. [ועי' לקמן סימן ק"כ שהבאתי ראיות לזה].

**ומה** שסמך האג"מ על המבואר בסוגיא בשבת [דף ק"כ ע"א] דאחד מהי"ח כלים שמציל הוא סודר שבצוארו, ופירש"י שתלויין ראשיו לפניו לקנח בו פיו ועיניו. וביאר האג"מ דהוי דרך מלבוש הגם שעיקרו לקנח האף משום דהוי על בשרו. ואיני יודע מנין לו דהוי על בשרו, ואדרבא לפי הנראה דשאר כל הבגדים הכתובים שם כבר כסו כל בשרו מכף רגל ועד ראש, ואם ישים הסודר הזה מתחת לבגדיו היאך יוציא את ראשיו כדי לקנח. ואף אם נסבול הדוחק בזה, מ"מ אין לנו ראייה לדין הזה שהיה מונח בדוקא על הגוף, וערבך ערבא צריך.

**ומה** שהחמיר האג"מ [לבני תורה] בשעון על גופו, אטו שמא ילבשנו על בגדיו, או שמא יבואו להקל בכל שעון גם באלה שנושאים בכיס, אין לזה מקור בהלכה. ויש בזה הרבה ראיות להיתר, דיעויין בסימן ש"א סעיף מ"א שהתיר המחבר לצאת בכובע המהודק לראשו או שקשור לראשו ברצועה

דבהכי ליכא למיחש למידה, ע"כ. וכן שם בסעיף ל"ד התיר המחבר לצאת בסודר המקופל על כתיפו שכך דרך לבישתו, ולא חיישינן שמא יקפלו שלא כדרך לבישתו. וכן שם בסעיף ל"ה גבי לבדים שאינם קשים הרבה ג"כ מותר, ולא חיישינן אטו קשים הרבה, ולא חסר בזה עוד ראיות בזה הסימן. וא"כ ה"ה בשעון הנ"ל אין לחשוש לזה.

**ועל** שאלתך בחוט האדום שקושרים (הנשים) על זרועותיהם, אם בשביל עין הרע או סיבה אחרת, איני רואה בזה היתר והרי זה כקמיע שאינו מומחה שאסור לצאת בו בשבת [כמבואר בסעי' כ"ה].

זה מה שנראה לי להשיב על דבריך.

**לכבוד** מו"ר הרב ר' יצחק עבאדי שליט"א.

**עיינתי** בתשובת הרב, ועדיין יש לי לשאול מה בין טבעת שיש עליה חותם לאיש, שמותר לצאת בה מטעם שדרכו בכל היום, דהא כן הוא אצל מי שקושר לחוט האדום הנ"ל על הזרוע, שדרכו ללבוש החוט בלי להסיר החוט בשום פעם, ואף אם אינו קמיע מומחה, למה שלא יהיה כמו הטבעת.

**ועוד** איני מבין כוונת הרב מסימן ש"א סעיף מ"א ל"ד ול"ה, שהרי בסעיף מ"א מדבר על כובע שהוא מלבוש, שהרי בזה הכובע מחמם או מגן על הראש מהחמה או הגשם, אבל שעון אינו אלא כלי העשוי להשתמש בו כמו מפתח. וכן סעיף ל"ד גבי סודר מקופל אף שאין זה דרך, מ"מ הסודר מחמם וזהו מלבוש או לכבוד ולתפארת. וכן סעיף ל"ה גבי לבדים קשים אין זה הדרך אף שמחמם ומגן, ואפשר שכוונת הרב שתלוי במה הוא הדרך, ולכן אם אינם קשים הרבה מותר. ובכל זאת אני מבקש מכבוד הרב להרחיב על היתר לצאת בשעון על היד ולא לצאת בחוט אדום.

**תשובה:** גם בקמיע שאינו מומחה לובשים אותו כל הזמן, ומאי שנא, וכי מפני שהוא אדום מעלי טפי. והטעם שלא יוצאים בקמיע שאינו מומחה, אף שהוא דרך לבישה ובשל כך לא חייב חטאת, כתב המאירי [בשבת דף ס' ע"א], דכיון שלא עשאו אדם מומחה אינו סומך עליו, ושמא ישלוף ויביא וכו', עיי"ש.

**ומה** שחלקת בין כובע שהוא מלבוש המחמם ובין השעון, איני מבין ההבדל, הרי גם השעון הוי כמלבוש ובשניהם הוא אותו היתר של לבישה [ותכשיט] שבטל לגוף [ולא שיך לדין מפתח שאינו לבוש]. ולא עוד אלא שיותר מצוי בכל הדברים שכתוב שם בסימן ש"א שיבוא לידי איסור בהוצאה שלא כדין, מאשר בשעון שאין רגילות בכלל להניחו בכיסו או על בגדיו, ותו לא מיד.

## סיכום:

אחזן, ע"כ. והנה אין שם בסוגיא שום רמז של כאב וצער, אלא כפשוטו שהוא להציל מטנוף גופה. וכן מוכן שבסנדלה דאיתא התם במשנה, וכתוב ברש"י שהוא לתענוג, וכן בפלפל ובגריר של מלח וכיוצא בו, שנותנת בפיה להציל מריח רע, שבדאי כוונתה בשביל אחרים ולא בשביל עצמה, דהיא ודאי אינה סובלת מריח עצמה כמובן.

ועיין בספר מגיני שלמה [בשבת שם] על תוס' ד"ה ובמוך, שכתבו וז"ל: ובמוך שהתקנה לנדתה - פירש"י: באותו מקום שיבלע בו הדם ולא יטנפו בגדיה. ולא נראה דאם כן אצולי טינוף הוא ומשוי הוא כדאמר בפרק קמא [שבת דף י"א ע"ב] דכל אצולי טינוף לא חשיב, ומשוי הוא. לכן נ"ל שלא יפול על בשרה ותייבש עליה ונמצא מצערה, ע"כ. וכתב המגיני שלמה הנ"ל ליישב פירוש רש"י, דטנוף בגדים שגורם בושה ובזיון מותר ולא דמי לאצולי טנוף דוב. וכן כתב שם מפורש דכל שהוא לצורך עצמה שרי.

וכן יש להביא ראיה מחותם של עבד על צוארו שמותר לצאת בו, כדאיתא בגמ' [שבת דף נ"ח ע"א] ובטוש"ע סי' ש"ד [סעי' א' ברמ"א], והרי חותם זה אין צורך לעבד בו, אלא הוא לצורך רבו. וגם מכבלים של בתולות [שבת דף ס"ג ע"ב] יש להביא ראיה כנ"ל, שהיה מותר לצאת בהם אי לאו דשלפא ומחויא, ואע"פ שאין זה להצלת צער, אלא צורך הגוף בעלמא. וכן בכבלים של הנחבשים בסי' ש"א סעי' י"ט שבדאי שברצונו לא היה לובשם ואעפ"כ מותר. ועל כרחק הטעם דכיון שמשמש לגופו מותר.

ועי' במ"ב [סי' ש"א ס"ק ס"ט] שנתקשה בטעם הלכה זו, וכן בשער הציון שם אות ע"ה. והנה בשעה"צ הבין כי מקור ההלכה לכבלים של נחבשים הוא מהך דינא של כבלים של בתולות, ולכך נתקשה שם, וז"ל: ולענ"ד לא אבין, דהתם השלשלת תשמיש אדם הוא שהוא צורך הגוף שלא יהיו בתוליה נושרות, וכדפירש רש"י שם, ועל כרחק לא הוי כמשא, משא"כ בזה דלו בעצמו אין צורך כלל בזה, ע"כ.

ובאמת המעיין במדרכי [שבת סי' שני"ג] וכן בסמ"ג [לא תעשה ס"ה דף י"ח ע"ג] שממנו מקור הדין, אין זכר לדברים אלה ולא כיון בכלל הסמ"ג ללמוד דין של נחבשים מדין בתולים. דהנה איתא התם במדרכי בפרק במה אשה, וז"ל: וכבלים קרי כשיש שלשלת מזו לזו, ומקריא תכשיט אותה שלשלת, אע"פ שעושין אותה שלא יעשו פסיעות גסות שלא ישרו בתוליה, ואסור מפני שאינה תקועה היטב ומצי לשלפא ומחויא. ואותן נחבשין תפוסין שיש להם כבלי ברזל ברגליהם, ר"י מתיר לצאת בהם לרשות הרבים, דכיון שהם בשביל שלא יברחו - תקועין היטב, וליכא למיגזר דילמא מיפסק ואתי לאיתויי וכו', ע"כ. והיינו שמבאר המדרכי

א. מותר לצאת בשעון יד לרה"ר, משום שהוא מלבוש ותכשיט, ואין שום חשש שמא יוציאנו מידו ויתגהו בכיסו וכדומה.

ב. אסור לצאת בחוט אדום שנותנים איזה אנשים על ידיהם, דהוי כקמיע שאינו מומחה.

ג. דבר שהוא מלבוש ותכשיט, אין חילוק אם הוא צמוד לבשרו או על בגדו.

## סימן ק"כ

## הלובש כדי להציל גופו מטינוף או לשאר צורך

שו"ע או"ח סי' ש"א סעי' י"ג.

כתב המחבר וז"ל: לא יצא הזב בכיס שעושה להצילו מזיבתו שלא יטנף בה, וכן אשה נדה שקושרת בגד לפנייה שלא תתלכלך בדם נדותה אסורה לצאת בו, אם לא יהא סינר עשוי כעין מלבוש. אבל אם קושרתו כדי שלא יכאב לה הדם ולא תצטער מותר לצאת בו, ע"כ.

הנה מפשט ההלכה משמע, דאם לובשת מה שאינו דרך מלבוש כדי להציל עצמה מטינוף הגוף - אסור, אם לא שלובשת להציל מצער וכאב [שמותר, כמ"ש התוס' בשבת דף ס"ד רע"ב ד"ה ובמוך<sup>53</sup>]. וצ"ע בטעם הדבר, דהא הטעם שמותר להציל מכאב, הוא משום שלובש זאת כדי להציל ולהגן על גופו, [והוי כמו כל מלבוש שמגין על הגוף מקור]. ומה נשתנה במה שרוצה להגן על גופו מטינוף. והניחא אם היה רוצה להציל את בגדיו מהטינוף, שאז כיון שאינו לצורך הגוף אסור, אבל כשעושה להציל הגוף מהטינוף מה הטעם שאסור.

ולענ"ד נראה להביא ראיות להתיר בכל ענין שהוא צורך הגוף, או שמשמש לגוף, אף כשאינו להציל מכאב. דעיין בסי' ש"ג [סעי' ט"ו] שכתוב שיוצאת אשה במוך הקשור ומהודק באוזנה וכו', והוא מסוגיא בשבת [דף ס"ד ע"ב], ופרש"י שם [בד"ה במוך שבאוזנה] שנותנת לבלוע ליחה של

53. ועי' גם בסי' ש"ג בבי" [בנדר"ח עמ' רס"ז] שחזר הבי" להדגיש שמירי דוקא כשעושה כן להציל מצער.

מה כוונתו במה שאמר לא היה נאסר, דהרי לא נאסר פה שום דבר).

**ואני** לא ידעתי מנין לו שהיה על בשרו, ומנין לו שלא כסה חלק מהגוף על בגדיו והוי כשאר בגדים ומותר אע"פ שעיקר כוונתו לקנח בו פיו ועיניו. וכן מסתבר ודאי דסודר זה היה מונח על בגדיו מבחוץ ולא כסה צוארו להדיא, כי שאר הבגדים היו שם וסודר זה היה מונח על שאר בגדים, דאם לא כן איך היו תלויים ראשיו לפניו כדי להשתמש בהם לקנח פיו ועיניו.

**והנה** בנוגע לתכשיט שדרך להתקשט בו בנשיאתו בידו, כתוב במג"א [סי' ש"א ס"ק כ"ז] וז"ל: וא"כ פשוט מה שנהגו החשובים לילך במקל שבידם - אסורים לצאת בהם בשבת ואין לומר דלהוי כתכשיט, דלא מצינו שמותר לישא תכשיט בידו. ואף רבי אליעזר [שבת דף ס"ג ע"א, גבי אלה ורומח] דסבר תכשיטים הן לו, לא קאמר אלא דאינו חייב חטאת אבל איסורא מיהא איכא, וכן משמע בתוספות [דף ס"ב ע"א ד"ה והתניא] דכשנושא תכשיט בידו אסור לכתחלה משום מראית העין, ע"כ. ומבואר שר' אליעזר סבר גבי רומח ואלה וכיוצא בהם מכלי מלחמה, שהם תכשיטים ופטור מחטאת, ורבנן ס"ל דלא הוי תכשיט היות שהם בטלים לעתיד לבוא, ומוכח דלולי זה גם רבנן היו מודים דלא הוי משא. אולם כתב המג"א שלמעשה במקל אסור מדרבנן משום מראית עין.

**ובל** זה צריך ביאור: א'. מה המחלוקת בין ר' אליעזר ורבנן, ומה השיבו לו חכמים והא ר' אליעזר טעמא קאמר. ב'. אם דרך תכשיט זה להחזיק ביד, מפני מה נאסר אותו משום מראית העין, הא זהו דרכו. ואף אם נאמר שאין כוונתו עכשיו לשם תכשיט, מ"מ כיון שכך הוא דרך קשטו לכאורה מסתבר שיהיה מותר. ג'. פשטות המשנה דר' אליעזר מתיר לכתחילה, דכיון דקאמר תכשיטין הן לו, משמע כפשוטו דמותר. וכן ברישא של המשנה איתא, לא יצא האיש לא בסייף ולא בקשת וכו', ואם ר' אליעזר מודה לאסור לכתחילה נצטרך לומר דקאי אסיפא שאמרה המשנה חייב חטאת ורק על זה בא לחלוק, דארישא שאמרה לא יצא גם ר' אליעזר מודה, ולא משמע כ"כ כן. אמנם מצאתי שכתוב במאירי על המשנה הזאת [דף ס"ג ע"א], דלר' אליעזר הוי תכשיטין לענין להפקיעו מחיוב חטאת, ע"כ. אבל המאירי אזיל לשיטתיה לעיל בסוגיא של טבעת וחילופיהן באיש דאסר תכשיט לאיש בכל ענין עיי"ש.

**והנה** מה שהביא המג"א ראיא לאסור בתכשיט שדרך לנרשאו ביד משום מראית עין, מהתוס' [דף ס"ב ע"א ד"ה והתניא], לענ"ד נראה שאין משם ראיא. ונקדים מקודם

בתחילה שאולי יש להתיר כבלים, דמכיון שעשויים כדי שלא יעשו פסיעות גסות, וא"כ אולי לא חיישינן שמא שלפא, קמ"ל דאעפ"כ דכיון דהוי תכשיט חיישינן דילמא שלפא, ואח"כ כתב דכבלים של נחבשים שאין את החשש דלימא שלפא או שיפסקו היות שהם תקועים היטב, לכך ליכא למיגזר.

**ומה** שכבלים עצמם מותרים לנחבשים, הוא משום דהוי מלבוש, דהיינו שהוא צורך האדם, ולזה באמת לא הביא ראיא מכבלים של בתולים, ולא בא המרדכי אלא רק לחלק בין כבלים דבתולים שאסורים משום דילמא שלפא ובין כבלים של נחבשים דשרי משום שתקועים היטב ולא מיפסקי.

**והאר"כ** בזה במקום שצריך לקצר. ואולי לזה כיון השער הציון במה שכתב שם בסוף דבריו, שאולי דגם כוונת המרדכי הוא לטעם שכתב במ"ב, דשם בס"ק ס"ט כתב המ"ב לטעם ההיתר בכבלים, וז"ל: דנחשב לו כמו מלבוש דדרך הליכתו הוא כן, ובטלים הם לגבי הגוף שהוא לבוש בהן, ולא חיישינן דילמא נפיל מרגליו ואתי לאתויי, דמסתמא כיון דאסור בהם בודאי הם בחזק על רגליו ולא יפלו, ע"כ. [והיינו שעיקר טעם ההיתר משום שדרכו ללובשם].

**ולפי** זה יצא לנו שכל דבר שדרכו של אדם ללובשו לא הוי הוצאה אלא מלבוש וכלשון המ"ב הנ"ל שדרך הליכתו כן. וא"כ שעון שאדם לובשו תמיד ודרכו הוא כן יהיה מותר לצאת בו בשבת.

**וראה** באגרות משה ח"א תשובה קי"א שיצא לדון בדבר חדש דכל דבר שלבוש על גוף הבשר ממש בטל לגוף אף שאינו תכשיט [וראה לעיל סי' קי"ט], ולפי טעם זה התיר לשאת השעון בשבת, ובלבד שיהא על גוף היד בלא הפסק בגד, והביא לזה ב' ראיות:

**א'** מטבעת שיש עליה חותם לאיש [שבת דף ס"ב ע"א], דאין עליה איסור הוצאה, ואף דלא הוי תכשיט, ועל כרחך מטעם דהוי על בשרו, עיי"ש בארוך. ולענ"ד אין מכאן ראיא, דטבעת שיש עליה חותם כיון שכך דרכו להיות לבוש בזה לא הוי משא, דמאי דכבלים ושאר דברים שכתבנו לעיל. ועוד אפשר דטבעת עם חותם לאיש הרגיל בזה הוי תכשיט, וזה דרך חשיבות לאדם הממונה או גיזבר שנושא טבעתו בידו אף בזמן שאינו צריך לחתום - וזהו כבודו.

**ב'** הביא האגרות משה ראיא מסודר שבצוארו הנחשב בין י"ח כלים המותרים לר' יוסי להצילם בשבת מן הדליקה [שבת דף ק"כ ע"א], ופירש"י שתלויין ראשיו לפניו לקנח בו פיו ועיניו, ע"כ. ומזה הכריח דודאי עיקר הלבשה הוא רק לקנח פיו ועיניו ואעפ"כ מותר, וע"כ כיון דהוי על בשרו, (עיי"ש דקשה מאוד לעמוד על לשונו במה שכתב וכוונת רש"י וכו', דאם עיקרו לחמום לא היה נאסר וכו' ע"כ, ואין לזה מובן

## סימן קכ"א

## לצאת בכסא בשבת

שו"ע אור"ח סי' ש"א סעיף י"ז מג"א ס"ק כ"ז.

עיי' בטור [סי' ש"א סעי' י"ט בנדר"ח עמ' רל"ז] שכתב אין יוצאים בכסא פירוש שיושב בכסא ובני אדם נושאים אותו וכו', ואם רבים צריכים לו מותר [גם בשבת]. ותמה הב"י דבשבת ודאי אסור להוציאו לרה"ר משום הוצאה, ומה שהתירו בגמ' [בביצה דף כ"ה סע"ב] אינו אלא ביו"ט, שלא נאסר בכה"ג אלא מדרבנן משום זילותא דיו"ט, והיכא דרבים צריכים לו לא גזרו רבנן, אבל בשבת לרה"ר ודאי אסור ואפילו לכרמלית אסור אטו רה"ר, וכן הפוסקים לא הזכירו דין זה בשבת, ורק ביו"ט שאיסורו משום זילותא ועובדא דחול, ברבים צריכים לו מותר.

ובדרישה ס"ק ט"ו תירץ דמיירי במקום שיש ערוב, וכן תירץ המג"א בסוף ס"ק כ"ז. ועיי' בט"ז סימן תקכ"ב ס"ק א' דכתב בשם מהרש"ל [ביצה פ"ג סי' י"ד], דבאיכא ערוב מותר אפילו בשבת, ובדליכא ערוב בשבת ודאי אסור, וביו"ט מותר ברבים צריכין לו ולאניש בעלמא אסור. [מבואר שבשבת במקום שיש עירוב מותר גם לאניש בעלמא לצאת בכסא].

ובפמ"ג שם במשבצות זהב ס"ק א' כתב ח"ל: דבמקום שאין רבים הולכים מותר ביו"ט בלי ערוב, ע"כ. וכנראה שהבין פשט דברי הרש"ל דהזילותא הוי משום דרבים מצויים שם, ואין זה פשטות הלשון ומשמעותו.

ונראה בביאור עניין זה של עובדא דחול והיאך משתנה באיכא ערוב או לאו, בהקדים הא דאיתא בסימן ש"ב בשו"ע סעיף י"א בשם הרמב"ם [פרק כ"ב משבת הל' י"ט] גבי מי שנתלכלכה ידו בטיט שלא יקנחה במפה שמקנחים בה ידים, שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול ויבא לכבס המפה, ע"כ.

ועיי' שם בדברי הגר"א שהרמב"ם ביאר בתשובה דאיסור עובדא דחול הוא משום חשש מלאכה. ונראה מזה, דאין איסור סתם של עובדא דחול כמו שיש איסור דיבור וכדומה, אלא כל האיסור משום שמא יבוא לעשות מלאכה, וא"כ במקום דלא שייך חשש מלאכה מותר. ולכן הסומא אינו יוצא במקל ביו"ט במקום דליכא ערוב משום חשש שמא יוציא מקל שלא לצורך יו"ט והוי איסור מלאכה של הוצאה, אבל באיכא ערוב אין חשש מלאכה כלל.

לדברי הגמ' שם [בדף ס"א ע"ב] שאמרה: דאם איתא שיש בקמיע משום קדושה איך מותר לצאת בקמיע בשבת, הלא שמא יצטרך לבית הכסא ואתי לאתריי וכו', אלא על כרחך כיון שהקמיע מרפא אף לאחוז אותו בידו שפיר דמי, ופירש"י בד"ה אף, דכיון שתכשיט הוא הלכך אפי' מייתי ליה ד' אמות בידים לא מחייב, ועל זה הקשתה הגמ' והתניא ר' אושעיא אומר ובלבד שלא יאחזנו בידו, ופירש"י בד"ה שלא יאחזנו, ולא הוי תכשיט שלו אלא דרך מלבוש, ע"כ. וא"כ בפשוטו משמע מרש"י, דאי הוי דרך שלו באחיזה ביד היה מותר. ולפי"ז מה שהקשו התוס' דילמא אסור משום מראית העין, היינו דוקא בתכשיט כזה שדרך לנושאו על גופו, שאז אע"פ שנתיר בידו, אבל משום מראית העין יש לאסור כיון שאין דרכו בכך, אולם בדבר שדרכו בכך לנושאו בידו אין מקום לחוש למראית העין. ועכ"פ מתוס' אין ראיה<sup>54</sup>.

## סכום:

- א. אדם הלובש דבר כדי להגן על גופו מצער או מטינוף מותר לצאת בו בשבת.
- ב. וכן דבר שיש לגוף צורך בו ואין חשש שישלפנו להראותו מותר.
- ג. וכן כל דבר שדרכו של אדם ללבושו כמו כבלים של אסורים אף שאין לו צורך בהם, וכ"ש שעון או טבעת שיש עליה חותם לאיש שגם מתקשט או משתמש בזה שמותר לצאת בהם.
- ד. ודין זה אפי' אם לובשם על שאר מלבושיו, אף שאינו על בשרו ממש.
- ה. דבר שרגיל להוציאו בחול בידו, אין בזה משום מראית עין, ורק דבר שרגיל לנושאו על גופו שייך מראית עין, אם יוציאו בידו. אולם אין זה מצוי אצלנו, וגם נראה כדבר התמוה לרבים, וח"ו להקל בזה.

54. ועיי' במ"ב סי' ש"א ס"ק כ"ה, דעל מ"ש המחבר בסעי' ד' ולא בשריו ולא בקסדה ולא במגפיים ואם יצא פטור שהם דרך מלבוש, כתב ח"ל: ומ"מ אסור משום מראית העין שיחשדוהו הרואים שרוצה להלחם בהם בשבת וכו', ובשעה"צ שם אות כ' כתב לציין לרש"י בדף ס"ד. והכוונה לרש"י דף ס"ד ע"ב בסופו ד"ה כל, ח"ל: כל שאסור חכמים משום מראית העין שלא יחשדוהו באיסור, כגון שריו וקסדה ומגפיים, או לא יקשור גמלים זה בזה דמיחזי כאויל לחיגנא.

## סימן קכ"ב

## לצאת בחוט על מוך וספוג

שו"ע או"ח סי' ש"א סעיף כ"ב, וסעיף כ"ח.

**כתב** המחבר בסעיף כ"ב וז"ל: יוצאים במוך וספוג שעל המכה לפי שהם מרפאים, הילכך הוי כמו תכשיט, וכן בקליפת שום ובצל או באספלנית ומלוגמא ורטייה שעליה, ואם נפלו מעליה לא יחזירנה וכ"ש שלא יתנם בתחלה אבל אסור לכרוך חוט או משיחה על המכה לצאת בו, דכיון שאינם מרפאים הוו משוי אבל באגוד שכורך על הרטייה שלא תפול מעליו, יכול לילך בו וקושרו ומתירו, עכ"ל.

**ואינו** מובן מה שאמר אבל אסור לכרוך חוט וכו', דלאיזה צורך הוא קושר החוט והמשיחה, ובודאי שלא מיירי בכורך על הרטייה שלא תפול, דא"כ ודאי שרי. וכמו שכתב הב"ח [בנדרמ"ח עמ' רל"ח], וז"ל: אם הניח מוך וספוג וכל הני דקא חשיב הכא דמרפאין ואח"כ כרך עליהן חוט או משיחה שלא יפול המוך והספוג פשיטא דשרי, דהיינו דומיא מה שכתב בסמוך אבל באגוד שכורך על הרטייה שלא תפול מעליו יכול לילך בו, עכ"ל.

**ומה** שכתב המג"א [בס"ק ל"א] לאסור לקשור על המוך וספוג ומשום שהם חשובים ואינם בטלים למוך וספוג ולכך הוי משוי. תמוה מאד מדין מטבע דסעיף כ"ח, וז"ל המחבר שם: מי שיש לו מכה בפיסת רגלו וקושר עליה מטבע להגין שלא ינגף ברגלו, וגם הוא מרפא, מותר לצאת בו, ע"כ. וכבר הקשו עליו האחרונים ודחו דבריו.

**ומה** שדקדק המג"א מלשון הרמב"ם [פרק י"ט משבת ה'י"ג], שכתב וז"ל: יוצא וכו' ובמוך ובספוג שעל גבי המכה ובלבד שלא יכרוך עליהן חוט או משיחה, שהרי החוט והמשיחה חשובין אצלו ואינם מועילים למכה, ע"כ. ודקדק המג"א מזה שכתב הרמב"ם מלת עליהן בנו"ן, שאסור אפי' על גבי הספוג והרטייה. וקשה דהרי יותר נכון היה להגיה בדברי הרמב"ם ולכתוב מלת עליה בלי נו"ן [והיינו על המכה], מאחר שבטור ובב"י [בנדרמ"ח עמ' רל"ח] מפורש בדבריהם שקושר החוט על המכה עצמה, ולא כמג"א. ומה שהביא ראיה מהרי"ף [דף ל' ע"ב מרפה"ר] והתוספתא [פ"ו ה' ג'], קשה מה הראיה, וטעות זו מצוי מאוד. ועיין ברא"ש [פ"ו סי' י"ח] שהעתיק בלי נו"ן, ואם היה לפניו גירסת הרי"ף והתוספתא בנו"ן, מדוע שינה ולא כתב כלום.

**סוף** דבר אין ראיה מהרי"ף והתוספתא, ולא דחינן מה שמפורש בהדיא בטור ושו"ע שמייירי בכורך על המכה [וכמו שהבין ג"כ בב"ח הנ"ל]. ואע"פ שבבאור הגר"א נראה

**וא"כ** יש להקשות על המג"א [שם ס"ק כ"ז] שכתב אבל איש בעלמא שאינו נושא אלא לכבוד אפילו במקום שיש עירוב אסור, דאיכא זילותא דשבת [ודלא כמהרש"ל], ע"כ. דאינו מובן מאי זילותא איכא.

**ועיין** בגמ' ביצה [דף כ"ה סע"ב] דלכאורה משמע שם כהמג"א, דאף באיכא עירוב אסור, דכתב שם רש"י בד"ה מכתפי להו בבית המדרש עד מקומם, ע"כ. והרי זה בתוך כתלי בית המדרש ואעפ"כ אסור משום עובדא דחול, ורק להם התירו משם בעיתותא, או דוחקא דציבורא.

**אבל** לענ"ד אין ראיה למג"א לאסור במקל היכא דאיכא ערוב, דרש"י שם ביאר לפני כן בד"ה אלונקי, דעובדא דחול הוי משום דנראה כהולך למקום רחוק, וא"כ אין זה אלא בכסא אבל במקל איני רואה עובדא דחול מה הוא.

**ועיין** בנודע ביהודה או"ח ח"א סי' י"א שהסכים ג"כ לדברי המהרש"ל, שכתב שם שבמקום שמוקף חומה ויש שם עירוב באופן שאין איסור הוצאה שם בכל העיר מותר לישא בכסא אפי' למי שאין רבים צריכין לו ודלא כהמג"א הנ"ל.

**אולם** מה שכתב שם הנודע ביהודה בסוף דבריו דדברי המחבר סתרי אהרדי. וביאור קושייתו, דבסימן ש"א אסר לסומא לצאת במקל, ומשמע דהוא משום איסור הוצאה כמו כל הסימן שם, ובס"י תקכ"ב משמע שאיסורו משום עובדא דחול, דהא הוצאה מותרת ביו"ט. לדברינו מיושב היטב, דבהלכות שבת סימן ש"א כונתו שאסור לסומא לצאת במקלו למקום שאינו מעורב, וקמ"ל דאין לו היתר כמו שיש לחיגר, וביצא לרה"ר אסור מן התורה. ובהלכות יו"ט סימן תקכ"ב מיירי ג"כ שיוצא למקום שאינו מעורב ואסור משום עובדא דחול ואין בזה סתירה כלל, ועיין בצל"ח [ביצה דף כ"ה ע"ב], ומה שנראה לי כתבתי.

**ומה** שכתב המשנה ברורה סימן ש"א בשעה"צ אות ע"ג, לפסוק כמו המג"א דאפי' בתוך העירוב אסור כשאין צורך, ומשום זילותא דשבת. נראה לי שסותר את עצמו לסימן תקכ"ב ס"ק ב', ששם הביא מהט"ז בשם מהרש"ל הנ"ל, שרק אם יוצא לרה"ר הוי דרך חול וזלוול ליו"ט, אבל לאפוקי מבית לחצר אפי' לא ערבו אין להחמיר. ולפי דברי הרדב"ז [הנזכרים בברכי יוסף סי' ש"א אות ג'] שהביאו בשעה"צ ש"א הנ"ל יו"ט ושבת חר דניא, שכתב וז"ל: אסורים בשבתות וימים טובים לצאת במקל אפילו לחצר המעורבת משום עובדן דחול, זה הכלל כל מי שאי אפשר לילך בלי מקל למשענת מותר וכל שאפשר לילך בלתי אסור. והמהרש"ל שהתיר ביו"ט באיכא ערוב גם בשבת מתיר.

סי' י"ח אות ד' יתור באורך. וכן נראה שדרך בדרך זאת המאירי בשבת [דף ס"ו ע"א] בד"ה שנינו בנדרים בביאורו שם על התוספתא.

### סיכום:

- א. היה לו מכה ונתן עליה ספוג והספוג מחובר יפה, אסור לכרוך עליו חוט או משיחה ולצאת עמהם לרה"ר, דכיון שגם בלעדיהם מחובר היטב אינם בטלים.
- ב. אולם אם נצרכים כדי לחבר את הספוג היטב מותר.
- ג. מותר לצאת עם מטבע על המכה, בין באופן שנעשה רק לרפואה, ובין באופן שנעשה רק כדי להגן על המכה.

## סימן קכ"ג

### נאמן הרופא על הקמיע

שו"ע אור"ח סי' ש"א סעי' כ"ו.

**כתב** המחבר וז"ל: נאמן לומר הרופא על עצמו שהוא מומחה, ע"כ. ומקור דין זה מהירושלמי [פ"ו הל' ב' דף ל"ו רע"א].

**וצ"ע** מאי קמ"ל, דהא טעמא דאין יוצאין אלא בקמיע מומחה כתב המאירי [בשבת דף ס' ע"א], דכיון שלא עשאו אדם מומחה אינו סומך עליו, ושמא ישלוח ויביא וכו', עיי"ש. והיינו כיון שאינו מומחה אינו מדקדק שיהיה כל הזמן עליו, וא"כ מה החשש בנאמנות הרופא, דהא ממה נפשך, אף אם אינו מומחה אם האדם שקבל ממנו הקמיע מאמין לו שהוא מומחה א"כ לא יורידו ולא אתי לאתויי, ואם אינו מאמין לו וחושד בו שאינו מומחה, מה יעזור שנאמר שנאמן הרופא על עצמו, עדיון יש לחוש דילמא ישלפנו ואתי לאתויי ברשה"ר.

**ועל** כרחק הכוונה, דקמ"ל דאם אומר הרופא על עצמו שהוא מומחה, הדין הוא שכל אדם יכול להאמין לו ולהחזיק אותו למומחה, וממילא לא חיישינן לשמא אתי לאתויי.

**אלא** שראיתי בלבוש שכתב וז"ל: נאמן הרופא לומר על עצמו שהוא מומחה על הקמיע ויוצאין בקמיעתו, ולא מחזיקין ליה לרשע לעבור על לפני עור וגו', ע"כ. הרי שלפי דבריו בא לאפוקי מהחשש שמא אינו מומחה ומשקר וממילא מי שלובש הקמיע עבר אדרבנן שיוצא בקמיע שאינו מומחה. **ולענ"ד** זה לא יתכן, דהא כיון דאיהו חשיב ליה למומחה א"כ ליכא למיגזר - ומעולם לא נאסר לצאת בקמיע

דאזיל ותרין ותיב בדרכו של המג"א, אין אלה אלא דברים דחוקים לענ"ד. והריני מבקש מחילה מהמג"א והגר"א, וכיון שכיוונתי לאמת בטוחני שילמדו עלי זכות.

**ומה** שדקדק המג"א לקמן בס"ק מ"א מדברי המחבר דאין היתר במטבע רק במניחו גם לרפואה. מן הסברא א"א לומר כן, דאם כל טעם בפני עצמו לא מספיק, [ר"ל, דלא סגי במה שהוא מגן ולא ינגף, או במה שהוא מרפא בלבד], מה יועיל לי שיש שני טעמים. וחוץ ממה שהקשינו עליו, עוד יש להקשות מסימן ש"ח סעי' כ"ד עיי"ש בטור [בנדרמ"ח עמ' ש"ח] ובמחבר, שמותר ליתן פשתן סרוק על המכה שלא יסרטו בגדיו במכה, ואף שאין בו משום רפואה כדאיתא שם. וכן הוא בקצור בסוף סימן זה [סעי' נ"א].

**ומה** שכתב הטור [בנדרמ"ח עמ' רמ"ד] במטבע ב' טעמים, אינו אלא להודיע שכל טעם בפני עצמו מותר, ונפקא מינה במקום שאין אלא טעם אחד, וכגון שאינה בפיסת רגלו. או קמ"ל אף דהוי רפואה מותר, דלא גזרינן בזה משם שחיקת סממנים, משום דאין מרפאים דבר כזה ע"י סממנים. ואם כדברי המג"א שצריך לב' הטעמים, א"כ על כרחך הוא משום דהמשנה [בדף ס"ה ע"א] נקטה: יוצא בסלע וכו' והיינו מטבע, וא"כ קשה מדוע החסיר הטור גם הטעם של הלחלוחית שהוא בכסף דוקא, עיי"ש ברש"י על הגמ' [דף ס"ה ע"א ד"ה שוכתא]. אלא ודאי המשנה מילתא אגב אורחא קמשמע לן דכולהו מעליא לה, אבל לאו דכולהו צריכי כדי לצאת ביה בשבת, ע"כ.

**ועיין** באלהיו רבה שמפורש שם כדברינו גבי מטבע, וחלק גם על הב"ח שפירש כמג"א, שכתב הב"ח: דמ"ש הטור וגם יש בו משום רפואה, דאי אין בו משום רפואה אסור, ע"כ. וגם דייק האליהו רבה מהגמ' הנ"ל דלא כהמג"א דאמרה הגמ': אילמא כל מידי דאקושה מעלי לה ליעביד לה חספא [דהוא ג"כ מגן עליה, אף שאינו מרפא, עי' רש"י שם ד"ה דאקושה], והוא פשוט. ולפלא על המ"ב [ס"ק ק"ח] בדין מטבע שנראה שלא היה ברור לו דבר זה. ועדיין לא מצאתי מי שיביא ראיה מסי' ש"ח מדין פשתן הסרוק, והיא ראיה ברורה. ועיין בפרישה [ס"ק ל"ה] שלענ"ד כיון למה שכתבנו.

**ובפירוש** דברי המחבר בכורך חוט או משיחה על הרטייה, מסתבר כדברי נתיב חיים [בגליון השו"ע], שכתב דמה שאסור לכרוך חוט או משיחה על הספוג, איירי בספוג שמדובק למכה יפה ומש"ה אין החוט והמשיחה חשובין אצלו. [ולביאור זה גם אם באמת הגירסא ברמב"ם עליהן בנו"ן לא קשיא מידי, דהרמב"ם מיירי באופן זה שמדובק למכה יפה ולכן אסור, אבל באופן שצריך החוט כדי לרבק הספוג לכו"ע מותר ודלא כהמג"א]. ועיין בקרבן נתנאל [פ"ו

סודר שאינו חופה ראשו ורובו אסור, וסובר שכל שהיא רחבה אף על פי שלא כסה ראשו ורובו שרי, ומשום הכי שרי לצאת בסודר שעל כתפו, עכ"ל.<sup>55</sup>

ור"ן זה צ"ע, דלמה הצריכו שיהיה ראוי להתכנסות בו ראשו ורובו. ולענ"ד נראה שאין הטעם שמלבוש שמתכסה בו רק חלק מן הגוף אסור לצאת בו בשבת, כי זה ודאי דבר שאין לו טעם, דהא הרבה בגדים אינם מכסים אלא רק חלק קטן מן הגוף ומותר לצאת בהם<sup>55</sup>.

**אבל** הטעם הוא מפני שהבגד הוא ארוך ורחב, ואם היה מתכסה בזה רק חלק מן הגוף, הרי זה כטלית מקופלת שאינה דרך לבישה ואסור, ולכן הצריכו שיתכסה בה ראשו ורובו וליהוי כדרך לבישה.

**וזהו** מה שאמר להו רבא לבני מחוזא, כי מעבריתו מאני לבני חילא שרביבו בהו למטה מכתפיים, ע"כ. ופירש רש"י שלא יהיו שוליהם מונחים בכתפיהם, אלא משוכים למטה שיהא נראה לבוש, ע"כ. והרי זה כמפורש שזהו טעם ההלכה הנ"ל, כדי שלא יהא כטלית המקופלת המונחת לו על כתפיו.

[ולפי"ז יוצא שגם סודר קצר שאין בו כדי לחפות ראשו ורובו אם אינו מקופל, מותר לצאת בו גם אם אינו קשור, היות שזהו דרך לבושו, וככל שאר המלבושים הקצרים שאינם חופים לראשו ורובו שמותר לצאת בהם].

**ואחר** החיפוש מצאתי במאירי שכתב בתוך הדברים, וז"ל: ובלבד שיתכסה בהם ראשו ורובו, שזהו דרך מלבוש, ואעפ"י שבאלונטית אין צורך לראשו ורובו, במביא לצורך אחר החמירו, וכן כתבו גדולי המפרשים, ע"כ. ועדיין לא מצאתי זה בפירושים אחרים. ומה שכתב שבאלונטית אין צורך לראשו ורובו, לא ידעתי איפה נרמז הדין הזה בגמ'. איך שיהיה יש לנו ראיה מדבריו דודאי גם בלא שיכסה ראשו ורובו הוי דרך מלבוש, אלא שבמביא לצורך אחרים הוא שהחמירו.

**ונחזור** לדברי הרמב"ם הנ"ל שכתב וז"ל: כל סודר שאינו חופה ראשו ורובו אסור לצאת בו, ע"כ. וכתב על זה בכסף משנה [כדבריו בב"י הנ"ל] שהרמב"ם לא הצריך למעשה שיהא חופה על ראשו ורובו, אלא שצריך להיות רחב

כזה, ואף אם כלפי שמיא גליא שאינו מומחה, מ"מ כיון שכל הגזירה היא רק באופן שידוע שהוא אינו מומחה ולכך אינו מחשיבו וחיישין שמא יורידו ברה"ר וכנ"ל, ואם חושבו למומחה הרי שאין לגזור.

**וידאי** שאין טעם לגזור בכל אופן [ולכלול ולומר שכל קמיע שאינו מומחה אסור אפי' כשאין חשש שמא יוציאנו, וכמו באופן הנ"ל שחושב האדם שזה הרופא הוא מומחה], דהא אף בתכשיטין מצינו שבאשה חשובה מותר, והטעם כיון שאין חשש שתורידם להראות, א"כ ה"ה בזה האדם שחושב לקמיע שהוא מומחה.

**אבן** צ"ע קצת מה קמ"ל הירושלמי שנאמן, ומה הוא הצד לומר שאינו נאמן. ואולי דכיון שזו היא אומנותו ובפרט אם מרויח ממון בזה, אולי יש יותר מקום לחושדו. ולדברינו לעיל הכוונה שמכיון שמרויח ממון, אם לא מכירו שהוא מומחה, דרך בני אדם לחושדו ויבואו לחשוב שאינו מומחה וישלפנו ואתי לאתויי ברה"ר. ולזה קמ"ל הירושלמי שאין לחשוד אדם בזה, ויש להחזיק לקמיע כמומחה ע"פ דבור הרופא.

## סימן קכ"ד

### לצאת בצעיף או מגבת סביב צוארו

שו"ע או"ח סי' ש"א סעי' ל"ד.

**כתב** המחבר וז"ל: יוצא אדם בסודר המקופל על כתפיו וכו', ואם אין הסודר חופה ראשו ורובו אסור לצאת בו אלא א"כ קשר שני ראשיו למטה מכתפיו זה עם זה, ע"כ.

[ועי' במ"ב על ההלכה הנ"ל בס"ק קכ"ט שפירש, שאם אין הסודר חופה ראשו ורובו לא יצא בו אם אינו קשור, והיינו שהוא קצר ואין בו שיעור כדי לחפות ראשו ורובו וכו', אבל אם יש בהסודר שיעור כדי לחפות ראשו ורובו אז אף אם מקפלו על כתפיו שרי, וכמ"ש בריש הסעיף דמקרי מלבוש ודרך לבישתו בכך, ע"כ.

[ומקור דבריו הם מהב"י בסי' ש"א [בנרמ"ח עמ' רמ"ז], וז"ל: כתב הרמב"ם בפרק י"ט משבת [הל' י"ט], וכל סודר שאינו חופה ראשו ורובו אסור. ונראה שלמד כן מדין הבלנים וכו' [בשבת דף קמ"ז ע"ב] דאמר רבי יוחנן האוליידין מביאין בלוי נשים לבי בני, ובלבד שיתכסה בה ראשו ורובו וכו'. ונראה שהרמב"ם מפרש ובלבד שיתכסה בה ראשו ורובו, כלומר שתהיה רחבה כדי לכסות בה ראשו ורובו, ומפני כך כתב: וכל

55. ועי' בב"י שם בהמשך דבריו שביאר את טעם הרמב"ם שס"ל שסודר קצר (שהוא סבינתא לרמב"ם) אסור לצאת בו משום שאינו דרך מלבוש, אלא אם כן קשר שני ראשיו למטה מכתפיו. ועי' בשע"צ ס"ק קס"ב, שהסביר שעל ידי הקשירה שם מלבוש עליו, ע"כ. אמנם אין הכוונה בב"י שמפני שזה מלבוש קצר אין עליו שם מלבוש, אלא שהמלבוש עשוי באופן כזה שזה נראה תלוי עליו ולא מלבוש בו, ועי' הקשירה הוא מתלבש בו.

## סבום:

כשיעור שיוכל לכסות ראשו ורובו, אבל למעשה אע"פ שלא יכסה בה ראשו ורובו שרי, ע"כ.

**והדברים** תמוהים, ולא זכיתי להבינם, שאם זה נקרא דרך לבישה כשהוא רחב אף באינו מכסה ראשו ורובו, א"כ למה באמת צריך שיהא רחב וראוי לכסות ראשו ורובו.

**ובודאי** הכסף משנה לשיטתו הוצרך לפירוש זה, כי הכסף משנה בתחילת דבריו שם דייק מהרמב"ם, שבתחילה כתב: היוצא בטלית מקופלת ומונחת על כתפיו חייב, ואח"כ כתב: שיוצא הוא בסודר שעל כתפיו, משמע שבאותו ענין שאסור בטלית - והיינו מקופל ומונח על כתפיו - מותר בסודר, וע"כ משום דהוי דרך מלבוש. ולפי זה הוקשה לו משום מה כתב הרמב"ם שצריך הסודר להיות חופה ראשו ורובו, ולכן פירש שאיה"נ שלא צריך בפועל שיכסה בו ראשו ורובו, אלא הוא רק שיעור שצריך להיות ראוי לכך.

**אמנם** הגם שדיוקן צורך, מ"מ לא זכיתי להבין דין מחודש זה, [דכך יש לי להקשות אם הוא דרך לבישה, למה צריך שיהיה ראוי להתכסות בו ראשו ורובו, כמו שהוקשה לב"י בעצמו למה צריך שיתכסה בפועל].

**והנה** בהלכה י"ז כתב הרמב"ם הכר והכסת אם היו רכין ודקין כמו הבגדים מותר להוציאן מונחים על ראשו בשבת דרך מלבוש, ע"כ. הרי שכתב שמותר לצאת בדברים כאלה שאינם משמשים כבגד בשמושם הרגיל, כל זמן שמכסה ראשו לבד.

**ולענ"ד** מה שכתב בהלכה י"ט הוא רק בסודר שכיון שהוא בגד רחב אם לא יכסה עצמו ראשו ורובו [בפועל] הוי כטלית מקופלת שחייב, ומה שכתב הרמב"ם סודר שעל כתפיו, נצטרך לומר שאין זה באותו ענין שמקופל ומונח עליו, ואינו מכסה לראשו ורובו, כמו שהבין הכסף משנה דליהוי דמיא דטלית שבתחילת דבריו [בזה איה"נ לא יעזור מה שיש בו שיעור כדי לכסות ראשו ורובו, כל זמן שלא יכסה בו ראשו ורובו בפועל]. אלא הא כדאיתא והא כדאיתא, ועיקר החידוש שכתב הרמב"ם הוא ללמדנו שבסודר אין צורך לקשירה.

**וברוך** השם שמצאתי בדרישה בטור או"ח סי' ש"א שהאריך בזה [בדף נ"ג מדפי הטור בגמ"ח עמ' רמ"ז], ודחה לדברי הבי"י כמו שכתבנו עיי"ש באריכות. וכן בט"ז בס"ק כ"ד הרבה להקשות על הבי"י עיי"ש. ולא נעלם ממני שהאחרונים העתיקו דברי הבית יוסף להלכה, אבל דברי הדרישה נראין, וכן עיקר.

**ולפי** זה מותר להתעטף במגבת ולהשתמש בה כצעף או בדרך לבישה באיזה אופן שהוא, ואין צריך לכסות ראשו ורובו. ותו לא מידי.

א. אסור לצאת בסודר המקופל על הכתפים, אפי' אם יש בו שיעור כדי לכסות בו ראשו ורובו, אלא צריך שיכסה בו ראשו ורובו בפועל, שאז מותר גם במקופל.

ב. ואם אינו מכסה בו לראשו ורובו וקשר שני ראשיו למטה מכתפיו זה עם זה, מותר לצאת בו אפי' כשהוא מקופל.

ג. אמנם סודר קצר וכן צעיף או מגבת שלובש אותה על צוארו, וכך הוא דרך לבושו, מותר לצאת בו ואין צורך שיכסה בו ראשו ורובו, וכן לא צריך שיהיה בו שיעור הראוי לכך, וכן לא צריך לקשרו.

## סימן קכ"ה

## לצאת במעיל עם חגורה לרה"ר

שו"ע או"ח סי' ש"א סעי' ל"ט.

**כתב** המחבר וז"ל: כילה שיש בה רצועות וכו', הלכך מותר לצאת ברצועות התלויות באבנט וכו', אבל אם הם של משי חשיבי ולא בטלי, ע"כ.

**הנה** לכאורה יש מכאן סתירה למה שכתב המג"א בס"ק מ"ט, דהחגורות המחוברים לבגד בטלי לבגד, וכן הוא גם פשוטם של דברים לעיל בסעיף כ"ג בשו"ע שמותר לצאת בזגים הארוגים בבגד, וכאן בסעיף זה אסר המחבר לצאת בשל משי אף שמחוברים כיון דחשיבי ולא בטלי.

**ונראה** מוכרח, דבסעיף זה הרצועות של כילה או אבנט מיירי דאינם מחוברים בתפירה, ולכן אי חשיבי לא בטלי. ולעיל מיירי בתפורים, ולכך אף בחשובים בטלים.

**ולפי** זה צ"ע במעילי גשם המצויים פה במדינה, שיש מהם עם חגורות, ומהם חגורות תפורים מאחרי הבגד, ומהם אינם תפורים אלא מחוברים ע"י כפתור פשוט, ומהם מכניסים אותם בלולאות בלי חיבור כלל.

**ובחגורות** התפורים בבגד ליכא חששא כלל וכנ"ל, אבל אם אינם תפורים, אע"פ שמחוברים ע"י כפתור, יש לומר שאינם בטלים לבגד. אמנם י"ל לאידך גיסא, דאף אם רק תחובים בלולאות בטלים לבגד, כי כך דרכו של הבגד להיות בו רצועות הללו.

**ולבאורה** יש להביא ראיה מסעיף כ"ג, שכתב הרמ"א שם וז"ל: ולא מהני הא דמחובר לכסות, רק בדבר

## סימן קכ"ו

## תשובות קצרות - הוצאה

## לצאת בכובע

**שאלת:** מי שיש לו כובע שצריך תמיד להחזיקו שלא יפול מחמת הרוח, האם מותר ללבושו בשבת [דמלשון השו"ע סי' ש"א סעי' מ"א משמע לכאורה שאסור].

**תשובה:** מותר, ואין לחשוש שמא אתי לאיתורי מכיון שאנו לא הולכים בלא כובע. אמנם בבני אדם שאין מקפידים ללכת עם כובע כל הזמן, ופעמים שאוחזים אותו בידיהם, יש לאסור.

## לצאת בנעלי בית

**שאלת:** האם מותר לצאת לרה"ר בנעלי בית.

**תשובה:** נראה כוונתך משום חשש שיפלו ואתי לאתורי, וא"כ בזמן הזה יש להתיר כיון שלא הולכים היום יחפים.

## לצאת בפלסטר

**שאלת:** מי שיש לו מכה באחזו ונותן שם פלסטר כדי להגן מהמשקפים, האם מותר לצאת בו לרה"ר. תשובה: מותר.

## לצאת במשקפי שמש

**שאלת:** האם מותר לצאת בשבת עם משקפי שמש שמתחברים למשקפים הרגילים, או יש לחוש שמא יורידם בידו כשיגיע למקום צל. תשובה: אסור.

## לצאת בכפפות

**שאלת:** האם מותר לצאת בשבת בכפפות המחוברות לשרוולי המעיל בחיבור שאינו קבוע.

**תשובה:** למבוגרים ודאי אסור, ולקטנים ממ"נ אם קר שילבש את הכפפות, ואם לא קר שישאיר את הכפפות בבית.

## לצאת בסיכת ראש

**שאלת:** אם מותר לצאת בסיכת ראש בשבת להחזיק הכפה על הראש, כי לפעמים אתה לובש הכפה בלי להשתמש בסיכה וא"כ הסיכה הרי משא בשבת.

**תשובה:** בודאי שאסור. *א"כ ה"א יכ"ז הוא מאמ"כ דב*

## לצאת במדבקה בתוך חבובע

**שאלת:** האם מותר לצאת בשבת עם כובע שהדבקה בפנים מדבקה שרשום עליה שמך. תשובה: מותר.

שדרכו להיות מחובר שם, ע"כ. נראה מזה דאף שדרכו להיות שם, עדיין צריך להיות מחובר. ועיי"ש במג"א ס"ק ל"ד דמשמע דמדין משא קאתי עלה, ולא מצד חשש דילמא נפיל וכיוצא. [ולכך לא יועיל מה שמחובר בכפתור אף שאין חשש שמא יפול, דכל זמן שאינו מחובר בתפירה לבגד הוי משא ואסור].

**וכן צ"ע** שיש אנשים שלובשים המעיל על גופם בלא להכניס ידיהם בשרוולים, ולכאורה כיון שהשרוולים מחוברים לבגד ודרכו בכך מותר, וכן בשרוולים של חולצות בזמן החום אם הם ארוכים מקפלים אותם על הזרוע ג"כ מותר מטעם הנ"ל.

**והנה** המחבר לעיל בסעיף ל"א חילק במניח טלית ומקפלה על כתפיו, בין אם כוונתו כדי שלא יקרעו או יתלכלכו, ובין קפלה להתנאות בה כדרך אנשי המקום. וצ"ע כי אם דרך המקום ללבוש הטלית כך להתנאות, מה לי שכוונתו שלא יתלכלך או יקרע, הא כך הוא דרך מלבושו. וגם אם אין זה הדרך ללבוש מקופל, למה לא אמרין שהחלק המקופל בטל לבגד, וכמו שאמרנו למעלה שהשרוולים בטלים לבגד גם כן יתבטלו לבגד.

**וצריך** לומר שהכל תלוי אם הדרך לילך כך לבוש, וכוונת המחבר היא שאם לובש כדי שלא יקרע אסור מפני שאין הדרך ללבוש כך. וכשהתיר כדי להתנאות זה גופא מפני שכך היא הדרך ללבושו, וא"כ לא תלוי בכוונתו אלא בדרך לבישה, וזה שלא כדברי האחרונים.

## סיכום:

א. רצועות של בגד שאינם חשובות, בטלות אפי' כשאינם מחוברות.

ב. ואם הן חשובות, בטלות רק כשהן מחוברות.

ג. חגורות המעילים המחוברים בתפירה בטלות הן לבגד, ושאין מחוברות אלא מוכנסות בלולאות או מכופתרות בכפתורים, אסור לצאת בהן לרה"ר.

ד. מותר ללבוש חליפה על כתפיו, אף שאין השרוולים בתוך ידיו, כיון שהן מחוברים בתפירה.

ה. וכן מותר לצאת בחולצה ששרווליה מקופלים בימות החום.

ו. הכלל הוא, כל קיפול או הנחה שהוא כדי להתנאות או משום נוחות, שבשל כך כן הוא הדרך לילך - מותר, וכל שהוא כדי שלא יתלכלך או לא יקרע, שבגלל זה אין זה הדרך ללכת כך - אסור.

## לצאת בפר בשבת

**שאלת** אשה שהגיע הזמן שמסתבר לה שיבוא ראייתה, האם מותרת ללבוש פד בשבת כדי שאם תתחיל לראות לא תתבייש, וזה גופא נותן לה מנוחת הנפש עכשיו, ואינה עושה מחמת שחוששת לבגדיה להצילם מטינוף. תשובה: מותרת.

## הוצאה באיסור אינה אוסרת המאכל

**שאלת:** מי שבא אליו אורח לשבת, והביא עמו בקבוק יין במקום שיש עירוב שאנו לא סומכים עליו, האם מותר לאכול או לשותות מזה.

**תשובה:** עי' ביאור הלכה ריש סי' שי"ח [ד"ה אחת] שהוצאה באיסור אינה אוסרת את המאכל בגלל שלא נשתנה גוף החפץ. ומה שמצינו בגי' שהביא חוץ לתחום שהמאכל נאסר [בסי' שכ"ה סעי' ח'], הוא דוקא בעכו"ם, ומשום גזירה שמא יאמר לו להביא וזה לא שייך בישראל.

## לצאת במכסה פלסטיק על הכובע

**שאלת:** במכסה הפלסטיק שלובשים על הכובע מפני הגשמים, האם מותר לצאת בזה בשבת במקום שאין ערוב.

**תשובה:** דבר זה שמעתי מפורש מפיו של מו"ר ראש הישיבה זצ"ל שמותר בלי שום פקפוק, וכן נראה לענ"ד. אבל הרחק מן המחלוקת אם אתה נמצא במקום שמחמירין וסוברין שאתה עובר על איסור. ועוד נראה לאסור בשקית נילון שאינו דרך לבישה כלל, דהרי זה כמניח קופסא או דף על ראשו.

## בענין עירוב

**שאלת:** למי שנוהג שלא לסמוך על העירוב של ירושלים, האם אפשר לתת למי שסומך, להוציא משהו בשבילו. תשובה: אסור.

## מלמול במקומות שיש בהן ספק

**שאלת:** בנוגע לטלטול במקומות מסוימים שצינת. הנה קשה מאד לענות על דבר כזה, אבל אם תראה גדולי ישראל בעצמם שסומכים על דבר זה והם בעצמם מטלטלים אז יש לך על מי לסמוך. ולמשל אם היית רואה שר' ש.ז. אורבאך שליט"א מטלטל אז ודאי ראיה גדולה היא. ואם לא כן מידי מחלוקת לא יצאנו בהרבה הלכות עירובין, אם בדאורייתא ואם בדרכבן ומנין לנו להקל.

## מי שלא רוצה להשתתף בעירוב

**שאלת:** האם אפשר לזכות עירוב למי שאינו רוצה.

**תשובה:** אם מאיזה סיבה שהיא האדם לא רוצה להיות לו חלק בערובי חצרות ואינו רוצה לזכות במה שמזכים לו, ודאי שאינו זוכה בעל כרחו. וכל זמן שאינו יודע ואינו מוחה ומזכים לו הערוב הרי הוא זוכה, ועיין בגיטין [דף ל"ז ע"א] ואם אין לו מזכהו ע"י אחר ועיין בר"ן על הרי"ף מה שכתב שם, ועיין בשו"ע אור"ח סימן שס"ז פרטי הדין. ובכל אופן אינם יכולים לזכות לו בע"כ אבל יכולים ליטול ממנו בע"כ פת אם היה רגיל לערב עמהם, או באינו רגיל לערב עמהם שאז אמנם לא יכולים לקחת ממנו בע"כ אולם יכולים לכופו בבי"ד, עי"ש בשו"ע ותבין.

## מלמול בשנים

**שאלת:** במקום שאסור לטלטל וצריכים להוליך עגלת תינוק, האם יועיל כשיעשו זאת שניהם. תשובה: אסור.

## למלמול בחדר מדרגות

**שאלת:** אם מותר לטלטל במדרגות או בפרוזדור בבנין משותף בלי ערוב חצרות.

**תשובה:** ודאי שמן הבית לפרוזדור או למדרגות אסור, אבל בפרוזדור עצמו מצד אחד לצד השני מותר, והעיקר שהוא לא מטלטל מרשות השייכת לרבים לרשות היחיד או ההיפך, ואף לא מרשות היחיד לרשות אחרת.

## עירוב חצירות בבנין גדול

**שאלת:** מה יעשו בעלי בתים שגרים בבנין גדול של שלושים קומות להחזיר טלטול בשבת מן הבתים לבתים אחרים ולפרוזדור, וכן מה עם הגויים שגרים גם כן בזה הבנין.

**תשובה:** אפתח במה שסיימת בנוגע לבתים של הגויים, צריך לשכור מהם הרשות או רשות בתיהם או לפחות את רשות הפרוזדור, וצריך לשכור מכל אחד מהם בנפרד ולא מועיל לשכור מהממונה על נקיון הבית אע"פ שהוא ג"כ גר בזה הבנין. ואחרי שעשו כן, יקח אחד מן הדיירים לפחות שש מצות מכונה שיש בהם די והותר משיעור ב' סעודות ויזכה אותם ע"י אחר לכל הדיירים, ויאמר את הברכה כמו שכתוב בסידורים. ואם יש מהיהודים הגרים בבנין אנשים שאינם שומרים תורה ומצוות, הרי הם כגויים וצריך לשכור מהם את רשותם.



## סימן קכ"ז

## בגדרי מלבן

שו"ע או"ח סי' ש"ב סעיף א'.

**כתב** המחבר ד"ל: המנער טלית וכו' מן הטל שעליה חייב וכו', ע"כ.

**הנה** לפני שנכתוב מה שיש להקשות בדברי המחבר נקדים לבאר מלאכת כיבוס. דיעוין ברמב"ם [פ"ט משבת הל' י"א] שכתב ד"ל: המכבס בגדים הרי הוא תולדת מלבן וחייב, והסוחט את הבגד עד שיוציא המים שבו הרי זה מכבס וחייב, שהסחיטה מצרכי כיבוס היא, כמו שההגסה מצרכי הבישול, ע"כ.

**והנה** מלבן פירושו ניקוי הבגד, וא"כ כיבוס הוא ג"כ ניקוי הבגד, וא"כ צ"ע מה שהוצרך הרמב"ם לתת טעם על סוחט הבגד ממים שבו שחייב משום מכבס והוצרך לדמותו למגיס בבישול, דממה נפשך אם ע"י סחיטת המים מתלבן הבגד מה צריך להביא ראיה שחייב, ואם אינו מתלבן יותר למה יהא חייב. ואיזה דמיון הוא למגיס, הא במגיס ודאי מקרב בישולו ובסוחט המים אם אינו מתלבן יותר א"כ לא עבד ולא מידי, וצ"ע [וכבר הארכנו בזה במקו"א].

**ואמרת** ליישב, דכוונת הרמב"ם לבאר בסוחט המים למה יתחייב משום כיבוס הרי גם בלי סחיטתו יתחייב משום המים, ולזה הביא ראיה ממגיס דאע"ג שזה יתבשל לבסוף גם בלי ההגסה, אעפ"כ חייב על ההגסה וכן כאן בסוחט הבגד, וכן מיושב בזה דמנער הבגד מהטל הוי כיבוס אע"ג שאין פה כיבוס מלכלוך אבל הוצאת המים הוי כעין כיבוס, (ואפשר שאינו דומה בגד שנסחט לבגד שנתייבש מאליו וגם במגיס אין הטעם דממהר בישולו אלא דההגסה הוא מועיל יותר לתבשיל, וזה הדמיון לסחיטת הבגד), ועיין במגיד משנה פ"ט הל' ד' שמגיס חייב דממהר בישולו ורק בהגסה ראשונה וצ"ע. ועיין בתפארת ישראל בשם המגן אברהם [סי' שי"ח ס"ק מ"ב] דחייב במגיס גם במבושל כל צרכו והוא דבר תמוה.

**ובן** בשו"ע הנ"ל כתב המחבר, ד"ל: המנער טלית וכו' מן הטל שעליה חייב, שהניעור יפה לה כמו כיבוס והוא שמקפיד וכו', ע"כ. וצ"ע בזה אם הבגד מתלבן ע"י הניעור, מה תלוי בקפידתו. ועוד יותר קשה להבין מה הוסיף הרמ"א כמה שכתב ד"ל: וכל שכן שאסור לנער בגד שנשר במים וכו', ומהו הכל שכן. ועיין באחרונים, ואינו מובן. ובפרט דברי המג"א בס"ק ב' בשם הכל בו [דף כ"ו סוף ע"ג] דפירש שמקפיד עליו מפני שמחקצור במים, ואיזו שייכות יש לזה עם כיבוס.

## סימן קכ"ח

## בדין כבוס בשבת

שו"ע או"ח סי' ש"ב סעי' א' וב'.

**כתב** המחבר ד"ל: המנער טלית חדשה שחורה מן הטל שעליה חייב שהניעור יפה לה כמו כיבוס, והוא שמקפיד עליה שלא ללובשו בלא ניעור. ובסעי' ב' כתב המחבר: הלוקט יכולות שעל גבי בגדים, כגון אלו היכולות שבכלי הצמר הנשארים בהם מן האריגה חייב משום מכה בפטיש, והוא שיקפיד עליהם, אבל אם הסירם דרך עסק פטור, ע"כ.

**והנה** דין זה השני הוא לשון הרמב"ם [בפרק י' משבת הל' י"ח] דשם כתב לשני הדינים הנ"ל, דין אחד הוא דין של לקוט יכולות, והוא מהגמ' בשבת [דף ע"ה ע"ב]. ודין שני כתב שם ד"ל: המנער טלית חדשה שחורה כדי לנאותה ולהסיר הצמר הלבן [מהדר' פרנקל: הציחוב] הנתלה בה כדרך שהאומנים עושים חייב חטאת, ואם אינו מקפיד מותר, ע"כ והוא מהסוגיא בפרק חבית [דף קמ"ז רע"א].

**ובדין** הראשון דרך הרמב"ם בדרך שאר המפרשים בכלל השמועה ופירושה. אבל בדין הב' הוא פירוש שלישי חוץ מפירושי רש"י ותוס'. והנה כתבנו במקום אחר דפירוש הר"ח בתוס' [בדף קמ"ז רע"א] צ"ל רבינו תם, וכן מוכח מן הסמ"ג בסוף מלאכת מלבן [לארץ ס"ה דף י"ד ע"ג], ומן הר"ח שלפנינו, [וכן הגיה גם בשעה"צ כאן ס"ק ז'] שמנער הבגד מן הטל, אינו מובן מה כיבוס הוא זה ומה זה תלוי בקפידתו.

**ופירוש** רש"י אף שנראה שמסכים ג"כ לפירוש הר"ח, שהרי באותו מעשה דכומתא דרב יוסף, שהביאה הגמ': דאביי הוה קאי קמיה דרב יוסף, א"ל הב לי כומתאי, חזא דאיכא טלא עליה, הוה קמחם למיתבה ליה, א"ל נפרץ שדי, אנן לא קפדינן מידי, ע"כ. ופירש"י בד"ה למיתבא ליה, כפשוטו שהכוונה לנער מהטל שעליה, [ולא נדחק כהמיוחס לר"ן והמאירי שפירשו שהוא טינוף]. הרי שבעצם היסוד דאיכא כיבוס בטל, נראה שמסכים לדברי הר"ח.

**אמנם** אעפ"כ חידש רש"י בדין הראשון שהזכר בגמ' שהמנער טליתו חייב, היינו במנער מן העפר. אלא שגם דין זה של מנער מהעפר לא מובן, דמה זה תלוי בקפידתו. אולם מה שזה אסור משום איסור כבוס לכאורה כן מובן, דהא העפר ודאי מלכלך ומטנף הבגד, וע"י הנעור הוא מלבנו.

**ומזה** אני תמה על מה שכתבו בתוס' לחלוק על רש"י, ואמרו: שאין נראה שיהא שייך לבין בזה. ונראה לבאר דבריהם, דעיין בשבת [דף קמ"א סע"א ברש"י ד"ה מבפנים] שכתב דלא

שחייב במנער מן הטל להרמב"ם, וגם לא הזכיר טל ברמב"ם ודו"ק.

והנה ברמב"ם בדין הראשון של יבלות כתב שחייב, והוא שיקפיד עליהן, אבל אם הסירן דרך עסק הרי זה פטור. וכוונתו נראה, שאם אינו מקפיד מותר ודאי אף לכתחילה, וכדאיתא בגמ' בדין מנער טליתו, וכן כתב הרמב"ם בעצמו כאן בסוף ההלכה בדין זה של המנער להתיר לכתחילה באינו מקפיד, וסוף דבריו קיימי גם על דין של יבלות.

ומה שכתב בהסירן דרך עסק, נראה פירושו שאע"פ שהוא גברא שמקפיד על זה, מ"מ אם בשעת עשייתו הסירן דרך עסק נעשה כמתעסק, ופטור ככל מתעסק בשבת, ודין היבלות ודין הצמר הלבן הכל אחד.

ואכן לא זכיתי להבין דברי הכסף משנה שכנראה חילק בין ב' הדינים הנ"ל. ופירש גבי לוקט יבלות שאפי' כשאינו מקפיד חייב, כל שלא עשה בדרך עסק. וגבי מנער טלית הסתפק בזה, האם מה שהתיר הרמב"ם באינו מקפיד זה רק בדרך עסק, או שהתיר לגמרי בלא מקפיד. ועכ"פ חזינן שס"ל שאין סוף ההלכה קאי גם על ראשיתה. ובפשוטו נראה שאינו כן, דהרי בגמ' [דף קמ"ז ע"א] בנעור כתוב והני מילי דקפיד עליהו, וכן ביבלות [לעיל בדף ע"ה ע"ב] והוא דקפיד עליהו ואין נחלק בין השו"ם<sup>56</sup>. [ועיין בטור כאן בנדרמ"ח עמ' רמ"ה, שהשוה להדיא בין הדברים, דכתב גבי טלית דהוא שמקפיד

שייך לבין בלא מים, ואולי זהו גם כוונת התוס' כאן. ובאמת שדברי רש"י סתראי נינהו, וכבר רמז לזה שם בגלין הש"ס והניח בצ"ע. [וראה לקמן מה שניישב זאת בשופי].

אלא שבאמת היא גופא צ"ע למה אין לבין אלא במים, ואע"פ שנאמר שכך היה במשכן, מ"מ בזה ודאי אין צורך שיהא דומה למשכן בכל פרטיו, והעיקר הוא שורש המלאכה ועיקרה, ובמלבן עיקר המלאכה הוא ניקוי הבגד, ומה לי אם מתקנה עם או בלי מים. ואולי תוס' כיונו שלא שייך לבין בעפר, משום דעפר אינו בלוע בבגד, משא"כ במים שהם נבלעים בבגד, ואין כבוס אלא על דבר הנבלע, ולכן אחי שפיר הך דינא [דף קמ"א סע"א] דטיט שעל בגדו מכסכו [פי' משפשפו] מבפנים או מגרדו בצפורן, והרי אין לך נקוי גדול מזה, אלא ע"כ כיון שאינו בלוע בבגד אין על זה שם לבין.

ועיין בסמ"ג [במלאכת מלבן לארץ ס"ה דף י"ד ע"ג] שכתב דבניעור הבגד מן הטל דומה יותר תיקון, מנעירה לצורך האבק, ע"כ. וזה שלא כדברינו לכאורה, [שכתבנו על הרש"י בדף קמ"ז שיש יותר כיבוס בניעור האבק מניעור הטל]. אולם דבריו צ"ע, ואיני מבין במאי הרי זה תקון יותר מזה, ולדידי מסברא נראה לי איפכא וצ"ע.

ובדברי הרמב"ם הנ"ל מצאנו פירוש חדש בדין הזה, שהמנער הבגד הוא כדי להסיר הצמר הלבן הנתלה בה. ואפשר שהוא סובר, דליכא לבין לא בעפר ולא בטל, ומה שכתוב בההיא עובדא הנ"ל דרב יוסף ואב"י כוונתא דהוי טל עלה, פירש הרב המגיד שע"י הטל מצהיב הבגד, ולכן לפירוש הרמב"ם ניחא מה שאמרה שם הגמ': ולא אומר אלא באוכמא אבל בחיורי וסומקי לית לן בה, כך פירש הרב המגיד. מה שאין כן לכל הפירושים מה הבדל בין אוכמי לשאר צבעים. (ומה שכתב שם הרב המגיד בשם הרשב"א, וכן הוא בחדושו [בדף קמ"ז ע"א] דבמקפיד הוי פסיק רישיה וכו', דברים אלה צ"ע ולא זכיתי עדיין להבינם).

ועיין באור שמח [פ"י הל' י"ח] שכתב לדחות דברי הרב המגיד, והקשה דלא מסתבר בכלל שיהיה בניעור טל שהוא דבר הנמס ומתייבש מאליו מעשה אומן. ועיי"ש שפירש פירוש אחר בענין זה של כוונתא דרב יוסף, והוא, דאב"י פחד לנער הכומתא מן הטל משום שהיה עליה מדובק ג"כ צמר לבן, והוי פסיק רישיה. [ועיין בחידושי רבינו פרחיה על שבת כאן, שפירש שמצא אב"י על הכומתא השחורה של רב יוסף חוטיץ לבנים. ואולי זה גם כוונת הרשב"א ששייך כאן פסיק רישיה, וענה לו רב יוסף שזה שייך רק למי שמקפיד].

והנה יש מהראשונים שביארו האי טלא דהוה אכומתא דרב יוסף, פירושו לכלוך וטינוף עיין במאירי ובחידושים המיוחסים לר"ן בשם רבינו יהונתן. וא"כ אין הכרח לומר

56. והנה ראיתי שבב"י בס"י ש"ב [בנדרמ"ח עמ' רנ"ה] לא כתב כן כמסתפק, אלא כתב בפשיטות שכן היא דעת הרמב"ם, ר"ל שבוין ניעור כתב הב"י ח"ל: כלומר, אבל כי לא קפיד עליהו דאפילו בלא ניעור לא היה נמנע מללבושם לא חשוב לדידיה כיבוס, ושרי לנערם לכתחילה, והכי אמרינן להדיא בגמרא. וגבי לוקט יבלות הביא את דברי הרמב"ם, וכתב עליו ח"ל: ונראה שמפרש שהוא דקפיד עליהו, כלומר לא יסירם בכונה כדי ליפות הדבר אלא כמתעסק, אבל כל שמסירם בכונה אע"פ שלא היה נמנע מללבושם אם לא היה מסירם חייב, ע"כ.

וכוונת הב"י היא לאפוקי מלשון הטור שכתב גבי יבלות שאם מקפיד עליהם שלא ללבושם עד שיטלם חייב חטאת, משמע שאם לא מקפיד ללבוש כן - מותר. ונראה שדקדוק הב"י מזה שכתב הרמב"ם: והוא שיקפיד עליהם, אבל אם מסירם דרך עסק פטור, משמע שרק בדרך עסק פטור, כי לא כתב כמו בניעור טלית שאם לא מקפיד מותר. אלא שצ"ע כנ"ל מנין לחלק בלשונות הגמ' שכתבה בשניהם קפיד עליהו.

אמנם נראה לי ברור שזוהי גם כוונתו בשו"ע, שבס"י ש"ב בסעי' א' כתב גבי ניעור והוא שמקפיד עליה ללבושם בלא ניעור [ומשמע שלא מקפיד מותר לנער לכתחילה], ואילו גבי יבלות כתב בסעי' ב', ח"ל: והוא שיקפיד עליהם אבל אם הסירם דרך עסק פטור [משמע שכל שלא דרך עסק חייב, וכהדקדוק שלו בעצמו ברמב"ם]. אלא שכל זה צ"ע כנ"ל מגלן החילוק, הרי בשניהם כתבה הגמ' והוא דקפיד עליהו.

ועיין ברמב"ם [פרק כ"ב הל' י"ז], שכתב ח"ל: טיט שע"ג בגדו מכסכו מבפנים ואינו מכסכו מבחוץ, גזירה שמא יכבס. ומותר לגרדו בצפורן, ואינו חושש שמא ילבנו, ע"כ. ואין זה אומר אלא דרשני, דמה זה ששניה לשונו וכתב בכסכו חשש כבוס, ובגירוד בצפורן כתב שאין חשש של לבון, והלא כבוס גם כן חיובו משום מלבן. וכן צ"ע מה הטעם דבכסכו חשש וגזר שמא יכבס, ובגרוד בצפורן לא חשש שמא ילבן.

**והנראה** בזה ובהקדים הנחה אחת, דודאי בין בכסכו ובין בגירוד אינו מעביר מראית הטיט ורשומו לגמרי מן הבגד, כי אז ודאי יהיה אסור וחייב. אלא כשמכסכו הבגד הרי שעושה מעשה הדומה לכיבוס כי כך דרך הכובס לכסכו הבגד, לכן כתב שאסור לכסכו מבחוץ, גזירה שמא יכבס. [כלומר, אע"פ שודאי אין כאן ליבון וכנ"ל, מ"מ גזירה אטו כיבוס יש]. מה שאין כן במגרד בצפורן שאין זה דרך כבוס, אין לאסור שמא יכבס. והוסיף הרמב"ם לבאר, דכשמגרד בצפורן אין צריך לחשוש שמא ילבנו, כי לעולם נשאר מראיתו ורשומו בבגד כשמגרד בצפורן ואין לגזור אטו לבון.

#### סכום:

- א. המנער טלית חדשה, מן הטל (או מן האבק - לרש"י והר"ח הנדפס ועוד ראשונים) או משאר לכלוך (כגון צמר לבן), ובניעורו מתנקה הבגד ולא נשאר שום מראה, חייב חטאת אם מקפיד שלא ללובשה בלא ניעור.
- ב. אולם אם אחר ניעורו נשאר מראה הכלוך עדיין - מותר, דאינו ליבון כלל כמפורש ברש"י.
- ג. מה שהתיר הט"ז בס"ק ו' להסיר את מראה הטיט והצואה, אין נראה, ויש לחוש בזה לחטאת.
- ד. הלוקט יבלות מן הבגד, אם מקפיד שלא ללובשו בלא ליקוט חייב. ובלא מקפיד צ"ע ועי' בפנים. ואם לקטן כמתעסק בעלמא פטור.
- ה. מותר לשפשף את הבגד מטיט מהצד הפנימי כיון שאינו יורד מראית הכתם, אבל מבחוץ לא - והטעם שכיין שעושה מעשה הדומה לכיבוס גזרין בזה שמא יכבס וכמ"ש הרמב"ם.

עליה ללובשה בלא ניעור, וכן גבי יבלות כתב אם מקפיד ללובשו עד שיטלם חייב חטאת ע"כ. ולא הביא דין מתעסק כאן בכלל].

**ועיין** בספר ישועות יעקב [סי' ש"ב ס"ק ג'] שיצא לדון בדבר חדש במלאכת גמר כלי [מכה בפטיש], דאם אינו מקפיד אין זה חשוב מלאכה וחילק בין זה לשאר מלאכות. וזה לשונו: נראה לי ברור דאף דקיי"ל דפסיק רישיה ולא ימות אסור אף שאינו מתכוין, מ"מ בדבר שאסור לעשותו משום שהוא גמר מלאכתו והוי כמו גמר כלי, צריך שיהיה מתכוין בעשותו הדבר לגמור הכלי, אבל אם נעשה דרך עסק בעלמא אין בזה איסור. דרך משל ביבלות שלקטו מן הבגדים ולא נתכוין ללקטם, אף דהיה פסיק רישיה בדבר ליכא איסורא, דבשלמא דבר שגוף עשייתו הוא מלאכה, כגון דרך משל שאמרו פסיק רישיה בענין נטילת נשמה הוא מלאכה, ומה בכך שאינו מכוין לה, כיון שא"א בענין אחר. אבל מה שגומר ענין הדבר בדבר שאינו מלאכה אלא שנגמר הכלי, כשאנו מקפיד על דבר הנעשה לגמור הכלי הרי הדבר כבר נגמר, וכשאנו מתכוין אינו חשובה מלאכה כלל, עכ"ל. ועיין במגיד משנה הלכות שבת פ"ב ה"א וב', ובלחם משנה שם. וצ"ע עדיין בדברי הישועות יעקב, (דפשוטות הרב המגיד אינו כן בה"א).

**ונחזור** עתה למה שהבאנו מהסוגיא דלעיל [בדף קמ"א ע"א] דאמר רב כהנא טיט שע"ג בגדו מכסכו מבפנים, ופירש"י: דמלבן ממש לא הוי דאין נותן שם מים. ונראה לומר בכוונת רש"י, דודאי בכל אופן שמנקה הבגד חייב חטאת משום מלבן, ולא גרע ממנער האבק. וכוונת רש"י בטיט דלא הוי מלבן, משום דבאמת רש"י הטיט עדיין ניכר ולא אזיל בכסכו. והוה מה שכתב ומלבן ממש לא הוי דאין נותן שם מים, ע"כ. פירוש, כיון שלא נתן שם מים לכן מראיתו עדיין שם ולכך אין זה ליבון.

[ובזה הרווחנו ליישב את דברי רש"י מהסתירה הנ"ל, דגבי טיט כשמכסכו כל זמן שלא נותן מים הרי נשאר מראית הכתם, ובמציאות לא נתלבן הבגד בלא מים, משא"כ באבק שהניעור מנקה את הבגד מכל מראית ורשם, ודאי שהוי מלבן גמור וחייב גם בלא מים. וכבר רמז לזה בשער הציון ס"ק מ"א].

**אולם** מה שעומד כנגד פירושנו זה, הם דברי הט"ז בס"ק ו', שכתב במפורש דמותר להסיר את מראה הטיט והצואה, ולדברינו הוא מלבן גמור. אולם עיין בבאור הלכה כאן על ס"ז ד"ה טוחן, שכתב על דברי הט"ז דלא ברירא כלל, וסיים לחוש בזה לחטאת משום מלבן. אכן צ"ע שהרבה אחרונים העתיקו דברי הט"ז להלכה, וזה הוא מן התימה.

בבגדו בדרך הליכתו ורוצה עתה להסירן, ואף שמדברי הקרבן העדה משמע שמוציא הבגד מהקוצים, מ"מ לשון הירושלמי בצנעה משמע שהולך למקום צנוע להוציאם, ואם מיירי שהבגד תקוע במקום הקוצים הרי שתלוי אם היה מקום צנוע או לא. וכן מהרמב"ם משמע ודאי כדברינו, שכתב כלשון הירושלמי בצנעא.

(ועיין במג"א [כאן בס"ק ה'] שהתיר בזרע פשתן להסיר אותו מן הבגד, ואי הוי מוקצה נצטרך גם בזה לומר דבטל לבגד וכסברת החזו"א).

ובן יש ראייה מסימן שט"ז סעי' ט', שהתירו ליטול הכינים מהבגד. הגם שכינים הם מוקצה מחמת גופם.

ועל יסוד הדברים לעיל שהבאנו בשם החזו"א דעפר בטל לקרקע ולא הוי מוקצה, צ"ע ליישב דין עצמות וקליפים שעל השולחן שאינם ראויים למאכל בהמה, ונפסק בשו"ע בסי' ש"ח סעי' כ"ז שאסור לטלטלם, ולמה לא נאמר שבטלים לשולחן או לטבלא.

והנה עיי' בסי' ש"ח בט"ז ס"ק י"ח, שכתב שם להתיר לטלטל הקליפות מעל השולחן על ידי סכין, דהוי טלטול מן הצד, כיון שאינו מטלטל בהדיא בידיו. ורמז לעיי' בסי' ש"א סעי' ח' (ומה שכתב שם סי' ש"י הוא ט"ס). וז"ל המחבר שם: טלטול מן הצד לצורך דבר המותר מותר, הלכך צנון שטמן בארץ ומקצת עליו מגולים ולא השריש וגם לא נתכוין לזריעה, נוטלו אע"פ שבנטילתו מזיז עפר ממקומו וכו', ע"כ.

ואני תמה על דבריו, דשם בסי' ש"א הוא מטלטל דבר היתר [כצנון], והאיסור מטלטל מאליו [העפר], מה שאין כן בנידון דידן, ברצונו לטלטל האיסור והוא משתמש בסכין כידא אריכתא, ומה דמיון זה לזה. ועיין בחזו"א אור"ח סי' מ"ז אות י"ד.

ונחזור ליסוד החזו"א הנ"ל, דיש לתמוה על דבריו, דבר"ן בסוף המצניע [דף ל"ו ע"א מדפ"ר ד"ה והאידינא], הביא שם בשם הראב"ד דמה שמותר לכבד את הבית זה רק כשכובד כבוד מע"ש ואין עכשיו שם שום דבר מוקצה אלא רק דברים שראויים למאכל בהמה. ואח"כ הביא בשם הרשב"א, דאפי' אם יש דברים מוקצים ג"כ מותר מידי דהוה אגרף של רעי. וא"כ מדברי שניהם מוכח דלא סבירא להו להך טעמא של החזו"א - שהעפר בטל לארץ וכו', דא"כ מותר גם במוקצה, וכן הרשב"א לא היה צריך להגיע לטעם של גרף של רעי.

וזה לשוני בהגהותי על החזו"א [אור"ח סי' מ"ז אות כ"א]: עיין בר"ן סוף פרק המצניע [הנ"ל], ובר"ן פרק ב' דביצה במשנת מכבדין המטות [דף י"ב ע"א מדפ"ר ד"ה וכתב]

## סימן קכ"ט

### להסיר הנוצות מן הבגד (וטלטול מוקצה מן הצד)

שו"ע אור"ח סי' ש"ב סעי' א' בהג"ה.

כתב הרמ"א ז"ל: אבל מותר להסיר הנוצות מן הבגד בשבת, ע"כ.

ויש לזכור בנוצות אלה למה אינם אסורים משום מוקצה. ועיי' בשו"ע הגר"ז [סי' ש"ב סעי' ג'], שכתב דלא התיר הרמ"א אלא בנוצות שאינם מוקצים והיו מיוחדים לתשמיש, כגון נוצות שהיו בכר שראויים להחזירם לשם.

אולם לענ"ד פשטות הדברים לא משמע כדבריו, ועיין בסעי' ז' שכתב המחבר שמותר לגרר הטיט בצפורן, ומדוע לא אסר משום מוקצה. וכן בסוף סעי' ו' התיר הרמ"א להסיר הטיט ממנעליו על ידי חרס הראוי לטלטל, ולמה אינו אסור מחמת מוקצה [ולקמן נבאר אם שייך בזה היתר של טלטול מוקצה מן הצד].

ועיין בחזו"א אור"ח סי' מ"ז אות ט"ו וכ"א, ולפי דבריו שם שהניח יסוד, דהעפר בטל לארץ, וכן הפסולת בטל לאוכל, והאבן בטילה לחבית, ושזה דין מיוחד במוקצה שבאופן כזה לא אסרו חז"ל משום מוקצה, היות שהיו תקון האוכל ובטל אליו, ע"כ. וא"כ גם אנו נאמר בנוצות האלה שעל הבגד דלא גריעי מעפר שעל הארץ ופסולת שבאוכל, שהנוצות בטלות לבגד ומותר להסירם, דהוי תקון לבגד ולא אסרו חז"ל בכהאי גוונא.

ואי קשיא לך משוירי כוסות של יין נסך דהוי מוקצה ואסור לטלטל הכוס, וכדאיתא בסוגיא דביצה [דף כ"א ע"ב], הא תירצו התם בגמ' (בגלל קושיא אחרית) דאיסורי הנאה שאני דמוקצה טפי, וא"כ גם לדיון נחא, ונימא דאיסורי הנאה חמירי ולא התירו גם באופן שהוא תקון או שהוא בטל. אמנם לא אסרו בכל מוקצה, ורק באיסורי הנאה החמירו.

ועיין במג"א ס"ק ד' שהביא ללשון הרמב"ם [פרק כ"ב משבת הל' כ"ד], והוא מהירושלמי בשבת [פ"ז הל' ב'] דף מ"ט ע"א], שמי שנסתבכו לו בגדיו בקוצים מפרישן בצנעה ומתמהמה שלא יקרע, ע"כ. והרי קוצים אלה הם מוקצים ודאי, ואעפ"כ מותר להסירם מן הבגד, ובלבד שלא יקרע, ובדאי דאין דרך ליטלם אלא בנטילת והסרת הקוצים בעצמם.

ועיין שם בפני משה על הירושלמי [בד"ה נסתבכו בגדיו בקוצין] שמשמע גם כן כדברינו, והיינו שנתלו קוצים

אם יש לאדם איזה בגד בשמש ויכול להתקלקל אם לא יביאנו למקום הצל, ואף אם זה רחוק מאד ויש בזה טרחא האם זה אסור, והלא רק בכלי שמלאכתו לאיסור אסרו לטלטלו אם לא לצורך גופו ומקומו, אבל בכלי שמלאכתו להיתר מותר בכל אופן אף לצורך הכלי. ועוד יותר קשה דכשיש לו להחליף כתוב בגמ' שאסור, וכן בחדשים. וכאן נשאלת השאלה, מה איסור יש בדבר זה, וכי למנוע מדבר שלא יתקלקל הוא תיקון, אתמהה.

**אבל** האמת שרש"י ביאר זאת בגמ', דודאי הקפול עצמו עושה איזה תיקון בפשוט הקמטים אם זה בשני בני אדם, או באדם אחד בישנים, ולכך אסור משום תקון. וזה החידוש במשנה שאע"פ שמתקן הבגד ד' וה' פעמים שרי, ובחדשים דשרי משום שאין הקמט מצוי בהם כל כך ולא נראה כל כך כמתקן. (וכן כתוב במאירי על הצבועים דקיפולן נצרך להעמדת הצבע. אמנם איני מבין כוונתו וכנראה חסרה הידיעה בדבר זה).

**וברמב"ם** פרק כ"ב הל' כ"ב כתב וז"ל: אסור לתקן בית יד של בגדים וכו' וכן אין מקפלין הבגדים בשבת כדרך שעושין בחול בבגדים כשיכבסו אותן וכו', ע"כ. ונראה מזה שסמך הלכה זו לתיקון בית יד דהוי כעין מעשה אומנות, וכמו שכתב בערוך השולחן [סי' ש"ב ס"י] (אולם אין ידוע לנו מה האומנות בזה). ואח"כ כתב שאם אין לו כלי אחר מותר לקפלו ולפשטו ולהתכסות בו, ע"כ. ויש להבין מה הם שני הדברים שמקפל ומפשט, דלכאורה היה צריך לכתוב רק שמותר לקפלו, כי לפשטו אין זה חלק מהאיסור, ועוד שכתב שיהיה בגד חדש לבן שהרי הוא מתמעך ומתלכלך מיד, ע"כ. וגם זה לא מובן מה לכלוך שייך עם הקפול. ועיינתי בהרבה ספרים ואין מי שיפרש ויגיה. ולענ"ד נראה היה להגיה ומתרכך במקום ומתלכלך. איך שיהיה הדין עם הערוך השולחן שקפול זה הוא מין מעשה אומנות. ולענ"ד אין זה מצוי אצלנו, ועיין מה שכתב בערוך השולחן בסוף סעי' י"א.

**ומה** שכתב במרדכי [שבת סי' שפ"ח] והובא בשו"ע שלא כסדר קפולו מותר, גם זה אינו מובן, דאם הוא לומד כדברי הרמב"ם שיש בקפול עצמו כעין מעשה אומנות, א"כ אדרבה יותר טוב לקפל כסדר קפול הראשון שהוא ודאי פחות מעשה אומנות מקפול חדש. ואם כוונתו משום טרחא, אינו מובן מה ההבדל בין קפול ראשון לקפול חדש, ואדרבה ההיפך הוא הנכון. סוף דבר, קפול זה הנזכר בגמ' ובראשונים אינו מצוי אצלנו, וכמו שכתב בכל בו [סי' ל"א דף ל"ג ע"א], ועכשיו שנהגו לקפל כל הכלים, אפשר דקיפול דידן לא דמי לקיפול שלהם, שהיו מקפידין מאד לפשט קמטיו ולהניחו תחת המכבש, ולא כן אנחנו עושים, עכ"ל. והובאו דבריו

והובא בב"י סי' של"ז [בנדרמ"ח עמ' תקמ"ה תחילת הטור השני], וצ"ע. ועיי' תשובת הרשב"א [ח"ה סי' רט"ז], הובא בב"י סוף סי' ש"ח [בנדרמ"ח ריש עמ' שי"ט], ע"כ.

**והנה** גם מהר"ן והרשב"א הנ"ל מוכח דלא כהט"ז הנ"ל שסבר בטלטול ע"י סכין שרי דהוי טלטול מן הצד, דהא כבוד הבית הוא ע"י מטאטא, ובכור"א לא התירו משום טלטול מן הצד.

**ולפי** זה הדרא קושיא לדוכתא למה מותר להוציא הנוצה מן הבגד אם הנוצה מוקצה. וכן למה מותר להוציא הקוצים והכינים מן הבגדים. ואולי על הכינים אפשר לומר דמאיסי והוי כגרף של רעי, אבל על הקוצים קשה. וגם על הזרע פשתן אם אינו ראוי לאכילה למה מותר להוציאו מן הבגד, וכן בטיט על בגדו בודאי הוי מוקצה ולמה מותר לגררו, וצ"ע.

## סימן ק"ל

### קיפול בגדים בשבת

**שו"ע** אור"ח סי' ש"ב סעי' ג'.

**כתב** המחבר וז"ל: מקפלים כלים בשבת לצורך שבת ללבשם בו ביום, ודוקא באדם אחר ובחדשים שעדיין לא נתכבסו ולבנים ואין לו להחליף, ואם חסר אחת מאלו התנאים אסור. ויש מי שאומר דלקפלו שלא כסדר קיפולו הראשון מותר בכל ענין, ונראין דבריו, ע"כ.

**והנה** סוגיא זו של קפול בגדים עמומה במקצת וגם ההלכה לא ברורה, והיות שגם המציאות אינה ברורה קשה מאד להבין את ההלכה. במשנה בשבת דף קי"ג ע"א, אמרינן: מקפלין את הכלים אפילו ארבעה וחמשה פעמים וכו', ע"כ. ופירש"י בד"ה מקפלין, בגדים כשפושטין מקפלין מפני שמתרככין מכיבוסם ומתקמטים כשאינם מקופלים, ע"כ. והיינו כשהבגדים אינם מקופלים הם מתקמטים.

**עוד** אמרו בגמ' באדם אחר מותר לקפל, אבל בשני בני אדם אסור. ופירש"י בד"ה בשני בני אדם, כשמקפלים אותן מפשטין קמטיהן ונראין כמתקנים. וכל זה בחדשים אבל בישנים קפולן מתקנן יותר, ע"כ. ונראה כוונתו דעצם הקפול בישנים מפשט הקמטים.

**וצריך** באור אם הבגדים מתקמטים אם לא מקפלים אותם מה החדוש במשנה שמותר לקפל ד' וה' פעמים, וכי

**ודבריו** תמוהין דמה שכתב שיש חולקין על הדין הנ"ל, איה הם החולקים<sup>57</sup>. ואם מפני שכתב המחבר בלשון יש מי שאומר, הרי ידוע כלל השו"ע שדבר שלא מצא אלא בפוסק אחד כותב עליו לשון יש מי שאומר [וכמ"ש הש"ך בחו"מ סי' מ"ב סוף ס"ק כ' ועוד]. ועוד שכתב המחבר במפורש ונראין דבריו, ומה יש עוד לבעל דין לחלוק. ועוד כבר כתבנו שיש עוד ראשונים שסוברים כן, וחולקין לא מצאנו, וא"כ מה מקום לחומרא זו דאתי ליד קולא שמקלקל בגד חבריו ומקמטו וגם אין זה כבוד שבת.

**ומה** שדייק מדברי המג"א, אין זה דיוק כלל, והמעין בכנה"ג יראה טעם אחר לגמרי, שכתב שם שכן היה הדרך בשבת שהאנשים לא קפלו טליתותיהם, היות שהלכו כסדר מבית הכנסת זה לאחר ולא היה תועלת בקיפולו עיי"ש ותבין. [ח"ל שם: נהגו בקושטא שבאים יחידי קהל אחד לקהל אחר בשביל שמחת חתן או כלה וכו', ומתעטפים בטלית חבריהם ומניחים אותה בלתי מקופלת והולכים להם וכו', ועוד כיון שזה הולך לקהלו של זה זה לשל זה מסתמא אין מקפידין על זה אם מניחין אותם בלתי מקופלין, ומנהג ישראל תורה, ע"כ]. ואם כוונת המג"א לחלוק על הכנה"ג, הדבר תמוה על מה סמך, ולא ביאר דבריו וטעמו.

**וגם** מה שכתב המג"א דבחול מותר להשתמש בטלית חבריו אף שיקפל הטלית אח"כ שלא כסדר קיפולו. גם זה לא ידעתי מנין לנו, ואדרבא מזה שמותר לקפל בשבת שלא כסדר קיפולו הראשון, ומשום דטעם איסור הקיפול בשבת הוא משום שהקיפול מפשט הקמטים וזה אסור דהוי כתקון מגא, ולכך שלא כסדר קיפולו שאינו מועיל כ"כ לפשוט הקמטים מותר. וא"כ בחול למה לא יקפל כסדר קפולו הראשון.

**אלא** שכתב כן בכנה"ג סימן ש"ב בשם הגהת מהר"ש יפה [והובא בכף החיים סי' י"ד אות כ"ג] שכל הקפידא אפילו בחול היא אם אינו מקפל כלל, אבל אם מקפל אפילו שלא כסדר קיפול הראשון אין בכך קפידא, ע"כ. אמנם לא כתב כן בתורת ודאי, אלא בלשון אפשר. ומה שדקדק שם מדברי הטור, לענ"ד אין בהם כדי סמיכה, והדעת נוטה לאסור אם אינו יכול לקפלה כסדר קיפולה הראשון.

**ומה** שכתוב במחצית השקל [הנ"ל] וכן בתוספת שבת [סי' ש"ב ס"ק י"ד] עיי"ש, כל דבריהם תמוהים, וכבר

בבית יוסף [סי' ש"ב סעי' ג' בנדמ"ח עמ' רנ"ו]. אלא שבדבריו מבואר טעם אחר מפני שלמד ברש"י שהקפול עושה פשוט קמטים ואצלנו לא מקפידין לפשוט קמטיו.

**והנה** מצאתי בלבוש [סי' ש"ב סוף ס"ג] שכתב ח"ל: יש מי שאומר לקפל שלא כסדר קפולו הראשון מותר בכל ענין, שאין לקפול זה שום קיום ואין כאן מתקן כלום, ע"כ. ומשמע מדבריו שאין כוונת הקפול לפשוט הקמטים, אלא הקפול עצמו הוא התקון, וכמו ששמע מדברי הרמב"ם הנ"ל, וההבדל בין קפול ראשון לשני הוא, דקפול ראשון נעשה סמוך לכבוסו וכמו שכתב הרמב"ם, ולכן הוא מתקיים יותר.

**ומה** שכתבתי על הרמב"ם שכתב שני ענינים: לקפלו ולפשטו. הנה מצאתי בפירושו על המשניות, ח"ל: ולפיכך הוא מותר לקפלו ולהתיר קפולו כדי שיראה כי עתה הותר מקפולו, ע"כ. ועדין איני מבין המציאות, אבל ודאי שלזה כיון בספר יד החזקה באומרו לקפלו ולפשטו.

**ועיין** בשו"ע הגר"ז שכתב בסעי' ט', אבל שנים לא יקפלו בגד אחד, מפני שכששנים מקפלין הם מפשיטין קמטיו (בידיהם בקפולם), ונראים כמתקנים כלים בשבת (מה שאין כן כשאחד מקפל מתפשטין הקמטים מאליהם), ע"כ.

**ואינו** מובן, דאם הקמטין מתפשטין מאליהם למה בשנים יהיה אסור, ולמה יפשטו אם זה בין כך יתפשט מאליו. ואם זה מתפשט מאליו, למה נקרא על זה שם תיקון אפילו שיעשו בידיהם אם בין כך יתפשט מאליו, ובודאי שאין זה מעשה אומנות ואף לא דומה לאומנות.

**והנה** המ"ב [סי' ש"ב ס"ק י"ט] כתב שמי שרוצה להחמיר שלא לקפל כלל ודאי עדיף טפי, והעתיק זה ממחצית השקל [על המג"א סי' ש"ב ס"ק ו'], ח"ל: דמ"מ כיון דאיכא מחלוקת הפוסקים בהיתר קיפול גם אם הוא שלא כסדר קיפולו הראשון, וגם דעת האוסר הביא המחבר תחילה, משמע שכן עיקר אע"ג שכתב על דברי המתיר נראין דבריו, ולכך מי שרוצה להחמיר על עצמו שלא לקפלו ודאי עדיף. ומטעם זה נראה שהרבה מחמירין על עצמם שלא לקפל כלל, ע"כ.

**אולם** ניחזי אנן מקור הדברים, ונראה אם יעמדו דבריו. איתא בשו"ע [סימן י"ד סעיף ד'] שמותר לשאול טלית חבריו שלא מדעתו, ובלבד שיקפל אותה אם מצאה מקופלת. וכתב שם המג"א אות ט', שיקפל אפילו שלא כסדר קיפולו הראשון. ובשבת אפילו אין מקפלו כלל שרי כנ"ל, עיין בכנסת הגדולה סימן ש"ב, [ודברי הכנה"ג הובאו בכף החיים סי' י"ד אות כ"א], ע"כ. וכתב על זה המחצית השקל [על המג"א הנ"ל], דטעם האיסור בשבת, משום שיש חולקין על המתירין לקפלו שלא כסדר קיפולו הראשון, לכן יכול להחמיר על עצמו.

57. ואף שבסי' ש"ב כתב המחצית השקל שדעת האוסר הביא המחבר תחילה [וכנ"ל], מ"מ זה גופא צ"ע, דמנין לו שבתחילת הסעיף מדבר המחבר בשלא כסדר קיפולו הראשון, ואדרבה מסוף הסעיף משמע שבתחילתו מדבר דוקא על המקפל כסדר קיפול הראשון, וצ"ע

מצאתי שעמדו על דבריהם בספר פתח הדביר. ועיין עוד בספר יפה ללב ובכף החיים [סי' י"ד אות כ"ד].

סוף דבר נראה לי כי דין זה של קפול בגדים בודאי אינו מצוי אצלנו, והאחרונים לא ביארו לנו כל הצורך, והעתיקו דברי הגמ' והראשונים כהיותם בלי לבאר לנו המציאות. וכבר כתב בזה בעל ערוך השולחן [סי' ש"ב סי"ד] מה שיש בו די, ואליו שומעים שאמר כהלכה.

ובכ"ר כתב כן בספר ארץ חיים סתהון, וז"ל: וכן נוהגים אצלנו לקפל הטלית כסדר קפולו הראשון וכו', ע"כ עי"ש.



## סימן קל"א

### תשובות קצרות - מיפול בגדים

לתת בגדים לניקוי יבש

**שאלת:** האם מותר לתת בגדים לניקוי יבש לגוי בערב שבת.

**תשובה:** מותר, אמנם אם אומר לו שרוצה שיהיה מוכן מיד לאחר השבת אסור.

תכשיר נגד חשמל סמאפי

**שאלת:** האם מותר להשתמש בתכשיר שתכליתו להסיר חשמל סטאטי מבגדים (בשבת).

**תשובה:** איני יודע מה איסור יש בזה.

הורדת כבשים בשבת

**שאלת:** האם מותר להוריד בגדים יבשים מחבל הכביסה בשבת, והאם יש הבדל איזה רשות יש למטה מתחת החבל.

**תשובה:** מותר ולא משנה איזה רשות מלמטה, דאפילו אם יש רשות היחיד של אחרים למטה שעולה עד הרקיע, האויר של חבל הכביסה שייך לך כמו זיו הירצא, ולא צריך עירוב.

ניעור טלית כחה

**שאלת:** בדין של ניעור טלית חדשה שחורה ומקפיד עליה, האם זה דוקא בשחור או שה"ה בכחול כחה.

**תשובה:** דוקא בשחור.

לנקות פורמייקה

**שאלת:** אם נשפך קצת מי פירות על משטח פורמייקה, ויש כתם שנבלע, האם מותר לשפשפו במברשת עם מים כדי להוציא את הכתם.

**תשובה:** מותר בהחלט, שכיון שאינו בגד אין כאן בעיה של כיבוס.

להסיר חופ שסוגר הכיס

**שאלת:** החוט שסוגר הכיסים שעושים החייטים בבגדים חדשים, האם מותר להסירו בשבת.

**תשובה:** לענ"ד יש לחוש משום מכה בפטיש.

לרכוס בגד בסיכת בטחון

**שאלת:** האם מותר לסגור בגד בסיכת בטחון אם נקרע, או במקום כפתור.

**תשובה:** במקום כפתור מותר, אבל במקום קרע אסור דזהו תיקונו.



## סימן קל"ב

### לקנח רגלו ומנעלו מטיט

שו"ע סי' ש"ב ס"ו בהגהה, ובמג"א ס"ק י"ב.

**כתב** המחבר וז"ל: טיט שעל רגלו (או על מנעליו) מקנחו בכותל, אבל לא בקרקע דלמא אתי לאשוויי גומות, ויש מי שאוסר אף בכותל. וכתב הרמ"א: ויש מי שמתיר בשניהם, ע"כ. וכתב עליו המג"א [בס"ק י"ב] דבגין חקלאה הוא, ע"כ.

ולענ"ד אין זה הטעם למאן דמתיר בשניהם, דהטעם הנ"ל הזכר בגמ' [דף קמ"א ע"א] למאן דאסר בקרקע ומתיר בכותל, דאמר התם רבא לאביי מ"ט סבירא לך בכותל לא, משום דמיחזי כבונה, הא בגין חקלאה הוא, אלא אמר רבא מקנחו בכותל ואין מקנחו בקרקע. אולם למאן דמתיר בשניהם מפורש ברש"י [ד"ה אחד זה ואחד זה מותר] הטעם משום שאינו מתכוין, ועל כרחך צריך טעם זה לקרקע, דשם לא אמרינן בגין חקלאה כמפורש בגמ'. ולכן צ"ע על המג"א שהעתיק טעם זה.

**עוד** שם בהגהה: וה"ה דמותר להסירו [מעל רגלו או מעל מנעלו] במעט חרס וכו', ע"כ. וזה סותר לכאורה לדברי המחבר בס"ח, שכתב שם שאין מגרדין בסכין או בצפורן

מנעל בין חדש בין ישן וכו'. וצריך לומר דדוקא בחרס עב קשרי ודוק [ועיי' מ"ב ס"ק כ"ו].

### מכוס:

א. טעם הרמ"א להתיר לקנח את הרגל והמנעל מהטיט באדמה או בכותל הוא משום שאינו מתכוין, ודלא כהמג"א.

ב. ומה שמותר להסיר הטיט מהמנעל בחרס, הוא דוקא בחרס עב שאינו ממחק.

## סימן קל"ג

### סחיטה בבגד ושער

שו"ע אור"ח סימן ש"ב סעי' ט', ש"כ סעי' ט"ו.

כתב הרמב"ם בפ"ט מהלכות שבת הל' י"א: "המכבס בגדים הרי הוא תולדת מלבן וחייב, והסוחט את הבגד וכו' הרי זה מכבס וחייב, שהסחיטה מצרכי כיבוס היא כמו שההגסה מצרכי הבישול", ע"כ.

ודברים אלו צ"ע, דנראה שנתקשה הרמב"ם בסחיטה למה חייב משום כבוס, ולכך הוצרך להביא ראיה מהגסה. ואין זה מובן, דממה נפשך אם בלי הסחיטה הבגד ג"כ נקי, א"כ מה עשה בסחיטתו ולמה יתחייב. ואם בלי הסחיטה הבגד עדיין מלוכלך, א"כ מה צריך ראיה לאיסור, הרי זה ודאי מכבס. וכמו שלא הוצרך להביא ראיה למגיס שחייב משום מבשל, מפני שהוא פשוט שכל מה שעוזר בבישול חייב משום מבשל, א"כ גם בסוחט הבגדים אם מנקה הלכלוך פשוט שחייב.

אבל אם נדייק בלשון הרמב"ם יש חידוש דין בהלכה זו, שהרי כתב: "והסוחט את הבגד עד שיוציא המים שבו הרי זה מכבס", ע"כ. וקשה מהו שכתב עד שיוציא המים שבו, אם נאמר שסוחט חייב מפני שמנקהו מהלכלוך, דמה זה תלוי בהוצאת המים שבו.

ונראה לי לומר שיש הבדל בבגד אם סחט או לא, דבגד שמניחים אותו עם המים שבו אף שכבר הוא נקי מלכלוך והוא מתייבש בלי לסוחטו, אין הבגד מלביץ ומצהיר כמו שאם היו סוחטים אותו ואח"כ מתייבש. וא"כ הוצאת המים היו כיבוס כי זה מלבן הבגד, אולם זה לאו דוקא מלכלוך וכנ"ל.

אבל א"כ קשה לאידך גיסא, דמה א"כ הראיה ממגיס, דהא במגיס הוא באמת מבשל, משא"כ כאן הוא דין חדש שאינו מנקהו מלכלוך אלא מלבנו יותר, ומה ראיה ממגיס ששם הוא עושה בישול וההגסה מקרבת את הבישול.

ואולי נאמר שבאמת אין הבגד נראה יותר מלובן ומצהיר אם מתייבש בלי לסוחטו, אלא ייבוש הבגד עצמו הוא זה שמצהירו ומלבנו, ולכן כשסוחטו הרי הוא מקרב ליבוננו כמו שמגיס מקרב בישולו. אלא שלפ"ז צ"ע אם אדם יתלה הבגד על החבל כנגד השמש להתייבש מדוע לא יתחייב משום מלבן, דהא הוא מקרב ליבוננו.

עוד כתב הרמב"ם באותה הלכה וז"ל: "ואין סחיטה לשער וה"ה לעור שאין חייבים על סחיטתו", ע"כ. ועיין במגיד משנה שהראה מקור הדין שאין סחיטה בשער, מהא דרבה ורב יוסף [שבת דף קכ"ח ע"ב] דאמרי תרווייהו אין סחיטה בשער, ע"כ.

והנה בגמ' [שם בקושיא] איתא על מה שחבירתה מביאה לה שמן בשערה, דתיפוק ליה משום סחיטה. והנה מצינו ב' עניני סחיטה אחד תולדה דמלבן וזה שייך בבגדים, ואחד תולדה דמפרק וזה שייך בכל דבר שהמשקה מתערב בו וע"י הסחיטה אתה מפרידו, (ולמסקנא זה דוקא בדבר שהמשקה נבלע בו).

וקושיית הגמ' תיפוק ליה משום סחיטה, נראה ודאי שלא כווננו על סחיטה של תולדת מלבן, דלא שייך ליבון בגוף, דוכי אסור לאדם לרחוץ עצמו מהלכלוך, ואיני רואה חילוק בין שערות לשאר חלקי הגוף וזה פשוט<sup>58</sup>. ועל כרחק כוונת הגמ' על סוחט שהוא תולדת מפרק. וע"ז תירצה הגמ' דאין סחיטה בשער.

וא"כ הרמב"ם שכתב דין זה שאין סחיטה בשער בהלכה זו של כיבוס, וכן כתב דין העור שאין חייבים על סחיטתו, ודאי אין נראה לומר שכוונתו משום מפרק, דמאי שייכותו כאן, אלא ע"כ כוונתו שאין סחיטה מדין ליבון בשער.

ולפ"ז מקור דברי הרמב"ם אלה הם לא מפרק מפנין בסוגיא הנ"ל, דשם מדין מפרק אתי עלה, וכמו שהכרחנו זאת דהא מלבן לא שייך בגוף האדם, וא"כ דברי הרמב"ם תמוהים דמה שייך לומר אין סחיטה בשער והוסיף לומר וה"ה לעור שאין חייבים על סחיטתו, דמשמע דעל שניהם הוא

ב. אולם לסחוט שיער הגוף או את עור הגוף, שבזה לא שייך איסור סחיטה משום ליבון, אלא רק משום מפרק, בזה אין אפי' איסור דרבנן. ומותר לסחוט שערות ראשו וזקנו.

## סימן קל"ד

### הערות בסי' ש"ג

**שו"ע** אורי"ח סימן ש"ג סעי' ט'.

**כתב** המחבר ז"ל: לא תצא במחט נקובה ואם יצאה חייבת. ושאינה נקובה אם מעמדת בה קישוריה מותרת לצאת בו ואם אינה מעמדת בה קישוריה אסור, ע"כ.

**ועיין** במג"א ס"ק ז', שכתב בשם הב"י [בנדרמ"ח עמ' רס"ד] שבנקובה אף שמעמדת קישוריה חייבת, היות שאין דרך להעמיד בנקובה, והוי משוי.

**והדברים** תמוהים כמו שתמה כבר בערוך השולחן [בסי' ש"ג סעי' י"ד], ואין לזה טעם כלל דהא כיון שמשמש שימוש לבגדיה איך אפשר לחייבה, ואף אם דרך הוצאתו בכך, מ"מ אין זה הוצאה אלא תשמיש וכו' עיי"ש.

**שו"ע** אורי"ח סימן ש"ג סעי' י"ז.

**כתב** המחבר ז"ל: יש אוסרים להביא מפתח אפילו בחצר הבית כי אם בידו, אבל לא בחגורתו שמא ישכח ויוציאנה לרה"ר, ע"כ. ועיין במג"א ס"ק י"ג שכתב, דזהו לשיטת האוסרים בסעיף י"ח שאוסרים להתקשט אפילו בבית.

**פירוש** דברים אלה, דבמפתח שמשמש גם בתורת תכשיט עסקינן, ולכן זה תלוי במחלוקת שבסעיף י"ח. אבל ודאי דבמפתח שאין בו משום תכשיט, כו"ע לא פליגי שאסור להביא אותו בחגורתו בבית או בחצר המעורבת, והיינו מה ראיתא בגמ' שבת [דף י"ב ע"א] תניא חנניא אומר חייב אדם למשמש בבגדו ערב שבת עם חשיכה, ע"כ. והובא להלכה בסימן רנ"ב סעי' ז', ואם יש מצוה למשמש בע"ש שלא יהיה שום דבר בכגדיו משום שמא ישכח ויצא, ק"ו שלא ישים דבר לכתחילה בבגדיו בשבת מאותו חשש וזה פשוט.

**וכן** מצאתי מפורש בספר מעשה רב (בסידור הגר"א הוא אחרי תפילת מוסף), שלא לישא בשבת כלל וכו' אפילו בחצר ובבית לא ישא כי אם בידו, ע"כ. רק אני תמה שאין העולם נזהרים בזה כלל.

דאיסורא מיהא איכא ורק שלא חייבים, וכמו שבאמת כתב במ"מ דבשער איכא איסור אע"פ שאינו חייב, והלא בגוף ליכא ליבון.

**וה'** האיר עיני ונראה לי פירוש אחר בדברי הרמב"ם<sup>59</sup>, שכוונת הרמב"ם דאין סחיטה לשער, אין כוונתו על שער המחובר בגוף אלא בשער תלוש כגון בבגד ושק העשוי משער וכיוצא בזה, ועל זה כתב שאין סחיטה, שאין הלכלוך נבלע בו. ויגיד עליו ריעו, שגם בעור אין חייבים על סחיטתו מאותו הטעם, ואיסורא מיהא איכא בשניהם. אבל במחובר לגוף על זה לא כתב כלום בהלכה זו.

**ולפי'** זה אין לנו ראיה מהרמב"ם שכתב אין חייבים, לומר שסחיטה שהוא תולדת מפרק איכא בשער איסור מדרבנן, דזו מנין לנו, ובגמ' נאמר סתם אין סחיטה בשער ומנין לנו לאסור מדרבנן<sup>60</sup>. [אולם בזו שהיא תולדה של מלבן<sup>61</sup>, בזה איה"נ יש ראיה מהרמב"ם דאיסורא מיהא איכא, וכדיוק הרה"מ].

### סיכום:

א. בגד העשוי מעור או משיער, אף שאין חייבים על סחיטתו משום מלבן וכמ"ש הרמב"ם, מ"מ איסורא מיהא איכא.

59. ויסוד הדברים כבר נזכר בביאור הלכה סי' ש"ב ס"ט בסוף ד"ה אסור.

60. וז"ל הב"י באורי"ח ריש סי' ש"ל [בנדרמ"ח עמ' תק"ט], ופסק הרמב"ם [פ"ט הל' י"א] דאין סחיטה בשער, ונראה שהוא ז"ל סובר דרב אשי לאו לאיפלוגי ארבה ורב יוסף וכו', ובפרק ב' [הל' י"א] כתב מביאה לה כלי תלוי בשערה [ולכאורה קשה למה צריכה לזה, הרי יכולה להביא לה בשערה דהרי אין סחיטה בשער, ומתוך הב"י] וטעמו משום דאע"ג דאין סחיטה בשער, איסורא מדרבנן איכא [אפי' בשער המחובר לגוף], וכמו שכתב הרה"מ בפרק ט', וא"כ מוטב לעשות הוצאה ע"י שיני מבלי איסור אחר שהוסיף עליו איסור סחיטה.

אלא שצ"ע, דהנה הב"י עצמו בהל' נרה [יור"ד סי' קצ"ט סוף סעי' ו' בנדרמ"ח עמ' רי"ז] כתב ז"ל: כתב הכל בו אני תמה היאך אשה יכולה לטבול בליל שבת ויור"ט, והיאך תנצל מסחיטת שער וכו'. [וכתב הב"י, רמ"מ] אין לרחות דברי כל הני רבוותא דשרו לטבול ביו"ט ושבת, ועוד דהכי משמע בהדיא בריש פרק כמה אשה יוצאה [שבת דף נ"ז ע"א], וחששא דסחיטת שער אינה כלום שהרי פסק הרמב"ם בפרק ט' מהלכות שבת [הל' י"א] שאין סחיטה בשער וכתבתי טעמו בטור אורי"ח [הנ"ל]. וא"כ צ"ע דהרי כאן מחיר לטבול לכתחילה, ובאורי"ח כתב להדיא שעכ"פ איסור דרבנן יש. ובשוריי ברכה לחיד"א כאן אות ג' תי' דהכא משום מצות עונה לא חשו לזה. אלא שהעיר מלשון הב"י שכתב דסחיטת שער אינה כלום.

61. רק שנשאר קשה, מרע הביא הרה"מ לדין סחיטה משום מלבן את הסוגיא בשבת שמדברית בסחיטה שיער מחובר שיש בו רק משום מפרק, וצ"ע, וגם בביאור הלכה הנ"ל נשאר בזה בצ"ע.

זה אלא איסור דרבנן להרבה פוסקים, מ"מ חמורים דברי סופרים.

**כתב** הרמב"ם בהל' שבת [פרק ט' הל' י"ג], וז"ל: אין הצובע חייב עד שיהא צבע המתקיים, אבל צבע שאינו מתקיים כלל, כגון שהעביר סרק או ששר על גבי ברזל או נחשת וצבעו פטור, שהרי אתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום, וכל שאין מלאכתו מתקיימת בשבת פטור, ע"כ. שמעת מינה דפטור - אבל אסור, ככל פטורי דשבת.

**ובפרק** כ"ב הל' כ"ג משמע דהמעברת סרק על פניה אסור מדרבנן אטו צובע, והוא מסוגיא דשבת [דף צ"ה ע"א], שאמרה: וכן היה רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי אליעזר אשה לא תעביר סרק על פניה מפני שצובעת, ע"כ. ומבואר ברמב"ם שאינו צובע ממש כיון שאינו מתקיים, ורק אסור מדרבנן.

**והנה** ענין זה שאינו מתקיים טעון ביאור, דהא בכותב על בשרו חייב משום כותב ואע"פ שאינו מתקיים, כדאיתא ברמב"ם [פרק י"א הל' ט"ז], וז"ל: הכותב על בשרו חייב מפני שהוא עור אף על פי שחמימות בשרו מעברת הכתב לאחר זמן הרי זה דומה לכתב שנמחק, ע"כ. וא"כ קשה, מאי שנא כותב מצובע. ועוד מה השיעור של דבר שאינו מתקיים, ואיזה זמן אשר תתן לו, וצ"ע.

**ב'** וראה במ"מ [פרק ט' הל' י"ג] שכתב מקור לדברי הרמב"ם בצבע שאינו מתקיים ממשנת הבונה [שבת דף ק"ב ע"ב] שאמרה: זה הכלל, כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת - חייב, ע"כ. אמנם שאר הראשונים לא פירשו כן המשנה, דעיי' ברש"י שם בד"ה כל העושה, שכתב: שיש מתקיימת כיוצא בו ואין מוסיף עליה. כן כתב גם הר"ן [בדף ל"ז ע"א מדפה"ר]. וכן המאירי כאן ביאר כן, וז"ל: ר"ל שאדם עושה כיוצא בה ומקיימה בלא תוספת, אם עשה כיוצא בה בשבת חייב וכו', ע"כ. אולם לשון הרמב"ם מדויק כדברי המ"מ, שכתב בסוף דבריו כעין לשון המשנה, וכתב: וכל שאין מלאכתו מתקיימת בשבת פטור.

**ובאמת** שצריך עיון לדברי הרמב"ם מה הלשון אומרת אין מלאכתו מתקיימת בשבת, וכי שיעור מלאכה המתקיימת תלוי אם נשאר הצבע לכל יום השבת או לא, אתמהא<sup>62</sup>.

62. ועי' בשער הציון סי' ש"ג ס"ק ס"ח שנקט בפשיטות מהרמב"ם הזה שהשיעור הוא יום שבת.

**ונראה** דהטעם שאין נזהרים בזה, הוא מטעם שהרבה סוברים שאין לנו רה"ר בזמן הזה, ולכן לא חששו לזה. ועיי' במג"א סימן רנ"ב ס"ק כ"ו, שכתב וז"ל: ונראה דאפי' לדידן דליכא רשות הרבים, מצוה למשמש, דשמא יש אצלו דבר המוקצה, ע"כ. [ומשמע כהנ"ל שכשאין רה"ר דין המשמוש הוא רק שמא יש מוקצה].

**אולם** היתר זה דחוק, דודאי גם היום יש מקומות שהם רה"ר לכו"ע, ומניין לנו להקל [במקומות אלו]. וגם בתכשיטים עיי' במחבר כאן בסעיף י"ח שלא ברור לנו ההיתר דאין רה"ר בזמן הזה.

**ועיי'** בסימן ש"א סעיף ל"ב שכתב המחבר וז"ל: היוצא במעות הצוררים לו בסדינו חייב. וכתב עליו הרמ"א: אבל בבית מותר, ע"כ. וצ"ע אמאי לא גזרין שמא ישכח ויצא. ובסימן ש"י סעיף ז' כתב הרמ"א וז"ל: אבל אם שכח בו מעות מותר לטלטל הבגד וכו', אבל אין ללובשו בשבת, דחיישינן שמא יצא בו, ע"כ. והרי סותר למה שכתבנו [משמו] לעיל מסימן ש"א, וצ"ע.

## סכום:

- א. יש לתמוה מאוד על המחייבים חטאת לאשה היוצאת במחט נקובה המעמדת קישוריה.
- ב. יש להזהר שלא ליתן בשבת דבר בכיסו כדי שלא ישכח ויצא עמו, ובפרט במקומות שיש בהם רה"ר דאורייתא שאז הוא איסור מדינא.

## סימן קל"ה

### קשומי נשים שיש בהם חשש צביעה

**שו"ע** אור"ח סי' ש"ג סעי' כ"ה.

**כתב** המחבר וז"ל: אסור לאשה שתעביר בשבת סרק על פניה משום צובע, ומטעם זה אסורה לכחול בשבת וכו', ע"כ. וכתב על זה המ"ב שם בס"ק ע"ט, וז"ל: ומ"מ אפילו העברת סרק ע"פ אשה ג"כ אינו אלא דרבנן דאין צביעה מדאורייתא על עור האדם, ע"כ.

**אמרתי** בליכי להעלות על הכתב מה ישיבוני רעיוני, אודות קשוט הנשים בכל מיני חומרים וצבעים ומיני האבקות למיניהם בשבת קודש, וזה החלי בס"ד.

**א'** הנה אחרוני זמנינו האריכו הרבה בזה, זה בכה וזה בכה, אבל לענ"ד לא פירשו לנו כל הצורך. ואף שאין

במשנה לפי הירושלמי [פרק י' הל' ו', דף ס"ד ע"ב] שאמר: הפוקסת חייבת משום צובע, ע"כ. ואין כאן השמטה כלל.

**ונשאר** לנו רק את דברי בעל המאורות שביאר, שהרי"ף ובעל השלמה השמיטו דין זה מהלכותיהם, מפני שסוברים שהאומר כן בגמרא יחידא הוא ולא קיימא לן כוותיה שאין דרך צביעה בכך. ולענ"ד גם הוא לא ברור לו טעם ההשמטה ועל כל פנים הרי הם כדברי יחיד ואינם כראי להשתמש בהם אף כסניף.

**ח'** מה שכתבו המאירי והמאורות כי דברים אלה דברי יחיד קשה מאד להבין כי לא מצינו פלוגתא ע"ז בגמ' ואין נדחה דברי תנאים בלי ראיה<sup>63</sup>.

**ו'** וכן צ"ע טעמו של ר"ש בן אלעזר שאמר שם קודם שגודלת כוחלת ופוקסת לעצמה פטורה לחברתה חייבת, והיינו שמחלק בין לעצמו ובין לחברו, וצ"ב מה החילוק. ואינו נראה שלעצמו הו' כלאחר יד אע"פ שבגוזז ציפורנים אמרו כן, אבל אינו דומה כלל ועיין.

**ז'** ומה שכתב עוד ביחזה דעת הנ"ל לרמות בין האבקה על הפנים לדין מוליד ריחא, שמותר ליתן מי בושם על הפנים והידיים בשבת. אינו נראה כלל, כי מוליד ריחא עיקר איסורו הוא דרבנן, מה שאין כן בצובע הפנים עיקר דאורייתא. והנה בכותב על חלון זכוכית בימות החורף שהחלון לח כתב במ"ב [סי' ש"מ ס"ק כ'] בשם האחרונים שאסור. ולענ"ד דין האבקה הנ"ל להא דמיא, והוא פשוט.

**ח'** וכן מה שכתב ביחזה דעת הנ"ל שמותר לתת מי בושם על הפנים והידיים בשבת, והעתיק מכמה ספרים שכתבו להיתר מטעם שאינו מתקיים. לענ"ד בספר חכם צבי [סי' צ"ב] לא נזכר טעם זה כלל, וכן לא בשאלת יעב"ץ [סי' מ"ב] וגם

**עוד** כתב המ"מ מקור לדברי הרמב"ם, שנלמד מדין כותב, שאינו אלא בדבר המתקיים, כמבואר ברמב"ם פרק י"א הל' ט"ו. וגם זה צ"ע, דהא הרמב"ם העתיק לשון המשנה בהבונה, ומה אנו צריכים ללמוד מכותב. וכבר רמזנו לעיל [באות א'] להקשות דכותב על בשרו כתב הרמב"ם שחייב, ובמעברת סרק על בשרה משמע דפטורה, ואם נלמד צובע מכותב מאי שנא.

**ג'** בלשון הרמב"ם הנ"ל, שהרי אתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום, צריך באור, האם כוונתו שהצבע לא מתדבק והרי הוא כמונח עליו ואין זה צובע, או שנדבק בו אבל מאיזה סיבה שהיא מתחיל אח"כ ליפול ממנו. ופירוש א' יותר נראה [דבפי' ב' נראה שהוא צובע גמור רק שאח"כ נמחק].

**שו"ר** שעל כמה מן הדקדוקים שכתבנו לעיל, העיר עליהם בספר מנחת חנוך במלאכת צובע [מצוה ל"ב מוסך השבת אות ט"ו] עיי"ש.

**ד'** וחזות קשה הוגדר לי, כי ראיתי בס' אגרות משה [או"ח ח"א סי' קי"ד] שכתב להתיר לשים אבקה (פודרא) על הפנים, ואין זה צובע כי אינו מתקיים כלל. ואני תמה הלא ברמב"ם כתוב דאף באינו מתקיים כלל אסור, דזה כלל גדול כל מקום שכתוב פטור, היינו מדאורייתא אבל אסור מדרבנן. וגם בספר יחזה דעת [ח"ד סי' כ"ח], סמך בכל כוחו על סברא זו שאינו מתקיים כלל. ואיני יודע מה ראו על ככה, הא ברמב"ם מפורש שאסור כנ"ל, [ומיירי גם בסרק שהוא כעין הפודרא הנ"ל] וכלשונו שכתב שאינו מתקיים כלל, ובכו"א פטור אבל אסור.

**עוד** כתב בספר יחזה דעת הנ"ל, דהאבקה הנ"ל אינה נדבקת בפנים ולכן אינו בגדר צובע, ואני תמה איזה שיעור נתן לזה, והכל יודעים שהנשים משתמשות באבקה הנ"ל לצבוע פניהם ובודאי שנשאר על פניהם לזמן חשוב, וא"כ מתקיים קצת לשעתו ומי חילק בין הנושאים. ואף שהביא סיוע לדבריו מדברי קצות השולחן [חלק ח' סי' קמ"ו אות כ'], המעיין בפנים הספר הנ"ל יראה שלא כתב כן אלא כנושא ונותן, ובלשון אולי אמרה, ולא כמו שהעתיק היחזה דעת שכאלו התיר בשופי. סוף דבר איני רואה מקום לסמוך עליו.

**ומה** שכתב דכל הדין הזה שנוי במחלוקת דהא הרי"ף השמיט הלכה זו, ור"ל שאפילו העברת סרק עצמו שרי.

גם זה אינו בר סמיכה, דהא אינו ברור דעת הרי"ף מדוע השמיט הלכה זו. ועיין במאירי שם שהסתפק בטעמו של הרי"ף, וז"ל: גדולי הפוסקים לא הביאוה ושמא פקפקו בה מפני שהיא בגמרא דעת יחיד או שמא הם מפרשים את הסרק והפיקוס הכל אחד כדרך הירושלמי שכתבנו, ע"כ. וא"כ לפי צד זה השני שדין סרק על פניה הוא בכלל פיקוס שהוזכר

63. עוד נראה שהם למדו את דברי ר"ש ב"א משום ר' אליעזר שאמר: שלא תעביר סרק משום שצובעת, כפשוטו, שיש בזה איסור דאורייתא של צובעת וכדעת הסמ"ג המובא בב"י שאף פסק כן להלכה, וא"כ ס"ל שחכמים במשנה שחלקו על ר' אליעזר חולקים גם על רשב"א בשם ר' אליעזר שאינו חייב חטאת. ובתי' השני הוסיף לזה ראי' שכן כתוב בירושלמי שפוקסת חייבת משום צובעת. וההבדל בין התי', שבתי' הראשון לא הזכיר הרי"ף דין זה משום שברשב"א כתוב שחייב ואין הלכה כן. ולפי התי' השני כן הזכיר דין זה דהוא נכלל במה שכתוב במשנה.

אלא שלפי"ז יש לנו ראיה גמורה שעכ"פ לפי חכמים שבמשנה שהלכה כמותם ס"ל שמעברת סרק על פניה הגם שאינו חייב חטאת מ"מ אסור מדרבנן וכשיטת הרמב"ם. ויוצא שכו"ע מסכימים עם זה, ונדחו דברי היחזה דעת שאמר שדין המעברת סרק שנוי במחלוקת, דאף ששנוי במחלוקת - הכותנה - אם חייב או פטור אבל אסור, ולא אם פטור אבל אסור או מותר.

מדרבנן, וכדאיתא במג"א כאן ס"ק י"ט וז"ל: משום צובע וכו', ומ"מ אינו אלא מדרבנן. וכן מפורש במשנה [בשבת דף צ"ד ע"ב] שכתבה: הכוחלת והפוקסת רבי אליעזר מחייב וחכמים אוסרים משום שבות, ע"כ. ובעינן מאי טעמא דרבנן ובמאי פליגי.

**ועוד** יקשה יותר דהרמב"ם בעצמו [פרק כ"ג הל' י"ב] כתב: דכוחלת אסור מדרבנן משום כותב, ע"כ. ואם מדמהו לכותב א"כ עוד יותר תמוה למה אינו אלא מדרבנן. ובפרק כ"ב הל' כ"ג כתב הרמב"ם במעברת סרק על פניה שאסור מדרבנן משום צובע. וצריך עיין מה בין כוחלת דודאי ג"כ כוונתה לצביעה למעברת סרק, שזה אסור משום כותב וזה משום צובע.

(ומה שכתב רש"י [בשבת דף צ"ד ע"ב] דכוחלת הוי משום כותב שמוליכה מכחול סביב העין כאדם המוליך מכחול סביב האות, ע"כ. האי סביב האות יש להבין מה פירושו, והיכי דמי אי כותב עיקר האות במכחול למה אמר סביב האות, ואם לאו אלא שהאות כתובה כבר מקודם, א"כ מכחול זה מה הוא עושה).

**ועיין** במרכבת המשנה פרק כ"ג הי"ב שרמז לעיין בשלטי הגבורים [סוף פ"י דשבת, דף ט"ו ע"א מדפה"ר אות ד'] שהקשה מהגמ' שאמרה [בדף צ"ד סע"ב] וכי דרך כתיבה בכך, והסיקה שחייב משום צובע, והביאו שם בלחם משנה. ועוד משמע מדבריו שם [של המרכבת המשנה] דכוחלת אין בו משום צובע דאין כוונתה לצביעה. ואיני מבין דבריו, דהא כל כוחלת לצביעה מכוונת אם לא באופן שכל המעשה לצורך רפואה, ואין זה סתם כוחלת. ועוד מדוע לא חלקו בזה בגמ' ובפוסקים, אתמהא.

**ומצאתי** במנחת חינוך [מצוה ל"ב מוסך השבת אות ט"ו] במלאכת צובע [ס"ק ג', בנדרמ"ח עמ' קס"ז] שעמד בדיון זה דכוחלת, וכן העיר שם לעיין בחיי אדם [הלכות שבת כלל כ"ד בנשמת אדם ס"ק א'] אבל עם כל זה לא מצאנו יישוב לזה.

## סימן קל"ז

### סרוק בשבת

**שו"ע** אור"ח סי' ש"ג סעיף כ"ז.

**חנה** נשאלתי הרבה פעמים אודות סרוק הראש בשבת ופסקתי להיתר. ואמרתי להעלות על הכתב טעמי ונימוקי, שלא יהא נראה כחולק על השו"ע ח"ו.

לא בספר פתח הדביר [סי' שכ"ו עיין שם בסוף אות י']. חוץ מבספר גנת ורדים [קונטרס גן המלך סי' ס"א] שזכר הטעם הנ"ל.

**וחנה** בחיי מרן הגר"מ פיינשטיין שלחתי אליו אחד מן החבורה לשאול ממנו למה התיר באבקה על הפנים הא כתוב מפורש ברמב"ם דאף בלא מתקיים כלל אסור מדרבנן. ותשובתו היתה: הא למה הדבר דומה לאם תשים אבקה על השולחן הא ודאי דלא הוי צובע, דעל ידי רוח מעט הכל יורד, ולא שייך צובע בכה"ג, ע"כ דבריו. [ועי' אגרות משה אור"ח ח"ה סי' כ"ז].

**אמנם** הדבר ידוע אצל כל הנשים שאבקה זו והדומה לה בכל מיני צבעונים שמניחים על הפנים שהם מתדבקים היטב על הפנים, ולעולם לא ירדו במעט רוח, ולא בהרבה רוח.

**וב"ש** אלה שהוסיפו על דבריו וחדשו להתיר בעוד כל מיני צבעונים, ומדמים אותם לצבע שאינו של קיימא כל זה עורבא פרח, וכבר נאמר על זה עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו [פסחים דף נ"ב ע"ב].

**ואף** שכל הענין בעצמו קשה, שנצטרך לומר שמרן לא ידע המציאות באבקה אם מתקיים או לאו, מ"מ ניחא לן למימר כמו שכתוב בגמ' חולין [דף נ"ז ע"א] מדברי ברבי ניכר וכו'.

### סכום:

אסור מדרבנן לאשה לתת אבקה פודרה על פניה בשבת, הגם שאינו מתקיים לזמן מרובה.

## סימן קל"ז

### הכותב על בשרו בשבת

**שו"ע** אור"ח סי' ש"ג סעי' כ"ה.

**כתב** המחבר וז"ל: אסור לאשה שתעביר סרק על פניה משום צובע, ומטעם זה אסורה לכחול בשבת, ע"כ. מבואר שאיסור כוחלת הוא משום צובע.

**וחנה** ברמב"ם [פרק י"א הל' ט"ז] כתב: הכותב על בשרו חייב מפני שהוא עור, אע"פ שחמימות בשרו מעברת הכתב לאחר זמן הרי זה דומה לכתב שנמחק, ע"כ. ויש לשאול מה נשתנה צובע בבשר מכותב, ולמה בצובע אינו חייב אלא

לסרוק. אולם זה באופן שבכל פעם שמעביר המסרק על ראשו נתלשים ממנו שערות, אבל אם לא נתלש בכל פעם אע"פ שאחרי כמה פעמים ימצא במסרק איזה שערות שנתלשו, [אף שדרכו היא להעביר המסרק על ראשו כמה פעמים], מ"מ עדיין אין זה נקרא פסיק רישיה, כי כל העברת מסרק על ראשו חשוב מעשה לבד, ובכל מעשה לבד אינו פסיק רישיה, וזה פשוט (עיי' כתובות דף ו' ע"ב).

וגם לענ"ד דאף אם היה בזמנינו בזה ודאי פסיק רישיה, אינו אלא איסור דרבנן בסירוק, דהא לא הוי גזוז אלא כלאחר יד. ואף דהריב"ש סבר דהוי מדאורייתא, זה דווקא לדידהו שכל הכוונה של הסורק היה כדי להשיר נימין המדולדלין ואז היה דרכם לעשות זאת במסרק ולכך לא הוי כלאחר יד, אולם עתה שאין הכוונה בסרוק אלא כדי להחליק השערות ולישבם ואין ברצונו לעוקרם בודאי דמות, ע"כ.

סוף דבר הכל נשמע, בסרוק של היום שאין כוונתו לעקור השערות, ולא ניחא ליה בהכי, וגם הוי מקלקל, וכלאחר יד, יש להתיר בשופי לסרוק את השערות בשבת. וכבר כתב הדגול מרבבה בסי' ש"מ להיתר בכגון זה.

#### סיכום:

המסתרק, אף אם נושרים שערות בסירוקו ע"י המסרק, כיון דלא ניחא ליה בנשירת השערות, וברצונו ודאי שישארו שערותיו על ראשו כידוע היום, הוי מלאכה כלאחר יד ומקלקל ואינו מכרין ומותר.

## סימן קל"ח

### משדכין על התינוק ליארם

שו"ע או"ח סי' ש"ו סעי' ו'.

כתב המחבר וז"ל: חפצי שמים מותר לדבר בהם וכו', ולשדך התינוק ליארם וכו', ע"כ.

והנה בשבת דף י"ב סע"א אמרין: וכן היה רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבן שמעון בן גמליאל אין משדכין את התינוקות לארס ולא את התינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות, ואין מנחמין אבלים ואין מבקרין חולין בשבת דברי בית שמאי, ובית הלל מתירין. ופירש"י בטעם בית שמאי שאין משדכין, משום ממצוא חפצך. ובטעם בית הלל, כתב: רקא סברי חפצך ולא חפצי שמים.

ולבאורה צ"ע בדברי ב"ש מאי טעמייהו, דהא מקרא מפורש בבית הלל, וכמו שמפורש לקמן [דף ק"ג

כתב בשו"ע שם וז"ל: אסור לסרוק במסרק בשבת ואפילו אותו שעושים משער חזיר, שא"א שלא יעקרו שערות, ע"כ. ועתה ניחזי אנן אם נעקרו השערות מה מלאכה היא זו.

והנה מקור הלכה זו היא מן הב"י [סי' ש"ג סעי' כ"ז בנדמ"ח עמ' ר"ע], וז"ל: אבל לסרוק במסרק לכו"ע אסור, וכדתנן בפרק שלשה מינים [נזיר דף מ"ב ע"א], נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק וכו', משום דכל הסורק להשיר נימין המדולדלין מתכרין, ובשבת [דף פ"א סע"ב] מייתי הא מתניתין לגבי שבת וכו' עיי"ש.

ועיקר סמיכתו לבסוף היא על דברי הריב"ש [סי' שצ"ד]. וכבר האריך בענין מלאכה זו בבאור הלכה סימן ש"מ בתחילתו [בד"ה וחייב], והביא דברי הראשונים, ומידי מחלוקת לא יצאנו אי הוי מלאכה דאורייתא בגזוז שערותיו ואינו צריך להם או לאו.

והנה הריב"ש בנה את עיקר יסוד האיסור על ההנחה המוקדמת, דאיתא בגמ' [נזיר דף מ"ב ע"א] דכל הסורק להשיר נימין הוא מתכרין, ולפי דבריו אף למ"ד מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, בסורק חייב, כי כך היתה מלאכת המשכן בעורות התחשים עיי"ש. [וראה באגלי טל מלאכת גזוז אות י"ד שאמר שאין כאן איסור דאורייתא, רק בשערות קשורות שמתכרין להשירן].

אבל לפי הנראה לדין היום כל הכוונה של סרוק השער אינו כדי להשיר נימין, ואדרבא לא ניחא להו בהכי, ואין שיהיה ודאי שאינם מתכוונים לזה. ופסיק רישיה ודאי לא הוי, דרבים הם המסתלקים כדי ליישב שערותם בטוב, ואינם תולשים שערות<sup>64</sup>.

ואם ימצא מי שיסרוק שערותיו והוא פסיק רישיה אצלו שיתלשו שערות, וגם ניחא ליה בהכי, בודאי אסור לו

64. וז"ל הב"י שם, ושמעתי שיש מהגדולין בדבר לומר לדברי האוסרים, דלא מודה ר"ש בפסיק רישיה אלא בדניחא ליה, אבל היכא דלא ניחא ליה לא מודה, ומותר לסרוק, דהא לא ניחא ליה בתלישת שערות. ויש לדחות דבריהם, דכיון שהוא רוצה להשוות שעריו שיהא חלק ויפה, וא"א להשוותו אלא א"כ ישיר קצת שערות, הוי פסיק רישיה דניחא ליה.

וא"כ י"ל דהיום שאין המסתלקים מנסים בסרוקם במסרק להשיר איזה שערות מדולדלין כדי להשוות את השער, אלא רק מהפכים השיער הנה והנה, וכידוע מהמציאות שבה אין תולק, א"כ חזר היתר זה למעשה.

אלא שאף היתר זה שלא מודה ר"ש בפסיק רישיה שלא ניח"ל, הלא הוא מחלוקת הערוך דעימיה עם התוס' דעימיה, וכמובא לקמן בסי' ש"כ סעיף י"ח בב"י [בנדמ"ח עמ' תליח והלאה], ולהלכה מחמירים ולא כערוך דפסיק רישיה דלא ניח"ל מיהא אסור מדרבנן. מ"מ כן באופן שאינו פסיק רישיה ודאי אין לאסור, ולא ניח"ל בתלישת שערות וכנ"ל.

**נשאלתי** כמה פעמים בנוגע לשכירת פועלים לשבת, ואסרתי בכל אופן.

**והנה** על פועל גוי שצריך לעשות מלאכה בשבת הרי לית מאן דפליג, ואסור מטעם אמירה לגוי שבות. ואף באמר לו קודם השבת לעשות בשבת, מפורש בשו"ע הנ"ל שאסור. וגם הפועל שאינו צריך לעשות מלאכה, כגון שומר תינוקות וכדומה, או לעזור בבית בכל מיני עזרה שאין בה סרך מלאכה, אם מקבל שכר אסור מדין שכר שבת. דגם בפועל גוי אסור, דאיסור שכר שבת אינו דוקא על המקבל, אלא אף על הנותן, דזיל בתר טעמא דאסור משום שמא יכתוב [ע"י רש"י ביצה דף ל"ז ע"א ד"ה משום], ומה לי מקבל או נותן וזה פשוט<sup>65</sup>. ואני תמה על איזה אחרונים שנסתפקו בזה.

**והדרך** היחידה שמותרת הוא רק בהבלעה [כמבואר בשו"ע סי' ש"ו סעי' ד'] דהיינו בשוכרו לחודש או שבוע או כמה ימים וכולל שבת עמהם, אבל דא עקא, שהרבה אנשים לענ"ד אינם מבינים לבוריו דין זה של הבלעה באיזה אופן שהוא מותר, ונכשלים באיסור שכר שבת.

**כ"י** זה ודאי שאם אדם שוכר הגוי לכמה ימים וכל יום שוכרו בנפרד, ואח"כ לאחר שעבר השבת משלם לו הכל ביחד, אין זה נקרא שכר שבת בהבלעה, דהא כל יום נשכר בנפרד ומה מועיל שהתשלומין הם ביחד. ולכן גם אם מתחילה אמר לו ששוכר אותו על כמה ימים כולל שבת, אם למעשה מחשב לו שכרו של כל יום בנפרד ג"כ אסור מאותו הטעם. ולמשל אם שכר אותו על ג' ימים ולמעשה הוא רק בא לב' ימים, אם משלם לו בעד ה' ימים ומנכה לו יום הג', פירוש הדבר שמשלם לו בעד כל יום בנפרד וזה נקרא ששכרו לכל יום בנפרד. וא"כ כל מה ששוכרים היום עוזרות לכמה ימים בבית או לשמור תינוקות, לענ"ד אינו מועיל להוציאם מידי איסור, ומצוה להעמידם על האמת.

**ועיין** בב"י בסי' ש"ו שכתב בבדק הבית [בנדמ"ח עמ' רפ"ג], וז"ל: כתב בשבלי הלקט [סי' קי"ג] שאם יאמר לו כך וכך תתן לי בחדש שיבוא כך וכך ליום היו נמי כשכר שבת, ע"כ לשון השבלי הלקט. וכתב עליו שם בבדק הבית ואין נראה כן מדברי הפוסקים שכתבתי בסמוך, עכ"ל הבדק הבית.

**והנה** דברי השבלי הלקט הם הם הדברים שכתבנו לעיל, ודברי הבדק הבית צע"ג ואין להם פתרון, כי מה שכתב אין נראה כן מדברי הפוסקים א"א לעמוד על דעתו לאיזה

סע"א]: תנא דבי מנשה משדכין על התינוקות ליארס בשבת וכו', אמר קרא ממצוא חפצך ודבר דבר, חפצך אסורים חפצי שמים מותרין.

**ועי'** במועד קטן [דף ט' ע"ב], דאמרין התם: הדר יתבי וקא מבעי להו, כתיב יקרה היא מפנינים וכל חפצך לא ישוו בה - הא חפצי שמים ישוו בה, וכתיב וכל חפצים לא ישוו בה - דאפילו חפצי שמים לא ישוו בה. מבואר, דמחפצך לא ידענו חפצי שמים. ולא מסתבר שעל כל זה יחלקו בית שמאי.

**ונראה** לישב, כי המעיין ברש"י בטעם כ"ש שאין מנחמים בשבת [שבת דף י"ב סע"א ד"ה ואין מנחמין], יראה שכתב בזה טעם אחר שכתב וז"ל: משום דמצטער עם המצטערין, ע"כ. ואם כ"ש סברי דאפילו חפצי שמים אסירי למה לי לטעם אחר בניחום.

**אלא** נראה ודאי שיש לחלק בחפצי שמים עצמם, ר"ל, דהא דמשדכין אע"פ שנכון שהשדוך הוא חפצי שמים מ"מ החשבונות הנוגעים לשדוך כנדוניא וכדומה זה עצמו ודאי אינו חפצי שמים ממש, אלא חשוב רק כדבר שהוא לצורך חפצי שמים, ובוה נחלקו בית שמאי על ב"ה וס"ל לאסור.

**אולם** נחום אבליים, שכזה אין שם חפצי הדיוט כלל אלא רק מצוה של נחום אבליים, בזה לכאורה היה גם לבית שמאי להתיר בזה, ולכן הוצרך רש"י בניחום אבליים טעם אחר לבאר למה כ"ש אוסרים.

**ובית** הלל סברי שאפי' משדכין בשבת הגם שמדברים בשדוך על חשבונות הנדוניא וכדומה, מ"מ כיון שסופו חפצי שמים מותר.

**והמעם** שמותר לב"ה לנחם, הגם שלכו"ע אסור להצטער בשבת, וההיתר של חפצי שמים לא מספיק כאן, וכמו שהסברנו בדעת כ"ש. י"ל שידעו חכמים שלא יוכלו לעמוד בזה, וכלשון הגמ' בקושי התירו לנחם אבליים ולבקר חולים בשבת, לכך לב"ה לא גזרו על זה.

## סימן קל"ט

### שכירות פועלים ושכר שבת

**שו"ע** או"ח סי' ש"ו סעי' ד'. וסי' ש"ז סעי' ב'.

**כתב** המחבר בסי' ש"ז וז"ל: אסור לשכור פועלים ולא לומר לא"י לשכור לו פועלים בשבת וכו'. ואפילו לומר לו קודם חשכה לעשותו בשבת אסור וכו', ע"כ.

<sup>65</sup> עי' בתהלה לדוד סי' רמ"ג אות א' ב"ה והנה, שהביא כן בשם ספר המנורה הטהורה.

שדברי הרמ"א הם דברי השבלי הלקט, וז"ל: וכן הוא בבדק הבית בשם שבלי הלקט, וכתב עליו (הבדק הבית) דאין נראה כן מדברי הפוסקים (ע"כ), ואפשר דלא ראה דברי הר"ן שכתב הטעם שאם יסלקו באמצע השבוע אין צריך לשלם לו בעד השבוע כולה אלא בעד הימים שעברו, ולכן מיקרי שכיר יום והוי שכר שבת, עכ"ל.

**ואלא** שדברי המג"א צ"ע שכתב כן רק בדעת הר"ן, ולא הזכיר בפירושו שגם הר"ף והרא"ש וכל מי שהעתיק לשון התוספתא כמאמרה ג"כ סוברים כך. דהרי השבלי הלקט דייק את דינו להדיא מהתוספתא הנ"ל.

**וא"א** לומר שכוונת התוספתא שיש איסור מיוחד באמירה אף במקום המותר, דהיינו אף בשכיר חודש ושבוע כששואל לשכרו לא יאמר לו תן לי שכר שבת. זה אינו, דלמה יתבע שכר שבת באופן מיוחד אם נשכר לשבוע או חודש, והרי זה פטוטי דברים בעלמא. ואף אם יאמר כן, למה נאסור אם אינו מעלה ואינו מוריד באמירתו. וכבר כתבנו שבשבלי הלקט כתב ראייה לדבריו מהתוספתא הזו, וא"כ גם לשאר הראשונים כך הוא פירושה.

**ועייין** עוד במג"א שם שכתב כאן וז"ל: ונ"ל דה"ה המלרים בריבית צריכים להלות בענין שאם יפרע באמצע שבוע יפרע מכל השבוע כולה או לא יפרעו כלל ולא יחשוב לימים וכו', ע"כ. וא"כ ה"ה לעניננו והוא פשוט.

### סכום:

- א. לשכור פועלים בשבת אסור בכל אופן.
- ב. איסור שכר שבת הוא בין בפועל ישראל ובין בגוי, היות שהאיסור הוא בין על המקבל ובין על הנותן.
- ג. גדר הבלעה הוא - ששוכרו לכמה ימים כיחידה אחת, ואינו מחשב לו לפי כל יום - דאז הוא שוכרו בכל יום בנפרד ואסור.
- ד. ולדוגמא, אם שכרו לשלושה ימים והחסיר העכו"ם יום אחד, ומוריד לו סכום של יום, זה נחשב כשכירות של כל יום בנפרד שרק משתלמת לבסוף ואסור.
- ה. ולכך צריך להיות ההסכם ששוכרו לשבוע או חודש, וגם אם לא יבוא איזה יום לא יפסיד כלום, או להיפך שיפסיד את הכל, דרך אז אינו שכירות לימים.
- ו. הזכיר את שני הלשונות, כגון שאמר ששוכרו לחודש בכך וכך ליום, הרי שכירות ליומי ואסור.

פוסקים נתכוון, ואדרבא מדברי הר"ף [בשבת דף ס"ד ע"ב מדפה"ר] והרא"ש [בשבת פ' כ"ג סי' ח'] שהביא בסמוך לעיל הרי סימנו בה בשם התוספתא [שבת פרק י"ח הל' ט"ז] כמו שכתב השבלי הלקט (סימן קי"ג) ראייה לדבריו משם.

**וזה** לשון השבלי הלקט שם: וכן ישראל שהשכיר בהמה לחבירו אם השכיר לימים אינו נותן לו שכרו של שבת, ואם השכיר לחדש ואמר כך וכך תתן לי בחדש שיבא כך וכך ליום, האי נמי כשכיר שבת הרי ואסור, אבל אם אמר לחדש סתם נוטל שכרו של שבת. דתניא [בתוספתא הנ"ל] השוכר את הפועל לשמור לו את הפרה לשמור לו את התינוק אינו נותן לו שכרו של שבת, לפיכך אין אחריותו עליו בשבת, אם היה שכיר שבת שכיר חדש שכיר שנה שכיר שבוע, נותן לו שכרו של שבת לפיכך אחריותו עליו בשבת, ולא יאמר לו תן לי שכרי של שבת אלא אומר לו תן לי שכרי של עשרה ימים של עשרים יום, ע"כ. [ומבואר שראייתו היא מסוף לשון התוספתא שאמר לא יאמר לו תן לי שכרי של שבת, דזה הוי כמו שאומר תן לי בחודש כך וכך ליום, וראה עוד לקמן].

**שוב** מצאתי מפורש בתשובות מהר"א ששון סימן ע"ג (ורמז עליהם בכנסת הגדולה), שנסתפק בדין זה עצמו, וז"ל: ותו מספקא לי אם אמר לו הרי אני משכירך (ר"ל: שוכרך) לשבוע כך וכך לכל יום ויום, אם יהיה אסור לקחת שכר שבת, כיון שהזכיר לו שהוא שכיר יום ליום, ע"כ. ולענ"ד מהתוספתא שהזכירו הראשונים הנ"ל נפשט ספיקו וכדכתיבנא, וגם לדבריו כל ספיקו אם הוא נקרא שכיר לכל יום בנפרד, או הוא שכיר לכל השבוע כאחד ואם הפסיק יום אחד מפסיד כל שכירותו, וא"כ בשאלה דידן כמו שבארנו ודאי אסור, דכששוכרים אותם עכשיו לכמה ימים ולא השלימו כל הימים אינם מפסידים לכל שכירותם מחוץ לימים שהחסירו.

**ובאמת** כך פסק בשו"ע אור"ח סי' ש"ו סעי' ד', וז"ל המחבר שם: השוכר את הפועל לשמור זרעים או דבר אחר אינו נותן לו שכר שבת, לפיכך אין אחריות שבת עליו. היה שכיר שבת שכיר חודש שכיר שנה שכיר שבוע נותן לו שכר שבת, לפיכך אחריות שבת עליו. ולא יאמר תן לי של שבת, אלא אומר תן לי שכר השבוע או החודש. והוסיף הרמ"א בשם הר"ן: ואם שכרו לחודש והתנה לשלם לו כל יום כך וכך, מקרי שכיר יום וכו', ע"כ. [מבואר היטב מדברי המחבר שפסק להלכה את התוספתא הנ"ל, והיינו כדברי השבלי הלקט, וכמו שביארנו].

**וזה** היא גם כוונת הרמ"א בשם הר"ן [כתובות דף כ"ח רע"א מדפה"ר] (אף שאין זה לשונו ממש). ודבריו אינם אלא תוספת פירוש על דברי המחבר וכן כתב במג"א [ס"ק ז']

ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות, מהן דברים אסורים מפני שהן דומים למלאכות, ומהן דברים אסורים גזרה שמא יבוא מהן איסור סקילה וכו', ע"כ.

והנה מה שנתעוררו המפרשים על דבריו, דבתחילה כתב שכל איסורי שבות הם בכלל תשבות האמור בתורה, וא"כ כל איסורי שבות הם אסורים מן התורה, ובסוף דבריו כתב שהרבה דברים אסרו חכמים משום שבות, אי משום שהם דומים למלאכה או שמא יבוא מהן לאיסור סקילה. וקשיא רישא לסיפא. ועיי"ש במגיד משנה שפירש ב' פירושים בזה, ולפי הפירוש הראשון כל איסורי חכמים בשבת הם בכלל תשבות ואסורים מן התורה, והרי זה דומה למלאכות ביום טוב או בחול המועד שמסרן הכתוב לחכמים<sup>67</sup>. והפירוש השני, שכל זה אינו אלא אסמכתא, ולא נתכוין הרמב"ם בדבריו לאיסור דאורייתא בכלל, וכדרך הברייתות במכילתא שמלאים מזה על הדרך הנ"ל.

ועל הפירוש הראשון נתקשה בזה בלחם משנה, דא"כ נמצאו כל מיני שבות אסורין מה"ת, וזה לא יתכן. והשיאו לדבר אחר, דתשבות בא לכלול מלאכות שהם פחות מהשיעור, ולומר שגם הם אסורים מה"ת, וחזן מזה עוד אסרו חכמים שבותים, והם באמת רק איסור דרבנן. והמעין יראה שדבריו רחוקים בזה, והאמת הוא שהדברים כפשוטן.

ועיי' באריכות בערוך השולחן סי' רמ"ג ס"א ב' ג' ד' וסימן ש"ח ס"ד. שהביא שם מהרמב"ן דקבלה בידינו ששבותי שבת אינם כשאר איסורי דרבנן, אלא הם כאיסורי תורה, וראיה לזה דאם נאמר דמן התורה אינו אסור אלא מלאכה ממש, אבל משא ומתן מותר, וכי לזה יקרא יום מנוחה ושבתה וכו'. אלא עיקר הדבר דעל מלאכה ממש חייבה תורה סקילה, ועל שבותים לא חייבה סקילה, אבל איסורן הוא איסור גמור כאיסור תורה.

עוד דבר שצריך להקדים דהרבה דברים שתקנו חז"ל משום סייג וגדר, א"א לנו לעמוד על סוף דעתם בכל תקנה ותקנה, וגם א"א לנו לדעת למה באופן כזה תקנו ובאופן אחר לא תקנו, והכל היה לפי דעתם הרחבה מתי יש לחוש לכך ומתי לא, ולפי המקום והזמן. ולפי זה אני אומר דודאי האיסור שלמדנו מפסוק ודבר דבר אין איסור הדבור מצד עצמו, אלא משום חשש שמא יעשה מלאכה. וכן מפורש ברמב"ם [פרק ו' משבת הל' א'] שנותן טעם לאיסור אמירה לעכו"ם, ח"ל: דבר זה אסור מדברי סופרים כדי שלא תהיה שבת קלה

## סימן ק"מ

### בטעם איסור אמירה לעכו"ם

שו"ע אור"ח סי' ש"ז סעיף א' וב'.

כתב המחבר בסעיף א' ח"ל: ודבר דבר שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול וכו'. ובסעיף ב' כתב, אסור לשכור פועלים ולא לומר לעכו"ם לשכור לו פועלים בשבת וכו', ע"כ.

והנה בגמ' בבא מציעא [דף צ' ע"א] אמרינן: איבעיא להו מהו שיאמר אדם לנכרי חסום פרחי ודוש בה, מי אמרינן כי אמרינן אמירה לנכרי שבות הני מילי לענין שבת ואיסור סקילה, אבל חסימה דאיסור לאו לא, או דילמא לא שנא, ע"כ. וצ"ע לכאורה אם כל האיסור של אמירה לנכרי בשבת משום דכתיב ודבר דבר, כדאיתא ברש"י [ע"ז דף ט"ו ע"א ד"ה כיון], א"כ מה הספק על אמירה לנכרי בשאר איסורים, הא פסוק זה לענין שבת נאמר.

והנה במסכת ביצה [דף ל"ז רע"א] איתא בגמ' לא חולצין ולא מיבמין וכו', וכולהו טעמא מאי (עיי"ש דאזלא קושיא זו גם על לא דנין ולא מקדשין) גזירה שמא יכתוב, ועיי"ש בפירוש רש"י. ואח"כ איתא שם ואלו הן משום מצוה לא מקדישין ולא מעריכין וכו', גזירה משום מקח וממכר, ע"כ לשון הגמ'. וברש"י ד"ה משום מקח וממכר וכו', ומשא ומתן אסור מן המקרא, דכתיב [ישעיה נ"ח י"ג] ממצוא חפצך ודבר דבר, א"נ משא ומתן אתי לידי כתיבת שטרי מכירה וכו', ע"כ.

ולבאורה צ"ע דרש"י נתן ב' טעמים לאיסור משא ומתן בשבת, אי משום ודבר דבר או שמא יכתוב, והא בגמ' לעיל כבר אמרו טעם שמא יכתוב, ולמה התקשה רש"י בכאן בטעם משא ומתן [דאם חיישינן לשמא יכתוב, פשיטא שיש לנו לאסור משא ומתן מטעם זה]. וכן קשה דשם לעיל בדף כ"ז סע"ב ברש"י ד"ה אין פוסקין דמים כתב ח"ל: דמשא ומתן בשבת וביום טוב אסור בספר עזרא [נחמיה י"ג ט"ז], ע"כ. וא"כ מדוע שינה כאן וכתב שאסור משום ודבר דבר<sup>66</sup>, שהוא פסוק בישעיה, או משום גזירה אחרת שמא יכתוב ולא הזכיר מספר עזרא.

והנראה בזה בהקדים לדברי הרמב"ם בפרק כ"א מהל' שבת הל' א', שכתב ח"ל: נאמר בתורה [שמות כ"ג י"ב] תשבות, אפילו מדברים שאינן מלאכה חייב לשבות מהן,

67. עי' חגיגה דף י"ח ע"א וברש"י ד"ה הא.

66. וכבר העיר בזה הרע"א בגליץ הש"ס.

ישאילנו] בשמו. נראה ברור, דאין כוונתם שיש איסור משום דין שליחות, ובלחומר אמינן שיש שליחות לעכו"ם [כמבואר בב"מ דף ע"א ע"ב] וכמו שהבין בעל ערוך השולחן סי' רמ"ג ס"ד. אלא כוונתו שהיכא שעושה דבר ע"י אמירתו, אף בלי דין שליחות אסור מדין אמירה, ואף בערב שבת אסור אמירה אטו שבת, דאסור לומר לעכו"ם בע"ש לעשות מלאכה בשבת. וקמ"ל רש"י כאן שאף שלא אמר לו להוציאו מ"מ מיחלף בשלוחו, והיינו באיסור אמירה לעכו"ם הרגיל.

והנה ברמב"ם פרק ו' הל' א' כתב, דאיסור אמירה לעכו"ם הוא כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן, ע"כ. ולא כתב טעם לזה משום ודבר דבר כפי שהזכרנו מרש"י ע"ז [דף ט"ו ע"א]. ובפרק כ"ד הל' א' כתב ח"ל: יש דברים שהן אסורים בשבת אע"פ שאינם דומין למלאכה, ואינם מביאין לידי מלאכה ומפני מה נאסרו וכו' ודבר דבר, וכו', ע"כ. ולפי טעמו שם איסור ודבר דבר הוא איסור מצד עצמו ולא משום חשש מלאכה, אלא זהו כבודו של שבת שלא ידבר ויתעסק בעניני חול כלל. ולענ"ד צריך לומר שהוא איסור יותר קל מאמירה לעכו"ם, וכן נראה ודאי דבאמירה לעכו"ם עובר גם על האיסור ודבר דבר, והרמב"ם לא הזכירו בפרק ו', כי אסור משום טעם אחר יותר חמור.

## סימן קמ"א

### אמירת עכו"ם לעכו"ם אחר בשבת

שו"ע אורח סי' ש"ז סעי' ה' ומ"ב ס"ק כ"ד.

כתב המחבר ח"ל: דבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לאינו יהודי לעשותו בשבת וכו'.

ובתב שם המ"ב: ודע דמה דקיי"ל דאמירה לאינו יהודי שבות, הוא אפילו אם אומר לאינו יהודי שיאמר לאינו יהודי אחר לעשות לו מלאכה בשבת, והחוות יאיר [סי' נ"ג] מצדד להקל בזה, וכ"ש בדבר שאינו אלא משום שבות. ועיין בספר החיים שכתב דבמקום הפסד גדול יש לסמוך על המקילין.

דמיחלף בשלוחו, ור"ע ג"כ ס"ל לטעם של מיחלף בשלוחו, אלא שסובר שאין להחמיר כ"כ אלא עד שיצא הגוי מבית הישראל.

בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן ע"כ. (ומה שכתב הרמב"ם בפרק כ"ד הל' א' ראה לקמן).

ולפי הנחה זו איסור משא ומתן אע"פ שלא נאסר עד עזרא כי לא ראו חכמים צורך לאוסרו, אבל בימי עזרא שראה שפרצו באיסור שבת אסר עליהם משא ומתן, וזה מה שכתב רש"י שמשא ומתן אסור משום ודבר דבר, אע"פ שעזרא הוא שגזר על זה, כוונתו שמשא ומתן נכלל בענין הזה של ודבר דבר, שצריך לעשות סייג בכל מיני דברים בשבת שיכולים לגרום לחלול שבת.

ומה שהיה פשוט בגמ' בביצה [דף ל"ז ע"א] שאסור לקדש וליבם וכו' משום שמא יכתוב, ועל משא ומתן נסתפק רש"י מה טעמו וכאלו נדחק בטעמו. י"ל דבהנך, ר"ל קדושין ויבום וכיוצא בהן, כיון שתמיד עומדים לכתובה של כתובה וכו', לכן פשיטא להו דאיכא למיחש לשמא יכתוב, מה שאין כן משא ומתן שאינו מוכרח לכתובה, ולכן הטעם הראשון ברש"י שנאסר משום שמא יבוא לעשות מלאכה ולאו דווקא כתיבה, ולבסוף כתב הטעם משום שמא יכתוב, וכוונתו אע"פ שאינו עומד לכך כמו הנך, אעפ"כ חיישינן גם בזה לשמא יכתוב.

ובזה מיושב היטב מה דאיבעיא להו בבבא מציעא [דף צ"א ע"א] האם איסור אמירה לגוי איכא בכל איסורי תורה, או רק בשבת דאיסור סקילה. דכיון דכל האיסור של דבור לעכו"ם הוא שמא יעשה מלאכה בעצמו וכמ"ש הרמב"ם הנ"ל, וא"כ אפשר שלא אסרו חכמים בזה אלא רק באיסור סקילה, דלאיסור חמור חששו ולא לאיסור קל.

ומה דאיתא ביבמות [דף קי"ט ע"א] מה לי איסור כרת מה לי איסור לאו, אין לזה ענין לכאן, דעיי"ש ברש"י ד"ה מה לי, שכתב ח"ל: מי לא בעינן למיחש לספק איסור לאו כי היכי דחיישינן לספק איסור כרת הא מידי דספיקא לאו הרחקה דרבנן היא וכו'. מבואר שרק בספיקות אמינן כן, אבל לא בהרחקות.

ומה דאיתא ברש"י בשבת דף י"ח ד"ה אלא וכו', שהטעם שאסור למכור ולהלוות חפץ לנכרי ערב שבת אם אין שהות לנכרי להוציאו מבית הישראל עד שתכנס שבת, הוא משום דמיחלף בשלוחו<sup>68</sup>, וכן כתבו התוס' [שם בד"ה ולא

68. ואף שכתב רש"י זאת בטעם בית שמאי, דז"ל: ואע"ג דבדידיה קא טרח [העכו"ם] מחמירין ב"ש דמיחלף בשלוחו, ע"כ. אין הכוונה שרק ב"ש ס"ל כן, דהא בשו"ע סי' רמ"ז סעי' ב' פסק כר"ע, וגם הביא לטעם זה, דז"ל שם: מפני שהרואה סבור שישראל צוהו להוציאו [והיינו מיחלף בשלוחו], וכן הסמ"ג והסמ"ק והתרומה [הובאו בבית יוסף בנדמ"ח עמ' כ"א]. וא"כ צ"ל דמ"ש רש"י מחמירין ב"ש וכו'. פירושו שמחמירים ב"ש, הוא לומר שמחמירים אפי' עד שיגיע הגוי לביתו שלו משום

והנה לדברי המג"א, המחבר מתיר אם אין לו צורך באמירתו, והרמ"א אוסר אפי' בזה כדברי הרא"ש. וכמה מן הדוחק והקושי יש בדבר זה, כי איפה נרמז ברמ"א איסור בזה, דהא מהמחבר אין שום משמעות שיהא מותר אם אין לו תועלת, וא"כ למה היה צריך הרמ"א להגיה ולאסור.

ואם תאמר דזה גופא קמ"ל הרמ"א שלא נטעה בדברי המחבר ונתיר באין בו תועלת, א"כ למה סתם הרמ"א וכתב לאסור, בלי לפרש שכוונתו אף כשאין בדיבורו תועלת, דאין משמעות יותר בלשון הרמ"א כאן שאפילו בלי תועלת אסור, יותר מלשון המחבר בסעיף א' שג"כ סתם וכתב שאסור לומר אעשה דבר פלוני למחר.

ואם תאמר דהיא הנותנת, דמה שהוסיף הרמ"א להגיה זה גופא מלמדנו זאת, דאם לא כן מה הוסיף הרמ"א לאסור. זה לא נראה, דא"כ העיקר חסר מן הספר, ועוד וכי זו דרכם של פוסקי הלכות לסתום ולא לפרש, ואפילו אמורא צריך לפרש דבריו.

ועוד נתקשינו בפלפול החברים, בדברי הב"י לפי פ"י המג"א, שדייק מדברי הב"י על הרוקח שדיבור בעלמא מותר, א"כ איך זה שלא רמז הב"י שיש מחלוקת בזה, שלפי דברי הרא"ש אסור. והנה הב"י אחר וסמוך לדברי הרוקח העתיק דברי הרא"ש, ולא רמז לשום מחלוקת, ולמג"א למה סתם הב"י את דבריו.

ועוד איזה משמעות יש למג"א מדברי הרא"ש לאסור, יותר מלשון הטור והשו"ע בתחילת הסימן, שג"כ כתבו בסתם שאסור לומר דבר פלוני אעשה למחר, ולדברי המג"א שהשו"ע פליג על הרמ"א ומתיר לומר בסיפור בעלמא שיעשה מלאכה מחר, על כרחך שהשו"ע בריש הסימן שאסר מיירי כשיש תועלת בסיפורו. וא"כ ודאי שיש לומר שגם הרא"ש לזה נתכוון. סוף דבר הדברים תמוהים לענ"ד, והאמת יורה דרכו לפי מה שאבאר.

הנה המעיין במקור דברי הרמ"א בדרכי משה הארוך [בנדרמ"ח עמ' ל"א סעיף ח'] שהביא את דברי הרא"ש [הג"ל] על לשון הטור, דכתב הטור [בנדרמ"ח סוף עמ' רפ"ט] וז"ל: אבל בדבר שאין בו צד היתר לעשותו היום, אפילו אם אין בו איסור אלא מדרבנן, כגון שיש לו פירות מוקצין וכו', אסור לומר לחבירו שיביאם לו למחר וכו', ע"כ. ובדרכי משה הארוך [שם] בדיבור המתחיל אפילו אין בו אלא איסור דרבנן וכו', כתב וז"ל: כתב הרא"ש, דה"ה דאסור לומר בעצמו אעשה דבר זה למחר, ע"כ.

וא"כ הדבר ברור שגם כאן כל כוונת הרמ"א בהגהתו היא רק לומר שגם באיסור דרבנן אסור לומר אעשה, ולא

אך התנה בסוף דבריו שאין זה אמור אלא באופן שהתיר בס"ק י"א, ושם כתב שודאי אסור להנות מהמלאכה ההיא בשבת, ולא גרע מגוי שעשה בעצמו מלאכה לצורך ישראל שאסור ליהנות ממנה.

אבל לענ"ד נראה שלא בכל אופן יהא אסור, אלא דווקא אם הגוי השני שעשה המלאכה ידע שעשה לצורך הישראל, אבל אם הגוי הראשון לא אמר לו אלא סתמא שיעשה מלאכה, וממילא הגוי השני לא היה בדעתו לצורך ישראל, יהא מותר להנות ממנה.

### סכום:

במקום הפסד סמכין על החוות יאיר להתיר שבות ע"י שגוי יאמר לגוי שיעשה מלאכה. ואם הגוי השני אינו יודע שעושה כן בשביל ישראל, יהיה מותר להנות ממלאכה זו בשבת.

## סימן קמ"ב

### דיבור האסור בשבת

שו"ע סימן ש"ז סעיף ח' במג"א ס"ק י"א.

כתב המחבר וז"ל: יכול לומר לחבירו לכרך פלוני אני הולך למחר וכו', ע"כ.

וראה במג"א ס"ק י"א שכתב בתחילה שהרב המגיד [פרק כ"ד משבת הל' ג'] הביא שהרמב"ן והרשב"א [בשבת דף ק"נ ע"ב] מתירין לומר אני עושה דבר פלוני למחר אף שאין היתר לעשותו היום, וכלבד שאינו אלא כסיפור דברים בעלמא, [דז"ל הרמב"ן: לא דוקא שיאמר כן בלחוד, דהגדה זו לא מהניא ולא מעלה. ומבואר שבהגדה בלחוד, מותר לומר אפי' דבר האסור].

ועוד כתב שכן משמע מהרמב"ם [שם בהל' א'], וכן מוכח בב"י [סי' ש"ז סעי' ז', בנדרמ"ח עמ' רפ"ט] מדבריו על הרוקח [סי' קל"ג, שכתב שאינו יכול לומר אני חפץ לרכוב למחר, כי אינו יכול להשכיר סוס בשבת, ע"כ. וכתב על זה הב"י שמיירי שאמר לו כן כדי שיזמין לו סוס לרכוב עליו].

אלא שהוסיף המג"א, אבל דעת הרא"ש [בשבת פרק כ"ג סוף סי' ו'] לאסור, וכמו שכתוב בהגהה [שם], וז"ל: וכן לא יאמר אעשה דבר פלוני למחר, ע"כ. ולבסוף נסתפק, שאפשר שגם הרמב"ן והרשב"א [המוכאים בהרב המגיד] מודים להרא"ש לאסור. ע"כ תורף דבריו.

ולמה שנאסור עליו אמירת רכיבה משום איסור שכירות. ועוד  
הא איסור אמירת לרכוב הוא איסור מדין דיבור, ומה זה שייך  
לדין שכירות. ואף אם שכירות היתה מותרת בשבת, עדיין  
יהיה אסור לומר לרכוב למחר, כיון שהרכיבה עצמה אסורה,  
וא"כ אסור לדבר בה.

**ואם** תאמר שאין כוונת הרוקח לאסור מדין דיבור, אלא  
כוונתו שאפי' כשהדיבור הוא באופן המותר (צ"ע בזה  
כי איני מוצא אופן להיתר בלשון שכתב הרוקח), ואעפ"כ  
אסור מפני שבלשון זה כוונתו לשכירות, וזה אסור משום  
שעושה שכירות בשבת. זה א"א לומר, דאין לזה שייכות  
להלכות הסמוכות לזה עיי"ש, ולענ"ד נראה להגיה במקום  
להשכיר צריך להיות מלת לרכוב, [ואז אתי הכל שפיר, דנותן  
טעם למה אסור לדבר ברכיבה, ואומר שהוא משום שאסור  
לרכוב בשבת<sup>70</sup>]. ואף שאיני יודע איך נפלה טעות כזאת, מ"מ  
מוכרח הוא שיש כאן טעות סופר.

#### סיכום:

מותר לספר בסיפור בעלמא שיעשה איזה מלאכה מחר,  
ואין בזה משום איסור דיבור האסור בשבת, ואם יש לו  
תועלת באמירתו אסור.

## סימן קמ"ג

### תשובות קצרות - דיבור בשבת

#### מתי מותר לרמוז לעכו"ם

**שאלת:** באיזה אופן מותר לרמוז לעכו"ם לעשות לו מלאכה  
בשבת.

**תשובה:** כגון אם יש אור בחדר, מותר לומר לעכו"ם שהאור  
מפריע לו, דאז אין לאסור מצד שנהנה ממלאכה,  
כי אין כאן הנאה אלא רק העדר. ואם יש קצת אור וקשה לו  
לקרוא בספר באור כזה, יכול לומר שקשה לו לקרוא באור זה  
והעכו"ם ידליק עוד אור. ודוקא כשאומר כן שלא בלשון נוכח,  
אבל בלשון נוכח אסור לפי הא"ר, ועיין בערוך השולחן סי'  
ש"ז סעי' י"ד.

70. וזה שהוקשה לב"י, דהרי אין איסור לדבר בסיפור בעלמא על  
מלאכה. ומכאן זה העמיד לדברי הרוקח שמירי שאמר לו כן כדי שיזמין  
לו סוס לרכוב עליו, וא"כ יש תועלת באמירתו.

שבא לאסור לומר לחבירו בסיפור דברים בעלמא. ובאמת זה  
מפורש ברא"ש וכמו שכבר העתיק הב"י על דברי הטור.  
ובודאי שאם היתה כוונת הדרכי משה ללמוד דין חדש  
מהרא"ש הנ"ל, היה צריך לבאר דבריו, אבל באמת אין אפילו  
רמז כל שהוא ברא"ש לדין זה, ולא לזה כיון הדרכי משה. כן  
נ"ל האמת הברור.

**ואע"פ** שנצטרך לדחוק קצת ממקום אחר, כי הטור וגם  
המחבר לכאורה כבר כתבו שגם באיסור דרבנן אסור  
לומר דבר זה אעשה. דהרי בתחילת הסימן [סעיף א'] כתבו  
שאסור לומר סחורה פלונית אקנה למחר. ולקנות הוא רק  
איסור דרבנן, וא"כ כבר כתבו שאסור.

**י"ל** דאי מהא לא איריא, דכדי שלא נטעה ונאמר שאקנה  
הכוונה באופן כזה שעושה ביחד עם זה איזה איסור  
תורה [וכגון להוציא מרשה"י לרשה"ר וכדומה], לכן כתבו גם  
כאן להדיא שאסורה האמירה אפי' באיסור דרבנן.

**ולפי** זה יוצא, דכיון שפשטות דברי הרמב"ן והרשב"א  
להיתר כשאין לו תועלת אלא סיפור דברים בעלמא, וכן  
משמעות דברי הרמב"ם כפי שדייק המג"א בעצמו, וכן מוכח  
מדברי הב"י על הרוקח. ואין לנו ראייה לאסור לא מהרא"ש  
ולא מהרמ"א, א"כ בודאי להלכה מותר.

**והנה** בגליון השו"ע שלי על דברי המג"א שכתב: ואפשר  
דגם המ"מ ס"ל כן, ע"כ. כתבתי בזה הלשון עיין  
לבושי שרד, [שכתב וז"ל: ר"ל דהמ"מ בשם הרמב"ן  
והרשב"א מודים ג"כ לרא"ש, ומה שכתבו פשיטא, היינו  
דמוכח ממתניתין כמו שכתבו התוספות שם בד"ה אבל, ואין  
להאריך כאן, והמעין שם יבין ובתשובותי הארכת, עכ"ל].  
אבל האמת נראה דהמ"מ בשם הרמב"ן והרשב"א מתירים וכן  
הרמב"ם, וא"כ הוי ספיקא דדינא, ואף שמהמחבר משמע  
לאסור (לענ"ד אין זה נכון ואיני רואה עכשיו שום  
משמעות<sup>69</sup>), וכן מפורש ברמ"א לאסור מ"מ יש ללמד זכות  
על שאינם נוהרים, ע"כ שם בגליון. ולפי מה שבארנו עכשיו  
יוצא שאין כאן אף ספיקא דדינא ואין מי שיסבור שאסור ויצא  
הדבר בהיתר.

**עוד** נראה לי להוסיף פה כי דברי הרוקח [הנ"ל המובאים  
בב"י], כמו שהם כתובים אין להם ביאור, דכתב וז"ל:  
אינו יכול לומר לגוי אני חפץ לרכוב למחר, כי אינו יכול  
להשכיר בשבת, ע"כ. וכי איזה נתינת טעם יש כאן לאסור  
לומר לגוי שהוא רוצה לרכוב, והלא אין הוא שוכרו עכשיו,

## לעשות מלאכה ע"י גוי או קמן

**שאלת:** במקום שמותר לומר לגוי לעשות מלאכה, האם עדיף ע"י גוי, או יותר עדיף לומר לתינוק שלא הגיע לחינוך.

**תשובה:** נפסק בשו"ע [אור"ח סי' שמ"ג] שאסור להאכיל איסור בידים לתינוק, וכתב שם במ"ב [ס"ק ד'] בשם האחרונים דאף בלא הגיע לחינוך אסור, וא"כ איך נתיר ע"י תינוק אם אנו מצוים עליו.

## לקרוא שלמי חוצות

**שאלת:** כתוב בשו"ע [סי' ש"ז סעי' ט"ו] שאסור לקרוא כתב שתחת התמונה, האם זה נוגע גם לשלטים ולכל דבר, והאם האיסור הוא רק להוציא בפיו או גם בהרהור אסור.

**תשובה:** אסור בכל אופן גם בהרהור.

## לעיין במכתבים בשבת

**שאלת:** אם מותר לעיין במכתבים שכבר אתה יודע הכתוב בהם מלפני השבת.

**תשובה:** מדברין נראה שהטעם דאתי למיחלף בשטרות הוא מפני שאין אתה יודע מה כתוב בו, ולכן אולי הרי הוא מאותן השטרות של משא ומתן. אולם לא כן הדבר, אלא הפירוש דאתי למחלף הוא גזירה שאם נתיר לו לקרות באגרות הרשות יבוא להתיר באגרות של משא ומתן, ועיין בשבת [דף קט"ז ע"ב] דלחוד מ"ד אסור לקרות אפילו בכתבי הקודש כדי שלא יבואו לקרות בשטרי הדיוטות. [וא"כ אף אם יודע מה כתוב שם אסור].

## לפרסם בעיתון שמדפיס בשבת

**שאלת:** האם מותר להכניס פרסומת על מכירת בית בעיתון שמתפרסם במשך שבוע כולל שבת, ויש לחשוש שמדפיסים את העיתון בשבת.

**תשובה:** מה לי מתי מדפיסים, הלא הם עושים זה על דעת עצמם, ולדידי הם יכולים להדפיס גם ביום שישי, והוא פשוט.

## לפרסם לחנות שעוברת גם בשבת

**עוד שאלת:** האם מותר להכניס פרסומת בעיתון שיהודים מציאים, לחנות שאינה שומרת שבת.

**תשובה:** אסור.

## סדורים הוצאת סיני

**שאלת:** בסידורים של הוצאת סיני, שיצא קול שמחללים שם שבת, האם מותר להשתמש בהם.

**תשובה:** איני אומר לא איסור ולא היתר, ומנין לנו שסידורים אלה נדפסו בשבת עצמה. ואם יש בזה למיגדר מילתא, בודאי שצריך לאסור.

## גוי שחתך מפות נייר בשבת

**שאלת:** האם מותר להנות ממפות נייר שחתך הגוי בשבת כדי לתת על השולחנות.

**תשובה:** נראה לי, דכיון שאין הקריעה תקון בחלק שרוצים להשתמש בו, מותר גם לרמוז לגוי שלא בלשון ציווי, והגוי יכול לחתוך הנייר לכתחילה, כיון שאין כאן הנאה מעצם הקריעה. ועיין באור"ח סי' ש"ז סעי' ב' במ"ב ס"ק י' וס"ק י"א.

## לשים מכתב בע"ש בדואר

**שאלת:** שבמקומכם יש תיבת דואר שהדור הגוי בא בכל יום ולוקח המכתבים, האם מותר לשים שם מכתב בערב שבת והגוי יקח אותו בשבת.

**תשובה:** דין זה מפורש בשו"ע סי' רמ"ז סעי' א', וז"ל המחבר: שולח אדם אגרת ביד אינו יהודי ואפילו בערב שבת עם חשיכה והוא שקצץ לו דמים, ובלבד שלא יאמר לו שילך בשבת, ע"כ. והוא פשוט כיון שהאינו יהודי אדעתא דנפשיה עבד, ובלבד שלא יאמר לו שיקח זאת בשבת וכנ"ל וראה שם במ"ב ס"ק ג'.

## הלוואה בשבת

**שאלת:** עיין מ"ב סי' ש"ז סעי' י"א ס"ק מ"ב, בשם המג"א שבמקום שנוהגים לתבוע הלוואה מיד [ולא אחר ל' יום דאין חשש שמא יכתוב] מותר ללוות בשבת אפילו בלשון הלוני, ואין צריך לומר תן לי, והביאור הלכה עצמו חולק, מה ההלכה למעשה.

**תשובה:** בזמן הזה א"א לדעת מה המנהג, ובין כך אנו נוקטים כמו התוס' [בשבת דף קמ"ח ע"א ד"ה שואל] ודלא כרש"י, אלא שטעם האיסור בלשון הלוני דמשמע שאינו חוזר בעין ויש איסור שמא יכתוב, ומותר בלשון השאילני שזה מורה שהוא חוזר בעין. ואע"פ שמדובר במשנה שם בכדי שמן וחביות של אוכל שאינם חוזרים בעין, מ"מ כיון שהוא משתמש בלשון השאילני יש כאן היכרא ולא אתי המשאיל לכתוב. ולפי"ז ההיתר של המג"א [ע"פ טעמו של רש"י] נופל. אמנם מבואר לפי

התוס' שכל האיסור לומר הלויני הוא רק בדבר שאינו חוזר בעין אבל בדבר שחוזר בעין כגון ספר מותר בכל לשון שרצה שאין חשש שמא יכתוב.

### באיסור שכר שבת

**שאלת:** בעזרת גויה שבאה לעזור בנקיון הבית בשבת או ביו"ט והיא על דעת עצמה באה במכונית.

**תשובה:** אין בזה שום איסור. אולם יש כאן איסור אחר שלא נגעת בו, והוא שכר שבת דכיון שאתה משלם לה לפי חשבון השעות אין זה קבלנות ואסור, ועיין או"ח סי' ש"ו סעי' ד' ולדעתי הרבה בני אדם נכשלים בזה והוא מצוי מאוד שהנשים שוכרות איזה גוי או גם יהודי כדי לשמור תינוקות וכדומה והוא אסור. ואפי' אם רוצים ללכת לבית הכנסת להתפלל או בימים נוראים גם זה לא פשוט, ועיין שם בסעי' ה' שכתב המחבר מחלוקת בזה, וז"ל: שאסור לשכור חזנים להתפלל בשבת ויש מי שמתיר, ע"כ. ולענ"ד אף למתירים שם במקום מצוה, אולי יאסרו כאן שאינו אלא הכשר מצוה כדי ללכת להתפלל, ומצוה להודיע הדברים לאלה שישמעו [ועי' לעיל סי' קל"ט].

### מלמד בשכר שבת

**שאלת:** מי שנותן שיעורים פרטיים בחול ובשבת, ומקבל שכר לפי שיעורים, האם יש בזה שכר שבת.

**תשובה:** אם הוצרכת להכין את השיעור מיום חול אתה יכול לקבל שכר על זה, ואם לאו אסור.

שלשת חלקים הנשארים יש צדדי היתר בטלטולם על דרכים שונים וכו', ע"כ.

**ומלשון** זה דקדק הפמ"ג במשבצות זהב בהקדמה למוקצה, דמוקצה מחמת חסרון כיס אין לו שום היתר אף לא בטלטול מן הצד וכל מיני טלטול.

**אמנם** המעיין בדברי הב"י לקמן [בנדמ"ח עמ' רצ"ח] לאחר שהביא את דברי הרמב"ם והרב המגיד, שכתב: וכתבו התוספות [שבת דף קכ"ג ע"ב ד"ה וסכינא] דכלי המוקצה מחמת חסרון כיס יש ליזהר שלא לטלטלו אפילו לצורך גופו וכו', וכיון דלצורך גופו אסור כל שכן לצורך מקומו וכו', וכן נראה מדברי רבינו שכתב בסמוך או אפילו אם צריך לו והוא דבר שמקפיד עליו שלא לעשות בו אלא מלאכתו וכו' אסור, הרי שאף על פי שצריך לו לגופו אסור מפני שמקפיד עליו דהיינו מוקצה מחמת חסרון כיס, ע"כ. הנה מבואר בדבריו שכל כוונתו באומרו שמוקצה מחמת חסרון כיס אין לו היתר, אינו אלא לצורך גופו ומקומו, ועל יותר מזה אין לב"י ראי' מלשון הטור.

**ובאמת** שהוא דבר תמוה לומר שמוקצה מחמת חסרון כיס יהיה יותר חמור מאבנים וצורות ויהיה אסור לטלטלו אפי' מהצד, דודאי שיש לו להיות אפי' קל יותר מהם כיון שיש עליו תורת כלי.

**סכום:**

מוקצה מחמת חסרון כיס מותר בטלטול מן הצד - דלא גרע מאבנים.

## סימן קמ"ה

### כלי שמלאכתו לאיסור אי הוי מוקצה

**שו"ע** או"ח סי' ש"ח סעיף ג'.

**כתב** שם המחבר ח"ל: כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו בין לצורך גופו וכו' ובין לצורך מקומו. וכתב על זה במ"ב אות י"ב, ח"ל: ומיירי שאין לו כלי היתר לתשמיש זה, דאי לאו הכי אין לו להשתמש בכלי זה, עכ"ל. וכתב בשער הציון אות י"ג, דכן מוכח בשבת [דף קכ"ד ע"א] בגמ' דמשני מקלות וכו', וכבר הארכנו בזה הרבה [עי' לקמן סי' קמ"ח].

**והנה** בספר תוספת שבת בהקדמה [לסי' ש"ח, בנדמ"ח עמ' רפ"ח] כתב, דכלי שמלאכתו לאיסור דשרי לטלטלו

## סימן קמ"ד

### טלטול מן הצד במוקצה מחמת חסרון כים

**שו"ע** או"ח סי' ש"ח סעי' א'.

**כתב** המחבר ח"ל: כל הכלים נטלים בשבת חוץ ממוקצה מחמת חסרון כים וכו', ע"כ.

**והנה** כתב הב"י [בנדמ"ח סוף עמ' רצ"ו] ח"ל: ודברי רבינו פה אינו אלא בארבעה חלקים הראשונים [והם: א' מוקצה מחמת חסרון כים, ב' כלי שמלאכתו לאיסור, ג' מוקצה מחמת גופו, ד' בסיס] וכו'. ומתוך דבריו פה יתבאר לך שמוקצה מחמת חסרון כים אין לו צד היתר לטלטלו, אך

**שאלות:** על מחמם או מאוורר חשמלי שהוא כלי שמלאכתו לאיסור ומותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, אם אינו צריך למקומו ממש אלא שמפריע לו בזה שמחמם אותו יותר מדי, או רוצה לכוון אותו לצד אחר כדי שלא יהיה מכוון ממש אליו, האם הוי כצורך גופו ומקומו ושרי או לא. ומקום הספק הוא דאפשר דלא התירו אלא ממש לצורך גופו ומקומו, ואם אינו לצורך גופו ומקומו הוי כמחמה לצל, עד כאן תוכן דבריך.

**תשובה:** לדידי נראה פשוט לאידך גיסא, דכל מה שהוא צורך האדם מותר, ולא אסרו אלא אם הוא לצורך עצמו של כלי. ואף שכן נראה מן הסברא, נראה לי להביא ראיה לזה מן הגמ', דהנה אביי סובר בשבת [דף קכ"ג ע"ב] דכלי שמלאכתו לאיסור התירו לצורך גופו אבל לא לצורך מקומו, ופליג עליו רבא וסובר דלא שנא, ואף לצורך מקומו שרי. ונראה לי טעם מחלוקתם, דאביי סובר דצורך גופו הוא צורך יותר גדול ולכן התירו, מה שאין כן לצורך מקומו לא הוי צורך כל כך. ורבא הקשה לו דכיון שהתירו לצורך האדם מה לי צורך גדול כצורך גופו או צורך אחר כצורך מקומו, שניהם הוי לצורך ושרי.

וזה מדויק בדברי רש"י שכתב בד"ה מה לי גופו ומה לי מקומו - תרוויהו לצורך גינהו, ע"כ. וא"כ כל האיסור לרבא הוא רק כשאינו לצורך האדם, והיינו כשהוא לצורך הכלי דוקא. וכן מדויק בלשון הרמב"ם ובלשון הב"י בתחילת סי' ש"ח, שלא נאסר אלא מחמה לצל ואף שיש לדחות נראה שכן הוא האמת.

**ונראה** לי לתת טעם לאביי שחילק בין אם הוא לצורך גופו או לצורך מקומו, ואסר לצורך מקומו מפני שאין זה צורך גדול, דהא מצינו בכלי שמלאכתו להתיר מעין זה, שאסרו לטלטלו אם אינו צורך חשוב, וכמבואר בשו"ע ש"ח ס"ד: דכלי דמלאכתו להתיר שלא לצורך כלל אסור לטלטלו, וכבר בארתי במקום אחר דודאי אין הכוונה שאין בזה צורך כלל, אלא הצורך אינו חשוב כל כך, וכן מבואר בראשונים עיין בחדושי הר"ן המיוחסים לריטב"א [שבת דף קכ"ג ע"ב ד"ה וחזרו והתירו]. ובזה יישבתי קושיתו של הערוך השולחן סי' ש"ח סעי' ט"ו עיי"ש. ומה שכתב הערוך השולחן שם ליישב במתעסק, אינו מן היישוב. ולכן כמו שמצינו במלאכתו להתיר חלוק בין הצרכים, סובר אביי דגם במלאכתו לאיסור יש לחלק בזה.

**עוד** ראיה יש ליסוד הנ"ל, ממ"ש הרמב"ם [פרק כ"ה משבת הל' ג'] שהחילוק בין כלי שמלאכתו להתיר לכלי שמלאכתו לאיסור הוא, שזה מותר לטלטל בשביל עצמו של כלי, וזה אסור לטלטל בשביל עצמו של כלי. הרי

לצורך גופו ומקומו, בזה התירו חז"ל אף אם אפשר לטלטל בענין אחר בהיתר גמור, ועיי"ש [בפנים אות מ"ו]. ואע"פ שאפשר לומר שכוונתו באופן של טלטול מן הצד, מ"מ לא נראה כן.

**ונראה** שביאור הדברים הוא לפי מה שכתב הגר"א [ביו"ד רס"ו ס"ק ג'] דכלי שמלאכתו לאיסור אין איסור טלטולו מחמת מוקצה, דהא מותר לצורך גופו ומקומו, אלא דאיסור טלטולו מחמה לצל הוא משום שאינו לצורך שבת, וא"כ אע"פ שיש לו כלי אחר של היתר, מ"מ כיון שעיקר טלטולו עכשיו הוא לצורך שבת אין על זה שום איסור, והדברים פשוטים.

**אלא** שיש לעיין בדברי הגר"א הנ"ל, דהנה ברמב"ם [הל' שבת סוף פרק כ"ד] בטעם איסור הטלטול, כלל כללים שמלאכתו לאיסור בכלל כל המוקצים. אמנם באמת דבר זה טעמא בעי למה אסרו כלים של איסור כשהם לא לצורך שבת, ואילו כלים של היתר התירו אף שלא לצורך שבת, ואם הטעם הוא רק משום שמא יבוא להוצאה, א"כ מה הבדל בין זה לזה.

**אולם** לפי הרמב"ם שנתן טעם אחר לאיסור כלים שמלאכתו לאיסור, ומשום שמא יבוא לעשות בהם מלאכה האסורה, בזה באמת מיושב היטב החילוק בין כלים של איסור לכלים של היתר. וגם מן הסברא נראה שכלים של איסור אם היו אסורים משום הוצאה היינו צריכים לאוסרם יותר כשהם לצורך גופו ומקומו מטלטול בסתם, דכיון שצריך להם יש לחוש יותר שמא יוציאם, ועוד אם יוציאם עתה - יתחייב, מה שאין כן באינו צריך להם למה יוציאם וגם אם יוציאם הוא חשוב כמתעסק בעלמא או לכל היותר מלאכה שאינה צריכה לגופה. איך שיהיה עדיין צריך טעם לדברי הגר"א, ועכ"פ בדברי הרמב"ם מבואר שלא כדברי הגר"א, אלא שהכל הוא בכלל איסור מוקצה.

## סימן קמ"ו

### מלטול תנור חימום או מאורר

שו"ע אור"ח סי' ש"ח סעי' ג'.

**כתב** המחבר ח"ל: כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו בין לצורך גופו וכו' ובין לצורך מקומו וכו', אבל מחמה לצל דהיינו שאינו צריך לטלטלו אלא מפני שירא שישבר או יגנב שם אסור.

והנה יש שרצו לומר [ע"י בתוספת שבת בהקדמה לסי' ש"ח, בנדרמ"ח סוף עמ' רפ"ז] שאין מן הצורך להניחו מיד אלא כל זמן שאוחזו בידו מותר. ולענ"ד ודאי אין זה במשמעות הלשון: ולהניחו באיזה מקום שירצה, ולא כתוב בשום מקום לשון שמותר לאוחזו בידו כל זמן שירצה.

ועוד ניחוי אנו, דהראיה לדין הזה היא מהא דאיתא בביצה [דף ג' ע"ב] שכופה הכלי על הביצה שנולדה בשבת או ביו"ט שלא תשבר, ולרב יצחק דאמר שאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל מוקים לה בגמ' בשבת [דף מ"ג ע"א] בצריך למקומו של הכלי, וכיון שטלטלו לצורך מקומו מותר כבר להניחו בכל מקום. וא"כ אין לנו ראיה מזה יותר להתיר כל זמן שאוחזו בידו. וגם זה עצמו שמותר להניחו בכל מקום, אינו מוכרח, דהא אפשר לומר שהביצה היתה מונחת ממש בסמוך למקומו של הכלי, אלא שדוחק לאוקמא בהכי, עיין שם בר"ן [ביצה דף ב' ע"א מדפיה"ר ד"ה מינה]. עכ"פ על יותר מזה אין ראיה שיהא מותר לאוחזו בידו כל זמן שירצה.

ולענ"ד היה נראה לי לחדש<sup>71</sup> שכל ההיתר ללכת עם המוקצה, הוא כל זמן שהוא מהלך, אבל אם עמד אין לו היתר, אלא יצטרך להניחו במקום שעמד. וחילי מהכא, דיעויין באור שמח [פ' כ"ד מהל' שבת הל' י"ב], שכתב לבאר בטעם הדבר שהתירו לטלטל המוקצה כל זמן שהוא בידו, דלכאורה מה טעם לקולא זו. וכתב, דלטעם [הראב"ד בהשגות] שאסרו למוקצה אטו הוצאה, מובן שהקילו לטלטל דבר שבא לידו בהיתר, דמכיון שהעקירה הראשונה לא היתה לצורך הוצאה, אין כאן יותר איסור הוצאה, ולכן גם לא גזרו בטלטול, וכיון שהוא בידו תו מטלטלו לכל מקום שירצה, ע"כ. וא"כ לפי דבריו, היכא שעמד שעתה מתחלת עקירה חדשה [כמבואר בשו"ע סי' רס"ו סעי' ט'], הא ודאי יש לגזור במוקצה שמא יוציאנו ואסור. (אלא שדבר זה עדיין צ"ע מה טעם שהקלו לשאר הטעמים שנאמרו במוקצה [ברמב"ם פרק כ"ד משבת הל' י"ב ג.]).

אכן דברי האור שמח צ"ע, דהניחא אם הדין הזה שמותר לטלטלו ולהניחו באיזה מקום שירצה היה נאמר רק על טלטול לצורך מקומו, אבל כיון שגם במטלטל לצורך גופו מותר לו להניחו באיזה מקום שירצה וכמ"ש במ"ב שם ס"ק י"ג. וכי לא עסקינן שמטלטלו לצורך גופו וכל הזמן עדיין עומד במקומו, וא"כ מיד שגומר ויתחיל ללכת הרי זה היא העקירה הראשונה ולמה מותר.

מפורש כיסוד הנ"ל שכל גדר איסור טלטול של כלי שמלאכתו לאיסור, הוא מה שמטלטלו בשביל עצמו של כלי.

ולפי היסוד שהנחנו לעיל דכל דבר שהוא צורך האדם ולא צורך הכלי עצמו מותר לטלטלו לצורך האדם, יש לדון לפי זה דאם יש לו לאדם כלי שמלאכתו לאיסור באמצע החדר ואין זה כבוד שבת שיהיה שם, ולמשל: אם שכח פטיש על השולחן ואין צריך למקומו וכדומה לזה, יהא מותר לסלקו משם דהוי צורך האדם. ודברי הבאור הלכה בסי' ש"ח ס"ג ד"ה כלי שמלאכתו להיתר, צ"ע, דעיי"ש שכתב בקדירה שאין בה תבשיל מותר לפנותה מן הבית, ומטעם דהוי כגוף של רעי, ע"כ. ולדין אף בלא היתר של גוף רעי מותר דהוי צורך האדם. איך שיהיה לענ"ד הדין כדברינו, וצ"ע ליישב דברי הביאור הלכה. ובעיקר השאלה גם בלי מה שחידשתי, נראה לי פשוט דלטלטל המאוורר לצד אחר אף דאינו צריך למקומו ממש, כיון שזה מפריע לו להשתמש במקום האחר הוי ג"כ צורך מקומו.

## סכום:

א. איסור מוקצה בכלי שמלאכתו לאיסור הוא כל שמטלטלו לצורך הכלי ולא לצורך האדם, אבל אם הטלטול לצורך האדם אף שאינו לצורך גופו או מקומו מותר.

ב. ולכן מותר להסיט תנור חימום או מאוורר לצד, אם חס לו או קר לו, וכן לטלטל פטיש או קדרה המפריעים לו בעצם המצאותם, אף שאינו צריך למקומם.

## סימן קמ"ז

### טלטול מוקצה שבא לידו בהיתר

שו"ע אור"ח סי' ש"ח ס"ג.

כתב המחבר ז"ל: כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו וכו' בין לצורך מקומו וכו', ומותר לו ליטול משם ולהניחו באיזה מקום שירצה, ע"כ. וכתב המ"ב בס"ק י"ג, ז"ל: דכיון שהוא בידו שנטלה לצורך גופה או מקומה רשאי לטלטלה יותר, וכתב המג"א דה"ה אם שכח ונטלה בידו רשאי לטלטלה יותר, אף שהנטילה היה שלא לצורך גופה ומקומה, ע"כ.

71. אמנם עיין לקמן שחזרתי כי, וישבתי הכל באופן אחר.

י"ח], ומה צורך למקומו שי"ך התם והארץ הנה רחבה ידיים היא. (וכבר הקשה עליו הגר"א, אלא דהוא אתי עלה מטעם אחר).

**ועיי' בצ"ח** ביצה [דף ג' ע"ב ד"ה ומעתה] מה שכתב באריכות, אלא מה שהחליט שם שמן הסברא אין שום מקום לומר שדבר שכבר נמצא בידו שיהא אסור לטלטלו עוד, לא זכיתי להבין דבריו. ובאמת קושיתו על הראשונים [שם בד"ה אמנם] היא קושיא חזקה, דאיך הוכיחו מדינו של רב יצחק שיהא מותר לטלטל מוקצה לאחר שהיה בידו, הא אינו דומה לדינו של רב יצחק שהכלי אינו מוקצה וקיל טפי עיי"ש.

**ולענ"ד** נראה לתרץ, דהן אמת שדין זה קיל טפי, אולם הלא טעמא בעי מדוע בכלל אסור לטלטל כלי של היתר לצורך דבר האסור לרב יצחק, ועל כרחך מאותו הטעם שאסור כל טלטול של מוקצה ולהרחקה יתירה, ואם כי הדין קיל יותר, אבל מתי שאסור אין הבדל ביניהם, ואם לרב יצחק מותר אם הוא כבר בידו ולא גזרין שמא יוציאנו ומאיזה טעם שכתבנו לעיל, גם במוקצה שמלאכתו לאיסור יהא מותר, והוא פשוט בעזרת הי"ת.

**ובן יש** ליישב קושיית הגר"א שבסי' רס"ו סעי' י"ב, שאין ראיה להתיר בכיס הנ"ל מדין טלטול לצורך מקומו שמתחלתו טלטלו בהיתר, ולכן מותר לו להניחו באיזה מקום שירצה, מה שאין כן בכיס של מעות שתחלתו היה באיסור. דלפי מה שאמרנו שטעם ההיתר בעודה בידו הוא משום שלא יבוא לידי איסור הוצאה [דהעקירה לא היתה לשם הוצאה] כטעם האו"ש, א"כ אין הבדל אם תחלתו באיסור או בהיתר.

**אלא** שכבר הקשנו על הדין הזה של כיס מעות, שטעם האו"ש לא שייך בו אלא אם טלטלו כבר, ולא משמע כן ברמ"א ובאגודה שסתמו דבריהם, ומשמע שאפי' בעומד ונזכר שיש לו כיס מותר לילך עמו וכו', זה פשוט. והטעם שאמרנו שלא דקדקו עליו בנטל כלי לצורך מקומו איפה להניחו, לאחר שהיה צריך למקומו, גם זה דלא כהרמ"א והאגודה, דהם לא דברו בצריך למקומו, דהא כיס של מעות הוא, ועדיין הדברים צ"ע<sup>72</sup>.

**ומה** שכתב הגר"א ראיה מהתוספתא בסוף סוכה [פרק ד' הל' ז'] שמשלכת הפתילה מידה בקבלת שבת, ע"כ. זה דלא כרמ"א, דמוכח דכיון שהתחלת הטלטול באיסור צריך להניחו מידו מיד. אפשר אולי ליישב, בהקדים מה שכתב בתוספת שבת בהקדמתו לסי' ש"ח [בנדמ"ח עמ' רפ"ז] וז"ל:

**ומה** שאמרנו שמותר להניחו באיזה מקום שירצה גם כשמטלטלו לצורך גופו, כן מפורש בתוס' בביצה דף ג' ע"ב ד"ה אבל כופה, וז"ל: ואם התחיל לטלטלו בשביל שצריך לגופו או מקומו מותר להוליכו אפי' בחדרו וכו'. אלא שבר"ן שם דף ב' ע"א מדפה"ר ד"ה מינה הזכיר רק לצורך מקומו, וכן הרשב"א בביצה דף ג' ע"ב ובשבת דף קכ"ד סע"א, ובהרב המגיד בפרק כ"ה משבת הל' ה'.

**אולם** במג"א מפורש דגם לצורך גופו מותר, דכתב בסי' רס"ו ס"ק י"ט, על מה שפסק הרמ"א שם בסעיף י"ב וז"ל: ומי ששכח כיסו עליו בשבת, אם הוא בבית יכול לילך עמו לחדר וכו', והקשה המג"א מדין שצריך להמתין מלקבל שבת עד שיצניעו השופר [שבת דף ל"ה ע"ב] עיי"ש. וטלטול זה השופר היה לצורך גופו לתקוע בו.

**אבל** דא עקא, דהיא גופא מנין לנו, דאולי באמת ההיתר הוא רק במטלטל לצורך מקומו, אבל בלצורך גופו אסור, וכטעם האור שמח הנ"ל. ואדרבה מצינו שהגמ' [בשבת דף מ"ג ע"א] הקשתה כל הנך קושיות על רב יצחק הסובר שאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל, ועל הכל תירצה בצריך למקומו, ולמה לא תירצה באף אחד שטלטלו לצורך גופו. ומזה לכאורה ראיה שרק בצריך למקומו מותר.

**ובטעם** הדבר נראה, דלפי הסבר האו"ש י"ל דבצריך למקומו לא נתנו חכמים דבריהם לשעורים, דלא תמיד אפשר לדקדק בזה, ובפרט שאם נחמיר עליו להורידו מידו מיד, אפשר שיצטרך עוד הפעם לטלטלו משם, כי המקום מצומצם ויטעה בהשערתו. וא"כ בצריך לגופו מנין לנו להתיר, ואדרבה מיד שסיים השתמשותו נאמר שצריך להניחו במקומו. ובזה גם מיושב שלא תקשה מהא דשופר בשבת שהקשה המג"א הנ"ל, דשם לא היה לצורך מקומו. וגם לטעם האו"ש אין קושיא משם, דהתקיעה היתה בעמידה, ואם יבוא לצאת הוא עקירה חדשה, ושפיר יש לגזור על זה מוקצה, ועיי'.

**אלא** שעומד לנגדנו דין הרמ"א הנ"ל בסי' רס"ו, שהעתיק מהאגודה [פ"ק דביצה אות ה'] שמי ששכח כיסו עליו בשבת וכו', יכול לילך עמו לחדר וכו'. ולפי דברינו הנ"ל אין היתר לזה, דאדרבה צריך להתיר חגורו במקום שנזכר, אם היה עומד במקומו כשנזכר שיש לו כיס בבגדו ואסור לטלטלו, בין לטעם האו"ש, ובין לדידי שכל ההיתר הוא משום שאם הוצרך למקומו לא דקדקו עליו בזה והתירו לו ללכת לאיזה מקום שירצה, וא"כ זה רק באופן שהוצרך למקומו ולמה יתירו כאן בכיס. ואם תאמר שגם כאן אולי יצטרך למקומו בחדר שנמצא בו עכשיו. אין זה נכון, דהא כתב האגודה הנ"ל (הביאו הרמ"א בקיצור) דאם נזכר בכיסו ברחוב או בשוק שאין שם ערוב אסור להביאו, הא במקום שיש ערוב מותר [מג"א ס"ק

72. ועי' לקמן שתרצנו זאת בטוב טעם ודעת.

**אלא** שגוף ראיתו של החזו"א קשה, דהלא עיקר החידוש של הברייתא אליבא דרב נחמיה הוא שאין להסיק בכלים, כיון שאינו מיוחד לזה, אבל אם באמת היה בידו אפשר שהיה מותר. ומ"מ ב"ה שזכינו לכון לדעתו בסבדא הנ"ל.

**והנה** לעיל נשארנו בצ"ע על דברי האגודה והרמ"א שהעתיק דבריו, שהתירו בכל אופן בשכח כיס עליו לילך עמו לחדר וכו', אפי' בכה"ג שהוא עומד, שעושה עתה עקירה חדשה. והנראה לי עכשיו ליישב בעזרת ה' ית', בהקדים הנחה אחת, והיא דדין זה שאמרנו שכל זמן שהמוקצה בידו מותר לו לטלטלו על דעת להניחו באיזה מקום, והסברנו זה לפי טעם האור"ש. ולכאורה יוצא לפי זה שאם עמד באמצע הליכתו להניח המוקצה יהיה אסור ללכת יותר, ויצטרך להניחו מיד במקומו שהוא עומד שם. ומסתמית כל הפוסקים שלא חלקו בזה, נראה שאפילו עמד בינתים מותר לו ללכת הלאה, וזה ודאי דבר שכיח מאוד שיצטרך לעמוד בינתים או שיעמידוהו אחרים, וכיון שלא הזכירו הפוסקים לאסור באופן זה ודאי שמותר.

**ולבן** נראה לי דבכל אופן שעמד, אם כוונתו להמשיך הלאה בדרכו כדי להניח החפץ, מותר, אלא שלכתחילה לעמוד שלא לצורך הנחת החפץ אסור, אבל אם הוכרח לעמוד מאיזה טעם, והוא משתדל כל הזמן להמשיך בדרכו ודאי שמותר. וטעם הדבר, שכיון שלא התירו לו אלא כדי להניח החפץ, א"כ זכור הוא שיש בידו מוקצה ולא יבוא להוציאו. ובזה נתיישבו דברי האגודה, שאע"פ שהיה עומד כל הזמן, כשזכר שיש כיס של מעות עליו מותר לו ללכת ולהניחו. היות שהליכתו היא באופן המזכירו שאסור לו לצאת, ולכך לא גזרו בזה.

**ואע"פ** שלמעלה כתבנו שלטעם הראב"ד מיושב לפי האור"ש למה מותר לו ללכת ולהניח באיזה מקום שירצה, ואילו לטעם האחר שהזכיר הרמב"ם באיסור מוקצה והוא כדי שלא יבוא להתעסק במלאכה, א"כ אף שטלטלו כבר בהיתר או באיסור בשוגג, היה צריך להניחו מיד במקומו. מ"מ לפי מה שאמרנו עכשיו, נראה שהטעם שלא החמירו בזה שכיון שעסוק הוא בהנחתו כמצות חכמים זכור הוא בשבת ולא יבוא לידי מלאכה.

**ולפי** דברינו עתה אין חלוק אם זה מוקצה מחמת גופו או מוקצה אחר, ואיני רואה טעם לחלק ביניהם, ודלא כתוספת שבת [סי' רס"ז ס"ק כ"ט] שרצה לדחות דברי האגודה והרמ"א שכתב שם לחלק בדיני המוקצה, דבמוקצה מחמת גופו כגון מעות שאין בהן שום היתר טלטול אסור, ורק

דאף כשהמוקצה בידו הוא רשאי להוליכו וכו', מ"מ להשתמש במוקצה שבידו ודאי אסור, וזה הרי כטלטול חדש, ע"כ. ועיין בתוספתא סוכה [שם] שכתוב שם הלשון באופן אחר ממה שהועתק בבאור הגר"א, וזה לשון התוספתא אפילו נר בידו אין נותנו על גבי מנורה, ע"כ<sup>73</sup>. וחשבתי לומר שאם אדם מניח הנר במקום כזה שע"י זה משתמש בו, דומה לדינו של התוספת שבת ואסור.

**ועוד** נראה לי בדרך פשוט יותר, דודאי אם היה כתוב בתוספתא כלשון הגר"א שמשלכת הפתילה, היה אפשר לדייק מזה שצריך להניח מיד, אבל לפי מה שכתב שלא להניח על המנורה, נראה שהכוונה של התוספתא היא לחדש, שאף שלא צריך לשהות בזה הרבה, דהא הנר כבר בידו ורק מעט זמן ישא בהנחתו על המנורה, אע"פ כן אסור, דודאי במעט הזמן הזה יש יותר התעסקות בנר מאשר הנחה לבד, ולכן אסור. ויגיד עליו ריעו, דבסמוך לפני כן כתוב בתוספתא שם, שאפילו מיחס בידו אין טומנין אלא מניחו בארץ, ושם האיסור אינו מדין מוקצה, אלא איסור הטמנה. וא"כ גם כאן בנר ה"כונה לאיסור התעסקות בנר, וכמו שכשמניחו בארץ בהטמנה אין בזה שום חדוש מעשה, גם בנר מניחו בארץ ולא נתחדש בו כלום. ועיקר הכוונה שלא יתעסק לא בהטמנה ולא בנר. אולם איה"נ אם לא היה צריך להתעסק כלל בנר אלא בהנחה לבד במנורה, היה מותר לתירוץ הזה.

**ולענ"ד** זה מוכרח, דאיך אפשר לומר שההנחה לבד במנורה אסורה, והלא אם עומד ממש ליד המנורה למה לא הותר לו להניחו במנורה, ומה ההבדל בין הארץ והמנורה, אם לא שתאמר שצריך להשליכו מיד מידו, (ואולי לזה כיון הגר"א שכתב משלכת הפתילה). אבל לא נראה כן, דהא גם לאוסרים לטלטל למקום אחר מותר לו להשים הפתילה בארץ כדרך העולם, וכדרייק לישנא [דהתוספתא] מניחו על הארץ ולא אמר משליכו על הארץ, או משליכו מידו.

**והנה** עתה ראיתי בחזו"א שבת סי' מ"ט אות י"א שכתב לר' נחמיה [שבת דף קכ"ד ע"ב] דאין מסיקין בכלים, משמע דאפילו הכלי בידו אין משליכו לתנור הבוזר משום דהסקה חשיב תשמיש, עכ"ל.

**ולענ"ד** נראה שהנושאים שוים, וכמו שאסור להסיק הכלים ואף שאינו עושה שום השתמשות מיוחדת, אלא ממילא ע"י הנחתו שם משתמש בו, א"כ גם בהנחת הנר במנורה י"ל דהוא הדין והוא הטעם.

73. ועי' להלן מה שכתבנו בשם החזו"א.

ולנחם אבלים לולבו בידו וכו', ע"כ. ובודאי כפשוטו משמע דאף לאחר שהניחו על גבי קרקע ביו"ט נוטלו חזרה בידו והולך לבקר חולים ולנחם אבלים, וכן מוכרח דודאי אין הדרך לבקר חולים בבוקר השכם (עיי' נדרים דף מ' ע"א) וודאי שלא כל הזמן הזה לולבו בידו ולא הניחו באיזה מקום, דכי לא נצרך לעשות צרכיו ולאכול וכו', זה ודאי לא נראה כלל, ובסברא חיצונה אין שום מקום לומר שאם הניחו ע"ג קרקע שיהיה אסור אח"כ לטלטלו, דהא לא הוקצה היום כלל ועומד למצוותו. וכן מצאתי מפורש במאירי, שכתב: לאחר שקרא בתורה או נשא כפיו והניח לולבו על גבי קרקע חזר ונוטלו.

**וראיה** מפורשת לזה מהגמ' סוכה [דף מ"ב ע"א] דתנן מקבלת אשה מיד בנה וכו', ואיתא בגמ', שאע"פ שאשה לאו בת חיובא מותרת לטלטלו, וכן כתב רש"י שם, דכיון דראוי לנטילת אנשים תורת כלי עליו ומותר בטלטול לכל, ע"כ. וזה אפילו בשבת, דזיל בתר טעמא, והוא פשוט.

**ומה** שכתוב בגמ' [סוכה דף מ"ב ע"ב], אמאי טלטול בעלמא הוא ולידחי שבת, אין הכוונה שלמעשה באמת יש עכשיו איסור טלטול אם מותר למצותו, אלא כוונת הגמ' למצוא מה הוא הסייג לתורה שאסרו בגללו נטילת לולב בשבת, ועל זה אמרו שיותר מאיסור טלטול אין כאן ולא היו מבטלים מצוה דאורייתא משום איסור מוקצה, וכמו שמותר לטלטל כל מיני דברים לצורך ולא אסרו משום מוקצה, גם זה לא אסרו (ודברי התוס' אינם סתירה לדברינו, ואי"ה נבאר במקום אחר).

**ועיי'ן** בט"ז ס"ס תקצ"ו שכתב לדבר פשוט שמותר לטלטל השופר ביו"ט לאחר מצותו, דלא הוקצה לאותו היום כלל, וא"כ ודאי שהוא הדין ללולב<sup>74</sup>, ופוק חזי מאי עמא דבר.

**וממילא** איני רואה מקום לחלק בין יו"ט לשבת בזמן שהיה מותר לתקוע או לטלטל הלולב בשבת. ואע"פ שראינו שאסרו טרחא בלולב בשבת שלא לצורך היום, ולא אסרוהו ביו"ט, יש לחלק בקל ואין להאריך בזה.

**ולפי'** זה חובה עלינו ליישב הירושלמי בסוכה פ"ג הי"א [דף י"ז ע"א] ששם הובא מנהג אנשי ירושלים בלשון אחר, וז"ל: קורא את שמע ומתפלל ולולבו בידו, נכנס לבקר החולה ולולבו בידו וכו' לשאת כפיו ולקדות בתורה נותנו לחבירו, הניחו בארץ אסור לטלטלו, ע"כ. הנה בירושלמי כתבו בנושא כפיו שנותנו לחבירו, אבל אינו מניחו בארץ, ולא עוד אלא שאם הניחו בארץ אסור לטלטלו, וזה דלא כהבבלי דילן.

בכלי שמלאכתו לאיסור ששייך בו היתר טלטול מותר. וזה אינו, כי ההיתר אינו משום קולא במוקצה שלכן אולי היינו מחלקים במיני המוקצה, אלא הטעם כמו שאמרנו. וא"כ כל אנפאי שוין בזה ודין אחד לכל מיני מוקצה.

**והנה** מצאתי ביצועות יעקב, סי' ש"ח אות ט' שכתב דבר חרוש שהיתר האגודה ללכת עם המוקצה להניחו באיזה מקום שירצה, זה רק אם היה מהלך כבר מקודם לכן. אבל אם היה עומד אין לו היתר ללכת, כי בשעת עמידתו אין זה חשוב טלטול, [דהא מותר לו לשהות כך והמוקצה עליו דאין זה טלטול], ואם ילך אז הוא מטלטל מחדש ואסור.

**ולענ"ד** מלבד שהדבר קשה מאוד מצד עצמו לומר שאין איסור טלטול כל זמן שאינו מהלך, ולדבריו האדם יכול להחזיק המוקצה כל היום כל זמן שאינו מהלך, ולכל הטעמים שנאמרו במוקצה איני רואה מקום להיתר זה. ועוד דדברי האגודה והרמ"א שסתמו דבריהם, לדבריו נצטרך לדחוק ולומר דאינהו מיירי שנזכר בכיס המעות כשהיה מהלך, ואין זה במשמע כלל והדבר ברור שאינו כן.

**שוב** מצאתי בקונטרס אחרון להגר"ז [סי' רס"ו], שכתב בשם עוד ראשונים שכתבו מפורש כמו האגודה, והם ההגהות מימוניות בפ"ה מהלכות שבת, שכתב כן בשם הסמ"ג בהלכות יו"ט (מצות עשה ל'), וכן כתב הגר"ז בשם ספר התרומה בהלכות חלה סי' פ"ד (אולם שם לא מצאתי, ואולי מה שגרם לו לציין לשם, הוא ממה שכתב בב"י בסוף סי' תנ"ז [בנדמ"ח עמ' ת"מ], שכתב בסוף דבריו שכל זה כתבו הסמ"ג והתרומה, אבל באמת פרט זה חסר בתרומה, רצ"ע עדיין).

**ובן** כתב הגר"ז שם לדבר פשוט שאין היתר להחזיק המוקצה בידו כל היום, ורק התירו לו להניחו באיזה מקום שירצה.

**אלא** שראיתי שם שכתב עוד דבר פלא, שתמה שם על דברי הסמ"ג והגהות מימוניות שכתבו כדברי האגודה, ושזה סותר לתוספתא בסוף סוכה שכתוב שם שמנחת הנר על הארץ, ולכן כתב שם להחמיר ולהניח המוקצה מידו דלא כהאגודה. ואני תמה, דכיון שהראשונים הנ"ל העתיקו ג"כ לדברי התוספתא, על כרחך שהיה להם איזה תירוץ וישוב על זה, ואיך נעשה אותם כטועים. ועוד דכבר לעיל תירצנו לשון התוספתא, שלא יקשה עליהם והדין ברור.

**והנה** עיי' בסוכה [דף מ"א ע"ב], כך היה מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו ולולבו בידו וכו', קורא בתורה ונושא כפיו מניחו על גבי קרקע הולך לבקר חולים

74. ולקמן חזרתי בי מזה.

**והיה** שכתוב בירושלמי שנותנו לחבירו, ה"ה שהיה מותר לו להניחו על הארץ ואח"כ יקחנו משם, אלא רבותא קמשמע לן דמותר לתת לחבירו כיון שמחזיקו בשבילו לצורך שיקחנו חזרה לקיים המצוה, וזה הדורו שמראה שעדיין לא גמר מצות הלולב ודעתו עליו.

**ולפי** זה אין סתירה בין הבבלי והירושלמי, שלעיל דקדקנו מהבבלי שאחר שהניחו ע"ג קרקע מותר לו לטלטלו, וללכת עם הלולב לבקר חולים וכו', מפני שהוא עוסק במצות לולב כל זמן שמחזיקו לכוונה זו, אמנם הירושלמי מיירי לאחר שהניחו והסיח דעתו ממנו, ואינו מתכוין לקיים המצוה עכשיו, שאז אסור בטלטול. וא"כ חזרנו לדברי הגר"ש שאין לו ראייה כלל כנגד התוספת שבת, ולא רק שאסור ליתן לחבירו מוקצה שבידו, אלא המחזיק בעצמו אסור לו להחזיק המוקצה בידו שלא לצורך הנחתו, וכן לתת לחבירו להניח מסתבר כתוספת שבת שאסור.

**והנה** מה שכתבנו למעלה לדבר פשוט שמותר לטלטל הלולב כל היום כמו בשופר, אין לזה דמיון כלל, כי שופר הוא כלי, ומכיון שהשתמשו בו למצוה היום מותר בטלטול כל היום, מה שאין כן לולב שאינו כלי. ומה שכתבנו שלא שמענו שאסור לטלטלו לאחר שקיים מצותו, הדנא ב', ולא שמענו אינו ראייה. והרי הירושלמי קרי בחיל, הניחו בארץ אסור לטלטלו. וכן פסק הרשב"א בתשובה הנ"ל כירושלמי ואין מי שיחלוק על זה והדברים ברורים. (אלא שצ"ע למה הרמב"ם השמיט את הירושלמי וכן רוב הראשונים).

**ועיין** בדרכי משה סי' תרנ"ב [אות א'] שהעתיק הירושלמי הזה, ואע"פ שהניח בצ"ע דהא קי"ל [בביצה דף כ"ז ע"א] אין מוקצה לחצי שבת. והעתיקו המג"א סוף סי' תרנ"א [ס"ק כ"ח], וכבר רמז המג"א לעיין בסי' של"א, ושם כתב ליישב דברי הירושלמי, וז"ל: והא דקי"ל דאין מוקצה לחצי שבת, היינו בדברים שאסורים מחמת שהקצה אותם מדעתו, דאז אמרין כיון שהיה דעתו עליהם בין השמשות שרי היכא דחזרו ונראו וכו', אבל מוקצה מחמת חסרון כיס או מחמת גופו וכן כלי שמלאכתו לאיסור שנשתמש בו לצורך גופו ומקומו שהם מוקצים בעצמם, אפי' שהותרו לאיזה זמן, חחרים לאיסורם, ע"כ. [וראה גם במ"ב סי' ש"י ס"ק ט"ו]. וא"כ למעשה אין לנו חולק על הירושלמי הנ"ל.

**ועיין** חזו"א שבת סי' מ"ט אות ט', שנתקשה במה שאמרה המשנה [סוכה דף מ"ב ע"א] שמקבלת אשה לולב וכו', שאין מותר לטלטלו והא מוקצה הוא. ולכאורה הרשב"א בתשובה שהבאנו לעיל, כתב להדיא שטעם ההיתר הוא משום הידור מצוה וכנ"ל.

**ועי"ש** בקרבן העדה דבבב"א זו דמנהג אנשי ירושלים מיירי בשבת, ולכן אסור לטלטלו משום מוקצה. ודבריו צ"ע, כי במשנה [דף כ"א ע"ב] כתוב שכשנוטלו בירושלים בשבת היו מביאים לולביהן מבעוד יום לבית הכנסת משום איסור הוצאה, ולא היו יוצאים עם הלולב לבקר חולה, ועל כרחק שבבב"א ביו"ט עסקינן, ולפי זה אפילו ביו"ט לאחר שיצא בו אסור לטלטלו לירושלמי, וכן פירש שם בפני משה, וזה לא שמענו. וכבר הבאנו דברי המאירי לעיל, וגם דברי הט"ז, ולכן ברור שדברי הירושלמי אינם כבבלי.

**וראיתי** להגר"ש קלוגר בספר חכמת שלמה על אור"ח תחילת סי' ש"ח שכתב, להוכיח מהירושלמי הזה שמוקצה כל זמן שעודו בידו שמותר לטלטלו מותר ליתנו גם לחבירו, ולא כתוספת שבת, וראיה מזה שכאן אסור לטלטלו לאחר שהניחו בקרקע, ואעפ"כ מותר לטלטלו וליתנו לחבירו.

**ולענ"ד** ודאי שאין היתר להחזיק המוקצה בידו כל הזמן ולא להשתדל מיד להניחו באיזה מקום, ולפי דברי האו"ש לעיל בודאי שהדין כן. ואף אם נאמר שמותר להחזיקו כל זמן שבידו, אין שום סברא להתיר לאחר לקחתו מידו, או להחזיק המוקצה בידו ולא להניחו באיזה מקום מנוחתו. והניחא אם יחלוק על התוספת שבת ויתיר ליתנו לחבירו שחבירו יניחנו במקום אחר, אבל שהוא יחזיקו בידו לבד ולא לצורך הנחה אין בזה טעם כלל. ולכן דברי הירושלמי קשים, כי אם אסור בטלטול למה התירו לו להחזיקו כל הזמן בידו, ולא עוד אלא שנותנו לחבירו ואח"כ מקבלו ממנו חזרה.

**אבל** האמת יורה דרכו, דהנה כתוב ברשב"א בתשובה (ח"ד תשובה ע"ג) הובאה בקיצור בב"י אור"ח בסי' שכ"א, וז"ל באמצע דבריו שם, ואין מביאין ראייה מלולב שאינו ראוי לטלטלו בשבת, אלא כדי שלא לכמוש התירו לטלטלו להחזירו בשבת, דמן הדין היה שלא יטלטלוהו כלל ואפי' ביו"ט, ולאחר שהניחו ע"ג קרקע לאחר מצותו אסור לטלטלו וכדאיתא התם בירושלמי, אלא משום הדור מצוה התירו לטלטלו וחזרתו וכו', ע"כ.

**הרי** מפורש ברשב"א שולוב באמת היה צריך להיות מוקצה, וחיליה מן הירושלמי הנ"ל, ואעפ"כ משום הדור מצוה מותר לטלטלו. ולכן אני אומר הגע בעצמך אם לטלטלו כדי להחזירו במים התירו כדי שלא יכמוש, כ"ש אם רוצה להחזיק בלולב כל היום להודד מצוה, ודאי שמותר, ואף אם הניחו על הארץ ואח"כ החליט ליטלו ולהחזיקו כמנהג אנשי ירושלים בודאי דשרי. ומה שכתוב בירושלמי הניחו בארץ אסור לטלטלו זה דוקא שלא לצורך המצוה והלולב, אבל לצורך המצוה והלולב ודאי דשרי.

ושם כלי שמלאכתו להיתר הוא, אפילו הכי אסור כיון דשלא לצורך הוא<sup>75</sup>, וכדלקמן, וכל שכן בזה שהוא כלי שמלאכתו לאיסור, ע"כ.

**והנה** לענ"ד נראה שיש לדחות ראיה זו, שהרי כתבו התוס' בסוכה [דף מ"ב סע"ב] ד"ה טלטול, וז"ל: אע"ג דחזי [הלולב] למצוה שיין ביה איסור מוקצה לטלטול, מאחר דאין עשוי כלי, כדאשכחן גבי קנים דלחם הפנים וכו', אלמא חשיב להו מוקצה אע"ג דחזו ללחם, ע"כ<sup>76</sup>.

**חרי** מפורש בתוס', שכל הטעם שקנים הוי מוקצה, משום שאינו עשוי כלי, וכן הטעם בלולב, וא"כ אין לנו ראיה על כלי חשוב שיהא אסור לטלטל [אף שיש לו אפשרות לעשות באופן אחר]. ובודאי שאין כאן ק"ו, דהתם טעמא שאינו כלי. ועיין בשבת [דף קכ"ד ע"א] דאיכא לחלק בין דבר שיש עליו תורת כלי לבקעת שאין עליה תורת כלי. דז"ל הגמ' שבת גופיה תישתרי [בקעת] דהא דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו שרי, [ודוחה הגמ'], הנ"מ היכא דאיכא תורת כלי עליו, [אבל] היכא דליכא תורת כלי עליו לא.

**עוד** נראה לי להביא ראיה דשרי, דהא איכא לעיוני במאי דאיתא בשו"ע סי' ש"ח ס"ד דכלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל אסור לטלטלו. וכתב בערוך השולחן שם בסעיף ט"ו, דאינו מובן, הא כיון שמטלטלן ודאי יש לו איזה כוונה בזה. ועיי"ש מה שדוחק להעמיד כשמטלטל בהתעסקות בעלמא. ועכ"פ להתיר יצא, לטלטל כלי שמלאכתו להיתר לכל מין צורך, אם יש לו שום צורך ותענוג בזה עיי"ש.

**וברוך** ה' בדרך עיוני מצאתי בחידושי הר"ן (המיוחסים לריטב"א) בדף קכ"ג ע"ב דאנהרינהו לעיינין, עיי"ש בד"ה וחזרו והתירו, שדייק מלשון הגמ' דשלא לצורך כלל אסור אף ממלאכתו להיתר, ואח"כ כתב שכן משמע מגמ' דקנים, וז"ל: והכי נמי משמע דאמר רבא לקמן קנים טעמא מאי משום איעפוש, בהאי פורתא לא מיעפש, והא קנים מלאכתן להיתר, ולרבא ס"ל דכל שמלאכתו להיתר אפילו מחמה לצל מותר, אפילו הכי קאמר דכיון שאין צורך בטלטול הקנים וכו' אסור לטלטלן, ע"כ.

75. אולם ראה במאירי בשבת [דף קכ"ג סע"ב ד"ה הפסח], שכתב וז"ל: ואם היה שבת מניח ידו על כתף חבירו וכו', ואע"פ שהמקל ראוי לטלטל, הואיל ואפשר בכך לא הקילו. ויש חולקים בזה, מצד שחכמים לא הודו בה, וכן נראין הדברים, ע"כ.

מפורש שפסק המאירי שכן מותר לטלטל למקל, אפי' שאפשר באופן אחר ודלא כהמ"ב.

76. וכן מבואר גם ברשב"א בביצה דף ל"ג ע"א [בהוצאת מוסד הר"ק סוף עמ' רע"ג והלאה].

**ובן** מה שכתב שנוהגים היום לטלטל הלולב וכמו שכתב הט"ז בשופר. הנה כבר כתבנו לחלק ביניהם, דשופר הוא כלי משא"כ הלולב. ואדרבה לקושטא דמילתא אסור, וכמו שכתוב בירושלמי ומפורש ברשב"א.

## סכום:

א. כלי שמלאכתו לאיסור שטלטלו לצורך גופן או מקומו, אין צריך לשומטו מידו מיד, אלא מטלטלו ומניחו באיזה מקום שירצה. אולם אסור להשהותו סתם בידו, אלא צריך להשימו במקום שרוצה מיד.

ב. המדליקה נרות שבת אפי' אם קבלה שבת בהדלקתה, מותר לה להניח את הפתילה איפה שרוצה, ולא צריכה לזורקה מידה בגמר הדלקה.

ג. (לסי' רס"ו סעי' י"ב) היה עליו כיס של מעות, בין אם היה הולך ובין אם היה עומד, מותר לו לילך לחדר ולשומטו שם. וכשהולך לכתחילה לא יעמוד בהליכתו, אולם אם הוכרח לעמוד ועדיין כוונתו להמשיך מיד ללכת, מותר לו אחרי עמידתו להמשיך ללכת לחדר ולשמוט המוקצה.

ד. דין זה הוא בכל סוגי המוקצים.

ה. לולב אחר מצוותו הוא מוקצה, ולכך אסור לטלטלו אם הניחו על הארץ או ליתנו לחבירו שלא לשם מצוה וכמ"ש בירושלמי. אולם אם רוצה לטלטלו בשביל הדור מצוה וכאנשי ירושלים, או כדי שלא יתקלקל שזהו ג"כ לצורך הדור המצוה, מותר ועושה בזה מצוה, וזהו דין הבבלי.

ו. אולם שופר שהוא כלי, מותר לטלטלו כל היום אפי' אחר שגמר מצותו.

## סימן קמ"ח

### טלטול כלי מוקצה כשיש כלי היתר

שו"ע או"ח סי' ש"ח סעיף ג'.

**כתב** שם המחבר וז"ל: כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו בין לצורך גופו וכו' ובין לצורך מקומו. וכתב על זה במ"ב אות י"ב, וז"ל: ומיירי שאין לו כלי היתר לתשמיש זה, דאי לאו הכי אין לו להשתמש בכלי זה, עכ"ל. וכתב בשער הציון אות י"ג, דכן מוכח בשבת [דף קכ"ד ע"א] בגמ' דמשני מקלות אפשר כדר' אלעזר [להניח ידו על כתף חבירו], הרי דאף שמוכנים היו לזה מע"ש דדיקן וחלקין היו,

בצריך למקומו בשעת מעשה הטלטול או לאחריו. והנה לפי הירושלמי שהביאו המג"א הנ"ל, אין צורך שיהא צריך למקומו באותו זמן או לאחר כך, ומספיק לחשוב על איזה צורך שיצטרך להשתמש בו או במקום ובאמת ישתמש בו ומותר, וזהו כוונת הגמ' כאן שהעמידה בצריך למקומו. וזה ודאי קל מאוד למצוא צורך שיוכל להערים.

**שוב** ראיתי שכתבתי במקום אחר [ע' לעיל סי' קמ"ה] שהתוספת שבת בהקדמה [לסי' ש"ח, בנדרמ"ח עמ' רפ"ח] כתב, דכלי שמלאכתו לאיסור דשרי לטלטלו לצורך גופו ומקומו, בזה התירו חז"ל אף אם אפשר לטלטל בענין אחר בהיתר גמור. ועיי"ש [בפנים אות מ"ו] שראיתו מהט"ז [סי' ש"ח סעיף י"ד ס"ק י"ג], שכתב מפורש אם המנעל היה רפוי אין צריך בדוקא להוציא המנעל, ויכול לטלטל הדפוס ואע"פ שמלאכתו לאיסור. והביא הט"ז ראייה מדין חלוק דסעיף ט"ז שמפורש כן. וז"ל השו"ע: חלוק שכבסו אותו ותחבו בו קנה לתלותו בו לייבשו וכו', אבל ליקח הקנה מתוכו אסור לפי שאינו כלי, ואם תחבו בו כלי מותר ליטלו מתוכו אפי' אם מלאכתו לאיסור.

**ועייין** עוד שם במה שהביא בשם העו"ש שם. ולפי זה פקפק בראיתם של הט"ז והב"ח [הנ"ל]. וזת"ד: וממה שיכול לשמוט הקנה מן החלוק כשהקנה הוא כלי, קמ"ל דלא גימא דעדיף טפי ליטול החלוק מעל הקנה, כיון דהקנה הוא מיהא כלי שמלאכתו לאיסור, קמ"ל דלא, ע"כ. ולפי"ז כתב התוספת שבת דיש מקום לומר דדוקא התם הוא דשרי ליטול את הקנה, כיון דאורחא בהכי ולא הטריחו חכמים לשנות, כיון דסו"ס כלי שמלאכתו לאיסור שרי לטלטל לצורך מקומו, אבל במנעל שאדרכה הדרך לשומטו מעל הדפוס, א"כ ודאי שעדיף לשמוט את המנעל מעל הדפוס, ודלא כהט"ז והב"ח שכתבו שאם המנעל רפוי יכול לטלטל את הדפוס, ע"כ תורף דבריו.

**ואיני** יודע מה זה תלוי בדברי העו"ש. ומה שפקפק בזה לומר שכיון שאורחא בהכי ליטול הקנה, לא הטריחוהו ליטול החלוק, איני מבין מה טרחה היא זו, ואין זה אלא שלא כדרכו, ואף אם יש בזה קצת טירחא. וא"כ אכתי חזרנו לעיקר טעמו של דבר שטעם ההיתר משום שמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור אף שאפשר באופן אחר, דאל"כ יש לאסור בין בקנה ובין בדפוס משום טלטול שלא לצורך דהרי טירחא פורתא כזו עדיין חשוב שלא לצורך ולמה התירו. אלא ודאי כיון שטלטול הקנה הוא לצורך אף שאפשר בענין אחר שרי.

**ועיינתי** במ"ב שם [בס"ק נ"ז] בענין חלוק ודפוס, ושם העתיק דברי הט"ז בתחילה, וזה לכאורה סותר לדבריו בס"ק י"ב, ולכסוף כתב בשם האליה רבה לפקפק בזה,

**הרי** נתבאר לנו דשלא לצורך אין הכוונה שאין לו צורך כלל, אלא שהצורך הוא לא כל כך חשוב, וכהני קנים שיש בהם צורך, אבל זה לא נצרך כל כך ואסור, וקרינן ליה שלא לצורך כלל. וא"כ יש ג"כ לחלק ולומר דאע"ג דכלי שמלאכתו להיתר אסור לטלטלו שלא לצורך, זה מפני שהצורך שמטלטל הכלי בשבילו אינו חשוב, אבל בכלי שמלאכתו לאיסור, שרוצה לטלטלו לצורך דבר חשוב, אע"פ שיש לו כלי אחר של היתר לא מפקיע את היתר הטלטול מכלי שמלאכתו לאיסור, דסוף סוף הא קא מטלטל לצורך.

**ואם** תדחוק ותאמר דבהאי נמי חשיב טלטול שלא לצורך, כיון שיש לו כלי אחר, ולא אזלינן בטר תכלית הטלטול. א"כ למה היה צריך [המ"ב] להביא ראייה מהגמ' הנ"ל, הא מפורש כאן בשו"ע [בסעי' ד'] דשלא לצורך אסור אפי' בכלי שמלאכתו להיתר, ואם מן הסברא נראה למ"ב דכל דאית ליה כלי אחר של היתר הוי טלטול הכלי של איסור ללא צורך, א"כ יש לו ראייה מפורשת מהשו"ע ומה מצינו יותר בגמ'.

**ועוד** ראייה ברורה מן הירושלמי שהובא במג"א סי' ש"ח ס"ק ח', והעתיקהו האחרונים, שכתב דאיתא בירושלמי פרק ה' דביצה [הל' א' דף י"ט סע"א], כשמחשב עליו לתשמיש מותר לטלטלו אפילו עיקר כוונתו היא מחמה לצל וכו', ע"כ. ושם בירושלמי עובדא הוה במצודות שהיו פרוסות בחמה, והם כלים שמלאכתן לאיסור צידה, והיו מתקלקלות בחמה, ושאלו לרב מה לעשות, ואמר להם שיחשבו עתה להניחן תחת ראשיהן ומותרין לטלטלן.

**הרי** להדיא, שאף שהיה להם ודאי דברים אחרים המותרים, כגון כרים וכסתות ובגדים שאפשר להניח תחת מראשותיהם, ואע"פ כן יכולים היו להערים ולהשתמש בהם עכשיו לזה, ושרי. וזו ראייה שאין עליה תשובה. וכן כתב מפורש בערוך השולחן סעיף י"ד.

**ולמדנו** מזה שכלי שמלאכתו לאיסור שרוצה לטלטלו בשביל שלא יגנב וכו', אם יכול למצוא בהם דבר שמותר להשתמש בשבת, יחשוב לעשות כן ויעשה כן. ואע"ג דזהו הערמה, מ"מ מותר וכו', ע"כ. ולפלא על המ"ב מדברי המג"א הנ"ל איך נשמטו ממנו. ועייין במג"א שסיים בסוף דבריו, שגם מן הבבלי [שבת דף קכ"ד ע"ב] יש ראייה שסוברין כמו הירושלמי, ועייין במחצית השקל שהאריך.

**ובזה** נתיישב לי שפיר הא דאיתא בגמ' [שבת דף מ"ג ע"א] דאמר רב יצחק אין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל, והקשתה הגמ' עליו מכל הני משניות דאיתא התם, ותירצה דכל הנך משניות בצריך למקומו עסקינן. ובפשוטו נראה דשינויא דחיקא הוא לתרץ הכל בצריך למקומו, ובכל מקום שכתוב שמותר לטלטל לצורך אפרוחים וקורה וכו' הכל

דכיון שהוא בידו רשאי לטלטלו יותר, ונ"ל דאפי' שכח ונטלה בידו רשאי לטלטלו יותר, ועי' מ"ש סי' רס"ו סעי' י"ב.

**ושם** פסק הרמ"א וז"ל: ומי ששכח כיסו עליו בשבת, אם הוא בבית יכול לילך עמו לחדר וכו'. והנה כתב שם בביאור הגר"א ראי' לאסור מהא דאיתא בגמ' [שבת דף ל"ה ע"ב] אמר רבי יוסי ברבי חנינא שמעתי שאם בא להדליק אחר שש תקיעות מדליק, שהרי נתנו חכמים שיעור לחזן הכנסת להוליד שופרו לביתו, ע"כ. מבואר, שלא נתנו לחזן הכנסת לטלטל את שופרו אע"פ שבא לידו בהיתר. ועיי"ש שכתב שתירוצו של המג"א [בס"ק י"ט] שתי' שעדיף שלא יבוא לידו כך הוא תירוץ דחוק.

**ונראה** לומר כתי' המג"א ובאופן אחר קצת, דודאי שאע"פ שחכמים התירו לאחר שבא המוקצה לידו לטלטלו הלאה, אולם לקבוע לכתחילה שחזן הכנסת יעשה כן שיטלטל המוקצה תמיד באופן זה, זה בודאי שאין זה נכון. ואולי (לפי דברי החברים) לזה כיון גם המג"א.

**ועיי'ן** בתוספת שבת בסי' רס"ו ס"ק כ"ט, שכתב להביא ראיה שאסור לטלטל דבר אפי' שהגיע לידו בהיתר, מהא דאמרינן [שבת דף קי"ז ע"א] שכשנוטל תיק שיש בו מעות כדי להציל ספר תורה מן הדליקה היה צריך לנערו [אם לא שיש בוה שיהי - שעד שינער תיפול הדליקה יותר], מוכח שאף שכבר הגיעו המעות לידו בהיתר צריך לנערם.

**ולאחר** העיון יש לדחות, דהגע בעצמך וכי מפני שמותר לטלטל המוקצה לאחר שבא לידו, יהיה מותר לו להחזיק במוקצה הזה עליו כל היום ולא להניחו. זה בודאי אינו, דכל ההיתר הוא אך ורק שמותר לו להתעסק במוקצה לצורך הנחה באיזה מקום [ורשאי להניחו בכל מקום שירצה כיון שבא לידו בהיתר], אבל ודאי שאין לו רשות להתעסק בדברים אחרים בינתיים [ועי' לעיל סי' קמ"ז]. ולכן בתיק מלא מעות שמטלטלו להציל הס"ת כיון שהוא מתעסק בדבר אחר ולא בהנחת המוקצה לכך צריך לנער המעות בינתיים אם היה אפשר, וזה פשוט.

**ולכאורה** אפשר להביא ראיה לאסור ממה דאיתא שם בגמ' עוד מקרה דתיק שיש בו מעות וספר תורה יחד ובא להצילו מן הדליקה, שמותר לטלטל לשניהם ואינו צריך לנער, ומהטעם הנ"ל דאדהכי והכי נפלה דליקה. ומשמע דאי לאו הכי חייב לנער, אף שבא לידו בהיתר. וכאן לא יועיל התירוץ הקודם, דהא אינו מתעסק בשום דבר בין נטילת המוקצה והנחתו במקום אחר.

**ונראה** לתרץ דמה שאמרה הגמ' שם דאדהכי והכי נפלה דליקה וכו', ולכן לא צריך לנער את המעות [ומשמע שלולי זה היה צריך לנער], היינו ליתן טעם למה מותר להגביה

ולא הזכיר מה שכתב לעיל, וגם קשה למה לעיל לא הזכיר לב"ח והט"ז הנ"ל, וצע"ג.

**ומה** שפקפק בזה הא"ר, וז"ל: וצ"ע הא פירש"י בפרק תולין [דף קמ"א ע"ב ד"ה ברפוי] שכשהמנעל רפוי הוא נשמט מאליו ואין צריך לטלטל האימום, ע"כ. וא"כ אמאי יטלטל האימום בחינם. [ומזה קשה לדברי הט"ז והב"ח המתירין לטלטל את האימום כדי להוציאו מהמנעל]. ובצריך למקומו דמותר אפשר דאי אפשר בענין אחר, ובהכי מיירי בחלוק, או דאי אפשר לשמוט אחלוק אם לא שיטלטל הכלי עמו.

**ולענ"ד** כבר נתיישב בדברינו לעיל. ואין שיהיה אין ספיקו מוציא מירי ודאי של הב"ח והט"ז. והא"ר כתב את היתר הט"ז והב"ח גם בשם מלבושי יום טוב, וכן הוא שם בדין המנעל [בס"ק ח].

**עוד** רגע אדבר, דראיתי בפמ"ג במשבצות זהב ש"ח אות י"ד, שהביא ראיה מרש"י, שבקנה שמלאכתו לאיסור צריך דוקא לשמוט הכותונת כיון דאפשר בהכי. והוא מרש"י דף קי"ג ע"א ד"ה מותר לטלטל, שכתב וז"ל: ואשמועינן שאין גרדי מקפיד עליהם ולא הוי מלאכתן לאיסור, ע"כ. ומדייק הפמ"ג דמשמע שאם היה מלאכתן לאיסור היה אסור לשומטן.

**ולענ"ד** דבריו תמוהין, דהדבר פשוט שאין כוונת רש"י לחלוק על היתר מלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו, אלא שם כוונתו שאם רק מיוחד למלאכת איסור, דאז הוא מוקצה מחמת חסרון כיס כשאינו משתמש בכלים ההם לדבר אחר אז היה אסור, וכיון שאין כן דרך האורגים להקפיד עליהם לכך מותר. והוא ברור ודו"ק.

**ויש** עוד להאריך בדברי רש"י אלה בעזה"י.

## סיכום:

כלי שמלאכתו לאיסור שרוצה לטלטלו לצורך גופו או מקומו, מותר לטלטלו אף שיש לו כלי היתר אחר.

## סימן קמ"ט

### עוד בדין מוקצה שבא לידו בהיתר

**שו"ע** או"ח סי' ש"ח ס"ג מג"א ס"ק ז'.

**כתב** המחבר וז"ל: כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו וכו' בין לצורך מקומו וכו', ומותר לו ליטול משם ולהניחו באיזה מקום שירצה, ע"כ. וכתב על זה המג"א בס"ק ז' וז"ל:

שיהיה לצורך קצת, מ"מ מותר לטלטלו כדי שלא יגנב או יתקלקל, או לא. ונדרן זה באופן שאינם באים לידי ביזיון בגניבה ואבידה, אבל אם יבואו לידי ביזיון ודאי מותר לטלטלם, עיין סימן שנ"ב סעי' א'. והוא משנה מפורשת בעירובין ריש פרק המוצא תפילין [דף צ"ה סע"א].

**ועוד** נראה לי דבר חידוש דמה שאנו מסתפקים אם תפילין הוי ככלי שמלאכתו לאיסור, וטעמא מאי כיון שאסור להניחם בשבת ויו"ט, לענ"ד יש לומר לא כן, דהנה כלי שמלאכתו לאיסור הוא מוקצה משום חשש שמא יעשה בו מלאכה בשבת, וכמו שכתוב ברמב"ם בפרק כ"ד מהלכות שבת הל' יג', וא"כ טעם זה לא שייך בתפילין. ואף שאסור להניחם עליו לשם מצוה בשבת ויו"ט, אבל גזירת טלטול אין על זה<sup>77</sup>, וכמו שלא מצינו איסור טלטול בתפילין בחול המועד לאוסרים להניח בחול המועד או בלילה לאוסרים, ולא חששו שמתוך שיטלטלם יבוא לעשות בהן כהרגלו ולהניחן. ואף שכתבתי בתחילת דברי שהוא דבר חידוש, אך לדידי נראה פשוט שהוא כן.

**ולפי** זה צ"ע בדברי התרומת הדשן שהתיר לטלטל בתנאי שיש שום צורך בדבר. ואף דכלי שמלאכתו להיתר ג"כ אסור בטלטול אם אין צורך בזה כדאיתא בשו"ע אור"ח סימן ש"ח סעיף ד', מ"מ בכתבי הקודש כתוב במחבר שם שמותר אף שלא לצורך. וא"כ צ"ע במאי גרע תפילין מכתבי הקודש, דהנה טעם היתר הטלטול בכתבי הקודש, עיין בר"ן בשבת [דף מ"ח ע"א מדפ"ר בד"ה ומיהו], שכתב וז"ל: ומיהו אפי' אם נאמר כן שכלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל אסור לטלטלו, הני"מ בכלים, אבל בספרי הקודש ואוכלים אין לנו, לפי שכלים שנאסרו מתחילה אין לנו להתירם אלא מה

לכתחילה, אבל לאחר שהגביה מותר או מפני שבא לידו בהיתר או מפני שקשה לנער עם הס"ת בתוכו, ותול"מ.

**והנה** עיין לעיל בסי' רס"ג סעי' י' שכתב המחבר לשיטת הבה"ג שכיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת ונאסר במלאכה ולכך נוהגות קצת נשים שלאחר שבירכו והדליקו הנרות להשליך הפתילה שבידם לארץ. ודקדק שם הגרע"א מלשון משליכות, שאסור לה לילך עם הנר למקום אחר להניחו. וכן גם כתב בבאור הגר"א, והביא לזה רא"י מהתוספתא בסוכה [פ"ד הל' ז'].

**ויש** לעיין, דהא המחבר בסוף דבריו כתב מפורש שהטעם שמשליכות הוא משום שאינם רוצות לכבות את הפתילה, וא"כ איה"נ יתכן שאין כאן בכלל איסור מוקצה כיון שהוא כבר בידו.

**ומה** שהביא הגר"א רא"י מהתוספתא, הנה זה לשון התוספתא: אפילו נר בידו אין נותנו על גבי מנורה אלא מניחו על גבי הארץ, ע"כ. ואפשר לדחוק ולומר שאם היה צריך להניחו על גבי המנורה היה צריך להתעסק בו יותר כדי לישבו היטב במנורה, וכיוצא בזה, וזה ודאי אסור וק"ל ע"י מה שהארכתי בזה ובביאור דברי התוספתא בסי' קמ"ז.

## סימן ק"נ

### תפילין האם הם מוקצה בשבת

**שו"ע** אור"ח סי' ש"ח סעי' ד' בהגהה.

**כתב** הרמ"א וז"ל: ותפילין אין לטלטלם כי אם לצורך וכו', ע"כ.

**שאלת:** על תפילין בשבת מה דינם בטלטול אם מותרים לגמרי בטלטול או שהם מוקצה, ומאיזה סוג מוקצה, והאם יש כאן מוקצה של חסרון כיס.

**תשובה:** בתרומת הדשן סימן ע' [ומובא בב"י סי' ש"ח, בנדמ"ח עמ' רצ"ו] כתב וז"ל: יראה דהיתר גמור הוא לטלטל תפילין בשבת ויו"ט אם יש שום צורך בדבר, ומשנה שלימה היא בפרק קמא דביצה [דף ט"ו ע"א] משלחין תפילין ביו"ט וכו', עכ"ל. והרי זה מפורש דמותר בטלטול, אלא שכתב לצורך דוקא. וא"כ לפחות לצורך צריך, שיהיה לצורך גופו או מקומו או צורך אחר, ואז מותר.

**ומה** שיש להסתפק אם כדי שלא יגנב או יאבד האם מותר, כלומר האם דינו כמו כלי שמלאכתו להיתר שאף שצריך

<sup>77</sup> פירוש, דלמדנו מהרמב"ם שטעם איסור טלטול כלי שמלאכתו לאיסור הוא שמא יעשה בו מלאכה בשבת, וא"כ כל מה שיש לנו לאסור הוא רק כלים שאפשר לעשות בהם איזה מלאכה, והנחת תפילין אף שהוא אסור מ"מ אינה מלאכה, וכל האיסור הוא רק להניחם לשם מצוה. וא"כ לא שייך לקרוא לתפילין כלי שמלאכתו לאיסור.

ולפי"ז גם לפי הטעם הראשון שכתב הרמב"ם שם בהל' י"ב, שטעם איסור מוקצה דאם נחיר יבוא להגביה ולתקן כלים מפניה לפניה, ושלכן גזרו בכל כלי שמלאכתו לאיסור, או לטעם השלישי שכתב הרמב"ם שמקצת העם אינם בעלי מלאכה ואם נחיר הטלטול לא תהיה ניכרת השביתה, וכן לפי הטעם שכתב הראב"ד שהוא משום לתא דהוצאה, שאם נחיר לטלטל יבוא להוציא. מ"מ כל אלו הטעמים אינם שייכים בתפילין, וכונתנו, דהא לכאורה יש להקשות שטעמים אלה שייכים גם בכלי שמלאכתו להיתר ולמה לא אסורם, אלא שראו חכמים שא"א לעמוד בזה ולכן חזרו והתירו, וכמבואר בשבת דף קכ"ג ע"ב, ומה שאסרו הוא רק כלי שמלאכתו לאיסור, וכיון שכאן אין מלאכת איסור וכנ"ל אין לאסור גם לשאר הטעמים.

בשבת]. ומה שהאריך אח"כ בבי" וכן במג"א ס"ק י"א, ותלו דין זה של היתר טלטול בהיתר הנחת תפילין. אין צורך לזה אלא אף אם זה אסור בהנחת תפילין בשבת שרי לטלטולי וכמו שבארנו למעלה שאין זה נקרא כלי שמלאכתו לאיסור, [דהא הנחת תפילין לאו מלאכה היא וכנ"ל באורך].

**ומה** שכתבת שאולי תפילין הם מוקצה מחמת חסרון כיס. בזה יש לנו יסוד חשוב מקדמת דנא, דמוקצה מחמת חסרון כיס נאמר על כלי שמלאכתו לאיסור [וכמו שנקטו רוב האחרונים, והארכנו בזה במקו"א]. וביאור הדברים דכלי שמלאכתו לאיסור שמותר לצורך גופו ומקומו, היינו טעמא משום שעומד גם למלאכת היתר, ואע"פ שרוב תשמישו לאיסור אבל מיעוטו לצורך דברים אחרים, וכן מטלטלים אותו לצורך מקומו. אבל כלי שמוקצה מחמת חסרון כיס, זהו כלי שמלאכתו רק לאיסור, וכן מקפידים עליו שלא לטלטלו ממקומו שלא יפסד. וא"כ תפילין שכתבנו למעלה שאינו כלי שמלאכתו לאיסור [דהנחת תפילין אינה מלאכה], הרי שאין כאן דין של מוקצה מחמת חסרון כיס. ועיין בשו"ע הגר"ז סי' ש"ח סעי' ד', ועיי' בערוך השולחן סי' ש"ח סוף סעי' ז'.

**ולחלבה** ודאי שהמחבר סובר להיתר, וכן כתב בפשיטות בבית יוסף כתרומת הרשן, אע"פ שלא כתב כלום מזה בשו"ע.

#### סכום:

- א. גדר כלי שמלאכתו לאיסור, אינו כל דבר שעושים בו מעשה האסור בשבת, אלא רק דבר שעושים בו ממש מלאכת איסור.
- ב. ולפי"ז תפילין שאין עושים בהם מלאכה, ורק אסור להניחם בשבת לשם מצוה, אין להם דין של כלי שמלאכתו לאיסור.
- ג. דין מוקצה שיש בו חסרון כיס, שייך רק בכלי שמלאכתו לאיסור.

## סימן קנ"א

### במחלוקת התנאים בשברי כלים

**שו"ע** אור"ח סי' ש"ח סעי' ו'.

**בתב** המחבר וז"ל: כל הכלים שנשברו אפילו בשבת מותר לטלטל שבריהם ובלבד שיהיו ראויים לשום מלאכה וכו', ע"כ.

שפירשו חכמים [דהיינו לאיזה צורך], אבל כתבי הקודש ואוכלים שלא נאסרו מעולם, כל המחמיר עליו להביא ראיה<sup>78</sup>.

**ועיין** בבי" ריש סימן ש"ח [בגדמ"ח עמ' רצ"ו] כתב בשם ספר הנקרא מקדש, שאסור לטלטל תפילין בשבת, והביא ראיה מהאי סיפרא דאפטרותא דאי לאו דשרי למקרי ביה היה אסור לטלטלו [כמבואר בגיטין דף ס' ע"א].

**וזה** ודאי אינו ראיה, דסיפרא דאפטרותא על הצד שלא ניתן ליכתב ולכן אסור לקרות בו אין לו דין כתבי הקודש, ואפשר גם שאין מצילין אותו מפני הדליקה, עיין ריש פרק כל כתבי [שבת דף קט"ו ע"א], משא"כ תפילין דאף שאין קורין בהם, מ"מ מצוה לכותבם, ועוד אמינא דודאי דשרי לקרות בהם אם היו הפרשיות בחוץ דהא נתנו להכתב, וא"כ מה שייך לדמות לספרא דאפטרותא לצד שאסור לקרוא בו.

**עוד** הביא שם בספר מקדש ראיה להיפך ולהתיר, מהאי דשרינן לשדורי תפילין ביו"ט [ביצה דף ט"ו ע"א]. ודחה, דזה לא שרי אלא ביו"ט משום שנהגה בשילוחן, אבל בשבת אין בו בכלל היתר לשלוח.

**ואני** תמה מה ההבדל בין שבת ליו"ט, דהא החידוש ביו"ט דאף דברים שטעונים עדיין בישול ומלאכות המותרות ואינם ראויים כמו שהם, מותר לשלוחן, אבל דברים המוכנים כתפילין וכל מיני מאכלים המוכנים בודאי מותר לשלחם [גם

78. לכאורה יש להקשות, דהא מה ששונה דין אוכלים וכתבי הקודש משאר כלים שמלאכתן להיתר, הוא באחד משני דברים, או שאוכלים וכתבי הקודש אינם כלים, והגזירה של מוקצה היתה על כלים (מלבד מה שגזרו על מוקצה מחמת גופו שאינו שייך כאן), או באופן אחר שגם מהתחלה לא היתה הגזירה על דברים ששימושם תדיר כאוכלים וכתבי הקודש. ונפק"מ בין שני הטעמים הוא כלי סעודה, ר"ל דאם נאמר שלא גזרו על דבר ששימושם תדיר, גם לא נאסרו, אולם אם נאמר שגזרו על כל דבר שהוא כלי, ולא על דבר שאינו כלי כגון כתבי הקודש ואוכלים, א"כ גם כלי סעודה יהיה אסור לטלטלם סתם.

והנה במ"ב סי' ש"ח ס"ק כ"ג הביא מחלוקת בזה אם כלי סעודה הם כאוכלים וכתבי הקודש או לא. ובשעה"צ אות כ"ה דייק שהרמב"ם בפרק כ"ה הוא מן המחמירים, וכן הביא בכף החיים כאן אות מ"ד והאריך בזה.

ולכאורה לשני הטעמים הנ"ל תפילין אינם ככתבי הקודש, דהרי הם כלי [אפי' לענין טומאה - רמב"ם כלים פ"ז הל' י"ב] וא"כ שפיר נכללו בתחילה בכלל גזירת כלים, וגם כשהותרו יהיו כדן כלי שמלאכתו להיתר שאסור לטלטלו שלא לצורך כלל. וגם לטעם השני, הא אין משתמשים בהם בכלל בשבת, וא"כ שפיר יש לומר שגזרו עליהם בתחילה איסור לטלטל, דאינם כאוכלים וכתבי הקודש שתשמישן תדיר בשבת. ואולי זה מה שהכריח לתרומת הרשן להתירם דוקא כשיש שום צורך בדבר ככל כלי שמלאכתו להיתר.

אמנם אינו דומה כלל, אף שיש עליו דין כלי לטומאה, לא דמי לכלים של מוקצה דתשמישן תדיר ובתפילין לא שייך זה, ועל המחמיר להביא ראיה.

**לכבוד מו"ר שליט"א.**

ר"ש בנר שכבה. ומה שכתוב שמשנת שברי כלים הוא ר"מ, הוא מפני שבברייתא בדף קכ"ה ע"א כתוב כן בשם ר"מ, דאמרינן: שברי תנור ישן הרי הן ככל הכלים הניטלין בחצר דברי ר"מ ר' יהודה אומר אין ניטלין עיי"ש.

**ומחלוקת** ר"מ ור' יהודה ומחלוקת ר' יהודה ור"ש הם שני דברים נפרדים, דר"מ ור"י מדברים על כלים אם נעשים מוקצה כשעושים מלאכה ולא מעין מלאכתן, דלר"מ שהמשנה סתמה כוונתה מספיק מעין מלאכה כל שהיא, ולר' יהודה בעי דוקא מעין מלאכתן.

**ואילו** מחלוקת ר"י ור"ש בשברי כלים שאין ראויים למלאכה ולכן הם עומדים עכשיו להסקה אם הוי נולד, ור"מ לא דבר על עניין נולד. ודברי ר' יהודה מוזכרים במשנה בפרק אחרון דשבת [דף קנ"ו ע"ב], דאמרינן: מחתכין את הדלועין לפני הבהמה ואת הנבלה לפני הכלבים רבי יהודה אומר אם לא היתה נבלה מערב שבת אסורה לפי שאינה מן המוכן, ע"כ. ודברי ר' שמעון נזכרו במשנה [בדף מ"ד ע"א] שהתיר ר' שמעון לטלטל את כל הנרות חוץ מן הנר הדולק בשבת. ונולד ואינו מן המוכן, הם היינו הך, אלא שיש מחלוקת אם להחמיר ביו"ט בנוולד כדאיתא בריש ביצה וכן להלכה בשו"ע בתחלת הלכות יו"ט עיין סי' תצ"ה סעיף ד' וברמ"א שם.

**ומה** שהוספת בשולי היריעה על הפרישה ס"ק כ"ה שהביא דברי הרא"ש בתשובה וכתבת שלא מצאת לדברי הרא"ש. עיין כלל כ"ב הדרך הה', וודאי שאין זה לשונו ממש וגם רק חצי דבר כתוב שם. אבל אני תמה מה צריך לדברי הרא"ש וכל דבריו גמ' מפורשת עיין ודוק.

## סימן קנ"ב

### דלתות הכלים שנתפרקו

**שו"ע** או"ח סי' ש"ח סעי' ח'

**כתב** המחבר ז"ל: כל הכלים הנטלים בשבת דלתותיהן שנתפרקו מהם נטלים בין נתפרקו בחול בין נתפרקו בשבת, ע"כ.

**והנה** דין זה מקורו מהמשנה בשבת [דף קכ"ב ע"ב], כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהן עמהן אף על פי שנתפרקו (בשבת) שאינן דומין לדלתות הבית לפי שאינן מן

**במשנה** בשבת [דף קכ"ד ע"ב] איתא: כל הכלים הניטלין בשבת שבריהן ניטלין עמהן ובלבד שיהו עושיין מעין מלאכה, שברי עריבה לכסות בהן את פי החבית שברי זכוכית לכסות בהן את פי הפך, רבי יהודה אומר בלבד שיהו עושיין מעין מלאכתן שברי עריבה לצוק לתוכן מקפה ושל זכוכית לצוק לתוכן שמן, ע"כ. וכתב הרא"ש פרק כל הכלים [סימן ה'] וז"ל: ואומר בעל הלכות משמיה דרב צמח גאון דהלכתא כר' יהודה, דקיי"ל ר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה. והאי טעמא לאו דוקא, דכי אמרינן ר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה ה"מ היכא דפליגי בהדיא, אבל היכא דדברי ר' מאיר סתם ור' יהודה הוא דפליגי בהדיא לא אמרינן ר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה אלא הלכה כסתם, ע"כ.

**ובקרבן** נתנאל [אות מ'], כתב להקשות על דברי הרב צמח גאון, וז"ל: וקשה לי דא"כ מאי האי דקאמר בביצה [דף ב' סע"א] גבי שבת סתם לן תנא כר' שמעון, הא קיי"ל בעירובין ר' שמעון ור' יהודה הלכה כר' יהודה, ולרב צמח גאון לא חשיב הך לסתמא, דהלכה כר' יהודה דפליגי על ת"ק. פי' דקשה לשיטת רב צמח גאון איזה סתם הוא כר' שמעון, הרי אדרבה גם בשבת יהיה הלכה כר' יהודה כמו הכלל הרגיל.

**ואולי** יש ליישב שלרב צמח גאון כיון דסתם משנה ר' מאיר, א"כ מצד מה שסתם רבי כמותו אין ראייה שדוקא הלכה כמותו, דסתם המשניות על פיו אפי' כשאין הלכה כמותו, ולכן הדינן לכלל שר"מ ור' יהודה הלכה כר' יהודה. משא"כ במחתכין את הדלועים שהוא סתם משנה כר"ש, ובדרך כלל במשנה של ר"ש אומרים דבריו בשמו ועכשיו לא כתב רבי שמו, הרי שגלה רבי דעתו שהוא סותם כמותו כיון שדבריו כאן הם הלכה למעשה.

**אבל** לא הבנתי מנין לגמרא שכאן הוא ר"מ ושם הוא ר"ש, ובפרט שבגמ' כאן [בדף קכ"ד ע"ב] כשבאה לתרץ את ג' הבריות גבי מסיקין בכלים ואין מסיקין בשברי כלים וכו', תירצה: הא ר' יהודה והא ר"ש והא רבי נחמיה, ולא הזכירה את ר"מ כלל אף שר"מ סבירא ליה כר"ש ברוב עניני מוקצה.

**תשובה:** עיין רש"י מגילה ד"ה סתימתא, וז"ל: הרבה סתם משנה סתם רבי שהן דברי רבי עקיבא וכו', ע"כ. פירוש יש סתם כר' מאיר ויש כר' שמעון ויש כר' עקיבא, וא"כ כסתם כר' שמעון אין זה אומר שהלכה כמותו יותר מאשר סתם כר' מאיר ופשוט.

**ומה** שכתבת שר"מ סובר כר"ש ברוב דיני מוקצה, לא ידעתי זו מנין לך, ועיין שבת [דף מ"ד ע"א] שר"מ חולק על

יכולין הן לעשות מעין מלאכתן הראשונה לכסות בהן השידה וכו' או למלאכה אחרת. וכעין לשון זה כתב ג"כ המאירי שם עיי"ש.

**ואפשר** שלשון התוס' [שם בדף קכ"ב ע"ב] הכריחו לפמ"ג לומר כן, שכתבו [בד"ה ואדרבה] וז"ל: דהכא אכתי כלי הוא שעדיין עומד למלאכה ראשונה וראוי להתחבר הכיסוי עם הכלי, ע"כ. ודקדק מזה שכתבו שעומד למלאכה ראשונה וראוי להתחבר, משמע שעכשיו אינו ראוי.

**אבל** נראה שאין זה ראייה, אלא שגם התוס' מודים שמיידי דוקא כשראוי עתה עוד למלאכה, אלא שהוסיפו תנאי, שאע"פ שראוי למלאכה אם אינו עומד להתחבר יהיה אסור, דבטל שם כלי מיניה דעומד לזורקו, ולא דמי למגופת חבית דסוף כל הכלים [שבת דף קכ"ד ע"ב] דשם אינו עומד לזריקה.

**והנה** הערוך השולחן בסעי' כ"ה כתב להדיא כדברינו, וז"ל: ולפיכך כל הכלים הניטלים בשבת דלתותיהם שנתפרקו מהם בחול מותרים בטלטול וכן כשנתפרקו בשבת, מפני שתמיד שם כלי עליהן וראויין תמיד לתשמישם, דגם כשנפרקו יכולים לכסות בהן את הכלים, ע"כ. והיינו כנ"ל שכל ההיתר משום שעדיין ראויים עתה למלאכה.

**ובזה** נפשט ספיקו של בעל מנחת שבת סימן פ"ח אות ב', גבי כפתור שניתק מהבגד, ששם כתב להתיר לטלטלו משום שהיה עליו שם כלי אגב הבגד, ולא נפקע ממנו שם כלי אף שאינו ראוי לשום מלאכה אחרת, הואיל וראוי להחזירו ולחברו אל הבגד הגם שלא ראוי להחזירו בשבת, ודינו כדין דלתות הכלים המבואר כאן בפמ"ג שמותר לטלטל עיי"ש. ולהנ"ל אסור לטלטלו, כיון שעתה אינו ראוי לשום דבר.

**שוב** ראיתי בתוס' רי"ד [שבת דף קכ"ב ע"ב] שכתב להדיא כדברי הפמ"ג, וז"ל: הכא בדלתות אע"ג דלא חזו למלאכה שרי מפני שהוא יכול להחזירם שם, אבל השברים אינו יכול להחזירם ולהדביקם וכו'.

**אמנם** להלכה מסתבר כדברי הר"ן והמאירי, וכמו שפסק ג"כ בערוך השולחן.

### סכום:

א. כלי שנתפרק ממנו איזה חלק בין בחול בין בשבת, ואינו ראוי עתה לשום מלאכה כלל, אסור לטלטל לזה החלק, הגם שאפשר לחברו חזרה לכלי.

ב. לפיכך, כפתור שניתק מהבגד, אף שראוי להחזירו לבגד, אסור לטלטלו בשבת.

המוכן. ויש לחקור האם המשנה מדברת באופן שהם מחוברים לקרקע או בתלוש.

**והאמת** נראה דבתלוש עסקינן, והטעם - דכל דבר המחובר לקרקע או לבית אין עליו דין מוקצה לטלטול, ולא מן הטעם שטלטול במקצת לא שמיה טלטול, דהרי מפורש שגם בזה אסור בפרק השואל [שבת דף קנ"א סע"א], במשנה שם: עושין כל צרכי המת סכין ומדיחין אותו ובלבד שלא יזיז בו אבר וכו', הגם שהוא רק טלטול במקצת, שהרי האבר מחובר הוא למת. אלא הטעם דכל יסוד איסורו של מוקצה הוא גזירה אטו הוצאה, ובמחובר לא שייך גזירה זו. וגם לפי הטעמים האחרים שכתב הרמב"ם בפרק כ"ד מה' שבת [הל' י"ב י"ג עיי"ש], אפשר שאינם אלא כהוספה לטעם הנ"ל, וגם אפשר שאותם טעמים ג"כ לא שייכי במחובר דו"ק ותשכח.

**ומה** שכתוב במשנה שדלתות הבית שנתפרקו אינם מן המוכן, הוא מפני שבמחובר לא היו כלים לטלטול ועכשיו שנתפרקו הרי לא היו מוכנים מבעוד יום, ודו"ק כי קצת - ודי למביין. ועוד חזון למועד בע"ה להאריך בענין זה של מוקצה במחובר.

## סימן קנ"ג

### מלמול דלתות הכלים שנשתברו

**שו"ע** או"ח סי' ש"ח סעי' ח' ט"ז ס"ק ח'.

**כתב** המחבר וז"ל: כל הכלים הנטלים בשבת דלתותיהן שנתפרקו מהם נטלים, בין נתפרקו בחול בין נתפרקו בשבת. ופירש הט"ז בס"ק ח' וז"ל: פירוש לא מבעיא נתפרקו בשבת דמותר דמוכנין הן אגב אביהן כי עייל שבת, אלא אפילו בחול מותר וכו', ע"כ.

**וכתב** הפמ"ג במשבצות זהב ס"ק ח', שדלתות הכלים אע"פ שאין ראויין כלל למלאכה אחרת, מותרים אפי' לטלטל מחמה לצל, דעדיין שם כלי עליהם שראויין להתחבר עם הכלים עיי"ש. וכן פסק ג"כ המ"ב כאן בס"ק ל"ה.

**ושתי** תשובות בדבר. אחת, דקשה מאד לצייר במציאות שדלתות הכלים לא יהיו ראויים לשום מלאכה, ואדרבה נראה דעדיין ראויים לכסות בהם את אותם הכלים שמהם נתפרקו. והשניה, דעיין בחדושים המיוחסים לר"ן [שבת דף כ"ב ע"ב], שכתב גבי דלתות הכלים שמותרים לטלטל וז"ל: מ"מ ראויין הן להטלטל בפני עצמן שהרי

## סימן קנ"ד

## דין מוקצה באדם חשוב

ש"ע אור"ח סי' ש"ח סעי' ל' מג"א ס"ק נ"ה.

**כתב** המחבר וז"ל: גרעיני תמרים במקום שמאכילים אותם לבהמה מותר לטלטל, ואדם חשוב צריך להחמיר על עצמו שלא לטלטל אלא דרך שינוי, ע"כ. וכתב על זה המג"א: מדלא כתב הטור [כאן, בנדר"ח עמ' שי"א] והמחבר בשאר נולד שצריך להחמיר, נראה לי דדוקא גרעינים משום דיש מקומות שאין מאכילין אותן לבהמה, ולכן יש להחמיר גם בשאר מקומות כנ"ל, עכ"ל.

**ועי'** בשבת [דף קמ"ג ע"א]: הני גרעיני תמרי, ארמייתא שרו לטלטלינהו הואיל וחזיין אגב אמן, ודפרסייתא אסור, שמואל מטלטל להו אגב ריפתא, ע"כ. והיינו שלא היה מטלטלם לבד אלא אגב הפת.

**והנה** דין הנ"ל מבואר בב"י בשם תשובת הרא"ש [כלל כ"ב סי' ח'], וזה לשון הרא"ש בפנים: הא דמטלטלין לשמואל [הנ"ל] גרעיני תמרי פרסייתא אגב ריפתא, באתריה דשמואל לא היו הבהמות אוכלין אותן, אבל אם היו אוכלין אותן, לא היו צריכין לכך, דהא שמואל כרבי שמעון סבירא ליה, דלית ליה מוקצה. אבל יש לתמוה אם אינן ראויין אפילו אגב ריפתא היכי מטלטלין. ורבינו יעקב אומר, דשמואל מחמיר על עצמו היה, כדאמרין בפרק נוטל [דף קמ"ב ע"ב] אי לאו דאדם חשוב אנא כפא אכיפי למה לי או סכינא אבר יונה, דעל כרחך הני גרעינין חזו לבהמה ואכלי להו, דאי לא חזו כאבן חשבי - וכי מטלטלין אבן אגב פת, זולתי אם היה בכלי כהנהו דנוטל, עכ"ל.

**ומבואר** בתחילת דבריו שגרעיני פרסייתא שטלטל שמואל דוקא אגב ריפתא, הוא מפני שבמקומו של שמואל לא אכלו אותם הבהמות, אבל אם היו אוכלין אותם הבהמות אז מותר לטלטל להדיא, דשמואל סבירא ליה כר' שמעון דלית ליה מוקצה. אלא שהקשה על זה הרא"ש שם, דהא באינו ראוי גם אגב ריפתא אסור. ותירץ דודאי הני גרעינין ראויים הם לבהמות ומותרין בטלטול להדיא, אלא דשמואל היה מחמיר לעצמו, ע"כ. והדברים קצת מגומגמין, [דכאן סיים ההיפך ממה שכתב קודם, וכתב שמירי בגרעינים ראויים, והיינו שהיו ראויים אפי' במקומו של שמואל].

**ונראה** דבתחילה סבר הרא"ש דהבהמות באתריה דשמואל לא היו אוכלין אותם ולכן צריך לטלטלם אגב פת, ואח"כ חזר בו מכח הקושיא, דאם אינו ראוי אפילו לבהמה, אסור לטלטלם אפילו אגב פת. ולכן פירש דהבהמות היו

אוכלין אותם ואינם מוקצה, אלא ששמואל מחמיר היה לעצמו וכמו אב"י ור"ב שהחמירו על עצמם [שם בשבת דף קמ"ב סע"ב].

**ובן** נראה מבואר מדברי הרא"ש, דאם במקום אחד אין הבהמות אוכלות את אלו הגרעינים, הם חשיבי מוקצה באותו מקום, הגם שאוכלות אותן הבהמות במקום אחר.

**אמנם** בלשון הב"י [שם בנדר"ח עמ' שי"ב], שהעתיק את הרא"ש הנ"ל אינו מובן, שכתב: דהני גרעינין חזו למאכל בהמה, אלא דבאתריה דשמואל לא היו אוכלין אותן הבהמות, ולכן שמואל החמיר על עצמו. ועי"ש שכתב כן גם בשם התוס' [בשבת דף קמ"ג ע"א ד"ה ושמואל] שמואל מחמיר על עצמו היה. ולפי"ז יש סתירה בדברי הרא"ש בעצמו, דהא אם אינו ראוי במקומו כתב ברא"ש שאסור מן הדין לטלטל אותם אפי' אגב פת, ואיך כתב הב"י בשמו ששמואל היה מחמיר על עצמו ולא מן הדין. וכבר העיר כן על הב"י במלבושי יו"ט על הלבוש באות י"ט, ובאליה רבה שם אות ס"ז.

**אולם** למעשה בשו"ע הנ"ל כתב המחבר לפי מסקנת הרא"ש [ולא כמו שכתב בב"י], דבמקום שהבהמות אוכלים אותם עסקינן, ואע"פ כן אדם חשוב צריך להחמיר על עצמו.

**והנה** בלבוש בסעי' ל' כתב וז"ל: גרעיני תמרי במקום שמאכילין אותם לבהמה מותר לטלטל, מכל מקום אדם חשוב יחמיר על עצמו שלא לטלטל אלא דרך שינוי, מפני שאינן נאכלים גם לבהמה אלא על ידי הדחק, ע"כ. וביאר כאן טעם חדש, וטעם זה לא נזכר ברא"ש, דהרא"ש כתב משום ששמואל החמיר על עצמו כמו שאב"י ור"ב החמירו על עצמם - בדבר שלא היה ראוי להם עצמם - אע"פ שהיה ראוי לשאר בני אדם. וכן הוא גם ברא"ש בסוף פרק נוטל, וז"ל: ודפרסייתא שמואל מטלטל אגב ריפתא רבה מטלטל להו אגב לקנא דמיא וכו', ואע"ג דקי"ל כר' שמעון, מ"מ לאשמועינן דאדם חשוב מיבעיא ליה לאחמיר אנפשיה כאב"י ור"ב דלעיל, וכן לשמואל ס"ל כר' שמעון בפרק בתרא, ואפילו הכי הוה מחמיר אנפשיה, ע"כ. ועי' באליה רבה [אות ס"ז] שנשאר בצ"ע על דברי הלבוש.

**ונחזור** לדברי המג"א שבריש דברינו, ומבואר בדבריו שמה שהחמיר פה בשו"ע הוא משום נולד. ולענ"ד אינו כן, וכמו שכתבנו בשם הרא"ש דחומרא זו היא כמו בשר אומצא וכיפי דאב"י ור"ב, ולא מטעם נולד. ומה שכתב טעם להחמיר במקום שמאכילין אטו מקום שאין מאכילין, אין לזה זכר בדברי הרא"ש וכו"ל. וכן מצאתי בחזו"א סי' מ"ח אות ד', שכתב על דברי המג"א האלו, שאין לזה מקור לא בגמ' ולא בפוסקים, ע"כ. ולכן בכל נולד אם ראוי בשופי לכל אדם, אין מקום להחמיר לאדם חשוב.

על אביו שהחמיר בכיפי אע"ג דחזו למיזגא עליה, וכן רבא החמיר בבשר דחזי לאומצא, ובכל הני תלתא עובדי לא היו הדברים מוקצים באותו מקום, אלא כיון שלא היו עומדים לכך בדרך כלל, לכן החמירו על עצמם משום שנראה בעיני הבריות כלא חזי, אבל על שאר מוקצה כנולד אין מקום להחמיר כיון דהלכה כר' שמעון.

#### סכום:

- א. כיון שהלכה כר' שמעון דאין מוקצה כנולד, אין אפי' לאדם חשוב להחמיר כנולד.
- ב. אולם במקום שאינו מוקצה רק שאין נראה לבני אדם שראויים לאכילה או לתשיש, אדם חשוב צריך להחמיר מלטלטלם.

## סימן קנ"ה

### לשחק בכדור בשבת

שו"ע או"ח סי' ש"ח סעי' מ"ה.

**כתב** וז"ל: אסור לשחק בשבת ויו"ט בכדור, עכ"ל. ומקור דברים אלו הם משבלי הלקט [דין קכ"א, הובא בב"י בקיצור בנדמ"ח עמ' שי"ח], ועי"ש שכתב בתחילה שכדורים שלנו אינם חשובים כלי לענין קבלת טומאה, ומחלוקת ר' אליעזר וחכמים [המובאת ברש"י סנהדרין דף ס"ח ע"א ד"ה מהו] לא שייכא בדידן, דכדורים שלהם היה להם בית קבול, אבל שלנו אין להם בית קבול, ומחשבת השחק בכדורים שלנו לא משוי להו כלי. אולם כל זה לענין טומאה, ואח"כ כתב דבין אם יש עליהם תורת כלי, ובין שאין עליהם תורת כלי, אסור לשחק בו ולטלטלו בשבת ויו"ט שהרי אין צריך בטלטולו וכו', ע"כ.

**ונראה** דכוונתו דלשחק בו אסור משום דכל מה שהתירו לטלטל כלי ולהשתמש בו, הוא דוקא אם יש בו צורך שבת, וצורך משחק לא חשיב צורך. ושם תאמר כיון שראוי לכסות בו הכלי, א"כ הוי כלי לגבי שבת וממילא יהא מותר גם לשחק בו, אף שלא היו מתירין לטלטלו אם היה ראוי אך ורק לשחק בו. על זה תירץ, דכדור כיון שמיטניף וממאס אינו ראוי לכסות בו, וחזר הדין שאינו ראוי אלא לשחק בו, וזה לא הוי צורך להתיר לטלטלו בשבת [ועי' סי' ש"ח ס"ד].

**ועיין** מג"א שכתב בס"ק ע"ב, בשם שבלי הקלט וז"ל: ואסור לטלטל הכדור דבמחשבתו לא משוי ליה כלי, ע"כ. ודברים אלה אע"פ שכתובים שם בשבלי הלקט, מ"מ

**ועיין** במשנה ברורה כאן בס"ק קכ"ב, שכתב וז"ל: אבל מקום שאין דרך להאכילם לבהמה אסור לטלטלם אע"ג דחזו לבהמה, ע"כ. ולענ"ד צ"ע דדבר זה לא נזכר ברא"ש, וכפשוטו לא תלוי בדרך להאכילם לבהמה אלא בראיין תליא מילתא, וכן משמע שם ברא"ש בתשובה [שכתב: הני גרעינין ראויים הם לבהמות ומותרין בטלטול להדיא]. ולפי"ז לשון השו"ע שכתב במקום שמאכילין, ג"כ כוונתו שראוי להאכיל.

**והנה** בחזו"א [שם] כתב וז"ל: ולענין הא דאדם חשוב צריך להחמיר, לא נתבאר אי צריך להחמיר בכל מוקצה כר' יהודה, או דוקא באלו, ע"כ. ולענ"ד מעולם לא עלה על דעת אלו האמוראים להחמיר כרבי יהודה, ומה שהחמירו אביו ורבא, היינו טעמא משום דנראה כדלא חזי (ובלא חזי גם לר' שמעון הוי מוקצה), ולכן החמירו כדין אדם חשוב שצריך להחמיר כדי שלא ילמדו ממנו להקל באיסורין, וכמבואר ברש"י בדף קמ"ב סע"ב בד"ה אי לאו, וז"ל: אי לאו דאדם חשוב אנא ומחמיר על עצמי שלא ילמדו ממני להקל באיסורים, ע"כ.

**ובזה** מתורץ מה שהקשה שם החזו"א וז"ל: ועוד דבשבת דף מ"ו ע"א מצינו להרבה אמוראים דלטלטלו שרגא כר' שמעון דשרי בנר שכבה, וקשה למה לא החמירו על עצמם הגם שס"ל כר' שמעון, ע"כ. ולדידן נראה פשוט, דודאי אדם חשוב לא צריך להחמיר כרבי יהודה, ורק בדברים הנ"ל שנראים כאינם ראויים יש מקום להחמיר.

**ומה** שלא כתב המחבר בסעיף ל"א גבי בשר שפסק שם: שבשר חי אפילו תפל שאינו מלוח כלל מותר לטלטלו משום דחזי לאומצא, ע"כ. ולא כתב המחבר דאדם חשוב יחמיר על עצמו. לענ"ד ילמד תחתון מעליון [ואיה"נ אדם חשוב צריך להחמיר], והרבה פעמים כתבו המפרשים על השו"ע והרמ"א שסמכו על מה שכתבו במקום אחר, וכל שכן כאן שסמך לו ממש.

**ובן** מה שדייק המג"א בתחילת דבריו שלא כתבו הטור והמחבר להחמיר בשאר נולד, אין זה אלא משום שסבר שאפילו אם אינו מוקצה [וכגון במקום שראוי למאכל בהמה, ומטלטלים אותם בשופי] אדם חשוב צריך להחמיר, ולכן העיר שלא מצינו בטור ובמחבר שהחמירו כן בשאר נולד, ועל זה נתן טעם שדוקא כאן החמירו משום שיש מקומות שהוא מוקצה ממש שאין מאכילים אותם לבהמות.

[אמנם נראה דאדרבה הטעם שלא כתבו כן הטור והמחבר בשאר נולד, משום שגם לאדם חשוב אין צריך להחמיר בזה דהלכה כר' שמעון]. וניחוי אנן, דהנה שם בגמ' [בדף קמ"ב סע"ב] חוץ מהמעשה דשמואל שהחמיר בגרעינין, איתא נמי

בר חיוב, אלא כוונתו לאסור השחוק ולא הטלטול, ומשום בטול תורה וקלות ראש ושיחת הילדים.

**ועיין** בפמ"ג בא"א אות ע"ב, שגם הוא הלך בעקבות המג"א כמו שהעתיק לשבלי הלקט, ולכן כתב שאם שחק בע"ש מבעוד יום, י"ל דהוכן לכך, ונשאר בצ"ע. ולהג"ל אינו כן, דממ"נ אם מיירי בכדור מטונף לא יעזור מה ששיחק בו מע"ש, דמה שהוא מיוחד למשחק אינו מועיל כלום להתירו בטלטול בשבת וכו"ל. ואם אינו מטונף, ל"צ לזה, וסגי במה שהוא ראוי לשאר תשמישים וכו"ל. שוב מצאתי באלהיו רבה אות פ"ו שהעיר על דברי המג"א שלא העתיק כהוגן וטעה בהבנתו.

**ועיין** בערוך השולחן [כאן סי' ע'] שכתב שכדור מוקצה משום שמטונף ואינו ראוי לתשמיש, וממילא אסור לשחוק בכדור. ולענ"ד תלי תניא בדלא תניא, דלשחוק בכדור אסור לא משום שהוא מטונף ולכן הוא מוקצה, אלא כמו שכתבנו לעיל משום דשחוק לא חשיב צורך אף אם לא היה הכדור מטונף.

**וראיתי** מי שכתב שבשבלי הלקט כתב טעם אחר לאסור כדור בטלטול, והוא משום הר שמעון שחרב, וכמו שהעתיק שם השבלי הלקט בשם מדרש איכה [ב' ד'] וכן הוא בירושלמי [תענית פ"ד ה"ה דף כ"ד ע"ב]. ולענ"ד אין שם בשבלי הלקט טעם אחר לאסור טלטול הכדור, אלא בא לומר לך עד היכן חומר האיסור של משחק הכדור, שחורבן הר שמעון נגרם בגללו, אם מפני שעברו על איסור מוקצה, או משום בטול תורה שנגרם ע"י השחוק.

**ומעם** המתירין לשחוק בכדור [המובאים ברמ"א בהגה], הוא משום דסברי דשחוק הוא ג"כ צורך למתענגים בו, ולכן הוי בכלל היתר טלטול הכלים שהתירו בשבת.

**והנה** המתירים לשחוק בכדור בשבת ויו"ט, כתב בב"י [שם, בנדרמ"ח עמ' שי"ח] בשם תוס' [ביצה דף י"ב ע"א ד"ה ה"ג]. ולענ"ד אין זו שיטת יחיד, דהנה גם התוס' בשבת [דף מ"ה ע"ב ד"ה הכא] כתבו בשם הר"ר יוסף, דאפרוח חי אינו מוקצה משום דחזי לשחק בו התינוק כשבוכה, ע"כ. הרי אף על גב שאינו ראוי לדבר אחר ורק לשחק בו, לא הוי מוקצה. ואף החולקים עליו נראה דמודו ליה בזה, אלא טעמא אחרנא אית להו התם, משום שלא יחדוהו לשחוק, ואינו עומד לכך.

**אלא** שהשו"ע פסק כשבלי הלקט דלא סגי בראוי למשחק אלא א"כ ראוי לכסות בו, ולכן באפרוח חדאי אינו ראוי לכך ואסור, אולם שאר דברים הראויים לכך אף באופן רחוק מותר.

כפי מה שביארנו לעיל אין זה הטעם לאיסור טלטול אלא לדין קבלת טומאה, דטעם איסור טלטול כתב שם שהוא משום שצורך משחק לא חשיב צורך, והוא ברור.

**ומה** שכתב המג"א לעיין בסעי' כ"א, וכוונתו, שכתב שם השו"ע וז"ל: אבל נדבך של אבנים אע"פ שחשב עליו מבעוד יום, אסור לישב עליהם וכו', ע"כ, ומוכח שמחשבה לבד לא משוי כלי. לענ"ד אין לדמות הנושאים להדרי, דהא ודאי מחשבה לבד באבנים אפשר לומר דלא משוי ליה כלי, אבל בכדור אין זה מחשבה לבד, דהרי יש בה מעשה ואולי גם מעשה אומנות לעשותו כדור, ובודאי שזה מספיק להחשיבו כלי לענין שבת. אלא כוונת השבלי הלקט כמו שכתבנו, שר"ל לגבי טומאה מחשבת שחוק לא משוי ליה כלי, כיון שאין בו בית קבול, אבל לענין שבת אסור אפי' אם חשוב כלי, ומשום דצורך משחק לא חשיב צורך וכו"ל. ועיין בב"י שכתב דין זה בשם האגור [סי' תקכ"א] על שם השבלי הלקט, ולא כתב הטעם דמחשבתו לא משוי ליה כלי.

**ומה** שכתב הלבושי שרד בכוונת המג"א, וז"ל: הכדור אין שם כלי עליו וכו', ואינו כלי מחמת שראוי לשחוק בו, ועל זה כתב המג"א דאפי' לטלטלו לצורך איזה תשמיש אסור, דמחשבתו לא משוי ליה כלי, ע"כ. המעיין ישר יראה שאין זה כוונת השבלי הלקט כלל. ואדרבה כתב להיפך, דסיים ואמר: ואפי' לכסות בו פי צלוחיתו אינו ראוי דהא ממאס וכו'. ומבואר שאם במציאות לא היה מאוס, אף שמיוחד למשחק דוקא, מ"מ עצם מה שהוא ראוי לכסות בו פי צלוחית היה מתירו בטלטול, ואפי' מחשבה לא צריך.

**ולפי** זה מה שכתב בכף החיים אות רנ"ז בסוף דבריו, דלפי דברי מרן שקבלנו הוראותיו אסור לשחוק בשבת ויו"ט בכדור וכדומה ממינים שמשחקין בהן בעלי קוביא, וגם אסור לטלטלן משום מוקצה, ע"כ. קשה, דהא בימינו כל המינין האלה המיוחדים למשחק כידוע אינם מאוסים כלל, וודאי ראויים לכסוי כלי וכדומה, וא"כ אין כאן חשש מוקצה כלל וכלל, רק שלשחק בהם אסור משום בטול תורה. עוד יש לתמוה, שלדבריו יהיה אסור כל מיני צעצועים של תינוקות אפי' אותם שאינם מאוסים ומשום שלא עשויים אלא לשחוק התינוקות, וזו לא שמענו ועכשיו נראה לי ראייה מפורשת מסימן של"ח סעי' ה' עיי"ש.

**עוד** מצאתי בים של שלמה [ביצה פ"א סי' ל"ד], שהביא בשם רבינו ירוחם (והוא בנתיב ד' ח"א) שכתב בשם רבינו תם להתיר השחוק בכדור. ואף היש"ש שחולק על זה, וכתב לגדולים אסור וקטנים שלא הגיעו לכלל חיוב מותר. לענ"ד גם הוא אינו אסור בטלטול, דהא ראוי לתינוקות שאינם

ועיי"ש מה שכתב. ודבריו שם צ"ע, ויש הרבה להשיב עליו. אמנם כתב שם בהגהה לעיין בתשובות מהר"ח אור זרוע, ושם בתשובה פ"א ופ"ב בסופם, השואל רצה להתיר עופות המצפצים בקול נאה שלא יהיו מוקצים כיון שבני אדם נהנים מהם. והרא"ש<sup>79</sup> שם השיבו שאין להתיר כלל.

**ונראה** לי שיש בתשובה זו של הרא"ש שתי תשובות, ובתחילה כתב לדמות בעלי חיים לצורות שבחצר שאין עליהם תורת כלי, שלפ"ז אם הבעל חי מיוחד לזה היה לכאורה נראה להתיר. ואח"כ כתב עוד שיש איסור אחר מצד שמוש בבעלי חיים, ולא פלוג רבנן, וא"כ אף במיוחד אסור. ויש להדגיש שאע"ג דהרא"ש בתשובה הנ"ל אסר אפרוח, עדיין הוא מהמתירין לטלטל הכדור, דהא יחדוהו לכך.

#### סכום:

- א. כדור שמטונף בטיט ע"י המשחק בו, אסור לטלטלו בשבת (לדעת השו"ע), דאינו ראוי לכלום אלא למשחק, ולכך לא חשיב כלי. ואפי' אם כבר שיחקו בו בע"ש. (אולם הרבה מהראשונים התיירו).
- ב. ואם אינו מאוס (כבזמנינו), לא הוי מוקצה, ורק לשחק בו אסור משום ביטול תורה.

## סימן קנ"ו

### מלמול שעון בשבת

שו"ע אור"ח ש"ח סעיף נ"א.

**כתב** הב"י [שם בנדמ"ח עמ' שי"ט] בשם המהרי"ל [סי' ר' ד"ה טלטול] על טלטול המורה שעות בשבת, דאפשר דהוי כלי שמלאכתו לאיסור, דלמדידה נעשה<sup>80</sup>, עיי"ש באורך.

79. הוא החתום שם בסוף התשובה.

80. אולם בשעונים שלנו מותר, וכמ"ש בשו"ת פנים מאירות [חלק ב סימן קכג], דהשו"ע מדקדק לומר שעון של חול ומג"א מדקדק או של צל, דדוקא אלו אסורים לטלטל וטעמא רבה אית בהו משום דבהני שעונים בלי שום תנועת אדם אינן יכולין לפעול פעולתן ממש וכו'. משא"כ בשאר שעונים שמראה אופנים כחיות, כי חיות הגה החי נרשא את עצמו, אשר קודם שבת נערך והולך מעצמו כ"ד שעות למה יהי הללו אסורים. וכן פסק להתיר גם במ"ב כאן ס"ק קס"ח.

**ועייין** בהגהת אשרי [פ' כירה סימן כ"א], ובתוס' הרא"ש [שבת דף מ"ה ע"ב], שהקשו על הר"ר יוסף דא"כ כל אבן יפה או עץ יפה יהא מותר לטלטל דחזי לשתק בו התינוק, ע"כ. הרי שכל קושייתם היא משום שלא נתייחד לכך, אבל אם נתייחד לכך אף שאינו ראוי אלא לשחק בו מותר. וכן במרדכי סוף פ"ג דשבת [סי' שט"ז] כתב בשם רבינו שמשון שמותר לטלטל האפרוח, דהא ראוי לשחק בו. וא"כ רבים הם המתירים, וחוץ משבלי הלקט לא ראיתי עוד מהראשונים שאסרו לשחק בכדור. [ותימה למה פסק השו"ע כדבריו, אף שרבים מהראשונים מתירים ובראשם הרא"ש ובעלי התוס', וצ"ע].

**ועייין** ראש יוסף שבת דף מ"ה ע"ב שכתב ליישב דברי המהרש"ל [בתשובה סי' י'] מקושיית הט"ז עליו בסי' ש"ח ס"ק כ"ב, דסבר כהרב יוסף פורת שאפרוח וגם תרנגולת אינה מוקצה.

**ועתה** אני תמה על דין הזה שאפרוח לא הוי מוקצה, ואף שהתוס' כבר הקשו עליו, לימא מהא נמי תהוי תיובתא. דלכאורה הוא נגד גמ' מפורשת בביצה [דף י' ע"א] עיי"ש במשנה שלא יטול גוזלות ביו"ט אלא א"כ הכין אותם מבעוד יום אם בנענוע או באמירה ויחוד, ואם לאו מבואר בגמ' דהוי מוקצה, עיי"ש כל הסוגיא ופירש"י.

**אלא** שלכאורה דין זה שצריך להזמין הגוזלות ואם לאו הוי מוקצה, צ"ע, דמאי שנא מכל מיני אוכלים שאינם מוקצים כיון שראויים לאכילה, א"כ גם הגוזלות ראויים לכך. ואם תאמר שהכחושים אינם עומדים לכך אלא השמנים, הא בורכא, דודאי אם אין לו שמנים כל צרכו יקח גם מהכחושים.

**ועל** המשנה באמת לא קשה כל כך, דהא אוקמוה בגמ' בברכה ראשונה, וא"כ מן הסתם אינם עומדים לאכילה, אלא א"כ הזמינם. אבל שם בגמ' כתוב דבברכה שניה אין מחלוקת בין ב"ש וב"ה ובאומר זה וזה אני נוטל סגי, וכאן יש לשאול, הא בברכה שניה אינו עומד סתמא לצוות לאמה, ולמה צריך אפילו אמירה. וצריך לומר דגוזלות כל זמן שלא הזמינם לאכילה, סתמן עומדים לגדל ביצים והוי מוקצה.

**ויש** להדגיש שמה שהקשינו על ר' יוסף פורת מסוגיא דביצה, עיקר הקושיא היא מן הגמ' דוקא, כי מהמשנה כיון דאוקמוה בגמ' בברכה ראשונה, א"כ אפשר שגם אינם נותנים הגוזלות ההם לשתק התינוק, ומניחים אותם כל הזמן לצוותא לאמם, אבל מברכה שניה קשה וכו"ל.

**שוב** מצאתי בשו"ת הלכות קטנות סי' מ"ה שנשאל אודות בעלי חיים אם מותר לטלטלם לשחק בהם בשבת,

יעקב ודאי אין ראיה לחזו"א, דאיהו לא מיירי בקובע לו מקום, [דכל דבריו הם לשיטתו ששעון הוא כלי שמלאכתו לאיסור ולכך אסרו גם משום חסרון כ"ס. וא"כ למה שחידש החזו"א שכל שקובע לו מקום לא חשוב כלי לטלטלו אפי' לצורך גופו ומקומו גם בדבר שמלאכתו להיתר ככילת חתנים ושעון הקבוע בכותל (שאינו שעון חול או צל וכנ"ל) לא נמצא מקור באחרונים הנ"ל].

**ולשון** המ"ב ס"ק קס"ח צע"ק. דכתב ח"ל: ובשעון שלנו יש להתיר, ודוקא הקטנים, אבל הגדולים (שעון קיר) אסור לטלטל, ואפילו אותן כלי שעות העומדים בתיבה על הקרקע יש להחמיר בטלטול אם לא לצורך מקומו. וזה קשה דאם הסקנו ששעון קטן חשוב כלי שמלאכתו להיתר ולכן מותר לטלטלו אפי' לא לצורך גופו ומקומו, וכמ"ש בפנים מאירות הנ"ל וכמו שפשט המנהג, א"כ למה שבשעון קיר נאסור מטעם שנחשבו ככלי שמלאכתו לאיסור.

#### סכום:

מותר לטלטל שעון, בין שעוד יד ובין שעון קיר, ודינם ככלי שמלאכתו להיתר.

## סימן קנ"ז

### תשובות קצרות - מוקצה

#### תמונות האם הוי מוקצה

**שאלות:** האם תמונה נחשבת למוקצה מחמת חסרון כ"ס.

**תשובה:** מוקצה מחמת חסרון כ"ס זה דוקא בכלי שמייוחד לשימוש של איסור, ונמנעים מלהשתמש בו לשום תשמיש אחר בגלל חשש של חסרון כ"ס, ולכן תמונה אינה מוקצה.

#### פח אשפה לענין מוקצה

**שאלות:** האם פח האשפה הביתי הוא מוקצה בשבת.

**תשובה:** היות ויש בו הרבה דברים שראויים לאכילת כלב, על כן מותר לטלטלו בשבת.

#### נגיעה במוקצה

**שאלות:** כשמטלטלים חפץ המותר בטלטול לכסות מוקצה, האם צריך להזהר שלא לגעת במוקצה או רק שלא יטלטלנו. תשובה: רק שלא יטלטלנו.

ואף שדבריו שם צ"ע, מ"מ זה העיקר היוצא מדבריו. ולפי זה לצורך גופו ומקומו ודאי מותר.

**ועיינתי** בשערי תשובה [ס"ק ה'], ושם הביא חבל פוסקים, זה מתיר וזה אוסר, אולם לאחר העיון בתשובותיהם, גם האוסרים לא אסרו אלא בטלטול שלא לצורך גופו ומקומו, ואף במורה השעות הגדולים. ולכן אני תמה על מרן החזו"א [סימן מ"ג סוף אות י"ז], שכתב ח"ל: וכ"כ אחרונים ז"ל דאסור לטלטל מורה שעות שעל הכותל עיין שערי תשובה סי' ש"ח ס"ק ה' וכו', ע"כ דברי החזו"א.

**ועיי"ש** בדבריו שאוסר בטלטול לגמרי אף לצורך גופו ומקומו, [ח"ל: דהאי קובע לו מקום, היינו שאין מטלטלין אותה אלא משתמשים בו במקומו, וכל שקובעים לו מקום לא חשיב כלי לטלטל (אפי' בכלי שמלאכתו להיתר כגון כילה<sup>81</sup>), וכ"כ האחרונים דאסור לטלטל מורה שעות שעל הכותל], וזה לא נמצא באחרונים הנ"ל.

**שוב** נמלכתי, ואני רואה בדברי השבות יעקב ח"ג סי' כ"ו שכתב בסוף דבריו ח"ל: עוד נ"ל טעם לאסור, דהוי כמוקצה מחמת חסרון כ"ס, כמבואר בא"ח ריש סי' ש"ח, ועיי"ש בב"י [בנדרמ"ח עמ' רצ"ח] בשם הרמב"ם [פ' כ"ה הל' ט'] ע"כ. ומטעם זה אסר שם בכל השעונים הקטנים עם הגדולים.

**והנה** לכאורה משמע מדבריו שאסור בטלטול בכל אופן גם לצורך גופו ומקומו כמוקצה מחמת חסרון כ"ס. אלא שלא מובנים דבריו כלל וכלל, דאף אם תאמר דמורה השעות הקבוע אסור בטלטול לגמרי כדברי החזו"א ועל כרחך משום דקובע לו מקום, מה ראיה היא זו למורה השעות הקטנים שהיו מטלטלים בזמן השבות יעקב, ואיך אפשר לומר דהם מוקצים בעצמם מחמת חסרון כ"ס, והרי אין אדם קובע להם מקום אלא מטלטלם בכל עת ובכל שעה.

**ומה** שרמזו השבות יעקב לעיין בב"י בשם הרמב"ם, לא ידעתי מה חדש מצא בזה, והרי כו"ע לא פליגי דמוקצה מחמת חסרון כ"ס אסור אף לצורך גופו ומקומו, ולית מאן דפליג בזה חוץ מהמרדכי [סוף פרק כירה סי' שט"ו], וכבר נפסק לאיסור כן בשו"ע [ש"ח סעי' א'] להלכה ומה נתחדש כאן מהב"י ומהרמב"ם יותר. ואיך שיהיה, מדברי השבות

81. ונראה כוונתו, דאף שבכלי שמלאכתו להיתר ס"ל לרוב האחרונים דלא שייך בזה איסור של מוקצה מחמת חסרון כ"ס, מ"מ אם קובע לו מקום ואינו מזיז משם, לא חשוב כלי לטלטול. וכבר הזכיר החזו"א את יסודו זה בס' מ"א אות ט"ז, וח"ל: דבר שאין עשוי לטלטל כלל אע"ג דנהנה ממנו בשבת חשיב מוקצה והלכך שלהבת חשיב מוקצה.

## למלכל סנורה דולקת

**שאלת:** האם מותר לטלטל מנורה חשמלית דלוקה לצורך גופו או מקומו. דראית כתוב בשם ר' משה פיינשטיין שיש להחמיר דאית לאחלופי בנר גמור.

**תשובה:** כתוב בגמ' שני דלוק אסור משום שנעשה בסיס לדבר האסור, ומפרש רש"י לשלהבת. ובאמת קשה למה שלהבת היא מוקצה, הרי ראוי להשתמש בה לצורך אורה. ובחזו"א כתוב שני ביאורים, וכמדומה לי ששניהם אינם שייכים למנורה חשמלית. ולכן אין איסור מוקצה מעיקר הדין וליכא למימר שחז"ל גזרו על מנורה שלנו. ויתכן שר' משה לשיטתו שס"ל שכל דבר שאם היה מצוי בזמן חז"ל היו גוזרים עליו, הרי כגזור מאליו.

## לכוין שעון שבת

**שאלת:** האם מותר לכוין שעון שבת בשבת שידליק תנור בשבת, למרות שלא היה עומד להדלק קודם. תשובה: מותר.

## לכוין טרמוסטט

**שאלת:** בתנור חשמלי שדולק, האם מותר להעלות את הטרמוסטט, או שמא יש לחשוש שבאותו זמן שמעלה את הטרמוסטט התנור יכבה וע"י שמעלהו הוא מדליקו. תשובה: אין לחשוש.

## לשנות כוון המאוורר

**שאלת:** האם מותר ללחוץ על כפתור המאוורר המשנה אותו מעומד למצב שפונה ימינה ושמאלה. תשובה: מותר<sup>82</sup>.

## לענוד שעון אלקטרוני עם כפתורים

**שאלת:** על שעון שיש בו כפתורים שמשתמשים בהם בלחיצה לדעת התאריך או בלילה כדי להאיר וכדומה, האם מותר לענוד שעון כזה בשבת מחשש שמא ילחוץ על הכפתורים בשבת.

**תשובה:** קשה לומר בזה דבר ברור על עיקרו של איסור לחיצה בכפתורים אלו, אם זה מן התורה או מדרבנן. אבל על כל פנים לגזור ולאסור להשתמש בשעון משום גזירה שמא ישכח וישתמש בכפתורים, אין בדינו לגזור

מדעתנו כלום. אולם ודאי מי שיודע בעצמו שהוא רגיל כסדר בזה בימות החול ועלול לשכוח ויעשה בשבת כדרכו בחול, מן הנכון להחמיר על עצמו ולא יענוד שעון כזה בכלל בשבת.

## שעון עם מחשבון

**שאלת:** האם מותר לענוד שעון שיש בו מחשבון בשבת: תשובה: מותר.

## לשלוח פקס למקום שעדיין שבת שם

**שאלת:** האם מותר לשלוח במוצאי שבת פקס לאמריקה ששם עדיין שבת.

**תשובה:** אין בזה שאלה שמותר, דלאו מידי עבד. ולענ"ד נראה להוסיף עוד יותר, שמותר לטלפן לגוי ולדבר איתו ולומר לו לעשות מלאכה, כיון שבמקום הישראל המצוה הוא כבר מוצאי שבת. וזיל בתר טעמא של אמירה לעכו"ם שכתב הרמב"ם [פרק ו' משבת ה' א'] שאסור לומר לעכו"ם משום שמא יבוא לעשות בעצמו, וא"כ זה לא שייך אם אצלו הוא כבר מוצאי שבת. ועל המחמיר והמרחיק בזה, עליו להביא ראיה.

## למלפן מא"י לחו"ל

**שאלת:** האם מותר לצלצל מא"י לארה"ב במוצאי שבת שלנו ששם עדיין שבת ולהשאיר הודעה במזכירה. תשובה: מותר.

## דיני מוקצה במלפון

**שאלת:** האם בסיס של טלפון אלחוטי הוא מוקצה.

**תשובה:** דינו ככלי שמלאכתו לאיסור, ואין לו דין של מוקצה מחמת חסרון כיס, או מוקצה מחמת גופו. ומותר להעביר את כפתור הצלצול למצב off וכמו כן מותר להוציא את החוט מהשקע כל שלא גורם לכיבוי של אור.

## מכשיר אדים בשבת

**שאלת:** מכשיר אדים קרים האם מותר להוסיף בו מים בשבת.

**תשובה:** החשש היחיד הוא מצד דיני מוקצה שמרים את ראש המכשיר כדי לתת בתוכו מים, וא"כ כאן מותר דהוי לצורך גופו ומקומו.

## להכנס למעלית בשבת

**שאלת:** האם מותר להכנס למעלית בשבת ולחכות שגוי יפעיל את המעלית בשביל עצמו. תשובה: מותר.

82. ועי' לעיל סימן קמ"ז.

## מוקצה בגפרורים ונרות

**שאלת:** מה הגדר של גפרורים ונרות בשבת לענין מוקצה.

**תשובה:** גפרורים הוא מוקצה מחמת גופו, ונרות הוא כלי שמלאכתו לאיסור.

## מוקצה בשעון

**שאלת:** שעון לא אלקטרוני שהפסיק לעבוד ואין דרכו ללובשו משום תכשיט, האם הוי מוקצה.

**תשובה:** שעון שהפסיק מותר למלאותו ולכן אינו מוקצה.

## להעביר מוקצה לאחר

**שאלת:** מי שיש בידו כלי שמלאכתו לאיסור בשבת, האם מותר לו לתת אותו למישהו אחר כדי להצניעו, והאם יש חילוק אם הנטילה היתה בשוגג או במזיד או בהיתר.

**תשובה:** מוקצה שבידו אסור לתת למישהו אחר להניח ע"י בתוספת שבת בסוף ההקדמה למוקצה סי' ש"ח ד"ה ואגב ראיתי להוסיף. (ועיי"ש שהחמיר שאפילו להעביר מיד ימין לשמאל אסור).

## למלא כלי סעודה

**שאלת:** מובא במ"ב [סי' ש"ח ס"ק כ"ג] שכוסות קערות וצלוחיות מותר לטלטלן (כלי סעודה) אפילו שלא לצורך כלל, למרות ששאר כלים שמלאכתם להיתר אסור לטלטלם שלא לצורך כלל, וסיים שיש מחמירים.

**תשובה:** אין להחמיר. ומה שכתוב שאינו לצורך כלל אין הכוונה שמטלטלו בדרך מתעסק, שבמתעסק אינו יודע מה שהוא עושה, אלא הכוונה היא שרוצה לשחק בהם אבל אין לו צורך בזה.

**שאלת:** האם הקולא של כלי סעודה הנ"ל שייכת בכל דבר שמשתמשים בו תדיר.

**תשובה:** כן, וכן משמע ברש"י שבת דף קכ"ג ע"ב ד"ה וסכין קטן.

## מוקצה שהונח על דבר היתר ע"י אחר

**שאלת:** אשה שהניחה דבר מוקצה על חפץ בעלה או להפך, האם שייך למימר דלא נעשה בסיס דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

**תשובה:** לענ"ד כל מקרה יש לדרך לגופו, אם בעלה נתן לה רשות ועל דעתו הניחתו שם או לא.

## מלמול סולמות ביתיים

**שאלת:** סולמות שלנו האם מותר לטלטלן בשבת ויו"ט לצורך גופו ומקומו, והאם הוי כלי שמלאכתו להיתר.

**תשובה:** סולמות מעולם לא נקראו כלי שמלאכתו לאיסור, אלא החשש בסולם עליה שאסור הוא משום מראית העין שיאמרו להטיח גגו הוא צריך, ובזה יש מחלוקת הרמב"ם והטור עיין רמב"ם פכ"ו מהלכות שבת הל' ז' ובשו"ע סי' ש"ח סעי' י"ט ובמ"ב שם. ובסולמות קטנים שלנו אין חשש כזה.

## סימן קנ"ח

## תשובות קצרות - אוהל ומחיצה

## לחבר גג של עגלת תינוק

**שאלת:** האם מותר לחבר את גג עגלת התינוק לעגלה בשבת. ואם לא, מה הדין אם הגג מחובר רק שהוא מקופל לענין לפותחו.

**תשובה:** אם הגג תלוש יש לאסור. ואם מחובר מותר, ולא מצד תוספת אהל עראי, אלא מצד שיש לו צירים.

## לפתוח מיטת תינוק

**שאלת:** האם מותר לפתוח בשבת מיטת תינוק מתקפלת שעשויה לכך, או שיש לחוש משום שעושה אהל או תיקון כלי. תשובה: מותר כיון שעשויה לכך.

## מטריה בעגלת תינוק

**שאלת:** מטריה המחוברת לעגלת תינוק האם מותר לפותחה בשבת וביו"ט.

**תשובה:** מותר והרי זה כדלת הסובכת על צירה, וכן כתב בחזו"א סימן נ"ב אות ו' ופשוט.

## פתיחת מחיצה מתקפלת בשבת

**שאלת:** מחיצה מתקפלת מהו לפותחה בשבת וביו"ט.

**תשובה:** לפתוח מחיצה המתקפלת אם אינה באה להחיר, כגון להחיר סוכה או טלטול [כמבואר בשו"ע או"ח סי' שט"ו סעי' א'], אלא שעושה משום צניעות, כדאי מותר. ואם המחיצה קבועה ומחוברת, יהיה מותר לפותחה אף כשבאה להחיר.

## סימן קנ"ט

## דין תבשיל שהונח בכלי שני

שו"ע אור"ח סי' שי"ח סעי' ד'.

**כתב** המחבר וז"ל: תבשיל שנתבשל כל צרכו יש בו משום בשול אם נצטנן וכו', ע"כ. ופירוש נצטנן הוא שאין היד סולדת בו - מ"ב ס"ק כ"ד.

**ובכתב** על זה הביאור הלכה בד"ה אם נצטנן בשם הפמ"ג [בא"א אות י"ב] להסתפק באופן שהורק לכלי שני אף אם היה עדיין יד סולדת בו, דיש לומר דדינו כמו נצטנן, ויש בו עתה משום בישול.

**ולענ"ד** לא נגע ולא פגע, ואין כאן ספק דאין בו משום בשול, דעד כאן לא אמרין דכלי שני אינו מבשל אף שהיד סולדת בו, אלא משום דהרפנות שלו מקררות [וכמ"ש התוס' בשבת דף מ' ע"ב ד"ה ושמע]. אבל התבשיל עצמו שהונח בכלי אפי' בכלי שני, כל זמן שהיד סולדת בו לא אזל בשולו. ולרמ"א [לקמן בסעי' ט"ו, ועי' מ"ב שם ס"ק צ"ט] כל זמן שהוא חם קצת שלא נצטנן לגמרי ג"כ מותר, ולא מקרי שוב בשול עד שיצטנן.

## סכום:

אין בשול אחר בשול [אפי' בתבשיל לח] כל זמן שהוא חם והיד סולדת, ולרמ"א כל זמן שלא נצטנן לגמרי, אפי' אם הניחו בכלי שני.

## סימן ק"ס

## מיחם על גבי מיחם

שו"ע אור"ח סי' שי"ח סעי' ו'.

**כתב** המחבר וז"ל: אין מניחין כלי שיש בו דבר שאינו חם כ"כ ע"ג קדירה שהיא חמה כל כך שהעליון יכול להתחמם מחומה עד שתהא היד סולדת בו, ע"כ.

**הנה** בשבת [דף נ"א רע"ב], אמרין: מניחין מיחם על גבי מיחם, וקדרה על גבי קדרה, אבל לא קדרה על גבי מיחם ומיחם על גבי קדרה וכו'. ופירש"י בד"ה קדרה - טעמא, מפני שהקדירה מרבה חמימות ומוספת הבלא למיחם וכו', ע"כ.

**והדבר** צ"ע, דאין זה נקרא דבר המוסיף הבל [פי' דאינו כגפת ועצים שמוסיפים הבל מחמת עצמם]. וכן צ"ע דמיחם העשוי מנחושת מחזיק חומו יותר מהחרס, וכמבואר לעיל [דף מ"א סע"א] - שנחושתה מחממתה.

**ובן** מה דאיתא בברייתא שם בהמשך: דמניחין וכו' ולא בשביל שיחמו אלא בשביל שיהיו משומרים וכו'. בעי טעמא, הא לא הוי הטמנה בהנחה בעלמא.

**והנה** בב"י בסוף סי' רנ"ח [בנדרמ"ח עמ' פ"ו] הביא את דברי הרבינו ירוחם [נתיב י"ב ח"ג דף ס"ט סע"ג] וז"ל: להניח שום דבר קר שנתבשל כל צרכו ע"ג מיחם שעל גבי האש, יש מהגדולים שכתבו דדינו כמניחו כנגד המדורה, וכל דבר שמותר להניחו כנגד המדורה במקום שהיד סולדת בו כגון יבש שכתבתי למעלה, מותר להניחו ע"ג מיחם שע"ג האש וכן כתב הרא"ש. ויש מהם שכתבו דהוי כמניח ע"ג כירה לכתחלה ואסור אפילו אם נתבשל כל צרכו ואפילו אם מצטמק ורע לו ואפילו אם נותנו שם לשמור חומו, וראשון נראה עיקר, ע"כ. ועי' ברבינו ירוחם בפנים שמיד בסמוך הביא שם את הסוגיא הנ"ל, וז"ל: מיחם על גבי מיחם - כלומר לשום כלי על גבי כלי אחר שעומד על האש מותר, ודוקא שהעליון מה שבתוכו חם ומשים אותו שם לשמור חומו, ואם העליון צונן אסור וכו', ע"כ.

**ועל** כרחק שדין זה האחרון תלוי במחלוקת שהזכיר הרבינו ירוחם למעלה ואזיל בה כסברא ראשונה. וזה שכתב שם הרבינו ירוחם עוד [בדף ס"ט רע"ד], ויש שפירשו דלעולם מיחם על גבי מיחם אסור אם הוא על האש - כלומר התחתון, דהוי כמניחו לכתחילה, וכל דבר שאסור להניח על גבי כירה לכתחילה בשבת אסור להניחו על גבי מיחם שעל גבי האש, ומה שאמרנו שמיחם על גבי מיחם מותר דוקא כשסלקו מעל האש, ע"כ. וזהו לפי הסברא האחרונה שכתב הרבינו ירוחם לעיל.

**ולפי** זה הא דאיתא בברייתא בגמ': דמיחם על גבי מיחם מותר, פליגי בה הני לישני אם מותר אף כשהמיחם התחתון על האש או לאו.

**ועי'** ברמב"ם פ"ד משבת הל' ו', שכתב: מניחין מיחם ע"ג מיחם בשבת וכו', אבל אין מניחין כלי שיש בו דבר צונן על גבי כלי חם בשבת שהרי מוליד בו חום בשבת, ואם הניחו מבערב מותר ואינו כטומן בדבר המוסיף, ע"כ. והנה עיקר החידוש ברמב"ם שאין זה נקרא הטמנה במיחם על גבי מיחם, ואפילו שמוסיף חום בצונן. ויש לעיין היכי מיירי אם המיחם התחתון על גבי האש או לאו. אולם ממה שהזכיר בסוף לשונו ואם הניחו מבערב [קודם שבת] מותר ואינו כטומן בדבר המוסיף, לכאורה משמע שהתחתון אינו על גבי האש, שאם לא כן מאי קמשמע לן, הא התחתון מותר להניח על גבי האש מבערב, וכל שכן העליון.

והגם שלכאורה קושיא זו יש לשאול גם על המחבר, שהוא בסעי' ו' כתב ג"כ כדברי הטור הנ"ל שאסור לשים תבשיל, ובסעי' ח' הביא לרבינו ירוחם כנ"ל. זה אינו, דעל המחבר יש ליישב כמו שכתב במ"ב שם בס"ק נ"ג, שבסעי' ו' מיירי בתבשיל לח ולכן יש בו משום בשול אחר בשול, משא"כ בסעי' ח' מיירי בתבשיל יבש.

**אמנם** בטור אין לומר כן, דהא הטור בשי"ח מדבר בדבר יבש ואסור ליתן הצונן היבש על גבי קדירה חמה, ולא כתב שהקדירה התחתונה על האש, ומוכרח דביבש קמיירי דהא כתב דבאינו יכול להתבשל (ר"ל שלא יכול להתחמם - כנלע"ד) מותר אם אין בו דבר קרוש, ואם זה לח ממש ויש בו דבר קרוש הא ודאי שאינו ניכר כשנמס, והאיסור בקרוש הלא הוא משום נולד.

**ולפי"ז** כיון שהטור בסי' שי"ח איירי ביבש וכנ"ל ואפ"ה אוסר, א"כ אין זה כרבינו ירוחם בשם הרא"ש שהובא בב"י שמתיר. וצ"ל דאין זה הרא"ש וט"ס יש ברבינו ירוחם.

**ועל כן** צ"ע על הבי"י שסמך על הרבינו ירוחם ולא חשש למעשה לסברת הטור. ובאמת בב"י בסי' רנ"ח כתב על דברי רבינו ירוחם שלא מצא איה הרא"ש שכתב כן. ולפלא שלא העיר מדברי הטור כאן, אע"פ שהזכירו הבי"י שם בתחילת דבריו.

## סימן קס"ב

### הנחת דבר מבושל שנצטנן על מיחם או על פלטה בשבת

**שו"ע** או"ח סי' שי"ח סעי' ח' מג"א ס"ק כ"ו.

**כתב** המחבר וז"ל: להניח דבר קר שנתבשל כל צרכו על גבי מיחם שעל האש, י"א שדינו כמניחו כנגד המדורה, וכל דבר שמותר להניחו כנגד המדורה במקום שהיד סולדת בו כגון שיבש מותר להניחו ע"ג מיחם שעל גבי האש, וי"א דהוי כמניח על גבי כירה לכתחילה ואסור אפי' אם נתבשל כל צרכו ואפי' אם מצטמק ורע לו אפי' אם נותנו שם לשמור חומו וראשון נראה עיקר, ע"כ.

**ובתב** המג"א [בס"ק כ"ו] על מה שפסק השו"ע כפי הראשון, דהוא מטעם דכיון שהקדירה מפקת לא דמי לכירה, דהתם הכירה עומדת ע"ג האש ממש. אלא

**ואולי** יש לדחות, דהתחתון כשהניחו היה חם, והחידוש על העליון דאף שהוא צונן מותר להניחו מבערב. אולם אין זה נכון, דא"כ נצטרך לומר דאסור להניח דבר צונן על האש מערב שבת, והרי הלכה פסוקה היא שמותר אם נתבשל כל צרכו או כשלא מבושל כל צרכו ועל פי התנאים המפורשים בגמ' ובשו"ע.

**ועדיין** צ"ע דאף אם התחתון אינו על גבי האש מאי קמשמע לן דהעליון מותר, הא מותר לכתחילה אף להניחו על גבי האש.

**ועוד** צ"ע קצת מה זה שכתב הרמב"ם שלא אסרו אלא להטמין בשבת, אבל להניח כלי חם על גב כלי חם כדי שיהיו עומדין בחמימותן מותר וכו', ע"כ. דאיזה מקום ספק היה לדמות זה להטמנה.

## סימן קס"א

### להניח תבשיל ע"ג מיחם בשבת

**שו"ע** או"ח סי' שי"ח סעי' ח'.

**כתב** המחבר וז"ל: להניח דבר קר שנתבשל כל צרכו ע"ג מיחם שעל האש, י"א שדינו כמניחו כנגד המדורה, וכל דבר שמותר להניחו כנגד המדורה במקום שהיד סולדת בו כגון שיבש מותר להניחו ע"ג מיחם שעל גבי האש, וי"א דהוי כמניח ע"ג כירה לכתחילה ואסור אפילו אם נתבשל כל צרכו ואפילו אם מצטמק ורע לו ואפילו אם נותנו שם לשמור חומו, וראשון נראה עיקר.

**הנה** בשו"ע הסיק שראשון נראה עיקר ומותר להניח דבר קר שנתבשל כל צרכו על גבי מיחם שעל גבי האש. ועיין בבית יוסף [סי' רנ"ח בסופו בגמ"ח סוף עמ' פ"ו], ותמצא שהיא סברת הרא"ש. שהביא שם הבי"י לדברי רבינו ירוחם [בחלק ג' דף ס"ט ע"ג], שכתב וז"ל: להניח שום דבר קר שנתבשל כל צרכו ע"ג מיחם שעל גבי האש, יש מהגדולים שכתבו דדינו כמניחו כנגד המדורה, וכל דבר שמותר להניחו כנגד המדורה במקום שהיד סולדת בו כגון יבש שכתבתי למעלה מותר להניחו ע"ג מיחם שע"ג האש, וכן כתב הרא"ש וכו', ע"כ.

**ועל פי** זה קשה לי דהטור בסימן שי"ח [בנדמ"ח עמ' ת"ז] כתב וז"ל: כלי שיש בו תבשיל קר אסור ליתנו ע"ג קדירה הטמונה כדי להתחמם אם הקדירה חמה בענין שהעליון יכול להתבשל וכו', ע"כ. והרי דין זה הוא ממש דינו של הרא"ש, ולא מסתבר שהטור יחלוק על אביו ולא יזכיר סברתו כלל.

נקרא צונן, ויש בשול אחר בשול זה ודאי מצוי וא"כ למה לא גזרין).

**ולבסוף** כתב המג"א שיש להקל אף בתבשיל חם, פי' אע"פ שיש בו רוטב, וזה על פי דברי המגיד משנה שכתב בפרק כ"ב מהלכות שבת סוף הל' ד' וז"ל: תבשיל שנתבשל מערב שבת ונצטנן מותר לחממו כנגד המדורה וכו', והוא שלא יתן ע"ג המדורה או ע"ג כירה, ואם יש קדירה נתונה על האש מותר לחמם על גבה תבשיל שנתבשל כל צרכו מע"ש, שכיון שהקדירה מפסקת הרי זה כמחמם כנגד המדורה ומותר, עכ"ל. משמע מדבריו דהפסק קדירה עדיף מכירה גרופה, ולכן מותר אף בלח כל זמן שהוא חם.

**וצ"ע** בכוונת המג"א, דנראה שבא להקל כהמגיד משנה אע"פ שהמחבר בסי' רנ"ג ס"ג אסר. וקשה למה מכריע כהרה"מ בלי ראיה. וגם לא ידעתי מה משמעות מהרה"מ, ומנן לנו לעשות מחלוקת בזה, דאפשר שגם הרה"מ לא התיר אלא ביבש ולא בלח וכדברי המחבר כפי שהמג"א הבין דבריו. [אף שנקט לשון תבשיל ולא לשון צלי, מ"מ גם בתבשיל שייך שיהיה יבש לגמרי, ופשוט. וגם התוספת שבת בסי' שי"ח סוף ס"ק ל"א דחה ראית המג"א, וכתב, דכיון שדברי הרה"מ הם מהרשב"א שהוא לשיטתו ס"ל שגם בתבשיל לח צונן אין בו משום בישול, וכמו שהביא שיטה זו הרמ"א בסוף סעיף ט"ו בשם יש מקילין, ואין הלכה כן<sup>83</sup>]. סוף דבר דברי המג"א מוקשים.

**ועכ"פ** מדברי המחבר מפורש יוצא דאף בקדירה מפסקת אין היתר אלא בלא נצטנן ולא הניח ע"ג קרקע, וכדאיתא בסימן רנ"ג סעי' ג', ומה שכתב שם בסעיף ה' וכאן בסעיף ח', ע"כ צריך לחלק כפי שכתב הפמ"ג באשל אברהם סי' רנ"ג אות ל"ג, דיש הבדל בין מניח על גבי קדירה ריקנית או מליאה, וברנ"ג ס"ג מיירי במניח ע"ג קדירה ריקנית שהיו רק גרופה, ואין היתר להניח לכתחילה בשבת, ובסעיף ה' שם מיירי בקדירה מלאה (וכן צריך לומר בסי' שי"ח סעיף ח'), וזה הו' שלא כדרך בשול כלל ומותר אף בנצטנן לגמרי והוא שאין בו רוטב. [וכתירין זה כתב גם בתוספת שבת סי' רנ"ג ס"ק מ"ב].

**והנה** בתוספת שבת [כאן בסי' שי"ח ס"ק ל"א] כתב שיש כמה טעויות סופר וגמגום בדברי המג"א, ולאחר שהגיה בדבריו ודחק בפירושו, פקפק גם הוא במסקנתו מה שהוכיח מהרה"מ, עיי"ש מילתא בטעמא. עכ"פ אין מקום

שהקשה שם וז"ל: דצ"ע למה לא הכריע הרב ב"י בס"ז להתיר, דהא הוא בעצמו לא כתב כן בסי' רנ"ג ס"ג, וי"ל דדוקא צלי מותר ליתנו לכתחילה ע"ג כירה גרופה אבל מבושל אסור ליתנו ע"ג כירה וכו'.

**והנה** נלאו כל האחרונים לעמוד על דבריו והגיהו והוסיפו ומחקו, אבל כיון שראיתי לאחד מהחכמים [יחיה דעת ח"ב סי' מ"ה עמ' קע"ד] שלמד מדבריו להתיר להניח דבר קר שנתבשל כל צרכו ויבש על גבי טס המפסיק האש, ולי נראה לאיסורא, אמרתי לעיין בדבריו ונראה אם יש ראיה להתיר לפי איזה פירוש מן הפירושים. ואף אם יש ראיה להתיר נראה אם אין סתירה לדבריו ממקום אחר.

**הנה** הדגול מרבבה כתב להגיה, וז"ל: וצ"ע למה הכריע [מחק תיבת "לא"] הרב ב"י בסימן זה להיתירא, דהא הוא בעצמו לא כתב כן בסימן רנ"ג ס"ג, ע"כ. וכוונתו להקשות דבסימן זה כתב המחבר בסעי' ח' שדבר קר שנתבשל כל צרכו מותר להניחו ע"ג מיחם שעל גבי האש ולא הו' כמניח ע"ג כירה, כיון שהקדירה מפסקת, ואע"פ שכתב שיש אוסרים, המחבר הכריע להיתר וכתב שהראשון נראה עיקר, ועל זה הקשה המג"א דבסימן רנ"ג ס"ג כתב המחבר לאיסור, וז"ל שם: המשכים בבוקר וראה שהקדיחה תבשילו וירא פן יקריח יותר יכול להסיר ולהניח קדירה ישנה ריקנית על פי הכירה וכו' ויזהר שלא ישים קדירתו על גבי קרקע ושתהיה רותחת [דאל"כ אסור להחזיר אפי' על הקדירה הריקנית, ואין כאן היתר אפי' בתבשיל קר].

**(ואני** תמה למה לא הקשה המג"א דברי השו"ע ברנ"ג אהדרי, מסעיף ג' הנ"ל על סעיף ה' שכתב שם המחבר וז"ל: מותר לתת על פי קדירת חמין בשבת תבשיל שנתבשל מערב שבת כל צרכו עיי"ש, וראה לקמן מה שתירץ הפמ"ג).

**ותירין** המג"א, דדוקא צלי מותר לתת על גבי מיחם דהיינו דבר יבש, וזה לא מה שהתיר המחבר בסימן זה, ובסימן רנ"ג קאי במבושל, דהיינו תבשיל שיש בו רוטב, ולכן לא התיר שם משום גזירה שמא גם כשיצטנן יניחנו ע"ג האש והו' מבשל, ולכן לא התיר אלא בלא הניח ע"ג קרקע ועדיין חם.

**(וצ"ע** לכאורה, אם משום גזירה שמא יצטנן ובדבר לח ולכן אסר בסי' רנ"ג, א"כ למה כל זמן שלא הניח על גבי קרקע ועודנו חם מותר, ולמה לא גזרין שמא יצטנן. ואם תאמר שמיירי שעדיין אוחזו בידו, שכן כתב שם שלא יניחנו על גבי קרקע ולכן אינו מצוי כל כך שיצטנן. הא בורכא, דהא המחבר עצמו שם כתב שיזהר שלא יניח קדירתו על גבי קרקע ושתהיה רותחת, א"כ המחבר עצמו מזהיר שתהיה רותחת הרי שבדאי נראה ששייך שתצטנן אף שעודנה בידו. ועוד אני מוסיף להקשות, דשיטת המחבר אם זה פחות מיר סולדת בו

83. ולכאורה יש לדחות, דזיל בתר טעמא שכתב הרשב"א והוא דלא נראה כמבשל כשהפסיק בקדירה, ואינו קשור לקולא שלו בתבשיל לח, ודו"ק.

והדעה הראשונה בב' הסעיפים מתירה, ובסעיף ז' מיירי בדבר לח וחס, ובסעיף ח' מיירי בדבר קר. והדעה השניה בב' הסעיפים אוסרת, והיא סוברת שחשוב כמניח לכתחילה על האש.

**והנה** צ"ע, דהא ברבינו ירוחם משמע שיש חילוק ביניהם, וכמו שכתבנו. ועיין במאמר מרדכי [ס"ק י'], ובאליהו רבא [ס"ק כ"א] שהלכו ג"כ בשיטת הגר"א, והביאם המ"ב בס"ק נ"ז ובשעה"צ ס"ק פ"ג. ואינו מובן כנ"ל. וגם מה שחלק שם המאמר מרדכי על הבאר הגולה [באות מ', שכתב שרבינו ירוחם הביא ב' הדעות דסעיף ז' ולא הכריע], אינו מובן, דהא כך הוא באמת ברבינו ירוחם, [ר"ל שעל הדעות שהביא בסעיף ח' הכריע, ועל אלה שבסעיף ז' לא הכריע].

**איך** שיהיה איני רואה מקום ישוב לסתירה ברנ"ג בין ס"ג לסעיף ה', וכן בין רנ"ג ס"ג לשי"ח סעיף ח', מלבד מה שכתב הפמ"ג בא"א אות ל"ג הנ"ל לחלק בין קדירה ריקנית ומליאה וכן כתב בשמו בביאור הלכה [סי' רנ"ג ס"ג ד"ה ויזהר].

**ועכ"פ** אין ללמוד הלכה מהמג"א הנ"ל כפי שכתבנו לעיל. ומה שכתב בס' יחווה דעת [הנ"ל] לסמוך על המג"א בזה, וז"ל היחווה דעת: אולם המג"א מחלק בזה בין תבשיל לח רותח שאסור להניחו בשבת גם ע"ג קדירה של חמין משום שיש לגזור שמא יניחנו צונן ויש בישול אחר בישול בלח, אבל תבשיל יבש אפי' צונן מותר להניחו ע"ג קדירה ריקנית שאין בישול אחר בישול ביבש, ע"כ. ואינו נכון, והוא בעצמו [בעמ' קפ"ג] רמז לדברי התוספת שבת והפמ"ג והמ"ב בביאור הלכה ולפלא שאע"פ כן סמך על המג"א להקל.

**והנה** כתב עוד שם בשם שו"ת זרע אמת [ח"ג אורח סי' כ"ו] להתיר להניח תבשיל קר אפילו לח בשבת ע"ג מיחם או דף ברזל להפסיק בין האש והקדירה. ובאמת כל ראיתו של הזרע אמת הוא מסי' שי"ח סעיף ח', וכבר כתבנו לעיל מה שיש בו די כדי לאסור, וכמו שכתב מרן המחבר בס' רנ"ג סעי' ג' וכמו שחילק הפמ"ג ושאר האחרונים, ובעל הזרע אמת לא נחית לכל האמור לעיל, ובפרט מה שהקל כנגד מרן לפסוק שאין בשול אחר בשול אפילו בלח. ומידי ספק דאורייתא לא יצאנו כמו שכתב היחווה דעת בעצמו בתחילת התשובה הנ"ל.

**ומה** שהביא שם ראייה ממהרי"ל [הלכות שבת דף כ"ח ע"ב] שהניח טס ברזל על המעזיבה שעל התנור, ואח"כ הניח עליו תבשיל [וכמובא במ"ב סי' רנ"ג ס"ק פ"א]. מה זו ראיה, וכי עדיף מן מרן המחבר שאסר ברנ"ג, ולמה זה פה יפסוק כמהרי"ל. והאמת היא שהמהרי"ל התיר משום שחושב גם התנור לגרופה, וכשמשים טס הברזל על המעזיבה, הרי זה שני

ללמוד מדברי המג"א כלום אם באנו להגיה בדבריו, כי מי יודע אם כנים אנחנו, ואיך נדע אם לזה כיון המג"א, ובודאי שאין מקום ללמוד לקולא מדברים מגומגמים וט"ס, ולא עדיף מבריתא משבשתא ודי למבין.

**והנה** עיקר דברי התוספת שבת הם: שכוונת המג"א היה להקשות מס"ז על ס"ח. ר"ל דבסעיף ז' הביא המחבר ב' שיטות האם מותר לתת דבר חם על גבי קדירה אפי' שהיא על האש ולא הכריע ביניהם, וכאן בסעי' ח' הכריע שאפי' בדבר קר מותר. ומה שהקשה המג"א מסי' רנ"ג [לתוספת שבת הקושיא מסעי' ה' ששם ג"כ הכריע לקולא ולא מסעי' ג'], הוא משום שכאן ב' הסעיפים הם מלשון הרבינו ירוחם, ולכן העדיף המג"א להקשות מדברי המחבר אהרדי, עיי"ש באורך.

**וניחוי** אנו אם יש מקום לדברים אלה, דהנה מקור הדברים בב"י סי' רנ"ח [בנדרמ"ח סוף עמ' פ"ו] שהעתיק שם את דברי רבינו ירוחם, וז"ל הרבינו ירוחם בספרו [דף ס"ט ע"ג], להניח שום דבר קר שנתבשל כל צרכו על גבי מיחם שעל גבי האש, יש מהגדולים שכתבו דרינו כמניחו כנגד המדורה, וכל דבר שמותר להניחו כנגד המדורה במקום שהיד סולדת בו כגון יבש וכו' מותר להניחו ע"ג מיחם שע"ג האש וכן כתב הרא"ש. ויש מהם שכתבו דהרי כמניח על גבי כירה לכתחילה ואסור, ואפי' נתבשל כל צרכו וכו' וראשון נראה עיקר. ומ"מ אם הוא תבשיל שיש בו רוטב וכו' אסור לדברי הכל, ע"כ. היוצא מדבריו, שלהניח דבר קר יבש שנתבשל כל צרכו על גבי מיחם שעל גבי האש מחלוקת היא בין הגדולים ואיהו הכריע להיתר.

**ומיד** בסמוך לו כתב רבינו ירוחם וז"ל: מיחם ע"ג מיחם כלומר לשום כלי ע"ג כלי אחר שעומד אצל האש מותר, ודוקא שהעליון מה שבתוכו חם וכו', ואם העליון צונן אסור וכו', ויש שפירשו דלעולם מיחם ע"ג מיחם אסור אם הוא על האש, כלומר התחתון וכו', ע"כ.

**וצ"ע** מה הם הב' דינים הנ"ל, דבדין הא' כתב מחלוקת והכריע להיתירא, ובדין הב' כתב מחלוקת ולא הכריע כלום, ובעיקר מה ההבדל במציאות בין ב' הדינים הנ"ל. וא"א לומר שהדין הא' הוא בדבר יבש, והב' הוא ברוטב, דהא בסוף דין א' כתב וז"ל: ומ"מ אם הוא תבשיל שיש בו רוטב וכו', אסור לדברי הכל, ע"כ. וא"כ איך כתב אח"כ בסמוך לו מחלוקת בזה.

**וגם** דברי הגר"א תמוהים בזה, שכתב דס"ז וס"ח דין אחד הם, עיי"ש שכתב ששורש המחלוקת היא האם מיחם אע"ג שהוא ע"ג האש המניח עליו אינו חשוב כמניח ע"ג האש וכירה דהוא מפסיק, או שכן חשוב כמניח על האש.

## סימן קס"ג

## דין בישול ברובו יבש ומיעוטו מרק

שו"ע אור"ח סי' שי"ח סעיף ט"ו.

**כתב** המחבר וז"ל: דבר שנתבשל כל צורכו, והוא יבש שאין בו מרק, מותר להניחו כנגד המדורה, אפי' במקום שהיד סולדת בו, ע"כ. הנה דבריו ברור מללו דדין זה שאין בשול אחר בישול, הוא דוקא ביבש שאין בו מרק, ואין זה תלוי ברוב מרק או רוב יבש, אלא צריך להיות דוקא יבש לגמרי שאין בו מרק כלל.

**ואין** לעוות את הכתוב ולומר בכוונתו שאין בו רוב מרק. ולפי זה יש לתמוה על הרב בעל מנחת כהן במשמרת השבת שער ב' פ"ב תנאי הב' שכתב ברוב יבש סגי לדעת הרב ב"י. והא לך מפורש בשו"ע שאינו כן, וזו תמיה קיימת.

**ועתה** נבוא על דבריו, ונראה מהיכן יצא לו הדין שהב"י סובר כן. ולענ"ד יסוד הדברים אין בהם כדי סמיכה. דהנה בב"י סי' רנ"ג [סעי' ב' דף י"ד ע"ב, בנדרמ"ח דף ס"ב] כתב ע"ש רבינו ירוחם [נתיב י"ב דף ס"ט סע"א] בשם רבינו יונה דכל שרובו רוטב ומצטמק ויפה לו וכו', הוי מבשל גמור, ע"כ. והנה המנחת כהן בנה את כל בנינו על הלשון הזה של הב"י בשם הרבינו ירוחם, ובאמת ברבינו ירוחם לא כתב כן, אלא מפורש שם שכל שיש בו רוטב ולא תלה זה ברוב. וז"ל הרבינו ירוחם שם: ואפילו הגיע [למאכל בן דרוסאין] אם שהה בעודה בידו עד שנצטנן התבשיל אסור להחזירה דכל שיש בו רוטב ומצמק ויפה וכו', הוי מבשל גמור, עכ"ל.

**ומה** שכתב המנחת כהן שאע"פ שאין זה ברבינו ירוחם, הב"י לעצמו כך הוא סובר. קשה, דהא ודאי שאין כן דעת הב"י, דהב"י בעצמו בסימן שי"ח [בנדרמ"ח עמ' ת"ב] העתיק הלשון כמו שכתוב אצלנו ברבינו ירוחם. דרבינו ירוחם שם בנתיב י"ב כפל דבריו שוב, וז"ל בדף ס"ט ע"ג: כי כל דבר שנצטנן אפילו מבושל כל צרכו ויש בו רוטב ומצטמק ויפה לו יש בו משום בישול, ע"כ. והעתיקו הב"י כן אות באות. ועוד קשה דאדרבה הב"י עצמו סובר שדוקא ביבש לגמרי וכמו שמפורש כאן בשו"ע.

**ואחר** בקשת המחילה האמת יורה דרכו דט"ס הוא בב"י בסי' רנ"ג, ובודאי אין מקום לומר שהב"י יסבור כן. ובפרט שלשון הרבינו ירוחם אינו כן, ואיך יכתוב הב"י בשמו להתיר כל זמן דליכא רוב לח, ויבליע בלשונו ותחת שפתיו חדוש דין כזה, ובפרט שמשמעות לשון הראשונים ורבינו ירוחם אינו כן. ובכלל, הסברא עצמה לתלות זה ברוב לח, אינו

היכרים [המעזיבה המספקת בין הקדירה לאש וכן הטס] כדי שלא יראה כמבשל, אבל בטס ברזל על האש לבד בודאי שלא התיר, וכסברת מרן ברנ"ג ס"ג.

**ולפי** זה מה שכתב ביחודה דעת שם להתיר להניח לכתחילה על פלאטה חשמלית, אינו נכון, דלא עדיף מקדירה ריקנית שאסור מרן (ולא הותר אלא חזרה על הפלאטה וגם זה צ"ע, דאפשר דהוי כחד כלי וליכא היכר כלל). ואע"פ שכתב כן גם בשם ישכיל עבדי [ח"ז אור"ח סי' מ"ד שאלה ט"ו אות ד'], יש לתמוה גם עליו, דאף שאין לחשוש לחיתוי, אבל מדין מיחזי כמבשל לא יצאנו, והא אפילו אי הוי כגרופה עדיין אסור להניח עליה בתחילה בשבת או להחזיר לאחר שהניח ע"ג קרקע מדין מיחזי כמבשל וכמו שכתבנו לעיל. וכדאיתא ברשב"א ובר"ן והובא במ"ב סי' רנ"ג ס"ק נ"ה ובשער הציון אות מ"ח עיי"ש בזה, וזה פשוט.

**והנה** שם במ"ב נתן טעם משום דמיחזי כמבשל כיון שמעמיד במקום שדרך לבשל שם תמיד, ולכן אסור כגרופה וקטומה, וא"כ גם כאן שדרך לחמם על פלטה דברים כדי שיגיעו לידי יד סולדת שפיר הוי מחזי כמבשל ואסור.

**והדרך** המותרת להניח תבשיל יבש שנצטנן על הפלטה, הוא שיעשה שני היכרים, [וכמ"ש המהרי"ל המובא במ"ב רנ"ג ס"ק פ"א הנ"ל]. ויכול ליתן שתי ניירות כסף אחד על השני או כל שני הכרים אחרים, ועל זה יתן את התבשיל.

## סכום:

א. אסור לתת תבשיל קר אפי' שנתבשל כל צרכו והוא יבש ע"ג קדירה ריקנית שע"ג האש, אולם אם היא קדירה שיש בה תבשיל שאין בזה דרך בשול מותר.

ב. וכן אסור ליתן תבשיל אפילו חם אפי' שנתבשל כל צרכו והוא יבש על פלאטה חשמלית. אלא א"כ יעשה שני היכרים, ויכול ליתן שני ניירות כסף אחד על השני ועליהם את התבשיל.



**ואם** נתמה איך זה קרה לכמה וכמה מהאחרונים ובראשם המנחת כהן שלא עמדו על אמיתת הדברים האלה, עי' בפתיחת הספר לתשובות רב פעלים מד"ה הנך רואה והלאה. ועיין עוד בב"מ דף צ"ו ע"ב ונדה דף ל"ג ע"ב ודו"ק. וכבוד אלקים הסתר דבר.

#### סכום:

אין שום היתר בדבר יבש שיש בו מעט מרק להניחו בשבת במקום שיתחמם ויגיע לשיעור יד סולדת בו. ובאיסור ספק דאורייתא קאי.

## סימן קס"ד

### תשובות קצרות - בישול

#### לכסות סיר שיש בו עצמות עוף

**שאלת:** מאכל שמבושל כל צרכו אבל עדיין מצטמק ויפה לו, וסילק את המכסה, האם מותר לחזור ולכסותו כיון שהוא מבושל כל צרכו, או שאסור כיון שעדיין הוא מצטמק ויפה לו. וציינת בשם הגרש"א [מנחת שלמה ח"א סי' ו'] שאם יש תבשיל של עוף על האש ומבושל כל צרכו ופותח מכסה הסיר אסור לכסותו שוב בגלל שהעצמות מתרככים וזה מסייע לבישול.

**תשובה:** מותר כיון שהוא מבושל כל צרכו, [והעצמות עצמם אין דרך לאוכלם - והמוח שבתוכם הוא מתבשל מהר כמו שאר העוף].

#### לערוך מבלי ראשון על סוכר וכו'

**שאלת:** האם מותר לערוך מבלי ראשון על גבי סוכר, קפה נמס, קקאו נמס וכדומה.

**תשובה:** לפי מיטב ידיעתי הם כבר מבושלים - ומותר.

#### לבזוק מלח על דבר חם

**שאלת:** האם מותר לתת מלח על תפוח אדמה שנמצא כבר בכלי שני.

**תשובה:** המלח הוא מבושל ומותר לתת אותו אפילו בכלי ראשון כל שאינו עומד על האש.

מובן כלל והם דברים תמוהים. ובאליהו רבה הביא דבריו והניחם [סימן שי"ח ס"ק י"א] בצ"ע.

**אולם** חזות קשה הוגר לי, ואראה בספר יחזקאל דעת ח"ב סימן מ"ה שיצא להקל על סמך דברי המנחת כהן הנ"ל, וכל דבריו מרפסין איגרי. דכתב וז"ל: ומבואר בב"י (סי' רנ"ג) בשם רבינו יונה ורבינו ירוחם שלא נקרא תבשיל לח לענין זה אלא כשרובו רוטב ומרק וכו', ע"כ. ואח"כ הוא מביא שכן הסכים הרב מנחת כהן. והנה מה שכתב שכן כתבו הרבינו יונה ורבינו ירוחם, עשה עצמו כלא ידע כל מה שכתב במנחת כהן עצמו שדבר זה לא נמצא ברבינו ירוחם, ולא עיין במקור הדברים ברבינו יונה ורבינו ירוחם ובב"י לקמן סי' שי"ח. ומה שסמך על דברי המנחת כהן בסמיכה גמורה בכל כוחו, קשה הדבר, וכמו שביארנו לעיל והבאנו גם מהאליהו רבה שהניח דבריו בצ"ע. ולא יצאנו מדין ספק דאורייתא גם אם נאמר שהב"י לעצמו סובר כן, אף שהאמת אינה כן.

**ומה** שכתב שם ביחזקאל דעת שכן כתב הפמ"ג [סימן רנ"ג במשבצות אות י"ג ובאשל אברהם ס"ק מ"א, וע"ע שם בס"ק ל"ב], גם הוא נלכד ברשת זו שלא עיין ברבינו ירוחם עצמו, וחשב שמה שהועתק בב"י הוא לשון הרבינו ירוחם, וא"כ כיון שכל סמיכתו של הפמ"ג היא מלשון הב"י משם הרבינו ירוחם, והוכחנו שאינו אלא טעות סופר, הרי שאין מזה ראיה כלל. ומשמעות דבריו של הפמ"ג למעיין בו יראה שלא עיין בגוף דברי המנחת כהן עיי"ש ודו"ק, שאם היה רואה הפמ"ג דברי המנחת כהן לא היה כותב שכן סוברים הרבינו יונה והרבינו ירוחם. וכנראה שלא ראה אלא רק את דברי האליהו רבה שהעתיק בשם המנחת כהן.

**ומה** שהביא ביחזקאל דעת שכן כתב ג"כ בדעת תורה [סימן שי"ח סעי' ט"ו], מה זו ראיה, וכי מפני שכתב מה שכתוב בשם מנחת כהן, נחשוב זאת כתני לה בבחירתא והלכה כמותו, והרי אין זה אלא ליקוט דינים.

**סוף** דבר בהא סליקנא, דאין שום היתר בדבר יבש שיש בו מעט מרק להניחו בשבת במקום שיתחמם ויגיע לשיעור יד סולדת בו. ובאיסור ספק דאורייתא קאי, ותו לא מידי. וכן מוכח דעת החתם סופר בתשובה סי' ע"ד ובנין ציון סוף סי' י"ז. ושער הציון לסי' רנ"ג ס"ק ע"ח.

**ועתה** לאחר זמן רב נתתי שוב אל לבי, וראיתי ברבינו ירוחם [דף ס"ט ע"ג] שכתב וז"ל: כי כל דבר שנצטנן אפילו מבושל כל צרכו ויש בו רוטב ומצטמק ויפה לו יש בו משום בשול וכו', והא דאמרין למעלה כל שבא בחמין מע"ש שמותר לחממו מידי בדבר יבש כגון תרנגולת וכו', ע"כ. והדבר ברור שאם היה הדין תלוי ברוב ומיעוט, לא היה צריך לאוקמי בתרנגולת שהיא יבשה לגמרי כדאיתא בגמ' [שבת דף קמ"ה ע"ב].

## הגדרת קלי הבישול

**שאלת:** מה הדין להלכה בהגדרה של קלי הבישול, וצינת שבמ"ב [סי' ש"ח ס"ק מ"ב] כתב שכל דבר דק ורך ביותר חשוב קלי הבישול.

**תשובה:** הכל מותר בכלי שני ולא חשוב מקלי הבישול אלא רק הדברים שמפורשים בגמ' [שבת דף קמ"ה ע"ב] מליח ישן וקוליים האיספנין וכו'. [ועי' חזו"א סי' נ"ב ס"ק י"ח י"ט].

## צלייה אחר בישול

**שאלת:** ממ"ש החזו"א [סי' ל"ז סוף ס"ק י"ד] שהאיסור של צלייה אחר בישול שייך רק כשהאוכל מקבל ע"י הצלייה טעם של צלי. ולפי"ז מותר להניח דבר שמבושל כל צרכו על הבלעך, דאינו נחשב כצלייה. אולם כתבת שפוסקים אחרים מחמירים.

**תשובה:** הלכה כדברי החזו"א.

## לתת מים בתבשיל בשבת

**שאלת:** מי שרוצה להוסיף מים חמים לתבשיל בשבת, האם יש בעיה של ניצוק [שו"ע יו"ד סי' ק"ה סעי' ג' ט"ז ס"ק ו'], דהיינו שמהכלי שממנו מערה יעשה בשרי. והאם יש בעיה של בישול או חזרה במים.

**תשובה:** אין בעיה של ניצוק, אולם יש בעיה של חזרה. והעצה היא לתת היכר מתחת הסיר ואז אפשר לשפוך מים ישר לסיר.

## להשתמש במים חמים מבוילר

**שאלת:** אם מותר לרחוץ במים חמים בשבת כי מכבים את האש לפני שבת, ולפי הנראה לך אין פה חשש של מבשל או מבעיר בשבת.

**תשובה:** הנה הדבר ידוע כי כאשר פותחים הברז ויוצאים מים מן הצינור של המים החמים נכנסים מיד במקומם מים אחרים שלא נתבשלו קודם השבת, ואם המים שבדוד החשמלי או מין אחר של אש עדיין היד סולדת בהם, הרי המים שנכנסים בהם מתבשלים בכלי ראשון, ולכן אי אפשר להשתמש במים ההם עד שיצא הספק מלבך ותדע שהמים שבדוד כבר אין היד סולדת בהם יותר.

## לחמם מרק

**שאלת:** מרק שנתחמם ליד סולדת, אך לא ניכר כלל טעם

הדברים ששם במרק, האם נחשבים הירקות כמבושלים לדיני שבת.

**תשובה:** כוונתך ודאי על מרק שעושים ממים ושאר דברים שמעריבים בהם כגון בשר וירקות, והמים מקבלים טעם הדברים המעורבים לאחר שנתבשלו כל צורכם, וכל זמן שלא נתבשלו כל צורכם אין במים אלא טעם קלוש. וא"כ נראה פשוט שאף שהגיעו המים ליד סולדת ואף אם הרתחו ממש הרי אין זה מועיל לדברים המעורבים בהם והם עדיין לא נתבשלו כל צורכם.

## לרחוץ בשבת מדור שמש

**שאלת:** האם מותר להשתמש במים מדור שמש בשבת.

**תשובה:** אני רואה בזה בעיה ומותר, מידי דהוה אחמי טבריא [שו"ע אור"ח סי' שכ"ו סעי' א'], אולם להתקלח אסור כמו שחמי טבריא בכלי אסור. ואם מותר למלא אמבטיה במים האלו ולהתרחץ בהם איני יודע, שיתכן שזה נקרא קרקע ומותר.

**שאלת:** למה אין לאסור שימוש בדוד שמש בשבת, הלא המים הקרים נכנסים לדוד ומתבשלים במים החמים שם והוי בתולדות חמה.

**תשובה:** יש בזה כמה צירופי היתר, דאינו מתכוין ואע"פ שהוא פסיק רישיה מ"מ הוא רק איסור דרבנן ולא ניחא ליה, ונחשב כמבשל כלאחר יד.

## כלי שני שהיד נכוית בו

**שאלת:** כתב המ"ב סי' שיי"ח ס"ק מ"ה בשם החיי אדם [הל' שבת כלל כ' אות ד'], שמים חמים שהיד נכוית בהם בכלי שני דינם ככלי ראשון, מה הדין למעשה.

**תשובה:** אין כן הדין למעשה, דהדין כך רק במעשרות ולא משום בישול אלא משום גמר מלאכה. ולכן מותר לעשות תה בכלי שני, וראיה לדבר שבאיסור והיתר אין חילוק בין יד סולדת ליד נכוית. ועי' לחיי אדם בספרו שערי צדק בשער מצוות הארץ פרק ב' וכבר חלקו עליו, ועיין.

## דין המצקת

**שאלת:** מה דין המצקת האם ככלי ראשון או ככלי שני.

**תשובה:** הכף שמוציאין בו מרק מכלי ראשון שעל האש, אם שהה עם הכף בכלי ראשון עד שרתח גם מה שבתוך הכף הוי כלי ראשון ואם לא הוא כלי שני. ואעתיק לך מה שכתבתי בגליון השו"ע שלי על הט"ז יו"ד סי' צ"ב ס"ק ל'

ע"כ ועי"ש. וכתב בחדושים המיוחסים להר"ן, וז"ל: ושטח ושדא וכו', פי' כדי שיהא האוכל נפרש מתוך הפסולת בשטיחתה, אבל הוא לא רצה לברור האוכל בידו, ע"כ.

וי"ש לעמוד ולתמוה, אם אסור לברור בידו משום בורר, מה יועיל לברור בשטיחה, ואף אם נאמר שאין זה כדרך ברירה, מ"מ למה אינו אסור מדרבנן.

**ונראה** באמת שאין ספק שאם כוונת האדם לברירה, כגון באופן שישטח סל מלא פירות מעורבים על השולחן כדי שיהא נוח לו לקחת מה שצריך ע"י שטיחה זו, וכל כוונתו בשטיחה עכשיו היא כדי שיהיו נבררים, שזה איסור גמור, ואולי גם מדאורייתא.

**אולם** בעובדא הנ"ל שבגמ' אין זה נקרא שכוונתו לברירה, דהא כיון שאסור היה לברור לרב ביבי עצמו, הרי אסור גם לאורחים עצמם, וא"כ בעל כרחו לא יכול היה לשים הסל עם הפירות לפנייהם כמו שהוא, כי גם הם לא יוכלו לברור ולאכול, ואע"ג דהוי ע"מ לאכול מיד [ואוכל מתוך פסולת מותר], מ"מ עיין בחדושי הר"ן הנ"ל בסמוך לדבור הנ"ל [ד"ה לא ידענא], שכתב: דאינהו לא הוה שמיעא להו דאוכל מתוך פסולת מותר על דעת לאכול לאלתר<sup>85</sup>. וא"כ אני אומר דבשטיחה זו ששטח לפנייהם אין זה אלא כמשים האוכל לפנייהם, ולא נקרא כלל מעשה ברירה, ואע"פ שהוא נברר, אין המעשה נקרא אלא נתינת אוכל לפנייהם.

**ולמה** הדבר דומה, לדברי הרשב"א [שבת דף ק"ז ע"א] בשם הירושלמי [שבת פרק י"ג הל' ו'], הובאו במ"מ [פרק י' משבת הל' י"ט] דמותר לאדם לנעול ביתו לשומרו וצבי בתוכו, ואע"פ שמתכוין גם לצידת הצבי. ואף החולקים שם, אפשר שיודו אצלינו<sup>86</sup>. וכן עיין ברמב"ם [פרק י"א משבת סוף הל' ד'] שפסק שמותר לדרוס על הנחשים וכדומה לפי תומו. וכפי שביארו דבריו, דכיון שאינו מתכוין להריגה מותר, ואף דהוי פסיק רישיה ולרמב"ם מלאכה שאינה צריכה לגופה

85. אמנם זה דלא כדברי התוס' בדף ע"ד סע"א ד"ה ולא, וכדלקמן.

86. דז"ל הר"ן [על הרי"ף דף ל"ח ע"א], ודבריו תמוהים בעיני הרבה, היאך אפשר שאפילו במתכוין לנעול בעדו ובעד הצבי יהא מותר, וכי מפני שהוא צריך לנעול את ביתו נתייר לו לעשות מלאכה בשבת, [ועי"ש שהאריך בעוד קושיות ובביאור אחר בדברי הירושלמי, וכבר תירצם בשלטי הגבורים סוף פרק האורג (שם אות ג') והאריכו בזה הרבה מאוד האחרונים].

עכ"פ בנדון דידן עדיף טפי, דשם עושה מעשה נעילה שהוא מעשה צידה גמור, וכך הוא דרך הצידה, משא"כ כאן שאינו עושה מעשה ברירה ואין כן דרך הברירה, ואף שע"י שטיחתו ממילא מתפזרים הפירות כל אחד לאחד ונבררים, מ"מ אם אין כוונתו לברירה יש להתיר.

וז"ל: כוונת מהרי"ל<sup>84</sup> הכל תלוי במעלת רתיחות ולא בשהייה ודעתו כהרא"ש ומיושבים כל קושיות הט"ז, עכ"ל על הגליון שם.

### מיחם שיש לו צינורית

**שאלת:** במיחם מים שמחוברת לו צינורית זכוכית כדי לדעת כמה מים נשארו, וכל פעם כשפותח את הברז נכנס מים מהצינורית למיחם, והמים בצינורית אינם חמים, האם יש לחוש לבישול בשבת כשפותח את הברז של המיחם.

**תשובה:** אין זה אלא גרמא ומותר, ויש לצרף לזה דהוי כלאחר יד, ואינו מכוין לזה, ולא צריך לגופה, ויש לצרף את שיטת הרמב"ם שאין בישול אחר בישול בלח, והמים האלה שבצינורית היו מבושלים קודם שבת. ולבד מכל זה אפשר שלא הצטננו המים בצינורית לגמרי.

### להכין מרק אינסטנט

**שאלת:** האם מותר להוסיף מים חמים בשבת על אבקת מרק אינסטנט.

**תשובה:** כיון שברור שכבר נתבשל מותר אפילו ע"י עירוי מכלי ראשון.

## סימן קס"ה

### שטיחת פירות בשבת

שו"ע או"ח סי' שיי"ט.

**בסוגיא** דשבת [דף ע"ד סע"א] איתא: שדא קמייהו כלכלה דפירי וכו'. ופירש"י בד"ה ושדא קמייהו, ולא רצה לברור האוכל מתוך העלין ולתת לפני כל אחד ואחד, אלא שטחן והם נוטלים ואוכלים, ובשטוח זה נפרש האוכל מאליו,

84. שהובא שם בט"ז, וז"ל: המגעיל על ידי עירוי ששופך הרוחחין על הכלי להגעילו, יזהר שישפוך המים הרוחחין דוקא מן הכלי שבשלו בו והוא הנקרא כלי ראשון ואל ישאוב מן הכלי שבו הרוחחין בכלי אחר ולערות ממנו להגעיל, משום דכלי ששואב עמו הוא כלי שני ונתבטל בו בישול הרוחחין טרם שמגעילן, אכן אם שוהה את הכלי ששואב עמו תוך הכלי שמבשלין בו הרוחחין ובעוד הוא שם מעלין המים רתיחות שפיר מקרי גם הוא כלי ראשון, ע"כ. וכתב על זה הט"ז שמוזה משמע שאם שואב מכלי ראשון והוציא רותחים מקרי אח"כ כלי שני וכו', ותמה על זה כמה תמיהות עי"ש.

## סימן קס"ו

## תשובות קצרות - בורר

## לברור סמוך לאכילה

**שאלת:** ששמעת שמותר לברור סמוך לאכילה גם אם אינו סמוך ממש כגון שהוא צריך ללכת לאיזה מקום לפני הסעודה, מה הדין להלכה. תשובה: אסור.

## לברור עצמות הדגים וגרעיני אבטיח

**שאלת:** האם מותר לברור העצמות מן הדגים, דבביאור הלכה סי' שי"ט סעי' ד' ד"ה מתוך, האריך בזה מאור.

**תשובה:** מותר בגלל שזה דרך אכילה. וגם בגרעיני אבטיח מותר לעשות כן, דאין זה דרך ארץ לפלוט הגרעינים לתוך היד או לצלחת.

## בורר בקילוף

**שאלת:** האם יש איסור בורר בקילוף פירות וירקות.

**תשובה:** נראה כרעת הערוך השולחן [סי' שי"ט סעי' כ' והלאה] שאין בזה משום בורר - ומותר.

## להשתמש במקלף בשבת

**שאלת:** האם יש איסור מצד בורר להשתמש ב Peeler (במקלף) בשבת ל Apples (תפוחים) Carrots (גזר) וכדומה.

**תשובה:** איני רואה בזה איסור, והרי הוא כשאר הסכינים. ולכך הגם שכתב הרמ"א בסוף סי' שכ"א שאסור לקלף שומים ובצלים כשקולף להניח, והיינו שלכאורה שייך בזה דין בורר וכמו שמבואר שם במ"ב בביאור הלכה מ"מ לא הוי כבורר בכלי המיוחד לכך [שאסור אפי' לאלתר], כיון שהרבה מקלפים בסכין רגיל (ועוד יש שמעדיפים הסכין על המקלף). וכן אין מועיל המקלף לעשות הרבה בבת אחת, אלא עדיין צריך לקלף אחד אחד - לכך אינו חשוב בורר בכלי המיוחד לאסור אפי' לאלתר. ומלבד כל זאת ידוע דברי הערוך השולחן [בסי' שי"ט סעי' כ' והלאה], שהאריך לבאר שאין ברירה בקילוף וגם לא איסור דש, ולכך מותר אפילו שלא סמוך לסעודה.

## בורר בשמיפת מאכלים

**שאלת:** אם יש שאלה של בורר לשטוף מברשת שינים אחר השימוש. וכן האם מותר לשטוף פרי שנפל על הריצפה ונתלכלך.

חייב [וכמ"ש בפרק א' הל' ז'], אעפ"כ אין זה נקרא שעושה מלאכת נטילת נשמה אלא דריסה. ובודאי שצריך על זה ביאור באריכות לדעת מתי להשתמש עם היסוד הזה, מ"מ אין זה מן החדש.

וזה באמת מדויק ברש"י, שכתב: ובשטוח זה נפרש האוכל מאליו, ע"כ. דהנה יש להבין מה כוונתו בזה, ומה הועיל. דהרי אין זה נפרש מאליו - אלא ע"י מעשיו, ואמאי שרי.

ולפי הנ"ל כוונת רש"י ברורה דאיהו נמי ס"ל [כר"ן הנ"ל שרב ביבי חשב דגם] אוכל מתוך פסולת לאלתר אסור, וכמו שהבין המהרש"א בדבריו אלא שנתקשה בזה לפי דברי התוס'. אולם כבר כתבנו דרך סובר בחידושי הר"ן הנ"ל. וכוונת רש"י כמו שהסברנו בר"ן הנ"ל, דאף שכוונתו שיתברר האוכל מותר, דאין זה אלא נתינת אוכל לפניהם, ואף שהאוכל נפרש מאליו מותר, ואדרבא כוונתו שיופרש האוכל, אבל אין זה נקרא ברירה אלא נתינת אוכל לפניהם.

ולפי הנ"ל ברור שאם כוונתו לברירה ולא לנתינת אוכל, שהוא איסור גמור. ועל כל פנים אין לנו ראייה מכאן כלל להתיר. ולפי שמצאתי כתוב למי שהתיר בזה הארכת בזה להוכיח צדקתי. (כל זה נתברר בסיוע אחד מן החבורה, והחבורה כולה ה' עליהם יחיו).

**ולענ"ד** נראה להלכה, דאף שמותר אוכל מתוך פסולת לאלתר, אם כוונתו בשטוח זה לברירה, אף לאלתר יהיה אסור, דאין זה נקרא אוכל מתוך פסולת, דהא אוכל מתוך פסולת מותר משום דהוי דרך אכילה, מה שאין כאן במעשה השיטוח אינו דרך אכילה של אוכל מתוך פסולת. ואף שגם אינו פסולת מתוך אוכל והוא כדרך אמצעי של ברירה כאחר, מ"מ צ"ע להתיר בכה"ג.

## סכום:

- אסור לשטוח פירות מעורבים (היינו ששופכם מסל על השולחן) כשעושה זאת כדי שיהיו נבררים.
- ואיסור השטיחה הוא אפי' שעושה זאת כדי לאכול לאלתר, כיון שאין כאן דרך אכילה של אוכל מתוך פסולת.
- אולם העושה זאת כדי לשים האוכל לפני האורחים, אע"פ שממילא נבררים מעירובם מותר.

וכתב: אלא הדין בזה כמבשל בשבת, ואין היתר אלא בדיעבד רבטל לגבי ההיתר, ואין זה ענין כלל לשלג וברד דלקמן.

**והנה** הט"ז בס"ק ג' העתיק דברי הב"ח דבריעבד מותר אם נתנו ענבים בשבת לתוך היין ונתבקעו בשבת כמו בשלג וברד, והקשה על זה הט"ז דאם מותר בריעבד א"כ גם לכתחילה יהיה מותר כמו בשלג וברד, ע"כ. ודברים אלו קשים מאוד, דאף דהב"ח מתיר את היוצא מן הענבים בשבת משום ביטול, אולם לא התיר לכתחילה - ולא כפי שהבין בדבריו הט"ז. אלא דקשה עוד על הב"ח שאם כוונתו שבדיעבד מותר משום ביטול, א"כ מה הוצרך לראיה משלג וברד, ולמה אין ראיה מדין ספר התרומה עצמו. ואף שבציור הב"ח העושה כן עשה איסור בנתינתם של הענבים לתוך היין (אם נסבור כט"ז), מ"מ על מה שיצא ובטל ביין אין מי שיחלוק שמותר, ומה צריך לראיה משלג וברד. ואם בכור"א יש מקום להחמיר, מה תועיל הראיה משלג וברד, דהא שם אינו אלא איסור דרבנן - גזירה אטו סחיטת פירות כזיתים וענבים. ודברי הפמ"ג במשבצות כאן אינם מובנים.

**ובן** דברי הערוך השולחן כאן ג"כ צ"ע, שכתב בסוף סעי' ט"ו שאם נתנו הענבים בשבת, אפילו שלא לכוונת ביקוע אסור עד מוצאי שבת. וזה אינו מובן, דלמה שלא יתבטל ביין. ולהלכה ודאי שאף בנתן לכתחילה בשבת בטל היוצא בתוך המשקה שקדם לו.

**ובר"ן** זה גופא כנותן לכתחילה ענבים ביין בשבת אי הוי איסור דאורייתא או דרבנן, או לא כלום, יש בזה מבוכה גדולה באחרונים, דזה אומר בכה וזה אומר בכה. עיין בכף החיים סי' רנ"ב אות מ"ז מה שציין בזה.

**ובסעי' ג'** בשו"ע כתוב: חרצנים וזגים שנתן עליהם מים לעשות תמר, מותר למשוך מהם ולשתותם, ואפילו לא נתן מים והיין מתמצה וזב מאליה מותר לשתותו, ע"כ. ובזה ג"כ יש לדון אי מותר לתת על החרצנים מים בשבת.

**אלא** שכזה נראה שמותר, דלא דמי לענבים, דהכא כבר נתרסקו והוי כשמרים שמותר ליתן עליהם מים כדי שיצולו כדאיתא לעיל בס"י שי"ט סעי' ט', שמותר לתת מים על משמרת שיש בה שמרים כדי שיחזרו להיות צלולים לזוב עיי"ש.

**ולפי"ז** מ"ש במ"ב כאן בס"ק ט"ו וז"ל: שמותר למשוך, דאף שיוצא קצת יין מהחרצנים בשבת - תיכף נתבטל בהמים וכנ"ל, ע"כ. לכאורה זה מנגד לדברינו, [שבארנו שמותר לתת מים על החרצנים אפי' בלא שיתבטל בתמר שכבר היה מע"ש. ומהמ"ב משמע לכאורה שרק משום שמתבטל מותר]. אולם א"א לומר כן דהא מפורש במחבר דאפילו אם לא נתן מים גם כן מותר - הרי שגם בלא שיתבטל מותר.

**תשובה:** מותר, והרי זה דומה להדחת כלים. והגם שאמרו בשבת [דף ק"מ ע"א] אין שולין את הכרשינין [ונפסק כן בשו"ע סי' שי"ט סעי' ח']. צריך לומר דהיינו בתערובת עפר וצורות, אבל מה שדבוק על הפרי מהעפר הרי זה כקליפה ואין על זה דין בורר. ואף שכתוב במשנה שם דגם אין שפין וכו', אין הכוונה על הרבוק לפרי כעין האבק הדק, דהא לא שייך לומר על זה בורר דאין כאן תערובת. ועיין בספר אגרות משה [אורח ח"א סי' קכ"ה].

## סימן קס"ז

### לתת ענבים לגיגית יין או מים לתמר

**שו"ע** אורח ח"א סי' ש"כ סעי' ב'.

**כתב** המחבר וז"ל: זיתים וענבים שנתרסקו מע"ש משקין היוצאין מהם מותרין, ואפילו אם לא נתרסקו מע"ש אם יש יין בגיגית שהענבים בתוכה אע"פ שהענבים מתבקעים בשבת בגיגית מותר לשתותו בשבת, שכל יין היוצא מהענבים מתבטל ביין שבגיגית.

**ומקור** דין זה הביאו הטור כאן [בנדרמ"ח עמ' תל"ב] מדברי בעל התרומה [סי' רכ"ג], וז"ל הטור, כתב בעל התרומה גיגית מלאה ענבים שבועטין אותם במקלות, אין זה נתרסקו - ואסור היין היוצא מהם. ואם יש בגיגית יין צלול שיצא מערב שבת - מותר, שכל יין ויין שיוצא בשבת מן הענבים מתבטל ביין שיצא מערב שבת וכו', ע"כ. וכתב על זה הב"ח [שם סוף אות א'] וז"ל: נראה דאפילו נתנו ענבים שלמים בתוך היין בשבת עצמו ונתבקעו גם כן באותו שבת גם כן מותר, כי היכי דשרי ליתן בשבת שלג וברד לתוך הכוס או לתוך הקערה וכו', ע"כ.

**וי"ש** לדין בדברי הב"ח, האם כונתו דמותר ליתן לכתחילה ענבים ביין בשבת, או בדיעבד שנתנו מותר. והנה מלשון המג"א [בס"ק ה'], שכתב: כתב הב"ח דמותר לתת ענבים בתוך היין שיתבקעו ויוציא יינם כמו בשלג בסעי' ט', ע"כ. מבואר שס"ל בדעת הב"ח שאף שכתב אפילו נתנו וכו', שמותר לתת לכתחילה וכמו בשלג וברד שהביא מהם הב"ח ראיה.

**אמנם** הט"ז [בס"ק ג'] הבין את דברי הב"ח כפשוטו שמירר בדיעבד, אלא ששאל דלפי דברי הב"ח יהיה מותר אפי' לכתחילה ליתן שם ענבים כמו בשלג וברד, וזה ודאי איסור גמור דאורייתא משום סחיטה והוה תולדה דדש. וסיים

והנה על הר"ן גופא קשה, דכתב דהוי בורר, והא בגמ' בכתובות דף ס' ע"א, איתא דהוי מפרק, דהכי אמרינן התם: תניא רבי מרינוס אומר גונח יונק חלב בשבת, מאי טעמא יונק מפרק כלאחד יד וכו', ע"כ. מבואר שאם חולב ביד הוי מפרק גמור שאינו כלאחר יד, וזהו טעם איסורו.

ונראה לתרץ דבגמ' בכתובות מיירי בבהמה העומדת לחלב, ולכך לא הוי עלה שם אוכל, ולכן המשקה היוצא ממנה דהיינו החלב הוי מפרק ככל מפרק אוכל מתוך פסולת, משא"כ דברי הר"ן כאן מיירי שהעז עומדת לאכילה, לכן לא הוי מפרק. אולם בשבת שא"א לאכול את העז יש עליה שם פסולת, ולכך יש לאסור החלב היוצא ממנה מדין בורר אוכל מתוך פסולת.

ועוד נראה לומר, דבגמ' בכתובות אפילו בעז העומדת לאכילה נמי מיירי, והחילוק הוא בין חולב לתוך אוכל או שחולב לשם משקה. והר"ן חשיב לזה בורר, משום דבעומדת לאכילה וחולב לתוך אוכל הוי כשני מיני אוכלים שאסור משום בורר ולא מפרק, מה שאין כן בגמ' בכתובות בגונח שיונק חלב דהוי עלה שם משקה, ומשקה הבא מאוכל חשיב מפרק.

ועל הקושיא הראשונה למה לא הוי דש בסוחט הבוסר, עתה ראינו בנשמת אדם כלל י"ד אות ג' שמדבר על זה באריכות, ועוד חזון למועד.

## סימן קס"ט

### סחיטת הלימונים בימינו

שו"ע אור"ח סי' ש"כ סעי' ו'.

כתב המחבר ד"ל: מותר לסחוט לימוני"ש, ע"כ.

הנה בשאלת סחיטת הלימונים בשבת שפסק השו"ע שמותר וכתב בב"י [בנרמ"ח עמ' תל"ד] כי כן המנהג במצרים, ונתן לזה ב' טעמים: א'. שלא אסרו תותים ורמונים אלא כששותים מי הפרי בלא תערובת משקה אחר. ב'. שלא אסרו אלא כשסוחטין לתוך כלי לעצמו ואח"כ מערבין אותו, אבל אם סוחטין לתוך המשקה מותר.

ונראה פשוט שטעם היתר אופנים אלו, הוא משום דבאופנים אלו אינו דומה ליתים וענבים ולכן לא גזרו. והנה בב"י [שם] הביא מקודם לזה לתשובת הרא"ש [כלל כ"ב סי' ב'] שנשאל על סחיטת הלימונים, והשיב ד"ל:

ולכן נראה פשוט דכוונת המ"ב היא רק לבאר את לשון המחבר, שבתחילה כתב אם נתן מים מותר, ואח"כ כתב ואפילו בלי מים מותר, ובא לבאר מאי אפילו, והיינו דרצונו לומר שאם נתן מים מותר מפני שמתבטל, ואפי' בלא נתן מים ג"כ מותר מפני שכבר נתרסקו.

## סכום:

חרצנים וזגים שריסקם מע"ש, מותר לתת עליהם מים בשבת ולשתותם.

## סימן קס"ח

### סחיטת בוסר, וגדר חולב

שו"ע אור"ח סי' ש"כ סעי' ה' מג"א ס"ק ד'.

כתב המחבר ד"ל: יש מי שאומר דה"ה לבוסר שמותר לסחטו לתוך האוכל, ור"ת אסור בבוסר (הואיל ואינו ראוי לאכול - טור [כאן, בנרמ"ח עמ' תל"ו]), ע"כ. וכתב על זה המג"א בס"ק ז', ד"ל: ואינו ראוי לאכילה - הוה ליה כבורר אוכל מתוך פסולת - טור, ע"כ. וצ"ע למה לא הוי דש.

עוד כתב המג"א בשם העולת שבת, דאם סחט לאלתר מותר. וחלק על זה המג"א וכתב: דלי נראה דלא דק, דאטו מי שרי לעשות מלאכה כדי לאכול לאלתר וכו'. ולהכי בורר פסולת בקנקן ותמחוי אסור לברור אפי' לאכול לאלתר וכן פסולת מתוך האוכל אסור, ומכל שכן דאסור לסחוט בוסר וכו' עיי"ש.

ולא הבנתי למה בסוחט לאכול לאלתר אין זה דומה לבורר אוכל מתוך פסולת ביד שמותר לאלתר. וכן מה שכתב שכל שכן שאסור לסחוט לבוסר ג"כ אינו מובן כלל. וכן מה שכתב בעולת שבת שמותר לסחוט הבוסר לתוך הקדירה ואין על זה איסור משום סחיטה כיון שסוחט לתוך האוכל, וכנראה שגם ממנו והמג"א נשמטו דברי הרשב"א בתשובה [ח"ד סי' ע"ה] שמלאכת סוחט מותרת כבורר על דעת לאכול לאלתר.

ועוד הוכיח שם המג"א מהר"ן, ד"ל: תדע דהא כתב הר"ן [בשבת פרק חבית דף ס' רע"ב מדפה"ר] טעמא דאסור חליבת עז משום בורר אוכל מתוך פסולת, ואטו יהיה מותר כדי לאכול לאלתר, אלא ודאי כדאמין וכו', ע"כ. הנה מ"ש דבודאי גם לאלתר אסור לחולבה משום בורר. באמת ערבך ערבא צריך גם שם למה שלא יהיה מותר.

משקל כמות שהוא אבל סחיטת הלימונין אעפ"י שעושין אותו משקה אין עשוי לשתותו כמות שהוא אלא לטבל בו האוכל, ע"כ. ועי' גם בביאור הלכה כאן בד"ה לסחוט בשם המטה יהודה).

**ולמעשה** אעפ"י שטעמו הראשון של הב"י נסתר מדין שום ובוסר, עדיין טעם ב' קיים, שאם סוחטו לתוך משקה אחר ולא לכלי ריקן מותר. וכיון דהוי דרבנן, [כמבואר ברמב"ם הל' שבת פרק ח' הל' י' ופרק כ"א הל' י"ג, וכן עי' באגלי טל מלאכת דש אות מ"ב ס"ק י"ג, (ודלא כמשמעות הסוגיא בשבת דף י"ט סע"א)] והב"י מעיד שכן המנהג, וכך גם פסק בשו"ע, בודאי שאין לפקפק על היתר זה.

**ואעפ"י** שהשו"ע פסק בסתם שמותר לסחוט הלימון בכל גוונא ולא חילק, מ"מ לפי מה שכתבנו אין ההיתר אלא בסוחט לתוך המשקה.

**ומה** שכתב החיי אדם [בהל' שבת כלל י"ד אות ד'] דיש לחוש לשיטת הר"ח [בשבת דף קמ"ה ע"א בגליון, והובא שם גם בתד"ה רבי יוחנן] דהוי סחיטה דאורייתא בתותים ורמונים [רכ"ש הוא מכבשים שפחות רגילים לסוחטן ואסר אותם הר"ח]. ואולי גם בכל הפירות אסור, [דעיי"ש בנשמת אדם אות ב' ד"ה אבל דעת הר"ח, שס"ל שכיון שהלכה כר' יוחנן כל הסוחט פרי לצורך משקה חייב]. ועכ"פ למונים דומים לתותים ורמונים, ולכן אין להקל בסברות כגון אלה שכתב הב"י.

**הנה** בשו"ע [בסעי ד'] פסק מפורש דלא כר"ח והביא [בסעי ז'] לשיטת הר"ח רק כדעת יחידאה בדין סחיטה לתוך הקדירה, אבל בשאר פירות סתם להתיר בלי מחלוקת. וגם על המשנה ברורה קשה, דכיון דהוי איסור דרבנן א"כ אפשר לסמוך על דברי הב"י בטעם השני דבסוחט לתוך משקה מותר, ולא גזרו בזה, דהנה בסעיף קטן ה' כתב מפורש דתותים ורמונים מדרבנן, וא"כ למה להלן בס"ק כ"ב כתב להחמיר כבעל החיי אדם.

### סכום:

מה שהתיר השו"ע לסחוט לימונים אפי' שסוחטן למשקה, הוא דוקא כשסוחטן לתוך המשקין. אולם לקדירה וריקנית - אסור.

וששאלת על סחיטת הלימוניש נראה שהם בכלל שאר פירות שמותר לסחטן שאין דרך כלל לסחוט לימוניש לצורך משקה אלא לצורך אוכל ומותר לסחטן בשבת, ע"כ.

**ולפי** התשובה הנ"ל, יהיה הדין בימינו - שכן דרך לסחוט הלימונים לצורך משקה - שאסור בשבת לסחוט את הלימון. והנה הב"י עצמו כותב שיש לתמוה על מנהג מצרים שסוחטים לימון לצורך משקה, ואעפ"י כן אין נמנעים בשבת. והגם שהב"י עצמו יישב זאת בב' טעמים, מ"מ אכתי קשה דלטעם הראשון שכתב שכיון שהדרך לערבו עם משקה אחר ואין שותים אותו לבד, לכאורה הוא נסתר מתשובת הרא"ש שכתב להתיר דוקא באופן שאין הדרך לסוחטו כלל לצורך משקה וכו', ע"כ. הרי מפורש שאם הדרך לסוחטו למשקה יהיה אסור, ובודאי שאין כוונת הרא"ש לאסור רק כשסוחטו למשקה בלי תערובת, דהא ליכא מאן דשתי ליה הכי.

**ובדוחק** נראה ליישב, דהרא"ש כתב ליישב כפשוטו לפי המנהג דאז שלא סחטו כלל לצורך משקה, ולא היה צריך להאריך בטעמים אחרים ליישב אפילו אם כן הדרך לסוחטן למשקה.

**אמנם** הטעם השני שכתב הב"י שכיון שסוחטן לתוך המשקה ומתערב מיד לא אסור, זה לא נסתר מדברי הרא"ש, דהרא"ש אפשר שמיידי בסוחט לתוך כלי ריקן.

**ועייין** בב"י [שם] מה שהביא בשם שבלי הלקט [סי' צ'] שכתב בשם ר' יהודה ב"ר בנימין להתיר סחיטת לימונים, דלא דמי לשום ובוסר האסורים [שבת דף י"ט סע"א], דהני דרכן לסחוט לצורך טבול, מה שאין כן לימון אין דרך כלל לסוחטו.

**ובאמת** שיש בזה תמיהה עצומה על הב"י לטעמו הראשון, דכיון דאסור בגמ' [שם] ובשו"ע [עי' בס' רנ"ב סעי' ה'] לסחוט השום והבוסר איך יתירו הלימון. ועוד ק"ו הוא דאם שום ובוסר שסחיטתו לצורך טבול אסור, כ"ש לימון שסחיטתו לצורך משקה שאסור.

**ועל** הרא"ש אין סתירה משום ובוסר, דאפשר שלא היה המנהג מצוי בזמנו לסחוט לימון אפילו לצורך טבול. (אולם באמת לשון הרא"ש משמע שהדרך היה לסוחטו לצורך טבול ואעפ"כ התיר, דז"ל: אין דרך כלל לסחוט לימונים לצורך משקה אלא לצורך אוכל וכו'. וכדיוק זה כן כתב ג"כ הרדב"ז לדקדק מדברי הרא"ש הנ"ל בח"א סי' י', דז"ל: ומדקאמר לצורך אוכל, משמע שסוחטין אותן אלא שהוא לצורך אוכל, דאי לא תימא הכי הוה ליה למימר שאין דרך כלל לסחוט לימונין למשקה אלא לאוכל, ע"כ. ומכח דקדוק זה כתב שם הרדב"ז קודם, דז"ל: ומסתברא לי שאין סחיטת הלימונין דומה לסחיטת ענבים ורמונים, דהתם שותין אותו

לשומן דין יבש [ואין בו איסור של בישול אחר בישול כמ"ש המחבר בסי' שי"ח סעי' ט"ז גבי אינפנדא ועיי"ש במ"ב ס"ק ק']. ובודאי שהרמב"ן חולק על זה וסבר דיש על השומן דין יבש דדרכו להיות קרוש.

**עוד** מבואר שם בר"ן בשם ספר התרומה הנ"ל, שהמים שיצאו משלג וברד שנתרסק אסורים משום נולד, זהו גם הטעם למה שאמר שגבי שומן שנימוח שאסור משום נולד ומוקצה. והקשה עליו הרמב"ן, דאף לדבריו שאסור בשלג וברד בכור"א יש להתיר בשומן, דבשלג וברד יש על המים שזבו שם משקה, משא"כ בשומן שגם לאחר שנפטר עדיין שם אוכל עליו, אלא שבתחילה היה אוכל קרוש ועכשיו אוכל צלול אולם תמיד שם אוכל עליו.

**והנה** המעיין בבעל התרומה בפנים יראה שהלשון קצת מגומגם, וצריך לומר שכוונתו שם דאסור למעך השלג והברד משום מוליד<sup>87</sup> (ולא משום נולד), רק דהא בהא תליא דאי יש עליו שם נולד אסרינן למעך משום מוליד, ולכן אף לתוך כוס מלא אסור לרסק דהא מוליד הוא ואע"פ כן ביצא מאליו בתוך הכוס מותר, ואף דהוי נולד בטל הוא מתחילתו [ועי' מה שהארכתי בזה בסי' קע"ד].

**ולחלבה** לפי שאר הראשונים מותר לרסק בידים לתוך הכוס בשלג וברד [כיון שמתערב מיד במים או ביין שנמצא שם], וכמו שהוכיחו הראשונים מהתוספתא [שבת פ"ד הל' ט"ו דתני אבל מרסק הוא לתוך הקערה - ולא תני נותן - משמע שמותר לרסק לכתחילה], וביצא מאליו אפילו שלא מעורב במשקה אחר מותר, וכל שכן בשומן הקרוש. ולפי בעל התרומה ביצא מאליו בין בשלג וברד ובין בשומן אסור ורק במעורב מתחילתו שרי, ולרסק בתוך הכוס אסור.

**וזו** לשון המחבר בסי' ש"כ סעי' ט': אבל נותן הוא לתוך כוס של יין או מים והוא נימוח מאליו ואינו חושש, ע"כ. לשון נותן לתוך הכוס הוא לאו דוקא, דהא בנותן לתוך הכוס מותר גם לרסק, ומחוץ לכוס ביצא מאליו מותר, ועיין במג"א שם ס"ק י"ג שכבר העיר כן, וז"ל: משמע [ממ"ש המחבר אבל נותן הוא לתוך הכוס וכו'] דלרסק בידים אסור, אבל הרמב"ן והר"ן והרמב"ם והמ"מ כתבו בשם התוספתא דאפי' לרסק בידים לתוך הכוס שרי, דטעם האיסור שמא יסחוט פירות העומדין למשקין, וכיון שמתערב מיד במים לא גזרו, ע"כ.

**וברור** ששיטת המחבר היא כראשונים הנ"ל ולא כספר התרומה, שהרי בשלג וברד דהניחם בחמה כתב

## סימן ק"ע

### שלג וברד שנמסו

**שו"ע** אור"ח סי' ש"כ סעי' ט'.

**כתב** המחבר וז"ל: השלג והברד אין מרסקין אותם דהיינו לשברם לחתיכות דקות כדי שיזובו מימיו, אבל נותן הוא לתוך כוס של יין או מים והוא נימוח מאליו ואינו חושש, וכן אם הניחם בחמה או כנגד המדורה ונפשרו מותרים, ע"כ.

**והנה** בשבת דף נ"א ע"ב אמרינן: אין מרזקין לא את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיזובו מימיו, אבל נותן הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש. ופירש"י בר"ה כדי שיזובו מימיו, וז"ל: משום דקא מוליד בשבת, ודמי למלאכה, שבורא המים האלו. וכתב עוד הר"ן שם [בדף כ"ד רע"א מדפה"ר], וז"ל: דמשום סרך מלאכה נגעו בה וכו', ע"כ.

**וצ"ע** הא רש"י ביאר להדיא לזה הטעם שמשום דדמי למלאכה והביאו הר"ן קודם בסמוך, וא"כ מה חידש הר"ן בזה. עוד הוסיף שם הר"ן טעם אחר, וז"ל: אי נמי גזירה שמא יסחוט פירות העומדין למשקין, לפי שהשלג והברד למימיהון הן עומדים וכו', ודוקא היכא דעביד בידים הא אילו הניחן בחמה ונפשרו ואפי' כנגד המדורה מותרין הן דלאו נולד הוא, ולא דמי למשקין שזבו, משום דהני [שלג וברד] בעודן קרושין נמי תורת משקין עליהן לכל דבר [והיינו שיש עליהם שם מים, ועי' לקמן סי' קע"ד].

**ונראה** לבאר את כוונת הר"ן, כדברי הרמב"ן כאן [שבת דף נ"א ע"ב], שכתב הרמב"ן, וז"ל: פי' רש"י דדמי למלאכה שבורא המים האלו, אבל נותן הוא לתוך הכוס ואף על פי שנמוח מאליו, ובתוספתא תני אבל מרסק הוא לתוך הקערה, ונראה דמשום סרך מלאכה נגעו בה, הא אילו הניחן בחמה ונפשרו ואפי' כנגד המדורה מותרין הן דלאו נולד הוא, ע"כ. [מבואר שמה שאמר סרך מלאכה הוא להסביר שרק טעם זה שייך כאן ושלא שייך בזה נולד]. וא"כ גם בר"ן יש לומר כן שמה שאמר משום סרך מלאכה נגעו בה, כוונתו בעיקר לסוף דבריו שאין האיסור אלא משום מלאכה אבל משום מוקצה ונולד שרי, אמנם עיקר טעם איסור הריסוק הוא פשוט כמו שכתב רש"י משום סרך מלאכה, ולא בא הר"ן לחדש מהו טעם האיסור, אלא לומר שרק זה טעם האיסור ושאר איסור אחר וכו"ל ברמב"ן.

**אולם** מה שכתב שם הר"ן בהמשך בשם ספר התרומה [סי' רל"ה] וז"ל: ואסור ליתן קדירה שקרש שמנוניתה כנגד המדורה, משום דמעיקרא עב וקפרי ועכשיו נמחה ונעשה צלול וכו', ע"כ. אינו מובן, דהא חזינן לגבי דין בשול דיש

87. וכן הביא משמו הרא"ש בסוף במה טומנין סי' י"ג.

תתיר לו אף למיקר בעלמא, יש לגזור שמא יסחוט לרחוק עצמו, דהא למיקר הוא תענוג הקרוב לרחיצה, ולכן גזרין שמא יסחוט לרחיצה. מה שאין כן בנדרין דידן שאין צורך לנקיון עצמו אלא במטפחות לחה בעלמא, והא ראייה שהרבה פעמים המטפחות עצמם אינם לחים אלא קצת [שנשארו פתוחים ונתייבשו] ואין נסחט מהם כלום ובכו"א די בהם לנקיון גופם. זה מה שנראה לי כדי ללמד זכות בדיון זה בשוכח לסחוט המטפחות בערב שבת, ומשום כבוד הבריות סמכין עלה.

(ועתה נלע"ד שמותר גם להשתמש בשבת גם אם לא סחטם, כיון שאינו משמתש במים היוצאים מן המגבון).

### ללחלח שערותיו במים כדי לסדרן

**שאלת:** האם מותר ללחלח שערותיו במים כדי לסדרן במקומן, (ללא ניגוב).

**תשובה:** איני רואה איסור ללחלח שערו כדי להשכיבו, ומה מלאכה יש בזה וגם חשש סחיטה ליכא. ומה שכתבת "ולא ינגבנו", אינו נצרך כלל דמה החשש בניגוב, אי משום סחיטה תולדה דדש, הא אינו צריך למימיו ואינו עושה אלא לסלק המים מעליו, וכבר כתבו התוס' בשבת [דף ע"ג ע"ב] ד"ה וצריך, דאין אפילו איסור מדרבנן באינו צריך לדבר הנסחט דאין דרך דשה בכך. (ומה שמצאנו בכמה מקומות שחששו לאסור רחיצה בשבת משום סחיטה, לא התכוונו על הניגוב לענ"ד).

## סימן קע"ב

### לתקן אוכלין בשבת

**שו"ע** אור"ח סי' שכ"ב סעי' ד'.

**כתב** המחבר ז"ל: אוכלי בהמה אין בהם משום תיקון כלי, לפיכך מותר לקטום אפילו בסכין קש או תבן ולחצוץ בו שיניו. אבל קיסם שאינו אוכל בהמה, אפילו ליטלו כדי לחצוץ בו שיניו אסור, ע"כ.

**שאלת:** אם מותר לעשות בשבת מפרי כעין קופסא וכדומה לזה, כמו שעושין בשמחות.

**תשובה:** תחילה יש לדון בזה מדין תיקון כלי, והנה הלכה פסוקה בגמ' בבבצה [דף ל"ג רע"ב] ובשו"ע סי' שכ"ב סעי' ד' דאוכלי בהמה אין בהם משום תיקון כלי. ושם בגמ' חילקו בין קשין שאסור לרכין

המחבר שמותר אף שאינו מעורב, וזה דלא כדברי ספר התרומה שאוסר באופן הזה וכו"ל. וא"כ על כרחך שמה שכתב בשו"ע בתחילת הסעיף שנותן הוא לתוך הכוס, שמשמע שרק כשנותן לתוך הכוס, הוא לאו דוקא אלא אפילו בלא כוס התיר בסוף הסעיף.

**ועוד** דבב"י סי' ש"ח [בגדמ"ח עמ' תי"ח ד"ה ובעיקר], אחרי שהביא את דברי בעל התרומה כתב וז"ל: ובעיקר הדיון כיון דמידי דרבנן הוא נקטינן כרש"י והרמב"ם והרמב"ן דפליגי אבעל התרומה ומותר, ע"כ. והיינו שאין לחשוש לנולד כאן.

### סבוב:

א. מותר לרסק שלג וברד בתוך הכוס שיש בו מים או יין.  
ב. ולפי"ז מותר לערבב קוביות קרח בתוך כוס הגם שממסו בידים.

ג. שלג וברד (שאינם בתוך מים) שנימוחו מאליהם, אין המים מוקצין ואין בזה איסור נולד.

## סימן קע"א

### תשובות קצרות - סחיטה

#### סחיטת מגבונים בשבת

**שאלת:** אודות המטפחות הלחות שמשתמשים בהם לנקיון הגוף, ונסתפקת אם אין בזה חשש סחיטה בשבת.

**תשובה:** הנה בדרך כלל אני אומר לשואלים אותי לסחוט מערב שבת לכמה מטפחות שחושב שיצטרך להשתמש בשבת דאו ישארו רק לחים בעלמא.

**והנה** למעשה נראה לי לצדד להיתר אף אם לא סחטם מע"ש, דכיון שאינו צריך יותר מלחלוחית על המטפחות שבזה לבד מספיק כדי לנקות הגוף, א"כ אף אם יסחט מעט בידו בשעת השתמשותו, כיון שאינו צריך לזה, הרי מפרק שאינו צריך למה שיוצא - ומותר - ככבשים שסחטן לגופן דמותר לכתחילה [כמבואר בשו"ע סי' ש"כ סעי' ז'].

**ואף** שעומד לנגדנו מה שכתוב ברמ"א באור"ח סי' תרי"ג סעי' ט', שאסור לשורות מפה במים בערב יו"כ ולעשותה כמין כלים גוברים ולהצטנן בה ביו"כ דחיישין שמא לא תגב יפה ויבא לידי סחיטה, ע"כ. מ"מ נראה לי לחלק בזה, דשאני התם ביו"כ דכיון שרצתו ברחיצה, אם

**אמנם** גם זה צריך באור, דהנה הר"ן כתב שם וז"ל: והא בפירוש אסרינן למיתן טרפא דאסא בחביתא, איכא למימר דהתם היינו טעמא לפי שדרך הוא שאפילו באוכלי בהמה מתקנין כלי העשוי מכבר וכו', ע"כ. והנה בפשוטו משמע דאיסור טרפא דאסא הוא משום תיקון כלי, [ולא משום איסור של מיחזי כמתקן. וא"כ א"א לומר בר"ן שכוונתו בתיקון כלי ע"י אוכלים משום מיחזי כמתקן, אלא הוא איסור גמור [לפחות מדרבנן] של תיקון כלי. ודבר זה צ"ע כמ"ש לעיל, דמה ההבדל בין תיקון האוכל בעצמו שמותר משום שלא מתקיים לבין תיקון כלי ע"י האוכל].

[וראיית הר"ן מהסוגיא בשבת שתיקון כלי ע"י אוכלים אסור, צריכה עיון] ונחזי אנן, דהנה בגמ' שם פליגי אמוראי בטעם האיסור להניח עלה ההדס בנקב החבית, דאיכא מ"ד שגזר משום מרזב, ואיכא מ"ד שגזר שמא יקטום. ולטעם הגזירה משום מרזב כתוב ברש"י [ד"ה גזירה], שהחשש שמא יכין מרזב, ע"כ. כלומר דודאי הנחת הטרפא דאסא עצמה בחבית, ודאי שלא הוי מרזב, אלא גזרינן שמא יכין ויתקן מרזב גמור ליינו כדי שיפול היין למרחוק. ועיי"ש בתוס' [בד"ה משום] שכתבו כן מפורש בשיטת רש"י, וכתבו: דכשמקפלו לאסא כעין מרזב נראה כעושה מרזב [ולכן יש לגזור שמא יתקן מרזב גמור]. עכ"פ הדבר ברור שאין כאן אלא איסור דרבנן.

**וכן** לרב אשי שאומר שגזרינן שמא יקטום, כתוב ברש"י [בד"ה יקטום] דכיון דקטמיה הוה ליה כמתקן כלי וחייב חטאת, כדאיתא בביצה [דף ל"ג ע"ב] לחצוץ בו שיניו וכו' ואם קטמו חייב חטאת. והנה בגמ' בביצה הנ"ל מפורש דהדין הזה שחייב חטאת הוא רק בקשין [כקיסם], אבל ברכין מותר. וא"כ על כרחך האי טרפא דאסא דגזרינן בו שמא יקטום, בקשין עסקינן שאינן אוכלי בהמה. וכן מצאתי מפורש בר"ן בשבת שכתב דבקשין עסקינן. [ובב"י בסי' שי"ד בנדמ"ח עמ' שס"ב, העתיק כן את דברי רש"י, וז"ל: ופירש רש"י שמא יקטום העלה מן הענף וכיון דקשה הוה ליה מתקן כלי וכו'].]

**וא"כ** דברי הר"ן שכתב בביצה להוכיח מגמ' שבת דלתקן כלי העשוי מכבר ע"י אוכלין אסור, צ"ע אליבא דמאן קאמר, דלמאן דגזר משום מרזב אין לזה שייכות עם תיקון כלי אחר, דאינו משתמש בו אלא בזמן ששופך מן החבית, ואינו מתקן כלום בחבית עצמה. ולמ"ד שמא יקטום, הא בקשין עסקינן ואין זה אוכלי בהמה. וא"כ לפי כל האמור לעיל אין שום ראיה ליסוד הר"ן לאסור תיקון כלי ע"י אוכלין.

**ועוד** צ"ע, דהא גמ' מפורשת בשבת [דף קל"ט ע"ב] דשרי לצורבא מרבנן לאנוחי ברא דתומא בברזא דדנא אם עושה זאת בהערמה. וכן נפסק בשו"ע סי' שי"ד סעי' י"א, וז"ל: ואם היה היין יוצא דרך הנקב אסור לסתמו, ואפילו ליתן

שמותר, וכתב בר"ן [שם בדף י"ט רע"א מדפא"ר] הטעם, וז"ל: אוכלי בהמה אין בהם משום תקון כלי, דכיון דרכין עד שראויין לבהמה לא חשוב כלי שאינו מתקיים, ע"כ. ולפי"ז ודאי דאוכלי אדם ג"כ אין בהם משום תיקון כלי, מאותו הדין והטעם.

**וכן** אין לחוש כאן משום איסור מחתך, דהא לא שייך מחתך באוכלין, דכן משמע בגמ' שם, ועיי' שם ברש"י ד"ה אוכלי, וז"ל: אוכלי בהמה וכו' אין בהם משום תקון כלי, ומותר לקטום ולתקן קש של שבולין בשבת ולחצוץ בו שיניו. וכן הוא מפורש במשנה ברורה שם [ס"ק י"ב] בשם הח"א, וכתב: ואפי' בסכין - אפילו הוא מקפיד על המדה - אין בזה שום חשש איסור מחתך כיון דאוכל הוא.

**ומעם** הדבר נראה, שזה דומה לטעם הרשב"א [בתשובה ח"ד סי' ע"ה, הובא בב"י סי' שכ"א, בנדמ"ח עמ' תמ"ג עיי"ש] שטוחן או דש לאלתר מותר, דלא נתנה תורה גדרים איך לאכול, אם חתיכות גדולות או קטנות.

(ולכאורה היה נראה לומר [עוד טעם], דאיסור מחתך שהיה במשכן, הוא שהיה נעשה ע"י זה תיקון בכלי, וכיון שאמרינן דאין תיקון כלי באוכלין - מותר. אלא שצ"ע, דא"כ גם בונה במשכן היה או בקרקע או בכלים דוקא, ולמה א"כ יתחייב מגבן משום בונה [ע"י שבת דף צ"ה ע"א] וצ"ע. אלא שיש לחלק ביניהם, דטעם שאין תיקון כלי באוכלין כתבנו בשם הר"ן מפני שאין לו קיום, וא"כ בגבינה ודאי דאית ליה קיום ואסור).

**אגב** יש לי להעיר דבר"ן [שם בביצה בהמשך דבריו, והובא גם בב"י סי' שי"ד בנדמ"ח סוף עמ' שס"ב ושס"ג], כתב לחלק בין עשיית כלי בתחילה מאוכלין, או לתקן כלי אחר העשוי כבר ע"י אוכלין, ועיי"ש שכתב הטעם לאסור משום שדרך הוא לתקן כלים העשויים מכבר - ע"י אוכלין. ולכאורה אין לזה הבנה, דמאי שנא, דהא טעמא שאין באוכלין משום תיקון כלי הוא משום שאינם מתקיימין וא"כ גם לתקן כלי העשוי כבר אינו מתקיים התיקון ע"י אוכלין. [ר"ל דהר"ן הקשה מסוגיא בשבת [דף קמ"ו ע"ב] שאסרה לתת עלה של הדס בנקב החבית כדי שיזוב היין דרכו, ולמה אסור, הא הוי תקון אוכלים. ותירץ שלתקן באוכלים דברים אחרים אסור, ע"כ. וקשה דהרי כל טעם היתר תיקון אוכלים הוא משום שהם רכים ולא מתקיימים, א"כ ה"ה שיש להתיר לתקן בהם, כיון שהתיקון אינו מתקיים].

**ולתירץ** זה היה נראה לי דכוונת הר"ן אינה אלא לאסור מדרבנן, [משום דמיחזי כמתקן], וזה דוקא בדבר אחר שאסור לתקנו על ידם, אולם לתקן את האוכלים בעצמם ודאי מותר, כיון שאין שייך בכלל איסור מתקן באוכלים עצמם].

בו שום בדרך הערמה לומר שאינו מכיר אלא להצניעו שם, ואם הוא ת"ח מותר לו להערים בכך, ע"כ.

**ולדברי** הר"ן הרי מתקן כלי ע"י אוכלין נאסר לכל אדם גם לצורבא דרבנן, כהך טרפא דאסא. אלא ע"כ שאין כאן [בתיקון כלי ע"י אוכלים] אלא איסור דרבנן דנראה כתיקון כלי ולצורבא מרבנן שרי בהערמה, [וזה שייך דוקא כשמתקן כלי, אולם כשמתקן אוכלים עצמן שהדין שלא שייך באוכלים תיקון אין שום מיחוי ומותר]. ודברי הר"ן צ"ע"ג עדיין. (שוב ראיתי בספר טל אורות לרבי יוסף בן ג'וייה במלאכת ממחק ומחתך שהאריך שם הרבה בזה, והעיר בדברי הר"ן. ואין הזמן איתי כרגע לעבור על ענין זה באורך).

**ונחזור** על הראשונות, בענין עשיית אוכלין בצורת קופסא וכדומה. דנראה אולי שיש לאסור מטעם עשיית צורה, ואף אם נאמר שעשיית קופסא אינה בכלל זה - דזה רק תיקון כלי וכנ"ל. מ"מ אם יעשה צורת חיות ועופות וכיוצא בזה, גם באוכלים אולי יש לאסור זה מדרבנן, דהגם שמדאורייתא ודאי שרי, דהא אינו מתקיים, אולם מדרבנן יהא אסור, דהא רושם תולדה דכותב הוא, ובכותב אסור מדרבנן גם באינו מתקיים [כמ"ש בשו"ע סי' ש"מ סעי' ד'], וברושם רשמים וצורות בכוחל ובששר, כתב הרמב"ם [בפרק י"א משבת הל' י"ז] שחייב משום כותב, וא"כ באינו מתקיים - כגון כאן באוכלין - יהא אסור מדרבנן.

**אלא** דאפשר לומר דלא שייך איסור רושם בעשיית ציורים אלא כשמצייר על דבר אחר, אבל בעושה איזה דבר - לצורה, אין זה אלא כעשיית כלי, וא"כ באוכלין אין איסור עשיית כלי ושרי. וגם בדין כותב עצמו יש לי לדון ולומר שאינו חייב אלא בכותב על דבר אחר ולא בעשיית האות עצמה, ואינו דומה לחוקק בלוחות שחייב משום כותב, דזה ודאי נקרא שכותב על דבר אחר.

**ועיין** באחרונים [כנסת הגדולה אור"ח סי' ש"מ הגהות ב"י, ובמג"א סי' ש"מ ס"ק ו' ועוד] שהעתיקו (אבל בקיצור) בשם מהר"ש הלוי [סי' כ"ו], דכתיבה העשויה מהעוגה עצמה אם בדפוס או בידים, אין על זה שם מחיקה כששוכרה או אוכל אותה [והארכתי בזה בס' ק"צ], אמנם לא כתב שם שום טעם. והנה ודאי שבכותב על עוגה יש על זה שם כתיבה, דהא בלוחות עצמם הוי גם כתיבה מהלוח עצמו, ע"י שחוקק בו ונראה החקק. ודאי שאין לומר שמשום שהיה חלול לגמרי בלוחות הוי טפי שם כתיבה מאשר בעוגה.

**אמנם** ראיתי בערוך השולחן [בסי' ש"מ סעי' כ"ג], שכתב: שאותיות שעושים מהעיסה עצמה או מתבלין, בזה ודאי דלא שייך שם כתיבה, דהוא ג"כ מאכל ומותר לגמרי, ע"כ. וציין למג"א ש"מ ס"ק ו' בשם כנה"ג הנ"ל. ודבריו צ"ע מנין לו

להתיר בתבלין, שאינו מן העיסה עצמה, ודבר זה לא נזכר שם לא במג"א ולא בכנה"ג, דכל מה שכתוב שם הוא ממהר"ש הלוי, ושם כתב שעשויים מהעיסה עצמה אבל אם כתב מדבר אחר על העיסה עצמה, אף שהוא ג"כ מין אוכל מנין לנו להתיר. וגם מה שכתב ערוך השולחן שאין על זה שם כתיבה, זה לא נזכר שם אלא שאין על זה שם מחיקה [ודבר זה עדיין צ"ע].

**וכנראה** שהערוך השולחן הבין טעם הדבר שבאוכלין לא שייך שם כתיבה בכלל, ועדיין לא ידוע לי הטעם. ואם מפני שאינו מתקיים, הא בכותב אסור אף שאינו מתקיים וכנ"ל. ועוד א"כ מה טעם לאסור בדיו ע"ג אוכלין, הא ג"כ אינו מתקיים. וכל זה צ"ע ליישב היטב.

**ולמאי** דשאלת אם מותר לעשות מן הפירות צורות כל שהם לענ"ד כיון שכל האיסור באינו מתקיים אינו אלא מדרבנן, יש לסמוך על מה שכתבתי למעלה להתיר, כיון שאין על זה שם כותב ורושם.

#### סכום:

- א. אין איסור תיקון כלי או מחתך באוכלין.
- ב. אולם לתקן כלי אחר ע"י אוכל, מהר"ן משמע שיש בזה איסור תיקון, וצ"ע. ולכאורה אינו אסור אלא משום מיחוי כמתקן, ולצורבא מדרבנן יהא שרי בהערמה.
- ג. לעשות צורות חיות ועופות מאוכלין או אפי' צורת אות, הדעת נוטה להתיר - להלכה ולא למעשה.
- ד. ושאר צורות, כקופסא וכדומה, שלא שייך בהן איסור רושם, נראה שמותר.
- ה. הכותב או עושה על עוגה ציורים ואוכלם, אין על זה איסור מחיקה ומותר.
- ו. אמנם מה שחידש הערוך השולחן שגם אין בזה שם כתיבה, וחידש עוד שגם במין אוכל אחד על מין אוכל אחר אין בזה שם כתיבה, צ"ע גדול, ונראה דאסור מדרבנן.

## סימן קע"ג

### הקומם עצי בשמים

**שו"ע** אור"ח סי' שכ"ב סעי' ה'.

**כתב** המחבר ח"ל: מותר לטלטל עצי בשמים להריח בהם ולהניף בהם לחולה ומוללו להריח בו אחד קשים ואחד רכים. ובמ"ב ס"ק י"ז כתב: ומוללו וכו', צ"ל: וקוטמו ומוללו. **ושם** בביאור הלכה בד"ה אחד קשים ואחד רכים, כתב

**ונחזור** עתה לעצי בשמים, שהקשה הביאור הלכה למה לא יהיה אסור לקוטמם משום מחתך, ולהג"ל מיושב היטב דמחתך הוא רק כשמתקן כלי, וא"כ פשוט דבקוטם עצי בשמים שאין כאן ענין של תיקון כלי, ואם יחתוך ענף קטן או גדול אין בזה שום ענין של תיקון, לא שייך איסור מחתך.

### סבוב:

בגדר מלאכת מחתך מוכח בסוגיא וברמב"ם שהוא דוקא כשמכוין בחיתוכו לתקן כלי.

## סימן קע"ד

### להשתמש בסבוב בשבת

**שו"ע** אורח סי' שכ"ו סעי' י' בהגהה.

**כתב** הרמ"א ח"ל: אסור לרחוץ ידיו במלח, וכ"ש בבורית שקורין זייף בל"א, או בשאר חלב שנימוח על ידיו והוי נולד, ע"כ.

**וי"ש** לרד"ק בזה מה כוונת הרמ"א דהוי נולד, האם רצונו לומר משום איסור מוקצה דנולד, או משום דהוי מוליד וכמסוק שלג וברד, דפסקינן לאיסור בסי' שכ"ו סעי' ט'.

**והנה** מקור הדין הוא מהא דאיתא סוף פרק במה טומנין [שבת דף נ"א ע"ב], ואין מרזקין לא את השלג ולא את הברד בשביל שיזובו מימיו, אבל נותן הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש, ע"כ. וכתב שם ברש"י ד"ה כדי שיזובו מימיו - משום דקא מוליד בשבת, ודמי למלאכה שבזר המים האלו, ע"כ. ובדבור השני כתב, אבל נותן לתוך הכוס של יין בימות החמה כדי לצנן, ואע"פ שנימוח מאליו, ואינו חושש, ע"כ.

**וכתב** בר"ן [בדף כ"ג סע"ב מרפה"ר], דבתוספתא [פ"ד הל' ט"ו] משמע דאף לרסק לתוך הכוס והקערה מותר, דגרסינן בתוספתא: מרסק, במקום נותן. אבל באמת דבר זה צ"ע, דמנין לנו לסמוך על התוספתא נגד הגמ', ואולי התוספתא היא טעות סופר כמו שמצוי בה הרבה פעמים.

**ולכן** ברור שאין כוונת הר"ן להכריע כתוספתא נגד הגמ', ולכן גם כתב דמשמע מן התוספתא, אע"פ שהוא מפורש כן, וכוונתו שיש משמעות להלכה שיהא מותר לרסק. ומ"ש בגמ' רידן: נותן, אפשר דלאו דוקא נותן אלא שכן הדרך לתת הברד והשלג בתוך הכוס והוא נימוח מאליו. וגם כונת רש"י יכול להיות כן.

להקשות ח"ל: לכאורה קשה אמאי התירו לקטום בקשים להריח, נהי דאינו מכרין בקטימה לעשות כלי - שאינו רק להריח ואין שייך בזה תקון כלי, יאסר משום מחתך בקשים שאינם בכלל אוכלי בהמה. דהרי בכל מלאכת מחתך אין הטעם משום דבזה עושה כלי, אלא דזה גופא הוא מלאכה כידוע ממה שאמרה הגמרא בשבת [דף ע"ד ע"ב] האי מאן דסלית סילתא וקפיד אמשחתא דחייב גם משום מחתך וכו', ע"כ.

**ואני** תמה, א. דהנה ברמב"ם פרק י"א הל' ז' משבת כתב שמחתך מן העור חייב ושיעורו כדי לעשות קמיע, ע"כ. ואם מחתך חייב אף שאין בזה תיקון כלי, למה נתן שיעור לעשות קמיע [שהוא שיעור של כלי שנעשה בחיתוכו]. ב. דשם ברמב"ם בהל' ח' כתב: דאוכלי בהמה אין בהם איסור מחתך מפני שאין בהם תקון כלים, הרי רדין מחתך תלוי בעושה כלי, [הא אם אינו עושה כלי כגון באוכלי בהמה לא שייך מחתך].

**ומה** שהביא הביאור הלכה ראי' מהגמ' בשבת דאי קפיד אמשחתא חייב משום מחתך, צ"ע בכוונתו, ונקדים את לשון הסוגיא: אמר רב פפא האי מאן דפריס סילקא חייב משום טוחן אמר רב מנשה האי מאן דסלית סילתי חייב משום טוחן אמר רב אשי אי קפיד אמשחתא חייב משום מחתך. ופירש"י בר"ה דסלית סילתי, עצים דקים להבעיר אש, ע"כ. ועתה יש להבין, דאם ס"ל לביאור הלכה דרב אשי קאי על מאן דסלית סילתי, ולפי"ז ראייתו ממה שאמר רב אשי דאי קפיד אמשחתא חייב משום מחתך, הגם שלא שייך בזה תיקון כלי דהא עומדים העצים להבערת האש. א"כ יש לדחות ולומר דרב אשי מילתא באפי נפשה קאמר, ולא מיירי במחתך לצורך הבערה. ולדברי הר"ף רב אשי לא קאי על האי דסלית סילתי, דז"ל הר"ף [דף ל"ב ע"א מרפה"ר]: ואמר רב מנשיא האי מאן דסלית סילתי חייב משום טוחן, אמר רב אשי ואי קפיד אמשחתא חייב משום מחתך, פי' דסלית סילתי, אלו עצי דקלים שעומדין שיבי שיבי פי' נימין נימין וכשמפרק אותן הנימין יוצא מביניהן כמין קמח ומתוך כך נחשב כטוחן, ע"כ. [ובחיתוך אלו הנימין לא שייך מידה, דרק מפרק אותם זה מזה, ולפי"ז ע"כ שרב אשי שאמר אי קפיד אמשחתא הוא מימרא באפי נפשא].

**ועוד** אפילו בעומד לשריפה שייך בזה לומר תיקון כלי כמו פתילה ונר שעומדים לשריפה, [שתיקונם חשוב תיקון כלי מטעם שמועיל להדלקה, וא"כ ה"ה כאן בעצים]. והכי מבואר במשנה בביצה [דף ל"ב ע"א]: אין חותכין את הפתילה רבי יהודה אומר חותכה באור, ושם בגמ' [סוף העמ'] מאי שנא בסכין דלא - דקא מתקן מנא וכו' עיי"ש, הרי מפורש שגם דבר שעומד לשריפה שייך בזה תקון מנא.

לאוסרו משום נולד. אולם דברי הרא"ש צ"ע בגלל סוף דבריו וכמו שכתבנו לעיל).

**ועל** כרחנו שהרא"ש קיצר בדבריו הרבה, וכוונתו לאסור משום מוליד על מעשה הפעולה עצמה, וממילא אסור משום נולד גם הדבר עצמו, וזה מן הסברא דכיון שאסור הפעולה משום מוליד, א"כ מסתבר לאסור הדבר עצמו משום נולד ומוקצה. ולשון מוליד ברא"ש לאו דוקא, וסמך על המעיין בספר התרומה. ועדיין צ"ע.

**והנה** הטור כתב בסימן שי"ח [בנדמ"ח עמ' תי"ז] לאסור להחם הפשטידא משום דהוי נולד, וכן כתב משם אביו הרא"ש וספר התרומה, ולשון זה יותר מדויק.

**ועיין** ברמב"ן בסוף פרק במה טומנין שהעתיק לשון רש"י שאין מרסקין ומשום שבורא המים, ודמי למלאכה, ולא הקשה עליו כלום, ואח"כ הביא דברי התרומה שאסור משום נולד, והקשה עליו מהא דסוחטין הפירות שהן לאו בני סחיטה [שבת דף קמ"ג ע"ב], ולא אסרינן למשקים שיצאו מזה משום נולד.

**וצ"ע** למה לא הקשה כן על רש"י, דלדבריו סחיטת פירות יהא אסור משום דדמי למלאכה שבורא משקין הללו, ומה בין פירות ובין השלג והברד. וגם לטעם השני שבר"ן לאסור לרסק שלג וברד, משום שמא יסחוט פירות העומדין למשקין, קשה, למה לא גזרינן גם בפירות שאינם עומדים למשקין כדגזרינן בשלג וברד.

**ועל** זה היה אפשר לתרץ, דלא גזרינן שמא יסחוט פירות העומדים למשקין אלא בשלג וברד משום דהמים חשובים משקה, שאז גזרינן אטו סחיטת פירות העומדין למשקין, אבל פירות העומדים לאכילה שמה שיוצא מהם אין עליהם שם משקה, דמי פירות אינם משקין מלבד יין ושמן, לא גזרינן בהו אטו סחיטת זיתים וענבים העומדים למשקין שהיוצא מהן חשיב משקה. אבל לטעם שאסור בשלג וברד משום שבורא את המים, קשה, למה לא נאסור לסחוט מטעם זה גם לפירות שאינם עומדים למשקין.

**עכ"פ** איך שיהיה, הבו דלא להוסיף עלה, ואין לנו לפי רש"י והרמב"ן ושאר ראשונים העומדים בשיטתם איסור ריסק ובורא, אלא בשלג וברד. ולפי זה לשפוש הידים עם מלח או סבון ודאי מותר לשיטתם.

**ובתב** בב"י בסימן ש"כ [בנדמ"ח עמ' תל"ז] שכן דעת רוב הפוסקים דלא כספר התרומה, ועוד ציין שם הב"י לסי' שי"ח [בנדמ"ח עמ' תי"ז תי"ח], ושם הביא באורך לדברי הפוסקים דלא כספר התרומה, וסיים ח"ל: ובעיקר הדין כיון דימדי דרבנן הוא, נקטינן כרש"י והרמב"ם והרמב"ן דפליגי

**ובטעם** הדין שאסור לרסק, כתב הר"ן: דמשום סרך מלאכה נגעו בה, וכדמשמע מרש"י שכתב דדמי למלאכה, או מטעם גזירה שמא יסחוט פירות העומדין למשקין. ומשמע מדברי הר"ן דבדיעבד אם ריסק אסורין, ולכן כתב דאם לא ריסק בידים אלא הניחן בחמה ונפשוו מאליהן מותרין, דמשמע מזה דבידים אסורין המים גם בדיעבד.

**ומה** שכתב הר"ן עוד, דביצאו מאליהן אינן אסורין משום נולד, ולא דמי למשקין שזבו. צ"ע בכוונתו, וכי משקין שזבו אסורין משום נולד, הא אינן אסורין אלא משום גזירה שמא יסחוט, [כמבואר בשבת דף קמ"ג ע"ב במשנה וברש"י שם ד"ה אסורין].

**עוד** הביא הר"ן לדברי ספר התרומה [סי' רל"ה]. והמעין בספר התרומה יראה דמשמע מדבריו דאיסור ריסקו הוא משום מוליד בשבת, וגם מה שיצא מעצמו אסור משום נולד. ולכן במניח הברד בכוס של יין כיון שנעשה ממילא אין בו איסור מוליד, וכיון שנתערב ואינו ניכר אין בו איסור מוקצה. (ומה שכתב שם כמה פעמים אסור משום נולד, צ"ל כוונתו משום מוליד. וממילא אסור משום מוקצה דנולד). והרי זה דומה לדין שכתב בספר התרומה סמן רכ"ג והובא בשו"ע סי' ש"כ סעי' ב', שכתב ח"ל: ואפי' אם לא נתרסקו מע"ש [הזיתים והענבים], אם יש יין בגיגית שהענבים בתוכה, אע"פ שהענבים מתבקעים בשבת בגיגית, מותר לשותותו בשבת, שכל יין היוצא מהענבים מתבטל ביין שבגיגית, ע"כ.

**והנה** ברא"ש [סוף במה טומנין סי' י"ג] כתב בשם ספר התרומה [סי' רל"ה], שאסור להחם פשטידא בשבת אצל המדורה, דשומן הנקדש נימוח והוא ליה מוליד [דמשמע שעושה איזה דבר בידים], ודמי להך דאין מרסקין וכו', ע"כ. וצ"ע בלשונו שכתב דהוא ליה מוליד, דנראה מזה שכוונתו לאסור הפעולה עצמה מדין מוליד אע"פ שנעשה ממילא, ולכן דימה זאת להך דאין מרסקין. אולם מספר התרומה שהביא, מפורש דאין איסור בנעשה ממילא, ומה שאסור בשומן הנפשו ליד האש, לא אסר אלא השומן משום דהוי נולד, אבל לא מעשה ההפשרה עי"ש. והוא מוכרח ומפורש כן בדבריו.

**ואם** נאמר שכוונת הרא"ש לא לאיסור לחמם הפשטידא, ולשון מוליד לאו דוקא, אלא כוונתו דהוי נולד. או דיש איזה טעות סופר בדבריו, מ"מ עדיין לא נמלטנו מן הקושי, דמה ראייה היא זו מהא דאין מרסקין, הא משם לא למדנו דהוי אסור משום נולד ומוקצה, אלא שיש איסור מלאכה לרסק מאחד משני טעמים שכתבנו לעיל משם הר"ן.

**(ואע"פ** שלשון הרא"ש שכתב אסור להחם, משמע שכוונתו על הפעולה עצמה. מ"מ אי מהא לא איריא, דכן כתוב לשון זה גם בספר התרומה, אף שכוונתו שם ודאי היא

אבעל התרומה - ומותר, ע"כ. וכן פסק ג"כ בשו"ע [סי' שי"ח סעי' ט"ז], וז"ל: מותר ליתן אינפאנדא כנגד האש במקום שהיד סולדת, ואע"פ שהשומן שבה חוזר ונימוח, ע"כ.

**אלא** שבסי' ש"כ סעי' י"א וסעי' י"ב נראה שפסק כספר התרומה, שהרי הזהיר שם מלדחוק המים שיש בהם קרח בידיו ומלשפשף המלח בידיו. ואולי בספרו הקצר לא רצה לסמוך ולהקל במרסק בידים ורק בנמחה ממילא מאליו התיר [כגון באינפאנדא, שאף שנותנה הוא על יד האש, מ"מ הוא נימוח מאליו ולא כשלג וברד שדוחקו בידיו ממש], והרי זה כעין פשרה, והוא דוחק.

**ועיין** בספר יביע אומר חלק ד' [או"ח סי' כ"ח] שהאריך בזה הרבה. ולמעשה נראה שדברים אלה לא נתבררו היטב בספרי האחרונים, ויש הרבה גמגומים בדבריהם. ובעיקר הדין היה נראה לפסוק כרוב הראשונים ובפרט שהוא מילתא דרבנן, ולהתיר לרסק בכל דבר חוץ משלג וברד.

**ובן** נלע"ד שיטת המחבר כמו שכתב בב"י בסי' שי"ח, ומה שכתב בסי' ש"כ, הוא כמעתיק דברי הטור כדרכו בכמה מקומות, אף שבאמת לא ס"ל הכי. וגם לרסק בידים לתוך הכוס שלג וברד נראה להתיר, בפרט שכך כתוב בתוספתא שהביאה הר"ן ועוד ראשונים. וכמו שהביא המ"ב בסי' ש"כ ס"ק ל"ד וז"ל: ויש מתירין אפילו לרסק בידים בתוך הכוס, והטעם כיון שנתערב במה שבתוך הכוס ואינו בעין לא גזרו בו כלל. ואף שהרא"ש והטור החמירו, במלתא דרבנן נראה לסמוך על המיקל.

**ולענ"ד** כל הענין של סחיטה בסבון ומלח וכדומה, צריך להיות באופן כזה שכשאתה סוחטו הוא מוציא משקה, וזה ברור שאינו שייך בכלל בסבון ומלח שלנו שהוא יבש לגמרי.

**ואפרש** שיחתי, דהנה לפי הרמב"ן וסייעתו דבשומן אין איסור לעשותו צלול משום דהוה אוכל מעיקרא וגם עכשיו אין עליו שם משקה, א"כ אין איסור בסבון שלנו שהרי הוא כאוכל מעיקרא, ובדאי לאחר שנמס אין עליו שם משקה. ועוד יותר מזה דבר הנסחט הוא עצמו נעשה משקה, מה שאין כן בסבון, דהסבון עצמו לא נעשה משקה, אלא שמתערב עם המים והמים מקבלים טעם הסבון. (דהנה בשומן נקרא שומן צלול ובפירות נקרא משקה פירות, ואילו בסבון נקרא מי סבון, להורות שבשומן הוא שומן עצמו שנצטלל והפירות עצמן שהפכו למשקה, אולם הסבון נצטרף עם המים וא"א לקוראו משקה סבון).

**וגם** לפי בעל התרומה דבשומן אסור לעשותו צלול, בסבון שלנו לא שייך זה כפי שנתבאר. וכן במלח שלנו הוא דומיא דסבון.

**ועוד** נראה דלפי הרמב"ן וסייעתו דפסקינן כוותייהו שמותר לרסק השלג והברד בתוך הכוס כיון שנתערב בתוך המים או היין, הכי נמי בסבון ומלח יש להתירו מאותו טעם דהוא מיד מתערב במים. ולכך גם בברד המעורב במים מותר לרחוץ ידיו בזה, דאף אם סוחטן הם מתערבים עם המים מיד.

**ולפי"ז** מ"ש בשו"ע בסי' ש"ך סעי' י"א וז"ל: צריך ליזהר בחורף שלא יטול ידיו במים שיש בהם שלג או ברד, ואם יטול יזהר שלא ידחקם בין ידיו שלא יהא מרסק, ע"כ. הוא רק לפי שיטת בעל התרומה, ולדידן [דפסקינן כרמב"ן שמותר היכא שמתערב מיד במים] אין הכי נמי דהדין שמותר. ומה שכתב שם בסעי' י"ב, וז"ל: יש ליזהר שלא ישפשף ידיו במלח, ע"כ. זה ודאי במלח רטוב עסקינן שעל ידי שדוחק אותו בין ידיו נעשה למי מלח.

### סכום:

מותר להשתמש בסבון מוצק בשבת, ואין לחשוש בזה לא משום נולד ולא משום סרך מלאכה שבורא משהו.

## סימן קע"ה

### תשובות קצרות - שבת כללי

#### לסדר המיטות

**שאלת:** האם מותר לסדר המיטות בשבת בצהריים.

**תשובה:** מותר, דכל הבית צריך להיות מסודר יפה לכבוד שבת, ולכך אין נפק"מ אם נכנסים בחדר זה או לא.

#### סידור המיטות בשבת בפנימיה

**שאלת:** על סידור המיטות בשבת בפנימיה.

**תשובה:** בודאי שמותר לעשות זאת בשבת וגם מצוה איכא משום כבוד שבת, שלא יהא נראה כחורבן ואין הבדל בין בית לפנימיה.

#### בית שנבנה בשבת

**שאלת:** שיש בית בחיפה שבנו אותו אך ורק בשבת - ולכן קוראים לו הבית של שבת, האם מותר לגור בבית כזה.

**תשובה:** עיין שו"ע או"ח רמ"ד סעי' ג' - שאסור.

**להשתמש בסבון אסלה**

**שאלת:** האם מותר להוריד את המים באסלה בשבת, כשיש סבון שנותן ריח טוב במים או שצובע את המים.

**תשובה:** בנוגע לאיסור מוליד ריח, יש על מי לסמוך להתיר, כיון שיש סוברים שאין איסור מוליד ריח במים דאין זה תיקון כלי וגם הרי כלאחר יד. ובנוגע לצובע, נראה שאינו מכין לצבוע את המים. *הגש"ל זצ"ל אור חסד*  
*והוא וא"נ א"ר*  
**היכן מדמים שבות לשבות**

**שאלת:** כתוב בשו"ע [סי' ש"ז סעי' ה'] דשבות דשבות במקום קצת חולי או צורך הרבה או מצוה מותר, וכתב שם המ"ב [ס"ק כ"א] בשם המגיד משנה שאין מדמים השבותים זה לזה. וציינת שראית במקומות אחרים שדימו הפוסקים שבות לשבות, כגון בסי' שי"א בסוף סעי' ב' שכתב שם המחבר שמותר לטלטל מת ע"י עכו"ם לצורך כהנים.

**תשובה:** מדמים שבות לשבות אם לא שכתוב בפוסקים להיפך.

**לקשור שקיות אשפה**

**שאלת:** כשמחתלים את התינוק רגילים לתת את הטיטול בתוך שקית נילון ולקושרה שלא יצא הריח. וכן האם מותר לקשור שקית של פח אשפה כשרוצה לזרוק את האשפה.

**תשובה:** מותר [ולא שייך לקרוא קשר של קיימא על דבר שזורקו ואינו מקיימו לעצמו]. *כל המצוי*  
*על מסיקין דגב*  
*מותר דש' 102*  
**לעשות פודינג בשבת**

**שאלת:** האם מותר לעשות אינסטנט פודינג בשבת. תשובה: מותר. *אין זצ"ל אור*

**להניח כסא על חול**

**שאלת:** האם מותר להניח כסא על קרקע לחה שנכבשת תחת כוברו, או הרי בכלל עשיית חריץ.

**תשובה:** להניח כסא במקום שהעפר לח בודאי אסור, דהא כשיושב עליו מתקן הוא את הקרקע בדרך ישיבתו שאם יהא נוטה לאיזה צד יותר מהצד השני הרי הוא עושה גומא בקרקע-לצורך ישיבתו וחייב משום בונה.

**אכן** מה שרמזת בדברך לחלק בין כובש לעושה חריץ, והוא מן הגמ' בביצה [דף כ"ג ע"ב], הנה ענין זה צריך עיון, כי חילוק זה אינו מובן כלל, ועיין שם ברש"י ד"ה מפני שכובשת, שכתב ד"ל: חריץ הנעשה בהילוכה לא ע"י חפירה הוא אלא כובשת ודורסת הקרקע ונדוש תחתיה ונעשה מקומה

נמוך, אבל אינו זו עפר ממקומה, ע"כ. והדברים קשים לשומעין דמה לי עושה חריץ ע"י חפירה או ע"י כבישה, הרי עשה חריץ ולכאורה בבית חייב משום בונה ובשדה חייב משום חורש, ומה זה שכתב רש"י שאינו זו עפר ממקומו, וכי מדין מוקצה אתינן עלה.

**ונראה** לענ"ד ליישב, דהנה עשיית חריץ ע"י גרירת מטה וכסא אינו אלא מדרבנן, דכלאחר יד הוא. וכן מפורש בגמ' שבת [דף מ"ו ע"ב] ועיין שם ברש"י ד"ה איסורא, וא"כ בחופר ע"י כסא ומוזי עפר להדיא גזרו בו אטו חופר ממש, מה שאין כן בכבישה. ועדיין צ"ע.

**להשתמש בפורס ביצים**

**שאלת:** כלי המיוחד לפרוס ביצים האם מותר להשתמש בו בשבת ויו"ט.

**תשובה:** שאלתך אינה מבוררת כל צורכה, אך אם כוונתך לכלי שקוראים באנגלית egg slicer נראה שמותר, חדא דהא ליכא דין טוחן בביצים שהרי אינם גידולי קרקע, ועוד כלי כזה אינו טוחן דק דק ויהיה מותר אף בשאר דברים, ועוד אינו דומה למורג חרוץ שנראה כעובדין דחול, דיש לחלק בין מורג חרוץ שהדרך לעשות בו הרבה ולימים רבים, אך בכלי זה שאין מקום אלא לביצה אחת וודאי דשרי.

**לערב עם מיונו בשבת**

**שאלת:** האם מותר לערבב חריין עם מיונו בשבת.

**תשובה:** מותר משום שאינו נדבק כמו עיסה. וכן מותר לערבב קטשופ עם מיונו, כיון שהוא רק עיסה רכה.

**לקשור ולהתיר ב' קשרים**

**שאלת:** בשרוך נעלים שנקשר בשני קשרים זה על גבי זה האם מותר להתירו בשבת.

**תשובה:** מותר, ועיין בשערי תשובה אור"ח סי' שי"ז [אות א'] בשם הברכי יוסף שמותר גם לקושרם לכתחילה. *לכו דעמ יג"ב -*

**להשתמש בטיפולים**

**שאלת:** האם מותר לסגור ולפתוח טיטולים בשבת, ואם מותר האם מותר לסגורם אחרי שמחליף את התינוק על מנת שיהיה מכוסה שלא ינדוף הריח.

**תשובה:** הכל מותר, דאין זה נקרא מעשה של קיימא כי זה הולך לאשפה, ולא איכפת לו שישאר סגור וקשור גם אח"כ.

## סימן קע"ו

## תשובות קצרות - עניני רפואה

## תרופות בשבת

**שאלת:** במי שכואב לו ראשו, אמנם אינו נופל למשכב מחמת זה, האם יכול לקחת כדורים בשבת. עוד שאלת: האם יש חילוק בין כדור שבולעו בפני עצמו, לבין כדור שנותנים במים שנמס ושותים אותו.

**תשובה:** רפואה אסורה בשבת, ואין הבדל בין בפני עצמה או שמערב אותה באיזה מאכל. וגדר נפל למשכב, כל אדם צריך לדרך בעצמו אם זה כאב חזק או לא. ואם קשה לו להתרכז או להתפלל וללמוד מחמת הכאב, ודאי שנקרא שנפל למשכב.

## ויטמינים בשבת

**שאלת:** האם מותר לתינוקות לקחת ויטמינים בשבת, והאם מותר למבוגר לתת אותם לתינוק.

**תשובה:** מותר רק בשביל ילדים, ולמבוגרים אסור לקחת ויטמינים. *אם ? וז"ל כא"ה*

## שימוש בשבת ברפואה בצורת אבקה

**שאלת:** אבקה רפואית האם מותר להניחה על הגוף בשבת. **תשובה:** באבקה העשויה לרפואה, איני רואה מקום היתר, וכי מפני שזה נראה כאבקה פשוטה יהא מותר. אך אם הדרך שמשתמשים באבקה זו אף שלא לרפואה, כבר נפסק בשו"ע [אור"ח סי' שכ"ח סעי' ל"ז] שמותר, וכמו שמן לרפואה אם דרך בריאים להשתמש בזה לתענוג מותר.

## המחמם בפצעיו בשבת

**שאלת:** באלה שפוחתים את פצעייהם ולא מזניחים את עצביהם גם ביום השבת, האם יש להם דין מפס מורסא שפטור ומותר.

**תשובה:** אלו שעושים כן שלא כדין הם עושים, ומפס מורסא שהתירו בשבת אינו אלא במקום צערא, וגם באינו צריך לפתח.

## להתגרד בשבת

**שאלת:** מי שיש לו צער בגופו וצריך לחכך ולגרד, ועל ידי זה יוצא דם ונתלש שערות, האם מותר בשבת.

**תשובה:** הרי זה דין של מפס מורסא שמותר במקום צער, כיון שהוי מלאכה שאינה צריכה לגופא. וזה מותר אפילו בפסיק רישיה. אבל אם אינו מוכרח שיצא דם או יתלשו שערות, הרי זה מותר בלאו הכי [גם אם יצא דם או יתלשו שערות] דהא אינו מכויץ ומותר.

## תרופה למעים בשבת

**שאלת:** אם מותר לקחת בשבת מה שקורין Metamucal שמועיל לבני מעיים ולהקל עליו בבית הכסא.

**תשובה:** איני רואה היתר בזה וכיוצא בו, ואסור משום רפואה אם לא שחולה כל גופו.

## למרוח משחה בשבת

**שאלת:** האם יכול למרוח משחה על חניכיים של תינוק, כדי שלא יכאב לו.

**תשובה:** אין בזה איסור משום ממחק כיון שהתרופה נבלעת בחניכיים, ועי' מגן אברהם [סי' שט"ז ס"ק כ"ד] שכתב שאין איסור ממרח אם מבלע הדבר, והביאו המ"ב שם ס"ק מ"ט. והגם שיש במעשים אלו משום רפואה, אין איסור רפואה בתינוק ולכך יש להתיר.

**אמנם** למרוח וזילין על הידים יהיה אסור מדרבנן משום רפואה, ולא מדאורייתא משום ממחק.

## בדיקת חריון בשבת

**שאלת:** אם מותר בשבת לעשות בדיקת הריון ששמים איזה סם מיוחד בתוך המי רגלים ואם משתנה צבע המים אז יודעים מה התוצאות, וכן נוגע לחולי סוכר שעושים ג"כ בבדיקה כזו.

**תשובה:** ג"ל משני טעמים: שמותר, דצובע לא הוי מלאכה אלא כשברצונו לצבוע לאיזה צבע, מה שאין כן בזה אין צריך יותר משני מראי המים. אך אפשר שטעם זה לא יועיל לבדיקת מחלת הסוכר [ששם כן תלוי במדת הצבע]. אבל ג"ל מטעם אחר דשרי, דצובע לא הוי מלאכה אלא כשיש תקון בדבר הנצבע, מה שאין כן בבדיקות הנ"ל שאין שום תקון בצביעה זו.

**ובזה** לענ"ד מיושב היתר הבדיקות לז' נקיים, אף שברצונו שיהיה הדם על הבגד, אלא דקשה למאן דאסר אף בדרך לכלוך, וצ"ע.

## לשמוד מי רגלים לבדיקה

**שאלת:** האם מותר לקחת מי רגלים בבוקר בשבת ולהניחם במקרר, כדי שיבדקם אחר השבת.

**תשובה:** אם אדם נצרך לקחת מי רגלים בבוקרו של יום השבת ולהניחו במקור לצורך בדיקה אחר השבת, איני רואה מה איסור יש בדבר חוץ מטרחה ומוקצה, ואם כבר נצרך לבדיקה זו איך יעלה על הדעת לאסור בזה משום טרחה או משום מוקצה.

### למלפן למסייעת ליולדת

**שאלה:** האם מותר לטלפן למסייעת ליולדת בשבת, אם היולדת צריכה אותה. תשובה: מותר.

### להפליג בספינה בערב שבת

**שאלה:** אם מותר להפליג בספינה בע"ש בזמנים האלה שיש רפואה למחלת הים.

**תשובה:** לענ"ד לא צדקת בדברך, כי לא לכל אחד מועיל הרפואה שנותנים לו, וחזן מזה יש גם טעמים אחרים לאיסור הפלגה בספינה.

## סימן קע"ז

### הערות בסי' שכ"ט

**שו"ע** אור"ח סי' שכ"ט.

**כתב** המחבר בסעי' א', וז"ל: כל פיקוח נפש דוחה שבת וכו', אפילו נפלה דליקה בחצר אחרת וכו', ע"כ.

**ובן** הוא בגמ' ביומא [דף פ"ד ע"ב], דאמרינן התם: ומכבין ומפסיקין בפני הדליקה, והעמידה הגמ' דאפילו לחצר אחרת, ופירש"י: דליקה בחצר זו ונפשות בחצר אחרת, והם חולים או קטנים, ע"כ. כלומר, ואין שהות להבריחם קודם שתגיע להם האש - לשון הב"י כאן [בנדרמ"ח עמ' תק"ז].

**וצ"ע** מה החידוש בזה, ומאי אפי' דקאמר, וכי מאי שנא בחצר זו או אחרת, דאי איכא סכנה בשניהם מותר, ואי לאו בשניהם אסור, וצ"ע.

**שם** סעי' ב'. כתב המחבר וז"ל: אין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב, אפילו היו ט' עובדי כוכבים וישראל אחד בחצר ופירש אחד מהם לחצר אחרת ונפל עליו שם מפולת מפקחין, כיון שנשאר קביעות הראשון במקומו חשבינן ליה כמחצה על מחצה. אבל אם נעקרו כולם, ובשעת עקירתן פירש אחד מהם לחצר אחרת ונפל עליו, אין מפקחין עליו, שכיון שנעקר קביעות הראשון ממקומו, אמרינן כל דפריש מרובא פריש.

**והיינו** שיצא לחלק כשפירש אחד מהם, בין נשאר קביעות הראשון במקומו או לאו. וצ"ע בטעם הדבר, ועל כרחך הלכה למשה מסיני הוא ואין בו סברא פשוטה. ואע"פ שהפוסקים [עי' במ"ב ס"ק ה'] כתבו הטעם בחלק הראשון, שגם כשפירש אחד ממקום הקביעות מפקחין, אף שבעלמא אזלינן בתר הרוב וכל דפריש מרובא פריש, ואמרו דשאני פקוח נפש, דכתיב ביה וחי בהם, ולכן אף בספק כל שהוא מפקחין. מ"מ אין זה מספיק, דהא גם כשלא נשאר קביעות הראשון במקומו ג"כ יש בו ספק כל שהוא, והיה צריך לפקח. ועל כרחך שכך הוא ההלכה למשה מסיני בלא סברא [ועי' בשע"צ ס"ק ר'].

**שם** במג"א ס"ק ב', כתב: בשם המגיד משנה [פרק ט"ו מהל' איסורי ביאה הל' כ"ו] דתינוק שנמצא בעיר שרובה עכו"ם אין מחללים עליו את השבת, כיון דבכל יום ויום פורשים כולם ממקום קביעותם, אזלינן אחר הרוב, עכ"ל. ולענ"ד קשה מאד לומר שכל האנשים הגרים בעיר ובפרט בעיר גדולה - שפורשים בכל יום מבתיהם, דאין זה המציאות. וא"כ אף שנשארו רק מעט במקום קביעותם חשיב כנשאר קביעות במקום ולא אזלינן בתר רוב, וכמו שכתב המג"א בעצמו ג"כ והעתיקוהו האחרונים, וצ"ע.

**שם** סעי' ג' במג"א ס"ק ד' כתב: דאיתא בסנהדרין דף ע"ב ע"ב דהבא במחתרת בענין שמותר להורגו, אם נפל עליו גל אין מפקחין עליו דגברא קטילא הוא, ע"כ. ודין זה צ"ע, דהנה ברודף אחר חבירו להורגו איתא ברמב"ם הלכות רוצח [פרק א' הל' ז'] דביכול להציל באחד מאבריו אין להורגו. והנה אם זה הבא במחתרת שדינו כרודף אם נקטעו ידיו ע"י שנפלה עליו המפולת שעתה אינו יכול כבר להורגו, והוא עדיין בחיים ודאי שאסור להורגו<sup>88</sup>. וא"כ אם אנו מסופקים עתה אם הוא עדיין חי למה אין מפקחין עליו הגל, הא בודאי במצב כזה הוא כבר אינו רודף יותר. ואין לומר הטעם דאנו חוששים לפקח עליו משום שמא יהרוג מי שמסביבו, דאין זה מסתבר, וחזן מזה הא במג"א כתב הטעם משום דגברא קטילא הוא,

88. ועי' בשו"ת אור גדול סי' א' [דף ה' ע"ב ד"ה והוא], כתב לדייק מרש"י שם בסנהדרין ד"ה לפקח, שכתב: אבל אם בא על עסקי נפשות כיון דניתן להרגו בלא התראה גברא קטילא הוא משעת החתירה, ע"כ. וכתב על זה: ונראה ברור כוונת רש"י דמייירי אף באופן דהשתא שוב אין שום חשש שיהרגו את בעה"ב וכו', לא מפקחין עליו את הגל משום דמעת נפילת הגל עליו הרי כגברא קטילא עיי"ש. וע"ע במרגלית הים (סנהדרין דף ע"ב ע"ב אות ה' שהארץ בזה, ובכלי חמדה על התורה פרשת כי תצא דף ק"צ ע"א, ביאר בזה שהוא מדיני שבת שאין מחללים באופן כזה עיי"ש. ויש לעיין גם בלשון הרמב"ם סוף הל' גניבה. וע"ע באגרות משה יו"ד ח"ב סי' קע"ד אות ג'.

**תשובה:** גם זה פשוט דאם היה פיקוח נפש בדבר שאין זו שאלה שהכל מותר, אולם גם אם לא היה בזה פיקוח נפש לענ"ד איני רואה איזה איסור תורה יש בזה כשאחד יושב במכונת, והלא אין הוא עושה שום מלאכה, וא"כ לצורך חולה גם שאין בו סכנה מותר לאחר לנסוע במכונת כדי לעזור לחולה.

**ומה** ששאלת עוד: איך להתנהג בנהיגת המכונת כדי שלא ירבה באיסורים.

**תשובה:** א"א לבוא בזה בפרטות אולם כלל זה יהיה בידך, כל מה שאין בו צורך, אסור לו לעשות ואע"פ שרגיל בזה בשאר ימות החול אם מפאת חוקי התנועה או להקל על עצמו בנהיגה. והיינו להפעיל את המיזוג לחום או לקור זה ודאי אסור, וכן אפילו לאותת ימינה או שמאלה כל זה אסור אם לא שיש סכנה בדבר. אולם העיקר הוא שאם ח"ו מוכרחים למהר מה שיותר להגיע לבית החולים, אסור לו לבזבז זמנו ח"ו בשביל לברר אם יש לו צורך בזה או לא.

#### סיכום:

- מותר לכל אדם לעשות מלאכות לצורך פיקוח נפש, ואין צורך שיעשה אותם דוקא החולה או היולדת. וכן אין צריך שדוקא אדם אחד יעשה את כל המלאכות, אלא יכולים שני אנשים לעשות. וכל הזריז בזה הרי זה משובח.
- ומותר להתלוות לחולה לנסיעה לבית חולים כדי לעזור לו, וכיון שאין בזה שום איסור תורה מותר אפי' בחולה שאין בו סכנה.
- והנהגה עצמו ינהג את המכונת כדרכו בלי לבזבז זמן ולחשוב מה מותר לו ומה אסור כדי שלא יתעכב בזה. אולם ודאי שאסור לעשות שום מלאכה במכונת שאינה לצורך ישיר של הנהיגה, אם אין סכנה בדבר.

## סימן קע"ט

### ספק פקוח נפש בשבת

**שו"ע** או"ח סי' שכ"ט ס"ג.

**כתב** המחבר ז"ל: מי שנפלה עליו מפולת ספק חי ספק מת ספק הוא שם ספק אינו שם, מפקחין עליו אע"פ שיש בו כמה ספיקות. ועיין במ"ב שם ס"ק ח' שכתב ז"ל: ספק חי, הלשון מגומגם דהוה ליה לחשוב בתחילה ספק ישנו ואח"כ ספק חי, וכן איתא במשנה [יומא דף פ"ג ע"א], ע"כ.

ועל זה אנו תמהים מה טעם הוא זה [ועי' בחלקת יואב בקבא דקשייתא סי' א' שהקשה כן, וכבר האריכו האחרונים ביישוב קושיא זו עיין עליהם].

**שוב** מצאתי במאירי סנהדרין [דף ע"ב ע"ב] שכתב ז"ל: יראה לי שזה שאמרנו עליו שאין מפקחין עליו את הגל, פירושו בספק חי ספק מת אבל אם הוא ודאי חי אומר אני שמפקחין, שהרי עכשיו אינו רודף שהרי זה כרודף אחר חבריו והצילוהו באחד מאבריו שאין לו עוד להורגו וזה כהריגה בידים הוא, או שמא כיון שיש לומר עליו שהוא משתדל בעצמו בפקוחו ולבו על גניבתו אין מפקחין, עכ"ל. וברוך השם שכיוונתי לעיקר דבריו, אבל זה ודאי צ"ע מה שחילק בין ספק לודאי, וכמו שהעיר שם המגיה דספק פקוח נפש נמי דוחה שבת ומאי שנא, ועדיין צ"ע.

## סימן קע"ח

### ביצד לנהוג בפיקוח נפש

**שו"ע** או"ח סי' שכ"ט סעי' א'.

**כתב** המחבר ז"ל: כל פיקוח נפש דוחה שבת והזריז הרי זה משובח וכו', ע"כ.

**שאלת:** באחד שלא עלינו נפצע בשבת בראשו ודמו נזל והוצרך לנסוע לבית חולים לתפירות, האם צריך הנהג בעצמו להוציא מהבית לה"ר את המפתחות [דהוא כבר בין כה עומד לחלל שבת], או שמותר לאחר לעשות זאת.

**תשובה:** כפי הנראה מדבריו שמדובר במקום סכנה, דאל"כ ודאי שלא הותר לישראל לנהוג את המכונת. וא"כ בודאי שאין בזה שאלה כלל, דכיון שהותרה שבת או שנדחת אצל פיקוח נפש, כל המתעסק בזה הרי הוא זריז ונשכר.

**וכיוצא** בזה נשאלתי הרבה פעמים בנוגע ליולדת שצריכה לנסוע לבית חולים וכיוצא בזה, אם החולה או היולדת הם בעצמם צריכים לעשות כל המלאכות שנצרכים להם או אין הבדל מי שעושה זאת. והדבר פשוט כביעתא בכותחא דמותר לכל אדם לעשות זאת, והזריז הרי הוא משובח.

**ומה** ששאלת עוד: במה שנסע עוד אחד חוץ מהנהג כדי להחזיק לו מטפחת על הראש לעצור את הדם, האם עשה כהוגן.

שיצאו ברשות ואינם מותרין לחזור למקומן אלא א"כ מובלע בתחומן בתוך אלפים אמה. ותיירך רב יהודה בשם רב, שכוונת המשנה שמותר להם לחזור בכלי זיין למקומן, אבל איה"נ אין להם יותר מאלפים, אלא א"כ מובלע בתחומן.

**ולפי** זה גם בכלי זיין לא מצינו שיתירו באיסור דאורייתא, דהא תחומין בעצמן שהם דרבנן לא התירו אלא אלפים או לחזור למקומן כל זמן שמובלעין, וא"כ עיקר ההיתר בכלי זיין הוא טלטול מוקצה ואיסור הרצאה בכרמלית.

**והקשטה** הגמ' ומאי קושיא, דילמא להציל שאני. ופירש"י, דמי שיצא ברשות ברישא דמתניתין, היינו באין סכנה להשאר במקום שבאו, אבל סיפא דמתניתין שיצאו להציל, ויש לחוש שאויבים ירדפו אחריהם הרי זה סכנה, ומותר לחזור למקומן ולהכנס לעירך.

**אלא** אומרת הגמ' דאי קשיא הא קשיא דקתני במתניתין דר"ה [דף כ"ג ע"ב] בהדיא ביצאו להציל שאין להם אלא אלפים, ובמתניתין קתני חוזרין למקומן ואפילו טובא. ועל זה יש בגמ' שני תרוצים. רב יהודה אמר רב תירץ דהמשנה בר"ה אמרה שתקנו שיש להם אלפים לכל רוח (וה"ה אם מובלע בתוך תחומן יש להם לחזור לתחומן), ומתניתין קמ"ל דחוזרין למקומן עם כלי זיין, ולעולם בתוך אלפים אמה.

**ולפי** זה עדיין לא שמענו להתיר איסור דאורייתא. וגם לא מיירי באיכא סכנה עכשיו, אלא רק במה שתקנו משום מעשה שהיה שתקנו לחשוש לזה ולהביא כלי זיין לתוך העיר ולא להשאירם בבית הסמוך לחומה, בזה הוא דוקא אם הם מובלעים בתוך אלפים.

**ורב** נחמן בר יצחק תירץ דמתניתין דר"ה מיירי שנצחו ישראל לאומות העולם, וליכא סכנה, לכן לא תקנו להם לחזור יותר מאלפים, ובמתניתין מיירי שנצחו אומות העולם ואיכא סכנה להשאר שם שאז מותרין לחזור למקומן אפי' טובא.

**ולפי** הנראה, אין מחלוקת להלכה בין שני התרוצים, ודו"ק ותשכח. [דר"נ העמיד שמה שמשמע אפי' טובא מיירי במקום סכנה, ובזה גם רב יהודה מודה].

**והנה** הרמב"ם [בפ"ב מהלכות שבת ה' כ"ג] כתב: וכשיצילו את אחיהן מותר להן לחזור בכלי זיין שלהן למקומם, כדי שלא להכשילן לעתיד לבא, ע"כ. והנה הגמ' נתנה טעם אחר למה שהתירו לחזור בכלי זיין, וזה משום מעשה שהיה.

**ונראה** שהרמב"ם סובר שמאותו טעם שהתירו לחזור למקומן לכל מי שיצא ברשות, והוא מטעם שלא תהא מכשילן לעתיד לבא, טעם זה ג"כ מועיל להתיר להם

**ולענ"ד** על המשנה עצמה ג"כ צריך להעיר, דשם איתא בסוף המשנה וכן בשו"ע הגדולים בלי המשנה ברורה, ספק שלישי ספק גוי ספק ישראל, ובפשוטו ספק זה צריך להיות הספק הראשון ואח"כ ספק אם הוא שם ואח"כ ספק חי, וא"כ סדר כל הג' ספיקות הוא הפוך, (ומה שאני אומר שספק ישראל או גוי צריך להיות ספק ראשון, כי בלעדי זה אין מקום אפילו לחשוב על הצלת נפשות, ולכן קודם צריך להחליט שיש כאן צד של ישראל, ואח"כ אם ישנו שם דהיינו שלא עזב את הבית לפני המפולת, ואח"כ ספק ג' אם הוא עדיין חי).

**ועיין** בגמ' יומא [דף פ"ה ע"א] שהקשו שם על הך דינא נפול עליו מפולת מאי קאמר, ופירש"י [בד"ה מאי קאמר] וז"ל: כל הני ספיקי דקתני מאי אתו לאשמוענין, ע"כ. וברור מפירש"י הנ"ל שפירוש הצריכותא בשנויא דגמ', שאין הכוונה לחדש לנו שאע"פ שיש כמה ספיקות מפקחין, אלא כל ספק לעצמו הוא חידוש בפנ"ע, ואם היינו אומרים שכוונת המשנה באמרה כל הנך ספיקות ללמדנו שאע"פ שיש כמה ספיקות מחללין, א"כ לא היה לגמ' להאריך בצריכותא, אלא לומר הא קמ"ל אע"ג דאיכא כמה ספיקי מפקחין.

**והנה** מצאתי במגיד משנה [פ"ב משבת ה' י"ח] לא כן, ופירש את הגמ' שזהו באמת עיקר החידוש של המשנה להשמיענו שמפקחין אף בכמה ספיקות, ודלא כפשטות הגמ', וכבר העיר בזה שם הלחם משנה. וז"ל המ"מ: ומבואר בגמ' דאפי' ספק ספיקא וכו'. ומה שכתב שם הלחם משנה להכריח פי' המ"מ לא זכיתי להבין עדיין רצ"ע.

**והנה** לשון המחבר בשו"ע הנ"ל הוא כלשון הטור [בנדמ"ח סוף עמ' תק"ז], ומלשונם שכתבו: אע"פ שיש בו כמה ספיקות, מוכח בודאי שפירשו ג"כ כהמגיד משנה. ובאמת אם נלמד כפשטות הגמ' שכל ספק בפני עצמו הוא החידוש, א"כ סדר המשנה ודאי אין בו גמגום בסדר הספיקות. ולשון המחבר והטור לפי פירושם ודאי צ"ע דהסדר צריך להיות הפוך.

## סימן ק"פ

### דין היוצאים להציל בשבת

**שו"ע** אורח חיים סי' שכ"ט סעי' ט',

**כתב** המחבר וז"ל: כל היוצאים להציל חוזרים בכלי זינם למקומם.

**ומקורו** ממשנה בעירובין [דף מ"ד ע"ב], כל היוצאין להציל חוזרין למקומן. והקשטה הגמ' [דף מ"ה ע"א], שמשמע מלשון המשנה אפילו טובא, ומה בין זה לבין הרישא

**והנה** הדעה הראשונה היא של בעל התרומה [סי' רכ"ו, שמוכח בטור ובב"י כאן, בנדרמ"ח עמ' תקכ"ג] דמותר לטלטל מוקצה במקום הפסד, ומלשנו משמע שאע"פ שאין הדבר בהול וגם ליכא למיחש שאם לא נתיר לו יבוא לעשות מלאכה דאורייתא אפ"ה מותר. ומדויק זה בלשונו שכתב דבמקום פסידא אין לחוש לאסור מוקצה, ע"כ. והחולקים עליו סברי דאין היתר אלא אם יש חשש שלולי ההיתר יבוא לידי מלאכה דאורייתא.

**והנה** במג"א כאן בס"ק ג' כתב: שאף המתירין לא התירו אלא מפני הליסטים והדליקה שהדבר בהול, אבל אם ירדו גשמים על הסחורה המוקצה אסור לכו"ע, ולדבריו טעם המתירין ג"כ כדי שלא יבוא לידי מלאכה דאורייתא. והביא המג"א כמה ראיות לשיטתו ונדרון עליהם כסדרן.

**א'** הביא רמ"א מסימן ש"ח סעי' ל"ז שכתב שם המחבר וז"ל: במקום דאיכא פסידא מותר להכניס מטתו אצל גרף של רעי ולקבוע ישיבתו כדי להוציאו, ע"כ. ומשמע משם דאסור במקום פסידא אי לאו משום גרף של רעי. וכן מוכח מן הגמ' דריחייא דאביי [בביצה דף ל"ו ע"ב], שהוצרך אביי להכניס מיטתו לשם כדי שימאס ואז יכול להוציאם. ונראה שיש לחלק בין הפסד מרובה להפסד מועט [עי' בשבת דף קנ"ד ע"ב].

**ב'** הביא רמ"א מדברי הר"ן פרק כ"ד דשבת [דף ס"ו ע"א], [ומבואר במחצית השקל מה הראי', דהכוונה על מה שכתב הר"ן שם בסד"ה אבל, לדחות את תשובת הרשב"א על התוס' ובעל התרומה, שהרשב"א ס"ל שדוקא שם בסוגיא בשבת [דף קנ"ג ע"ב] גבי מי שהחשיך לו בדרך התירו לו להוליך פחות פחות מד' אמות, ומשום שיש לחשוש שאם לא נתיר לו יבוא לאיסור דאורייתא, וא"כ זה דוקא באופן הזה אבל במי שמתירא מפני לסטים, דמאי איכא - דאי לא שרית ליה אתי לטלטוליה - אטו כדי שלא יעבור איסור טלטול נתיר לו איסור טלטול, לכך אין להתיר. ודחה זאת שם הר"ן, וכתב: דתשובה זו איני מכיר, דהא גם במי שבאו עליו לסטים שייך איסור דאורייתא, דשמא יבוא להוציא ולהוליך יותר מד' אמות בבת אחת, ע"כ. ומבואר מהר"ן שס"ל שגם מה שמותר באונסים הוא רק כדי שלא יעשה איסור תורה דוקא, אבל לולי זה אין להתיר - זו היא ראית המג"א].

**והנה** המעיין שם בר"ן יראה דאין ראיה כלל, דשיטת הר"ן עצמו היא דלא כבעל התרומה. [ר"ל דהגם שכתב כן להשיב על דברי הרשב"א ולכאורה בא להצדיק את התוס' ובעל התרומה, מ"מ כיון שהר"ן עצמו לא ס"ל כבעל התרומה, אין להביא ראיה ממה שדחה את תשובת הרשב"א ולא התיר אלא במקום שיש חשש איסור דאורייתא שכן ג"כ ס"ל לבעל

לחזור עם כלי זיינן עד הבית הסמוך לחומה, והראיה, דהרי הגמ' לא נתנה טעם למה שהיו מחזירין כלי זיינן עד הבית הסמוך לחומה, וע"כ שההיתר הראשון הזה היה מאותו טעם הנ"ל. ומשום מעשה שהיה התירו עוד גם להכניסן לעיר.

**ובפרק** כ"ז סוף הל' י"ז כתב הרמב"ם, ואם היתה יד העכו"ם תקיפה והיו מפחדים לשבות במקום שהצילו בו, הרי אלו חוזרין בשבת למקומן ובכלי זיינן, ע"כ. וכוונת הרמב"ם בהלכה זו על מקום סכנה, וכמפורש בדבריו, וא"כ ע"כ הוא מתיר אף בחלול שבת דאורייתא, וכל שכן מחוץ לתחום דרבנן או טלטול כלי זיינן. ולא פירש הרמב"ם את דבריו, וסתם כדברי הגמ' שגם שם לא מבואר בחלול שבת דאורייתא, אולם זיל בתר טעמא ואין ספק בדבר, ובפ"ב ע"כ מיירי בנצחו ישראל ואין סכנה בדבר, לכן לא התיר אלא איסורין דרבנן ונתן טעם כדי שלא להכשילם לעתיד לבוא.

**ובתוס'** בסוגיין [דף מ"ד ע"ב] כתבו בר"ה כל, וז"ל: הא דלא חשיב ליה בפ"ק דביצה [דף י"א ע"ב] גבי הנך ג' דהתירו סופן משום תחלתן, דזה אינו חרוש וכו', ע"כ. ובודאי כל הנך דהתירו סופן משום תחלתן לא התירו אלא איסורין דרבנן, ועל כרחך כן הוא, דאם גם איסור דאורייתא התירו בסוגיין רק משום שהתירו סופן משום תחלתן, מאי קאמרי התוס' דזה אינו חרוש, הא חרוש גדול הוא.

**ובן** דברי התוס' אינם אלא לתירוצו של רב יהודה אמר רב, אבל לרב נחמן בר יצחק דמשנתינו קמ"ל דמותר אפילו איסורין דאורייתא ובנצחו אומות העולם עסקינן, אין לזה בכלל שייכות עם הנך ג' דביצה המדברים באיסור דרבנן.

## סכום:

דין זה הנזכר בשו"ע שהיוצאים להציל חוזרים בכלי זיינן למקומם, אינו אלא באיסורין דרבנן דוקא, ובמקום שאין חשש סכנה.

## סימן קפ"א

### טלטול מוקצה במקום הפסד

**שו"ע** אור"ח סי' של"ד סעיף ב'.

**כתב** המחבר וז"ל: יש מתירים לטלטל מעות ודברים המוקצים כדי להצילם מפני הדליקה או מאנסים הבאים לגזלם, דבמקום פסידא אין לחוש לאיסור מוקצה, ויש אוסרים וכו'.

**ולע"ע** נראה לתרץ בדוחק, דכוונת הגמ' דאי תנא פירות הו"א בהפסד מרובה מותר לטרוח ולהציל אבל בהפסד מועט לא, תנא כדי יין ושמן לפרושי דהפסד מרובה לאו דווקא ולגלויי אתא אפירות.

## סימן קפ"ב

### הצלת פת בשבת

**שו"ע** או"ח סי' של"ד סעי' ג'.

**כתב** המחבר וז"ל: הציל פת נקיה לא יציל פת הדראה אבל איפכא שרי, עכ"ל.

**עיינ** בתוספת שבת אות ח' שכתב וז"ל: ומשמע בתוס' [שבת דף קי"ז ע"ב ד"ה הציל] דאפילו לכתחילה יכול להציל פת הדראה ואח"כ פת נקיה.

**ודיוקן** מהא שכתבו שביו"ט מותר לאפות פת הדראה ואח"כ פת נקיה, וא"כ הוא הדין וכל שכן שמותר בהצלה של פת הדראה ואח"כ פת נקיה שכל איסור ההצלה אינו אלא מדרבנן.

**וב"כ** המג"א בפירוש בסי' תק"ו גבי יום טוב, וה"ה הכא דחד דינא אית להו, ע"כ. וז"ל המג"א שם [ס"ק ט"ז]: משמע בתוס' בשבת [דף קי"ז ע"ב] דמותר לכתחילה לאפות פת הדראה ואח"כ פת נקיה, ע"כ.

**והנה** דברי התוס' הנ"ל צ"ע, דהיכי דמי אם בדעתו לאכול מפת הדראה הרי ודאי מותר, ואם אין דעתו לאכול מפת הדראה הרי ודאי אסור, דמוכח דאין בדעתו אלא לאפות לצורך חול. ואם תאמר דבמערים על דעת לאכול כזית מפת הדראה, הרי הערמה אסור.

**(ויש)** מאחרונים שאסרו הפת אף בדיעבד בהערמה, ועיין סימן תק"ג סעי' א' ובמ"ב שם ס"ק ז', ואפילו לדעת המתירין שם היינו דוקא שמערים ואוכל מאותה קדירה ממש והשאר מה שנתבשל בקדירה הוי כמרובה בקדירה, אבל בפת הדראה שאין כוונתו אלא לחול, ועיקר אכילתו יהיה מפת נקיה ליכא היתרא. והרי זה דומה למה שכתבו התוס' בביצה [דף י"ז ע"ב ד"ה ובלבד] שבשני קדירות אין היתר להערמה. ועדיין צריך להרחיב העיון והביאור בזה.

**ולענ"ד** נראה כוונה אחרת בדבריהם, וזה לשונם שם: אומר ר"י כשאפו ביו"ט של פסח מצות מסולת נקיה שיש לו די לצורך יו"ט, אין אופין אחריהן פת של הדראה, אלא

התרומה, אלא כתב כן כדעתו, ורק בא לחלוק על הרשב"א שסו"ס באונס לסטים ג"כ מותר להציל, ומשום ששייך גם בזה שמא יבוא לאיסור דאורייתא, ופשוט].

**ג'** הביא רמיה [מנדון המחבר לקמן בסי' של"ח סעי' ז', וז"ל: מי שיש לו פירות בראש הגג ורואה מטר שבה וכו', מותר לו לכסותם, ואפי' לבנים שהם מוקצים מותר לכסותם מפני הדלף, ע"כ. והנה דין זה הוא מהמשנה בביצה [דף ל"ה ע"ב] שאמרה ומכסים פירות בכלים מפני הדלף. אלא ששם פירש רש"י בד"ה שמכסין את הפירות, וז"ל: ולא אמרינן טורח שלא לצורך יו"ט הוא, דשרו ליה רבנן משום הפסד ממון, ע"כ. ומשמע שדוקא ביו"ט התירו כן - אבל לא בשבת. מבואר ששיטת רש"י לאסור בשבת לטרוח ולכסות אפי' פירות הראויים, וכ"ש לבנים המוקצים שאסור לכסותם וודאי שאסור לטלטלם. חזינן שאף במקום הפסד כיון שאין חשש לאיסור דאורייתא לא התירו לטלטל - זו ראיית המג"א].

**ונראה** לדחות דהמג"א כאן לשיטתיה אזיל דבסי' של"ח ס"ק י"א על דברי המחבר שפסק דלא כרש"י הנ"ל והתיר לכסות אפי' לבנים מוקצות, כתב המג"א: דאסור לכסות אפילו הראויים כמהרש"ל [בריש פ"ה דביצה שפסק כרש"י], ע"כ. אולם באמת ששיטה זו תמוהה, ובודאי דאין הלכה כן - אלא כפסק המחבר שמותר לכסות אפי' מוקצה. ועכ"פ שיטת רש"י ודאי שאינה מחייבת את בעל התרומה לסבור כן.

**ד'** ומה שדייק מן הגמ' שם בביצה [דף ל"ו ע"א] שאמר עולא שמכסין אפי' לאוירא דליבני, והקשתה הגמ' דהא פירות תנן, פירות אין אוירא דליבני לא, ותרצה, דאידי דתני רישא פירות הראויין, ר"ל דמשילין פירות דרישא דוקא בפירות הראויין מיירי, תנא נמי בסיפא בפירות, אולם ה"ה גם אוירא דליבני מותר. והקשה המג"א דלבעל התרומה המתיר במוקצה במקום הפסד, ברישא גופא היה למשנה לחדש יותר, ולהתיר להציל אפי' אוירא דליבני. והנראה בזה דכאן יש גם איסור אחר משום דהוה ליה טרחה מרובה.

**והנה** לכאורה יש לנו תמיהה עצומה על בעל התרומות דבגמ' בביצה [דף ל"ו ע"א] מקשה על ר' יצחק דס"ל דאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל ממתינתין שמכסים כדי יין וכדי שמן, ומסתבדא כאוקימתת עולא דמיירי בטיבלא דהוי מוקצה, דאי לאו הכי הא תנא ליה כבר פירות. ומתרצת הגמ' כדי יין וכדי שמן אצטריכא ליה, סלקא דעתך אמינא להפסד מדובה [של פירות - עי' רש"י] חששו, להפסד מועט לא חששו קמ"ל. מבואר דבפירות הוי הפסד מרובה. וא"כ קשה למה אוקים רב יצחק למתנייתין בפירות הדאויין הא לבעל התרומה בהפסד מרובה מותר לטלטל מוקצה.

להערים ולקחת הדראה, ואח"כ לומר דנקיה אני חפץ. אבל בדיעבד שכבר הציל הדראה ואח"כ מצא הנקיה שרי. ולענ"ד גם הפמ"ג [בסי' של"ד בא"א אות ה'] לזה התכוין, וכמו שכתב בסי' תק"ו אות ט"ז.

**ועיין** במאירי [שבת דף קי"ז ע"ב] שכתב בד"ה והציל וז"ל: הציל פת נקיה מן הדליקה אינו חוזר ומציל פת הדראה, שאין יכול להערים ולומר שבפת הדראה הוא מתרצה יותר. אבל אם הציל פת הדראה יכול להציל פת נקיה, שהרי יכול להערים ולומר לפת נקיה אני צריך, ע"כ. ומלשונו משמע להדיא דלא התיר אלא בדיעבד דהא כתב: אם הציל וכו', והיינו שכבר הציל פת הדראה, אזי יכול להערים ולהציל פת נקיה. אבל אם מתחילה שניהם לפניו ויכול להציל נקיה לא התירו לו הדראה לכתחילה ואח"כ נקיה, וזה ברור בדבריו.

#### סכום:

- א. הציל פת הדראה ולא ראה בתחילה לפת נקיה, ושוב מצא לה יכול להצילה.
- ב. אולם אם שניהם לפניו, אסור להערים ולהציל פת הדראה ואח"כ פת נקיה, ודלא כהתוספת שבת.

## סימן קפ"ג

### לצאת בכמה מלבושים בשבת לרה"ר

**שו"ע** אור"ח וסי' של"ד סעי' ח'. סי' ש"א סעי' ל"ו.

**כתב** המחבר [בסי' של"ד] וז"ל: ולובש כל מה שיכול ללבוש ומוציא ופושט, וחוזר ולובש ומוציא ופושט. ויש מי שאומר שאינו לובש ומוציא אלא פעם אחת בלבד. ועי' לעיל בסי' ש"א סעי' מ"ד שהביא שם לדעה ראשונה בלבד.

**שאלת:** האם מותר לאדם ללבוש שני מלבושים ולצאת כן לרה"ר, דאולי כיון שאין הדרך ללבוש כן בחול יהיה אסור. והראית מקום לעיין בזה באיזה ספרים [קיצור שו"ע והערות השולחן] שכתבו לאיסור, ונביא אותם לקמן [בסוף דברינו].

**תשובה:** בפרק כל כתבי [שבת דף ק"כ ע"א] במשנה איתא מחלוקת ת"ק ור' יוסי, דת"ק סובר לובש כל מה שיכול ללבוש ועוטף כל מה שיכול לעטוף, ור' יוסי סובר י"ח

מתחילה יעשה של הדראה ואח"כ יעשה הנקיה, ע"כ. והנה אם רצונו בדוקא לאכול מפת של הדראה ואינו אוהב הנקיה, א"כ איזה טעם הוא ביש לו פת נקיה הרבה לאסור עליו מלאפות פת הדראה. אלא ע"כ שיכול לאכול פת הנקיה, ורק ברצונו לאפות הדראה כדי שיהיה לו יותר פת לצורך החול או מן הנקיה או מן ההדראה והוי שלא לצורך יו"ט ואסור. ואם כן מה זה שכתבו בסוף דבריהם שמתחילה יעשה של הדראה ואח"כ יעשה הנקיה, הא אם אין ברצונו לאכול ההדראה בדוקא ובדעתו לאפות הנקיה אח"כ, הרי אפיית ההדראה היא לצורך חול ואסור.

**ולכן** נראה לי בכוונתם דאדם שיש לו פת נקיה אין שום טעם וסיבה בפשוטו שירצה לאכול דוקא פת הדראה, ולכן ביש לו די פת נקיה אסור לו לאפות פת הדראה, ואע"פ שרוצה עכשיו לאכול מפת הדראה מ"מ כיון שיש לו נקיה ואין שום סיבה שמעכבת אותו מלאכול הנקיה, הרי ודאי אפיית ההדראה היא שלא לצורך. אבל אם מתחילה הוא אופה פת ההדראה ובדעתו לאכול ממנה, אע"פ שבדעתו אח"כ לאפות גם מהנקיה, מ"מ כיון שבזמן אפיית ההדראה יש לו צורך בה, הרי יש לו צורך יו"ט.

**ולפי** דברינו דברי המג"א באו סתומים וחתומים וקיצר במקום שהיה לו להאריך, [דהיה לו לפרש שמירי דוקא שאופה פת הדראה כדי לאכול ממנה]. ובאמת עיין בפמ"ג [א"א סי' תק"ו אות ט"ז] שכתב: דאף באופה פת הדראה בתחילה אינו מותר אלא באית ליה בני בית שברעתו לתתה להם, אבל אם אין לו בני בית והוא עצמו ודאי יאכל פת נקיה, אז ודאי הוי הערמה ואסור, ואף שאופה הדראה בתחילה.

**ולפי** זה דברי התוספת שבת שהבאנו בתחילת דברינו שהתיר לכתחילה להציל פת הדראה ואח"כ פת נקיה, אין להם ראייה מהמג"א והתוס', דהתוס' מירי באין לו פת כלל ורוצה לאכול פת הדראה עכשיו, ולפי דברי הפמ"ג צריך הוא לפת הדראה לבני ביתו ולכן מותר, אבל במציל מן הדליקה ויש לו שניהם לפניו איך נתיר לו הדראה ואח"כ נקיה. וזה לא עלה על דעת אדם מעולם.

**ומה** שכתב המג"א שם בס"ק ה': וה"ה בשר ודגים או שאר ב' מגנים שיכול לומר לומר במין השני אני חפץ. ומקורו מהשלטי גבורים [שבת דף מ"ג ע"ב מרפה"ר אות ד'], וז"ל: בעה"ב שבא להציל מזון ג' סעודות, רשאי להציל מכל מין ומין, שאם הציל בשר מזון ג' סעודות, יכול לחזור ולהציל דגים, שיכול לומר בדגים אני חפץ יותר מן הבשר, וכן בכל מין ומין, ע"כ. הנה הערמה הזו שרי בדגים ובשר וכיצא בזה. אבל בפת הדראה ונקיה ושניהם לפניו, בודאי שלא יכול

ת"ק לחזור וללבוש ולהוציא מה שאין כן באוכלין, כבר כתב הר"ן טעמא [שם בד"ה שמונה עשר] דדוקא באוכלין שמוציא בידו כדרך הוצאה אי שרינן ליה טפי אתי לכבויי, מה שאין כן במלבושים שאין אתה מתירם אלא דרך לבישה, רמי אנפשיה ומדכר.

(ועיי' במאירי שכתב כאן דבר תמוה, דלובש ומוציא לר' יוסי נאמרה, ולת"ק דהלכה כמותו אסור. [ותמוה, דאדרבה הוא בהיפך, שר' יוסי אוסר ות"ק שהוא ר"מ מתיר וכמפורש בברייתא לקמן, ועי' בחידושי הר"ן (הישנים - אינו לר"ן) שגם הביא שיטה זו בשם רבינו יהונתן, והקשה עליו כנ"ל. וכן עי' לקמן שכן כתב הכס"מ בדעת הרמב"ם]. וגם לשונו [של המאירי] שכתב ולובש ומוציא אפילו לר' יוסי נאמרה - נראה כטעות סופר, [ובאמת שבדפוסים אחרים כתוב: פירוש לר' יוסי וכו']).

זה מה שנראה בדברי הר"ף והרא"ש. אכן בדברי הר"ן אני נבון, דאם הר"ן סובר דר' יוסי לא התיר לחזור וללבוש ולהוציא, על כרחך הטעם כפי שפירשנו שהוא גזירה דילמא אתי לכבויי, וכמו שלא התירו באוכלין יותר מג' סעודות מטעם זה, ולא ס"ל לר' יוסי לטעמא שכתב הר"ן דכיון דהוי דרך מלבוש מדכר. וא"כ קשה מה הכרח להר"ן לחדש טעם חדש לר' יוסי שאסר יותר מ"ח כלים ביחד, שהוא משום דהוי כמשוי, ומכח זה חידש שכל מחלוקת ר' יוסי ורבנן היא רק ברה"י אבל ברה"ר גם ת"ק מודה שאסור, דהא הוי כמשוי. ולמה לא אמר דטעמא כפשוטו, דר' יוסי לא התיר יותר מ"ח כלים משום דילמא אתי לכבויי, וכשם שאסר מטעם זה לחזור וללבוש ולהוציא, וכטעמא דג' סעודות. [ולטעם זה אין חילוק בין רה"י לרה"ר, ואם מתירים רבנן ברה"י ולא חוששים לכבויי ה"ה ברה"ר].

ומזה היה נראה דהר"ן לא ס"ל כרש"י, וסבר דר' יוסי לא פליג אדינא דחזר ולובש ומוציא, [וגם הוא מתיר בזה, וא"כ גם לר' יוסי אין את הגזירה דדילמא אתי לכבויי, ולכן היה צריך הר"ן לבאר טעם אחר לר' יוסי וכנ"ל]. אלא שזה לא מסתבר כלל שיחלוק הר"ן על רש"י ולא יזכיר את דבריו, [וגם לא יפרש כלל את שיטתו שלכו"ע מותר לחזור ולהציל], ועדיין צ"ע.

וחנה שיטת הרמב"ם בזה לא נתבארה כל הצורך, דבהל' שבת [פרק כ"ג הל' כ"ה] כתב שם את הדין שלובש כל מה שיכול ללבוש, וזה דלא כר' יוסי, אולם הדין שחזר ולובש ומוציא לא נזכר בדמב"ם כלל. ובהרב המגיד שם נראה שסובר שאע"פ שהרמב"ם לא הזכיר זה בבאור, מ"מ אינו אוסר. וכתב שם בשם הרשב"א את החילוק בין מזון ומלבושים וכמו שכתבנו לעיל בשם הר"ן.

בגדים ותו לא. וכתב רש"י שם [בד"ה י"ח כלים] דטעמא דר' יוסי, שכן דרך ללבוש בחול יחד, אבל טפי מהני לא.

ועוד הוסיף רש"י לבאר, דר' יוסי לא התיר לפשוט ולחזור וללבוש ולהוציא, וסיפא דמתניתין דאיתא התם: וחזר ולובש ומוציא, אתיא לת"ק. וכן מפורש בברייתא בגמ' [שם] דבזה איפליגו ר' מאיר ור' יוסי, דלר' מאיר מותר לפשוט ולחזור וללבוש ולהוציא, ולר' יוסי י"ח כלים ולא יותר. וכן מפורש ברא"ש [פ' ט"ז סי' ו'] ובמהרש"א [על הרש"י הנ"ל], דהא דקתני הכא במתניתין וחזר ולובש ומוציא לא אתיא כר' יוסי אלא כת"ק.

ומה שכתב בתוס' יו"ט [פ' ט"ז משנה ד' בד"ה וחזר], וז"ל: ואע"פ שבספר רבינו אשר כתב אתאן לת"ק ויש לו קצת פנים מפירש"י, מ"מ בספר מעדני מלך כתבתי שאין הכרח מפירש"י, ושצריך לומר אתאן ככו"ע, ע"כ. ותמוה כנ"ל, דהא משמע בברייתא שר' יוסי אתא לאיפלוגי בזה על ר"מ, וס"ל ד"ח כלים ולא יותר, והיינו שלא חזר ולובש עוד. ומה שצ"ן שם לספר מעדני מלך שלו, לא זכינו לאורו במסכת שבת.

ופסקו הר"ף [דף מ"ה ע"א מדפה"ר] והרא"ש [הנ"ל] כת"ק, ולפי"ז מותר ללבוש כמה מלבושים בשבת, ואף שאין דרכו בחול ללבוש כך. ומסתמת דבריהם הדבר ברור שאין חילוק בין רשות הרבים לכרמלית, והכל מותר.

אולם הר"ן [שם בד"ה וטעמיה] יצא לידון בדבר חדש, ועיי"ש שלא החליט את דבריו וכתב רק בלשון אפשר. וז"ל: ואפשר דעד כאן לא פליגי רבנן עליה, אלא משום דכיון דאינו מציל אלא ברשות היחיד לא חיישינן להכי, אבל היכא דנפיק בהו לרה"ר מודו דאסור משום משוי, ולפי"ז אסור לצאת לרה"ר במלבושין הרבה, שאין דרך לישא אותן כאחד, ע"כ. והיינו דכל מה שת"ק פליג אר' יוסי האוסר ללבוש יותר מדרכו בחול ולצאת לרה"ר, כל מחלוקתם הוא ללבוש כדי להוציא לרשות היחיד דוקא, אבל ברה"ר מודו שאסור.

(וגלע"ד בכוונת הר"ן, דדוקא לרה"י המעורבת התיר ת"ק, דכיון דס"ל לר"ן דהוי משוי, א"כ למה יתיר ת"ק לחצר שאינה מעורבת, והא לא עדיף מאוכלין שאסור לחצר שאינה מעורבת, וכמפורש במתניתין כאן).

וביאור מחלוקתם נ"ל, דהר"ף והרא"ש סברי דכו"ע לא פליגי דמלבושים הרבה אף אם אין דרכו כן בחול הוי דרך מלבוש ומותר, ור' יוסי טעמא אחרינא אית ליה, דגזר בדליקה דוקא, וס"ל שאם תתיר לו יותר מדרכו בחול דילמא אתי לכבויי. ויגיד עליו ריעו, דהא ר' יוסי [בברייתא] לא התיר לחזור וללבוש ולהוציא, וע"כ שטעמו הוא דאי שרית ליה אתי לכבויי, דכן מצינו שלא התירו באוכלין יותר ממזון ג' סעודות [כדלעיל בדף קי"ז ע"ב] אפילו לחצר המעורבת. ומה שהתיר

**והכסף** משנה שם כתב דבדאי שהרמב"ם לא מתיר לחזור וללבוש כיון שלא הזכיר כן אפילו ברמז, ואיהו סבר דפושט וחוזר ולובש המזכר במשנה, ר' יוסי תני לה, ות"ק פליג עלה, ור' מאיר שבבביתא אין זה ת"ק דמתניתין, ופסק כת"ק דמתניתין.

**והנה** דברי הכסף משנה תמוהים, ועיין בעירובין [דף צ"ה ע"ב] דאיתא להדיא בגמ' דסתם מתניתין דכל כתבי ר' מאיר היא, והגמ' הביאה ראייה על זה מהבביתא הנ"ל. ומצאתי שהקשה כן בבאור הגר"א בסי' ש"א סעיף מ"ד, וכן בקרן אורה בעירובין שם.

**עוד** איתא בעירובין שם לחלק בין תפילין לדליקה, שתפילין מותר רק זוג זוג ובדליקה לובש כל מה שיכול ללבוש, וז"ל הגמ': התם (בדליקה) דרך מלבושו כחול שוויה רבנן, והכא דרך מלבושו כחול שוויה רבנן, התם דבחול כמה דבעי לביש לענין הצלה נמי שרו ליה רבנן, הכא דבחול נמי זוג אחד אין וטפי לא לענין הצלה נמי זוג אחד אין טפי לא, ע"כ. ומגמ' זו מוכח ומפורש דלא כהר"ן שנסתפק אי הוי דרך מלבוש, וכתב שאפשר שת"ק לא התיר רק לרשות היחיד, וכבר הקשה כן ברש"ש וגם בקרן אורה בעירובין שם ד"ה לובש, וצע"ג. שוב מצאתי בחידושי הריטב"א בעירובין שם שכתב כדברי הר"ן שלא התירו במלבושים אלא לרה"י, אבל לא מטעמיה - דלא הוי דרך מלבוש. אלא דומיא דאוכלין שלא התירו יותר מג' סעודות, דהא הריטב"א ס"ל דהוי דרך מלבוש כמפורש שם. ולפי זה מאן דאסר אפילו דרך מלבוש, אסר גם לרה"י.

**ועיין** במסכת שבת [דף ס"ה ע"ב] דבעי אביי אשה מהו שתערים ותפרוף על האגוז להוציא לבנה קטן בשבת וכו', תיבעי למ"ד מערימין בדליקה - דהיינו ר"מ - לפירש"י בגמ', דאית ליה שלובש כל מה שיכול ללבוש, דאפשר דדוקא בדליקה התירו דאי לא שרית ליה אתי לכבויה, אבל באגוז אי לא שרית לה לא אתי לאפוקי דלא בהילה כל כך.

**והנה** בעיה זו היא להוציא האגוז בהערמת פריפה לרה"ר, ומדמינן לדליקה, ומספקא לגמ' אי מערימין באגוז כדרך שמערימין בדליקה או לאו. ואם נאמר כדברי הר"ן שבדליקה לא התירו להערים אלא לרה"י המעורבת, מה דמיון הוא זה לבעיין להתיר אף לרה"ר, אלא על כרחך דבדליקה נמי מערימין ומוציא לרה"ר, ומקום הספק באגוז, משום דאפשר דלא שרינן הערמה כדי שלא יבואו להוציא להדיא וככל איסורי הערמות בש"ס.

**עוד** הוסיפה הגמ' שם לומר, דאפלו למ"ד אין מערימין תיבעי, דאפשר דהתם בדליקה דרך הוצאה בכך, ולכך אסור להוציא יותר מדרכו, אבל הכא באגוז אין דרך הוצאת אגוז כך, ולכן שרי.

**והנה** פשטות הלשון דאין מערימין, משמע דמן הדין מותר, אלא שאסור לעשות כן דהוי הערמה שאסרו חז"ל בכמה מקומות משום חשש שמא יבוא לידי איסור. ולפי זה צריך ביאור לשון הש"ס שאפילו למ"ד אין מערימין התם דרך הוצאה בכך, ופירש"י [בד"ה דרך] כגון מוכרי כסות מוציאין אותו דרך מלבוש, ע"כ. ולשון זה מוכיח דאם הוציאו דרך מלבוש יש איסור בדבר, דהוי משוי. אולם עיין במאירי כאן שמפורש בדבריו שמן הדין אין זה חשוב הוצאה, וכל שאלת הגמ' היא מדין הערמה, וזה פשוט. וראיה מפורשת לזה, דסוחרי כסות גופיהו אי הוציאו דרך מלבוש לא מחייבי, כדאיתא לקמן [דף קמ"ז ע"א] בבביתא דסוחרי כסות היוצאים בטליטות המקופלות ומונחות על כתיפן בשבת חייבין חטאת, ע"כ. ואי איתא, אפילו אינם מקופלות ולובשים להם בדרך מלבוש נמי ליחייבי.

**ובאמת** שאפילו לדברי הר"ן [שכתב שאפשר שהמוציא בדרך מלבוש לרה"ר חייב חטאת] על כרחך אי אפשר ללמוד כפשוטו בכוונת הגמ' כאן, שאם הוציא דרך מלבוש שיתחייב, דאם כן למה כתב הר"ן בלשון אפשר, הרי זו גמ' מפורשת כאן שאסור. אלא ודאי שאפשר לפרש לגמ' באופן אחר וכמו שמוכרחים לפרש אליבא דשאר הראשונים. ונראה לפרש שהכוונה היא כך, דאפילו למ"ד אין מערימין בדליקה, והיינו מדרבנן מדין איסור הערמה ככל איסורי הערמה שבש"ס, כדי שלא יבוא לעבור באיסור שלא בהערמה, וכאן במלבושים [גבי דליקה] כיון שדרך בני אדם מוכרי כסות להוציא אותו דרך מלבוש, ואע"פ שכוונתם להוצאה מותר [מדאורייתא דלא הוי משוי, אלא] כיון שבלשון ודעת בני אדם נקרא הוצאה, דהא אין כוונתם למלבוש [אסור], דאם תתיר זה בדליקה יבואו להתיר אף שלא בדרך מלבוש. אבל בפורפת על האגוז שאין זה דרך הוצאה, לא יבואו בני אדם לטעות ולהתיר ולהוציא בהדיא דרך הוצאה. (ועיין בהגהות היעב"ץ שפירש את הגמ' כפשוטו, וז"ל: התם דרך הוצאה, וכיון דלא צריך לו - משוי הוא וכו', וצע"ג).

**והנה** לדברי הר"ן הנ"ל, דת"ק דאיהו ר' מאיר לא התיר בדליקה אלא לרה"י המעורבת אבל לרה"ר הוי משוי, ופשטות דבריו דהוי בזה איסור דאורייתא. ועוד לשיטתו מוכרח הוא להיות כן, דהרי לר' יוסי גזרינן אפילו לרה"י מעורבת דילמא מיטריד ואתי לאפוקי לרה"ר, ואם לרה"ר גופא אינו אלא מדרבנן, הא הוי גזירה לגזירה. וא"כ קשה דדאי להוציא מלבושים דרך מלבוש אינו דרך הוצאה, ואף אם נאמר דמוכרי כסות לדידהו הוי דרך הוצאה, הא ר' מאיר אית ליה לעיל [בדף י"א ע"ב] שאפילו אומן דרך אומנותו פטור, וקשה דר' מאיר אדר' מאיר, וצע"ע.

לא חיישינן שאין דרך להתיר אזורו בשוק ויפלו בגדיו, ע"כ. ולכאורה קשה, מדוע לא פירש"י דמותר משום דארוקתא עיקר, ולמה לן לטעמא דיפלו בגדיו.

**עוד** איתא שם ואיכא דאמרי דאניסכא ואמר רב ספרא מידי דהוה אאבנט של מלכים, ופירש"י שעשוי כולו ניסכא וכל ישראל בני מלכים ראויים לו, ע"כ. והנה לעיל בכלילא דניסכא לכו"ע חיישינן דילמא שלפא ומחויא וכאן בקמרא דניסכא למה לא חיישינן, וע"כ טעמא דאי שלף ליה יפלו בגדיו ולכן לא חיישינן, וא"כ מה רצה רב ספרא בדמיונו לאבנט של מלכים, והא כפשוטו שרי משום דלא חיישינן למישלף דילמא יפלו בגדיו. ואולי אפשר לומר דדבר שעיקרו לתכשיט כהאי אבנט דאניסכא, חיישינן טפי שמא ירצה להראותו וישלפנו ויזהר בעצמו שלא יפלו בגדיו, וזה חידוש רב ספרא בדמיונו לאבנט של מלכים, דכיון דהוי מלבוש אצל בני מלכים איקרי מלבוש לכל אדם, ועל מלבוש לא גזרו דילמא שלפא ומחויא.

(ו**מה** שקשה לכאורה דהא דין זה דכל ישראל בני מלכים ר' שמעון אמר וחכמים פליגי עליה [כדאיתא בשבת דף קי"א ע"א, ועי' בגליון הש"ס שצ"ן לזה]. ונראה לתרץ דעל כרחק לא פליגי אלא דבר שמוכח מצד עצמו שעושה לרפואה וסברי חכמים שאע"פ שכל ישראל בני מלכים, מ"מ למעשה מוכח דכוונתו היא לרפואה, דהא הוא אינו רגיל בזה. מה שאין כן באבנט דהוי מלבוש ומשתמש בו באופן מלבוש, בזה אפילו חכמים מודים. וכן יש ליישב על דרך זה דין הבנים יוצאים בזגין [שבת דף ס"ז ע"א]).

**ונחזור** על הראשונות במאי דבעי רבינא מרב אשי קמרא עילוי המיינא מאי, אמר ליה תרי המייני קאמרת, דיש להבין מה השקלא וטריא ביניהם, ולמה באמת רבינא שאל בקמרא עילוי המיינא ולא בתרי המייני.

**ונראה** לפרש, דלפי פירוש א' דרש"י דתרי המייני אסור משום משוי, דרבינא ג"כ ידע זה, אלא דמבעיא ליה בקמרא דזה עדיף מחגור פשוט [שחוגרו על חגור אחר], דהא מתקשט בו נמי בין אם הוא דאניסכא ובין אם הוא דארוקתא, ולכן ס"ד דרבינא דכיון דהוי תכשיט בדרך מלבוש מותר. והשיב לו רב אשי דלא דמי לשני מלבושים, דהתם שריא, אבל בשני חגורות גם אתה מודה דאסור ולא הוי כמלבוש, ואם כן לא נשאר על הקמרא רק דין תכשיט, וזה עצמו אסור דילמא שלפא ומחויא. ואולי גם דין תכשיט אין על זה דאינו תכשיט אלא כדרך לבושו ושימוש, וכיון דאית ליה חגורה אחרית, אין בני אדם מתקשטים באופן זה והוי הוצאה להדיא. (ולפי מה שנבאר להלן ברש"י יש לנו ראיה מדבריו דס"ל דהוי משוי ואסור, ולא רק גזירה דילמא שלפא ומחויא). ובזה נתיישב לנו

**והתוס'** הרא"ש החדשים על מסכת שבת [דף ס"ה ע"ב] כתב ח"ל: אע"ג דבלא הערמה אסור, היינו משום דאי שרית ליה אתי לכבויי וכו', ע"כ. מדבריו אלה נראה דכל היתר ההערמה בדליקה הוא רק לרה"י המעורבת, דאם הותר אף לרה"ר מה צריך לתת טעם דבלא הערמה אסור משום גזירה, דילמא אתי לכבויי, הא כיון שמוציא לרה"ר נגזור דילמא יוציא בידו דהוי איסור דאורייתא, ותו לא מיד.

**ועי'** בהגהות אשרי שם [פרק ו' סוף סי' י"ד] שכתב שמשמע מכאן שאם לא לצורך דליקה אסור להערים וללבוש יותר מ"ח בגדים, ע"כ. ועל כרחק במוציא לרה"ר עסקינן, דאם לא כן הרי מותר להוציא לרה"י המעורבת שלא במקום דליקה.

**ולפי'** זה יש לנו פה שיטה שלישית, דבדליקה מותר להוציא לרה"ר יותר מ"ח מלבושים, ושלא במקום דליקה אסור יותר מ"ח מדין הערמה, כמו שאסרו בגמ' להערים ולפרוף על האגוד לחד גיסא. וכבר הביא המאירי שיטה זו, וכתב לדחות שאינו דומה לפריפת אגוד, שאינו אלא מתקוני המלבוש.

**ועייין** בגמ' בשבת [דף נ"ט ע"ב], שאמר ליה רבינא לרב אשי קמרא עילוי המיינא מאי, אמר ליה תרי המייני קאמרת, ע"כ. ופירש"י וז"ל: הא ודאי משוי הוא ואסור, ע"כ. והביא רש"י ראיה על זה דהא בהצלת דליקה מנינן לרבי יוסי י"ח בגדים, והתם חד חגור הוא דשרינן. ואם איתא דמותר, לימני התם ב' חגורות, אלו דברי רש"י. ודבריו צ"ע, דהא באמת רבינא עצמו כן נסתפק בדבר, וא"כ איך יפרנס המשנה, ומה יענה על ראייתו של רש"י. וגם רב אשי לא השיב לו דמשנה מפורשת היא.

**והנה** שם בראש העמוד לעיל איכא פלוגתא בכלילא, דרב אסר ושמואל שרי. וסתמא דגמ' דאניסכא כו"ע לא פליגי דאסור, ופירש"י שם דמתוך שחשוב גזירה שמא שלפא ומחויא, ע"כ. ופליגי בארוקתא, מר סבר דאניסכא דאית ביה עיקר [ואסור], ומר סבר ארוקתא עיקר, ולא שלפא ומחויא. ורב אשי מתני לקולא דארוקתא כו"ע לא פליגי דשרי, כי פליגי באניסכא, מר סבר דילמא שלפא ומחויא, ומר סבר מאן דרכה למיפק בכלילא אשה חשובה, ואשה חשובה לא שלפא ומחויא, ע"כ. ולפי זה לרב אשי דהלכה כוותיה כלילא דארוקתא שרי לכו"ע, ובניסכא לשמואל נמי שרי.

**עוד** איתא שם בגמ' אמר רב יהודה אמר שמואל קמרא שרי, ופירש"י, אבנט חשוב יש שעושים אותו טס של זהב ויש שעושים אותו רצועה משובצת זהב ואבנים קבועות בו, ע"כ. איכא דאמרי דארוקתא ואמר רב ספרא מידי דהוי אטלית מזהבת. ופירש"י דהוי תכשיט ושריא, ולמישלף ולאחורי נמי

דאין קושיא על רבינא ורב אשי מהמשנה דלא מני ב' חגורות לר' יוסי (דכן הקשנו לעיל לפי רש"י), דסבירא ליה לרבינא, שאף ששתי חגורות אסור בקמרא אולי יש להתיר, מדין תכשיט, ובמשנה לא הזכירו רק מלבושים אבל תכשיטים יש ודאי יותר מ"ח.

**אבל** עדיין צ"ע על רש"י דאיהו מוכיח מר' יוסי בדליקה שלא התיר שתי חגורות, והרי רבנן פליגי עליה, וסברי דלובש כל מה שיכול ללבוש, וא"כ לדידהו מותר גם בתרי חגורות.

**ואפשר** לומר דבתרי המייני שוים רבנן לר' יוסי לאסור, ומעולם לא עלה על דעת אדם להתיר בזה, וגם הפירוש השני של רש"י שהביא מרבינו הלוי, לא כיון להתיר בזה. ומחלוקת ב' הפירושים בקמרא עילוי המיינא<sup>89</sup>, הוא משום דאיכא מעלה וחשיבות בקמרא יותר מסתם חגורה, ועל זה הביא רש"י ראייה [לפי הראשון, והיא] שאם היה מותר באופן כזה למה לא התיר ר' יוסי יותר מ"ח כלים, ויוסיף עליהם קמרא<sup>90</sup>. ואין כוונת רש"י שימנה ב' חגורות שוים<sup>91</sup>.

89. וא"ת דלפי"ז קשה רלפי' השני ברש"י ס"ל לרבינא ורב אשי שקמרא עילוי המיינא מותר, ובשתי חגורות מודים כולם שאסור, וא"כ מה הביא רב אשי ראייה משתי חגורות. ומילא לפי הפשטות, לא קשה כן רגם שתי חגורות לפי זה מותרות חו היא הראיה. י"ל רב אשי לא הביא ראייה, ורק ענה לו שאין בקמרא שום מעלה יותר מחגורה ולכן הרי כב' חגורות ואסור.

וא"ת עוד, ראם שתי חגורות לכו"ע אסור, איך נחיר בקמרא עילוי המיינא שיש בו עוד צר לאסור משום דילמא שלפא ומחויא, וכמו שכתבנו בפנים. י"ל דעל הצד שקמרא אינו רק כחגורה ושמצר זה יש להתירו, א"כ הרי מלבוש, ועל מלבוש אין חשש דילמא שלפא ומחויא וכבר רמזנו לזה בפנים.

ובעצם הקושיא שהקשתי על רש"י, מצאתי שכן העיר כבר בביאור הגר"א בסי' ש"א סעי' ל"ו, [ר"ל שקשה איך הביא ראייה מר' יוסי, הא קי"ל כרבנן שלובש כמה שרוצה]. ותיקן דס"ל לרש"י שר' מאיר מתיר וקא בדליקה, אבל בסתם מודה הוא לר' יוסי שאסור. [וזה באמת רלא ככל הראשונים הנ"ל שס"ל שארובה בדליקה חמור יותר שיש בזה חשש שמא יכבה, אלא כשיטת הגהות אשרי הנ"ל].

עוד מבואר שם בביאור הגר"א בהמשך שכסברא זו גופא נחלקו שני הפירושים הנ"ל ברש"י, ר"ל דאם ר"מ מתיר בדליקה כ"ש שלא בדליקה שאין לחשוש שמא יכבה, או שר"מ מתיר דוקא בדליקה. ולפי"ז הפי' השני ברש"י שהתיר בשתי חגורות הוא כדברי הראשונים הנ"ל שדליקה חמורה טפי, ואם התיר ר"מ בה כ"ש בשאר דברים, וכך באמת נפסק להלכה.

90. וא"ת שעתה שוב חוזרת הקושיא איך הוכיח רש"י מר' יוסי לענין קמרא עילוי המיינא, הא רבנן חולקים. י"ל דאם קמרא מותר אינו מדין חגורה אלא דהוי מלבוש ואין זה ב' חגורות וגם רבנן יתירו. ואם קמרא אסור הרי זה ב' חגורות ולכו"א אסור.

**ועוד** נוסיף נופך בזה, דהנה לפי מה שכתבנו בתחלת דברינו דר' יוסי נמי מתיר לצאת ביותר מ"ח מלבושים, ורק בדליקה אסור דילמא אתי לכבו"י. א"כ לכאורה קשה דאיזו ראייה מיייתי רש"י מר' יוסי לאסור שלא בדליקה. ואם תאמר שר' יוסי באמת אסור אף שלא במקום דליקה, הא פליגי רבנן עליה. ולפי סתימת הראשונים מותר אף לרשות הרבים, ודלא כהר"ן שהסתפק בזה. וא"כ איזו ראייה היא זו מר' יוסי דאסור, הא רבנן פליגי ומתירים. אבל לפי מה שביארנו דכל השקלא וטריא אינו אלא על קמרא אתי שפיר<sup>92</sup>. (ולא נעלם ממני שפשטן של דברים בשו"ע [סי' ש"א סעי' ל"ו] בביאור ב' חגורות הוא כפשוטו ולא בקמרא וכדברי הגאון שם, ואעפ"כ כתבתי מה שנראה לי).

**ועיין** בגמ' פרק חבית [דף קמ"ז ע"ב] איתא האוליי"רין מביאין בלרי נשים לבי בני ובלבד שיתכסו בהם ראשם ורובם, ופי' רש"י שם סדינים שהנשים מסתפגים בהם מותר להביאם דרך מלבוש לבית המרחץ, ע"כ. והא ודאי דסדינים אלה אינם מיוחדים ללבישה אלא להסתפג בהם בלבד, ואע"פ כן אם הביא דרך מלבוש שרי, אף שאין הדרך ללבושו בחול, ואף שאין להם בזה צורך עתה אלא שלובש אותם להוציאם לצורך אחרים.

**ועוד** כתבו בגמ' שם, אמר להן רבא לבני מחוזא כי מעבריתו מאני לבני חילא שרביבו בהו למטה מכתפים, ע"כ. ועיין רש"י שם. והא קמן אע"ג דבני מחוזא לא הוציאו אלא לצורך אחרים וכפשוטו היו לובשים בגדי עצמם חוץ ממה שהוציא לצורך בני חילא, (דהא בחזרתם ודאי שלא חזרו ערומים) ואעפ"כ מותר.

**ועיין** בטור [סי' ש"א בנדמ"ח עמ' רמ"ז] שהביא דין זה של בלנים להלכה, ובאמת גם הדין האחר של לבדים שהובא בטור [שם בסמוך, ובשו"ע סי' ש"א סעי' ל"ה] הוא מגמ' בשבת [דף קמ"ו ע"ב] והוא ג"כ ראייה לדברינו, [שמותר לצאת בכמה מלבושים לדה"ר, אף שאין דרכו כן בחול]. וכל זה באמת מפורש בבית יוסף ד"ה וכתוב ברוקח [בנדמ"ח עמ' רמ"ח], וז"ל: וכתוב ברוקח (סי' ק') שמותר להתעטף בטליתו תחת המקטורין ולהביאו לבית הכנסת, ע"כ. וכתב על זה הב"י דפשוט הוא מדין הבלנים ומדין הלבדים דבסמוך.

91. ובאמת שצריך לפירוש זה לדחוק קצת בלשון רש"י שכתב: ואי שני חגורות שרי לכתחילה, נימני תרי. שהכוונה לקמרא עילוי המיינא, דסו"ס גם זה מציאות של שתי חגורות, ולכן קרא לזה כן.

92. וא"ת דלדברינו גם ר' יוסי מתיר בקמרא שלא בדליקה, וא"כ מה הביא רש"י ראייה. י"ל דהראיה דאם קמרא אסור, הרי זה כשתי חגורות וגם שלא במקום דליקה אסור.

## סימן קפ"ד

## כתבי הקודש שנכתבו שלא כדין

ש"ע אור"ח סי' של"ד סעי' י"ב וסעי' כ"א.

**כתב** המחבר בסעיף י"ב, וז"ל: כל כתבי הקודש מצילין האידנא מפני הדליקה. ובסעיף כ"א כתב: האפיקורסים, דהיינו האדוקים בעבודת כוכבים וכן מומרים לעבודת כוכבים שכתבו להם כתבי הקודש, אין מצילין אותם, ואף בחול שורפן עם האזכרות שבהן.

והנה הגמ' בשבת [דף קט"ו ע"ב] אומרת: הברכות והקמיעין וכו' אע"פ שיש בהם שמות כיון שלא נכתבו כדין אין מצילין אותן. והדבר תמוה לכאורה, הרי כל עיקר כתבי הקודש קדושתן אפשר שאינה אלא מדרבנן בעלמא, עיין בשו"ת עין יצחק [מקאוונא] סי' ה' שהאריך. ועיקר הדין של איסור מחיקה ובזיון של לא תעשון כן [דברים י"ב ד'] הוא על שם השם, וא"כ למה לא יצילו הברכות והקמיעין שיש בהם שמות, והא נכתבו לשם קדושה. ואף שנכתבו באיסור הרי שם השם עליהם וצריכים גניזה, ואף בכלי שנכתב עליו שם השם טעון גניזה [ערכין דף ו' ע"א]. וכן פרשת ויהי בנסוע מצילין מפני הזכרת השם שבה כדאיתא בגמ' שם.

**וצריך** לומר שגדר הוא שגדרו חכמים בשב ואל תעשה, כדי שלא יכתבו אזכרות שלא כדין בכל מקום שרוצים, או כתבי הקודש שלא כמצוותן.

**ובבריייתא** [דף קט"ז ע"א] אמרין הגליונים וספרי מינין אין מצילין אותם מפני הדליקה, רבי יוסי אומר בחול קודר האזכרות שבהן וגונזן והשאר שורפן, אמר ר' טרפון אקפח את בני שאם יבואו לידי שאני אשורף אותם ואת האזכרות שבהן וכו', אמר ר' ישמעאל ק"ו ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה וכו', וכשם שאין מצילין אותן מפני הדליקה כך אין מצילין אותן לא מן המפולת ולא מן המים ולא מדבר המאבדן, ע"כ.

**ונראה** מדברי ת"ק שאף בחול אין מצילין, מדפליג עליה רבי יוסי ואמר שבחול קודר האזכרות וגונזן והשאר שורפן. ולכאורה צ"ע לרבי יוסי מדוע מציל את האזכרות, הא לא נכתבו בקדושה, דבפשוטו משמע שהמינין עצמם כתבום. ואולי נאמר שאין זה אלא כחומרא וזהירות יתירה וסייג לשאר כתבי הקודש והשמות שלא יזלזלו בהם, ולכן בחול קודר האזכרות שבהן וגונזם, ורק בשבת לא רצו להקל בזה להצילן משום חומר שבת, ובשב ואל תעשה אמרו שלא להצילם בשבת.

**ולפי** זה צ"ע מה שהביא הטור [שם בנדרמ"ח עמ' רמ"ט] בשם ספר המצוות (או התרומה - עי' דרישה) לאסור בב' חלוקים זה על זה, דמאי שנא מסדינן ולבדים הנ"ל.

**ועתה** אחרי שהארכנו לבאר כל זה, הנה עי' בשו"ע סי' ש"א סעי' ל"ו מה שפסק להלכה, וז"ל: מותר לצאת בשבת בשני מלבושים זה על גבי זה בין לצרכו בין לצורך חבירו, בין שהם שני חלוקים בין שהם שני סרבלים, בין שהם שתי חגורות זו על גב זו, ואפי' אין מלבוש מפסיק ביניהם, ע"כ. והיינו דלא כהסמ"ג או ספר התרומה.

**ולפי** זה מה שכתב בערוך השולחן ש"א סעי' ק"ו להקשות על מ"ש השו"ע בסעי' מ"ד, שפסק המחבר שהבא להציל מהדליקה לובש כל מה שיכול ללבוש וכו', והוקשה לו מה חידוש לנו המחבר דמותר ללבוש כל מה שיכול ללבוש מפני הדליקה, והא גם בלא דליקה התרנו. ומכאן זה יצא לידון בדבר חדש, ואמר דמפני הדליקה התירו הרבה מלבושים אף שאין זה הדרך ללבוש כן, מה שאין כן בלא דליקה אינו מותר אלא כדרך בני אדם. הנה עיין בשו"ע לקמן סי' של"ד סעי' ח' ובט"ז שם ס"ק ה' מה שכתב משם הרשב"א [וכבר הבאנו הדברים בתחילת דברינו בשם הר"ן והרה"מ] ויתיישב לך קושיית הערוך השולחן.

**וזה** לשונו שם: והא דלא שרינן כן באוכלין ומשקין, משום דהתם חיישינן שמא ישכח שבת ויכבה, אבל כאן שלא התירו אלא דרך לבישה, רמי אנפשיה ומדכר, ע"כ. [מבואר שיש חידוש יותר להתיר בדליקה מבסתם, בדליקה יש לחשוש שמא יכבה, וכמו שאסרנו באמת באוכלין, אלא שקמ"ל בבגדים שהיות שעושה כן דרך לבישה מותר דרמי אנפשיה ומדכר].

**והדרין** לדינא דאין הבדל בין מפני הדליקה ובין לצורך אחר, תמיד מותר ללבוש כל מה שירצה ואפילו הרבה. ובוזה נדחו גם דברי הקצור שו"ע בס"י פ"ד סעי' י"ב, לפי מה שכתבנו לעיל, וכמפורש בבית יוסף להדיא.

## סכום:

מותר לצאת לרה"ר כשהוא לבוש בכמה מלבושים זה על גב זה, בין כשעושה כן להציל מהדליקה ובין שלא, ואפי' כשמוציאם לצורך אחרים, הכל מותר.

ור' טרפון חולק בין על ת"ק שסובר שאין מצילין אבל גם לא שורפין ובין על ר' יוסי שסובר שבחול צריך להציל האזכרות, וסבר ר"ט דאף בחול שורפין בקום ועשה וכ"ש שאין מצילין. וצ"ע בטעמו של ר' טרפון למה שורפין. ונראה ודאי שאם היה סובר שיש בהן קדושה לא היה אומר לשורפם בידים, וע"כ כוונתו שאין בהם קדושה, והטעם של התנאים הראשונים שלא לשרוף, הוא משום סייג וגדר לספרים שיש בהם קדושה. אולם ר"ט סובר להיפך שמצוה אף לשורפן, אלא שלא אמר לנו ר"ט טעם למצוה זו של שריפה. וכן ר' ישמעאל שלמד בק"ו מסוטה לא אמר טעם לשריפה. ומן הסביר נראה שהוא כדי לא להניח זכר למינים, אבל הטעם חסר מן הספר.

וסוף הבריייתא שאמרה וכשם שאין מצילין אותן מפני הדליקה כך אין מצילין אותן לא מן המפולת ולא מן המים ולא מדבר המאבדן, אתיא כרבנן, דלר' טרפון לא איצטריך - דלשיטתו בחול שורפין בידים, כך כתבו התוס' בד"ה כך בסופו.

וצ"ע בדבריהם, הא לר' ישמעאל ג"כ לא נצרכה ומדוע הזכירו רק ר"ט, דהא נראה לכאורה שר' ישמעאל אינו אלא כנותן טעם לר"ט, וטעם ר' ישמעאל נראה שכל זמן שזכר הרשעים בעולם כביכול אין שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, ואין הכסא שלם ואין השם שלם, ולכן להטיל שלום מצוה לשורפן ק"ו מסוטה.

ועיין בירושלמי שבת [פרק ט"ז סוף ה' א' דף פ' ע"א] ששם הגירסא לאחר דברי ר"ט, זה מדרש דרשו ומה אם להטיל שלום בין איש לאשתו וכו'. והיינו הטעם שנזכר בדברי ר' ישמעאל כאן ובירושלמי לא הזכיר לר' ישמעאל, ולדברינו ניחא דטעם ר' ישמעאל נצרך לר"ט ג"כ.

ואף שר' ישמעאל עשה ק"ו מסוטה, אין זה אומר שס"ל שספרים הללו נכתבו בקדושה כפרשת סוטה, ופשוטו של דבר לא שייך כתיבה לשמה אצל המינין כדאיתא ברמב"ם [פ"ו מיסודי התורה ה' ח'], וז"ל: אבל מין ישראלי שכתב ספר תורה שורפין אותו עם האזכרות שבו, מפני שאינו מאמין בקדושת השם ולא כתבו [לשמו], אלא הוא מעלה בדעתו שזה כשאר הדברים, עכ"ל.

ומה שלמד ר' ישמעאל בק"ו מסוטה, אדרבא גם זה נכנס בק"ו, ואע"פ שלא הזכיר זה בסוף הדין [ר"ל שלא אמר ר' ישמעאל: הללו שלא נכתבו בקדושה, מ"מ] הזכיר בתחילת הדין [שאמר: ומה וכו' שמי שנכתב בקדושה]. והראיה לזה דאם לא כן לא היה צריך להזכיר בתחילת הדין, אלא ומה לעשות שלום וכו' אמרה תורה שמי שנכתב ימחה, ולא להזכיר לתיבת: בקדושה.

ומה שכתבנו לעיל שספרי המינין הללו המינים בעצמם כתבום, כך נראה מפרש"י בד"ה ספרי מינים וכו' וכתבו להן תורה נביאים כתובים כתב אשורית ולשון הקודש. אבל התוס' בד"ה ספרי, כתבו וז"ל: אומר ר"י דמיירי בנמצאו ביד מינין, דאי כתבן מין הא אמר נמצא ביד מין יגנו כתבו מין ישרף, ודוחק לומר דאתי כר"ט ולא כרבנן, ע"כ. והיינו שאם הם עצמם כתבום נשרפים לכל הדעות, אלא בנמצאו בידם עסקינן.

וי"ש לתמוה על דבריהם, דכיון שמייירי שרק נמצאו אצלם אבל מסתמא נכתבו בקדושה, מה ההיתר לר' טרפון לשורפן, ואדרבא לכאורה היה נראה שמצוה להצילן מדיהן ולפדותן לכל הפחות בכדי דמיהן.

והנה מצאתי בספרי [פרשת (סוטה סימן ס"ח) נשא אות ט"ז] גירסא אחרת בבריייתא זו של שבת, ושם כתוב שת"ק סובר שספרי מינים ימחו מן העולם, ר' ישמעאל סובר קודר האזכרות ושורף השאר, ר"ע סובר ששורף הכל עם האזכרות מפני שלא נכתב בקדושה, כן מפורש שם להדיא. הרי להדיא שספרי המינים ודאי שלא נכתבו בקדושה. ואין לענ"ד מחלוקת תנאים בזה, אלא שר' ישמעאל מחמיר שלא לשרוף האזכרות אף בזה משום סייג וגדר, ושניהם מודים לפי זה שאם נמצאו ביד מינים וודאי שישראל כתבו או אפילו ספק ג"כ יהיה אסור לשורפו, ודברי התוס' צע"ג. ורש"י פירש באמת דלא כדברי התוס', וכן הר"ן על הרי"ף [דף מ"ג סע"א מדפה"ר] העתיק לשון רש"י. [וכן פסק השו"ע הג"ל בסעי' כ"א, שכתב וז"ל: מומרים לעבודת כוכבים שכתבו להם כתבי הקודש. ולא כתב שנמצאו אצלם כתבי הקודש].

(ועל הרי"ף [שם] צע"ק, שהעתיק לשון הבריייתא כולה, דאם פסק כר' טרפון ור' ישמעאל א"כ לא היה צריך להביא את הסיפא דכשם וכו' דאתיא לת"ק ור' יוסי, ואם פסק כת"ק ור' יוסי לא היה צריך להביא לר' טרפון ור' ישמעאל. ובשיטת הרמב"ם, הזכרנו לעיל שפסק כר' טרפון).

## סכום:

א. כתבי הקודש שכתבום מינים ואפיקורסים אין בהם קדושה, ושורפן בחול עם האזכרות שבהן.

ב. כתבי הקודש שנמצאו ביד מינים, אם ידוע שישראל כתבם או אפי' ספק אם ישראל כתבם, צריכים לגנוזם ואסור לשורפם.



כתב: תמן מפני בזיון ברם הכא כל עמא מודו שמצילין אותן מפני הדליקה, ע"כ.

והנה הגם שכתבנו בתחילה שמשמע מהמג"א בס"ק כ"ו שמותר אפי' ע"י ישראל וכדעת הירושלמי שאין לך שבות שעומדת בפני כתבי הקודש. מ"מ קשה להתיר נגד כל האחרונים שסתמו לאיסור.

ובל' זה עדיין צ"ע, אבל מה שאפשר להקל לפי דברי המג"א [בס"ק כ"ג] שמקיל לומר לעכו"ם להציל או לכבות משום בזיון כתבי הקודש, דבכל דליקה בזמן הזה כמעט בכל בית יש כתבי הקודש ובפרט מזוזות הקביעות בבתיים, וא"כ מותר לומר לעכו"ם לכבות כדי להציל את כתבי הקודש.

#### סכום:

א. נפלה דליקה, וא"א להציל לכתבי הקודש אם לא שיכבה הישראל בעצמו את הדליקה, מדברי המחבר משמע שאסור, אולם בירושלמי והרשב"א והר"ן כתוב שמותר והביאם המג"א.

ב. אולם האחרונים סתמו לאיסור.

ג. ולומר לעכו"ם לכו"ע מותר.

ד. וכיום שבכל בית מצויים כתבי הקודש ומזוזות וכו', מותר לומר בכל דליקה לעכו"ם לכבות.

## סימן קפ"ו

### מערכת עשבים בצינור בשבת

שו"ע או"ח סימן של"ו סעיף ט'.

כתב המחבר וז"ל: צינור המקלח מים מן הגג שעלו בו קשים ועשבים שסותמים ומעכבים קילוחו וכו', ממעכן ברגלו בצנעה וכו', ע"כ.

והוא מהגמ' בכתובות [דף ס' ע"א]. ועיין במשנה ברורה ס"ק מ"ו בשם הפמ"ג [משבצות זהב אות ט'] שכתב דבעשבים תלושים איירי [אבל אם גדלו וצמחו בצינור עשבים אסור למעכן]. וכוונתו דרק היכא דאין מלאכה דאורייתא אף אם יעשה כדרכו, במקום הפסד התירו לעשות מלאכה דרבנן ע"י שינוי, אבל אם יש מלאכה דאורייתא בכדרכו אסור.

ובאמת הוא פלא, דהנה בתוס' בכתובות שם ד"ה ממעכן, מפורש, דאם לא היה בשינוי הוי דאורייתא עי"ש

## סימן קפ"ה

### לכבות דליקה בשבת מפני כתבי הקודש

שו"ע או"ח סי' של"ד סעי' כ"ו.

כתב המחבר וז"ל: יכול לומר בפני עכו"ם המכבה אינו מפסיד וכו', ע"כ. ע"י מג"א שם בס"ק ל', שכתב וז"ל: ומשום כתבי הקודש יש אומרים דשרי לכבות, ע"כ.

ונראה דכוונתו להתיר אף על ידי ישראל, מכיון דהוי מלאכה שאין צריכה לגופה, [דע"י עכו"ם כבר התיר המחבר בסעי' י"ח וכמ"ש המג"א בס"ק כ"ג]. וכן הוא במגיד משנה [פ' כ"ג מהל' שבת הל' כ"ו] בשם הרשב"א שכתב כן משם הירושלמי, וז"ל הרשב"א מצילין מפני הדליקה - פי' אבל לא לכבות, ובירושלמי [שבת פרק ט"ז הל' ג' דף פ' ע"ב], אמרו שאם אינו יכול להציל אלא בכבוי - מציל - לר' שמעון דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה. ואע"ג שמשום שבות איכא, אין לך דבר של שבות שעומד בפני כתבי הקודש, ע"כ. וכן כתב להדיא גם הר"ן.

אמנם לעיל בסעי' י"ח כתב המחבר וז"ל: כתבו משום גאון שמותר לומר לעכו"ם להציל ספרים מן הדליקה אפי' דרך רשות הרבים, ע"כ. ומבואר שרק שבות של אמירה לעכו"ם הותרה, אולם לכבות בעצמו אע"ג דהוי ג"כ רק שבות דהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה בזה לא התיר המחבר. ועיין בב"י כאן על סעיף י"ח [בנדרמ"ח עמ' תקל"ג], שביאר החילוק בין השבותים, וז"ל: איכא למימר דשבות דאמירה לגוי קיל משבות דעביד ישראל בידים, ע"כ. וכן הוא בסעי' י"ז שכתב המחבר מצילין הספרים אפילו לחצר שאינה מעורבת ולמבוי שלא נשתתפו בו ובלבד שיהיו בו שלשה מחיצות ולחי, ע"כ. והיינו שלא התיר להציל את הספרים אלא לרה"י ממש ולא לכרמלית.

ואע"פ כן צ"ע בדין זה, כיון שיש כמה מהראשונים [הנ"ל] שכתבו כן בשם הירושלמי שאין לך דבר שהוא משום שבות שעומד בפני כתבי הקודש, ואף שעיקר מימרא זו ר' שמעון אמרה בסוף עירובין [דף צ"ז סע"ב], דהכי איתא התם: היה קורא בספר בראש הגג ונתגלגל הספר מידו לרה"ר, ועדיין תופס בידו בצד אחד, שלהחזירו הוי רק שבות, ר"ש מתיר וחכמים אוסרים, ולא קי"ל כר' שמעון [או"ח סי' שנ"ב סי' ב']. מ"מ מן הירושלמי ושאר הראשונים משמע, דבדליקה כו"ע מודים לר' שמעון שמותר שבות, היות שהוי בזיון טפי, כיון שנאבד וכלה לגמרי. וכמפורש בירושלמי שם בהל' א' [דף ע"ט ע"א], שאחר שהביא את מחלוקת רבנן ור"ש הנ"ל,

בשור"ע סעי' ה', וז"ל: עשבים שעלו על און הכלי מלחות הכלי, חשבים כמחברים לקרקע, והתולשן חייב, ע"כ. ונראה פשוט דאף שחייב עליהם משום תולש מן המחובר, מ"מ לגבי דין מוקצה אין עליהם שם מחובר, דהא מטלטלין ניהו, ולכן אסורים העשבים בטלטול ואף שאינו מטלטלם לגמרי מ"מ טלטול במקצת ג"כ הוי טלטול. ומשנה מפורשת [בשבת דף קנ"א ע"ב] אין מעצמין את המת בשבת משום דמזיז בו אבר אף שאינו מזיז את המת כולו.

**ולגבי** דין אין מכאן ראייה כלל לאסור [לפתוח] את הצינורות בכיור או בבית הכסא שנסתמו מאשפה וכיוצא שנוקה שם. כי זה ודאי אין עליו שם מחובר ואינו בטל לצינור, והרי זה דומה לירק ופרי או כדור שנפל בתוך הצינור שלא יעלה על דעת אדם לומר דהמוציאו משם חייב משום מתקן, אף שהוא מהודק שם.

**ועוד** למדנו מדברי המאירי שכתב שם, וז"ל: ממעכין בצנעה בשבת, ר"ל שמשפילם ברגלו אבל לא להסירם הנה והנה, ואעפ"כ הקש שעל גבי המטה לא ינענענו בידו אבל מנענענו בגופו, ואין דרך הקש לנענענו בגופו, אבל קשקשים דרכן בכך ואינו ניכר (שם כתוב בטעות: נזכר), עכ"ל. ונראה מדבריו דמותר לטלטל מוקצה כלאחר יד ובלבד שלא יהא דרכו בכך לטלטל דבר זה כלאחר יד. וצ"ע בחזו"א [סי' מ"ז אות י"ב י"ג עיי"ש] בזה.

### סכום:

- א. צנור שעלו בו קשים ועשבים, מותר למעכן ברגלו כלאחר יד, ואפי' בעשבים המחברים.
- ב. ואם עושה כדרכו יש בהם איסור דאורייתא, בין אם הוא צינור מחובר בין אם הוא צינור תלוש.
- ג. אולם בצינור תלוש אסור לנענע העשבים הנה והנה אפי' ברגלו [כיון שזה דרכו] משום מוקצה. ובצינור מחובר מותר.
- ד. כיור או בית הכסא שנסתמו, מותר לפותחן בשבת אפי' בכלי המיוחד לכך ולא חשוב תיקון.

[שכתבו דאף דמראית עין אסור גם בחדרי חדרים מ"מ הכא לא יראו אלא מלאכה כלאחר יד דרבנן וכו', ע"כ. מבואר שיש כאן מלאכה דאורייתא, ורק משום שהיא לאחר יד הוי דרבנן].

**ובן** גם כתבו הרמב"ן והרשב"א בשבת דף ק"ל ע"ב, וז"ל הרשב"א: ותדע לך שהרי יש מקומות שהתירו אפילו שבות [אחד] הנעשה ע"י ישראל עצמו במקום פסידא, כגון צנור שעלו בו קשקשים דהתירו לו למעכן ברגלו, ע"כ. הרי שהזכיר בזה רק שבות אחד של מיעון ברגלו כלאחר יד. ואם היה בתלושים הוי שבות דשבות, וכן כתב ג"כ הר"ן (המיוחס בטעות לריטב"א). וכן בר"ן על הרי"ף בשבת [דף ס"א ע"א מדפה"ר] בר"ה ממעכן מפורש דהוי דאורייתא עיי"ש.

**ומה** שכתב שם הר"ן בסוף ד"ה ובמקום, וז"ל: א"נ שאני הכא שהוא שבות כלאחר יד שממעכן ברגליו, וקיל טפי משבות דשבת הנעשה כדרכו, דהיינו ע"י נכרי, ע"כ. רצונו לומר דצינור שעלו בו עשבים הוי מלאכה דאורייתא הנעשית כלאחר יד, דה יותר קל ממלאכה דרבנן דהיינו כגון מכבה ואין צריך לגופו דהוא דרבנן, וגם נעשית ע"י גוי דהוי נמי דרבנן.

**ולפי** דברי הר"ן יוצא לנו חידוש גדול, דיותר טוב לעשות מלאכה דאורייתא כלאחר יד במקום הפסד מאשר לעשות זאת ע"י גוי כדרכו. ולא עוד אלא יותר טוב לעשות ע"י ישראל כלאחר יד כל מה שמותר, מאשר ע"י גוי כדרכו בשבות דשבות [כמו בכבוי, שעצם הכיבוי הוא רק איסור דרבנן דהא הוא מלאכה שא"צ לגופה], והוא פשוט.

**עוד** דבר חידוש ראיתי להזכיר כאן, דהנה במאירי בשבת [דף קמ"ד ע"ב ד"ה גדולין] הביא בסוף דבריו לקושיית הראשונים מה בין צינור שעלו בו קשקשים שמותר לתקנו כלאחר יד, ובמכבה אסרו אף למ"ד מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה. ועיי"ש בתירוצו, והיוצא מדבריו שם דצינור מותר אף במלאכה דאורייתא אף שעושה כלאחר יד.

**והנה** בתחילת דבריו שם דקדק מלשון ממעכן בצנעה, ר"ל שמשפילם ברגלו, אבל לא להסירם הנה והנה, ע"כ. וקאתי עלה משום מוקצה. והנה כתוב אצלי במקום אחר דאין איסור טלטול במחובר.

**ואם** כן כאן בעשבים שמחברים, יש לשאול למה אסורים בטלטול, דהיינו להזיז אותם לכאן ולכאן. ועל כרחך צריך לומר דכאן בצנור שאינו מחובר לקרקע מיירי, אלא בתלוש<sup>93</sup> שעלו בו עשבים, והרי זה דומה לדין הנזכר כאן

## סימן קפ"ז

## החזרת ענפי אילנות למים בשבת

שו"ע או"ח סימן של"ו סעיף י"א.

**כתב** הרמ"א וז"ל: ומותר להעמיד ענפי אילנות במים בשבת וכו', ע"כ. וכתב ע"ז במג"א ס"ק י"ג שהוכנו [אלו הענפים] מאתמול לתשמיש. ואח"כ ציין לעיין בסימן תרנ"ד דאסור להוסיף מים בשבת [שמבואר שם שרק ביו"ט מותר להוסיף מים אבל לא בשבת, ונזכר בסוכה דף מ"ב ע"א], ע"כ. ו**לענ"ד** דברי המג"א כאן תמוהים מאד, ואע"פ שהרבה אחרונים העתיקו דבריו, לענ"ד אי אפשר להלום דבריהם.

**דהנה** בסימן שכ"א סעיף י"א כתב המחבר: מותר להשקות את התלוש כדי שלא יכמוש, ע"כ. ומקורו טהור מתשובות הרשב"א שהעתיק הב"י [שם, בנדמ"ח עמ' תמ"ד], ובמג"א ס"ק י"ג הביאה בקוצר והיא בח"ד סימן ע"ג. וז"ל הרשב"א: שאלת, מהו להשקות את התלוש בשבת כדי שלא יכמוש. ואחד מן החברים פשט לאסור מהא דתנן [סוכה דף מ"ב ע"א] מקבלת אשה מיד בנה, ומחזירתו למים בשבת. ואף להחזיר נראה שלא התירו אלא מדוחק. תשובה: אינו נראה לי כן, אם הירקות ראיות לאכול היום. ואין מביאין ראיה מלולב, שאינו ראוי לטלטל בשבת. אלא כדי שלא לכמוש, התירו לטלטלו להחזירו בשבת. דמן הדין היה שלא יטלטלו כלל, ואפי' ביו"ט. ולאחר שהניחו על גבי קרקע לאחר מצותו, אסור לטלטלו, וכדאיתא התם בירושלמי. אלא משום הידור מצוה, התירו לטלטלו וחזרתו בשבת, ולהוסיף ביו"ט. אבל ירקות הראוים לאכילה ביומן, נראה לי שמותר להשקותן, כדרך שמותר לטלטלן, עכ"ל. ומבואר בדבריו שם דכל מידי דשרי בטלטול שרי להשקות ולטרוח עבורו, ומה שאסרו כלולב להוסיף מים בשבת (ואולי גם נתינת מים לכתחילה ביו"ט אסור), היינו משום דלולב אינו ראוי לטלטול מן הדין, אלא משום הידור מצוה התירו לטלטלו לצורכו גם לאחר מצותו, ולכן לא התירו לטרוח עבורו כל הצורך בשבת, ואף ביו"ט לא התירו להחליף המים, עיי"ש ותבין.

**הרי** מפורש בתשובה הנ"ל דכל מידי דשרי בטלטול שרי לטרוח ולהשקות כדרכו כל מה שצריך עבורו. ולפלא על המג"א שהעתיק דבריו בסימן שכ"א, וכאן כתב לאסור להוסיף מים על ענפי האילנות<sup>94</sup> אע"פ שהוכנו אתמול

לתשמיש, ובדאי שענפי אילנות מותרות בטלטול מן הדין ולא מפני הדחק כמו כלולב, שאל"כ למה התירום בטלטול, דהא כלולב התירו לדעת הרשב"א לאחר מצותו רק משום הידור מצוה, וא"כ מה צורך יש בענפי אילנות להתירם בטלטול, אלא ודאי דשרי בטלטול לגמרי. וטעם החומרא כלולב מפני שאינו עומד להשתמש בו לדבר אחר אלא למצותו, וכיון שאינו ראוי לדבר אחר לכן בקושי התירוהו, משא"כ בענפי האילנות העומדים לתשמיש אדם והוכנו לכך.

**ולפי** זה ערבה דינה כלולב שאסור להוסיף לה מים בשבת, אכן בהדסים אע"פ שראויים להריח בהם והם עומדים לזה, כיון שהקצה אותם למצוה ואסורים להריח בהם, א"כ אינם ראויים ודינם יהיה לכאורה כמו כלולב.

**אולם** יש לי מקום לדון ולהתיר בהדסים, דבשלמא כלולב שאינו עומד לכלום כמו שהוא אלמלא המצוה, לכן לא התירו לטרוח עבורו בשבת או יו"ט אע"פ שמותר בטלטול משום הדור מצוה, וכמו שכתב הרשב"א. מה שאין כן בהדסים דאדרבא מצד עצמם הם הרי עומדים להריח ולשמש לאדם גם בשבת, אלא דהוא הקצם למצוה, אולם ודאי שלא דמו ללולב, לכן אפשר שמותר לטרוח עבורם ולהשקותם, דלא איבדו חשיבותם, וגם עכשיו שהקצם למצוה הא מיד לאחר החג או היום שייחדם לו מותרים ועומדים להריח בהם. ואף בשבת בימינו שאין לולב ניטל בשבת וההדסים אסורים בטלטול, מכל מקום מותר להשקותם כדי שלא יכמוש, וכמו שנכתוב לקמן בענין בשר שלא נמלח דמותר להדיחו במים.

**והנה** לשון הרמ"א עצמו משמע דמותר אף לכתחילה להעמיד ענפי האילנות במים בשבת, ואף שלא היו במים מקודם לכן. וכן מצאתי מפורש בביכורי יעקב [סי' תרנ"ד ס"ק ב'] שכתב שנעלם מהאחרונים שדברי הרמ"א הנ"ל הם מדברי מהרי"ל [בהלכות שבת דף כ"ט ע"א], והרי הוא מתיר במפורש בהלכות לולב [דף נ"ו ע"א] ליתן לכתחילה ביו"ט [וז"ל: ואם לא נתן הערבה במים קודם יו"ט מותר ליתנן שם ביו"ט], עיי"ש. ולא מצאנו חילוק בנתינה לכתחילה למים בין שבת ליו"ט.

של"ו מיירי בענפי אילנות שאינם לאכילה אלא לשמוח בהן, ולכן הגם שמותר לטלטלן בכיו"א כיון שאינם מיועדים לאכילה אסור להוסיף להם מים בשבת או ליתן עליהם מים, משא"כ כאן בירקות תלושים שמיועדים לאכילה שמותר, ע"כ. מ"מ מלשון תשובת הרשב"א הנ"ל לא משמע כן, דהרי סיים וכתב: נראה לי שמותר להשקות כדרך שמותר לטלטלן, ע"כ. מפורש, שהיתיר ההשקאה לירקות תלוי במה שהם מותרים בטלטול ולא במה שמיועדים לאכילה. וא"כ חזרת הקרשיא על המג"א למה אסר להוסיף מים בשבת לענפי אילנות.

94. ואף שבשער הציון סי' שכ"א ס"ק מ"א כתב ליישב זאת, רהתם בסי'

**ולעג"ד** איני מבין החילוק, דהא בירקות ג"כ מתקן שלא יכמוש וכן בלולב וערבה שלא יתייבשו. ומה שכתב המג"א שרכוך הבשר הוי תיקון, וכמו שכתב הר"ן [בחולין דף ד' סע"א מדפ"ר] גבי מליחת הבשר. איו זה דמיון לענ"ד, דהנה הר"ן עצמו שאסר במליחת הבשר משום שמכשירו ומתקנו, הביא ראיה לדבריו מפרק שמונה שרצים [שבת דף ק"ח ע"ב] גבי פוגלא ממלח לא ממלחנא, וטעם האיסור במליחת פוגלא יש בו ב' טעמים, טעם רש"י [שם בד"ה אין מולחין] משום עיבוד, וטעם הרמב"ם [פ' כ"ב משבת סוף ה' י'] משום שנראה ככובש כבשים שהוא כמבשל, ושני הטעמים האלה לא שייכי ברכוך הבשר במים אלא רק במלח. וכל ענין הדחת הבשר במים הוא כדי שלא יתייבש דמו בתוכו, והרי זה ממש כמו ירקות שלא יכמושו.

**עוד** כתב המג"א, דלפי מה שנתבאר בסימן ש"ח סעיף ל"א [לשיטתו שם בס"ק נ"ו] דבשר אסור בטלטול דלא חזי לאומצא, ורק בשר אווז דרכיך מותר בטלטול, א"כ בשר בהמה אסור ליתן מים עליו כשם שאסור לטלטלו. ודברים אלו קשים מאוד וכמו שכבר כתבנו למעלה, דהא מותר לטרוח לצורך מוקצה [להביא כלי לכסותו, וא"כ ה"ה כאן ליתן עליו מים] ובלבד שלא יהיה בזה תקון מנא.

**עוד** כתב המג"א ראיה לאסור, מדין הבאת יין לצורך חול או למצו"ש שאסור, וכ"ש ברכוך הבשר. וזה ודאי אינו דמיון, דביין אפשר להביא מחר ועכשיו אין בו צורך כלל, משא"כ בבשר שמתקלקל עכשיו. ולמה הדבר דומה, לאוכל הנמצא במקום חם ואינו צריך לאכול יותר, ולוקח אותו ממקום החם ומשים אותו במקום הקר, שודאי מותר, דהרי מותר לטלטל כל דבר חוץ ממוקצה שמלאכתו לאיסור כדי שלא יגנב או יתקלקל בחמה ובגשמים.

**והנה** בסוף דבריו כתב בשם מהרי"ל [הלכות המצות דף י"א ע"א] שאלמלא שרבותיו גמגמו בדבר היה מתיר להדיח הכלים מהחמץ שעליהם כדי שלא יאסרו ויפסיד הכלי, דאפילו למוקצה עושים תקנה וכ"ש לכלים הנ"ל שעדיין לא נאסרו. ובאמת לא מובן דעת רבותיו של מהרי"ל בזה שאסרו, רצ"ג.

**שוב** מצאתי באליהו רבה סימן ש"ח ס"ק ע' שכתב על דברי המג"א שלא נראה לו חילוק בין ירקות לבשר עיי"ש. אלא שכתב בסוף דבריו שם במעשה של הקצבים [הובא בפני משה ח"א סי' ב'] ששחטו ביום ד' בערב הפסח, והתירו להם ביום ו' להדיח הבשר במים אע"פ שהוא יו"ט [שני], ובלבד שמילוי המים יהא מערב יו"ט משום טרחא. ולא מובן מה ההבדל בין טרחא לטרחא, דאם נתינת המים על הבשר מותר, גם מילוי המים צריך להתיר. ואפשר שכוונתו במקום שאפשר

**אלא** שדברי מהרי"ל צ"ע לכאורה, דהא המשנה לא התירה בלולב אלא להחזיר למים שהיו שם מקודם יו"ט, דכן מפורש במשנה סוכה [דף מ"ב ע"א] מקבלת וכו' ומחזירתו למים בשבת. ונראה שמהרי"ל סובר שלשון המשנה לאו בדוקא, אלא אורחא דמילתא כן הוא שמניחים אותו במים מקודם יו"ט שלא יכמוש, אבל גם לכתחילה מותר לשים אותו במים ביו"ט.

**אולם** מלשון רש"י [שם] בד"ה שבשבת מחזירין, שמביא טעם על המשנה שהרי מכאן נטלום היום, עכ"ל. משמע דהיתר הנתינה במים הוא רק להחזיר, ומפני שכבר היו שם קודם שנטלום, וזה דלא כמהרי"ל שהתיר לתת הערבה לכתחילה במים ביו"ט. אלא שאין מדברי רש"י סתירה לדין הענפי אילנות שהרמ"א התיר בשם מהרי"ל לתת במים, ואף לכתחילה, כמו שכבר דקדקנו לעיל, דיש לחלק בין הערבה שאחר מצותה אסורה בטלטול אילולי טעם הידור מצוה, לבין ענפי האילנות שמותרים בטלטול, כמו שחילק הרשב"א.

**ובמקום** איסור החזרה או הוספה והחלפה, כתב ברש"י הנ"ל שם: משום דטרח לתקוני מנא. ובתשובת הרשב"א הנ"ל כתב הטעם: משום דטרח במאי דאסור לטלטל.

**ונראה** שאין מחלוקת ביניהם, דהנה לכאורה על טעם הרשב"א קשה, דהא אנן פסקינן [באור"ח סי' ש"י ס"ו] כמאן דאמר שמותר לטלטל כלי הניטל לצורך דבר שאינו ניטל, ואע"פ שטורח לצורך דבר המוקצה מותר, ומאי גרע לולב וערבה שאסור לטרוח עבורם. ואפשר לומר דגם הרשב"א לא אסר משום טרחא דמוקצה בלבד, אלא עם צירוף טעם רש"י, והיינו דכיון שהדבר מוקצה וגם נראה כתיקון מנא לכן אסור לטרוח עבורו, אבל כשהדבר אינו מוקצה וראוי להשתמש בו כמו שהוא ועומד לכך, אין זה נראה כתיקון מנא דהא הוא כבר ראוי ועומד אע"פ שמתקן אותו יותר. ובדבר שאינו עושה שום תיקון בדבר, אלא ששומרו שלא יפסד אין זה חשוב תיקון מנא.

**והנה** המג"א בסימן שכ"א ס"ק ז' כתב וז"ל: ונראה דאסור להדיח בשר שחל יום ג' להיות בשבת כדי שלא יאסר לבישול [ע"י יו"ד סי' ס"ט ס"ב בב"י], דכיון שאינו רוצה לאוכלו בו ביום אסור להדיחו, עכ"ל. ועיין שם שהביא ראיה מג' מקומות וכבר כתבתי על הגליון שו"ע שלי שראיותיו צ"ע ובקל יש לדחותם. ואח"כ כתב המג"א שגאון אחד התיר להדיח הבשר הנ"ל, והביא ראיה מדין הירקות שהזכרנו לעיל שהרשב"א התיר להשקותם שלא יכמושו. ודחה המג"א ראייתו, שבבשר מתקן הוא, שמרכך הבשר, אבל גבי ירקות אינו מתקן כלום.

גזרין משום השקאת זרעים, ואילו לטעם רש"י של טרחא מותר לתת למים כל שאינו טורח להחליף את המים. ועיין בר"ן דף כ' ע"ב מדפי הר"ף בד"ה וביו"ט, שהעתיק ג"כ טעם רש"י, וכן הוא בב"י.

**ואם** הלכה כטעם רש"י א"כ יצא הדין שמותר לשים הלולב במים בתחילה בשבת וכ"ש ביו"ט, וכבר כתבנו לעיל שהמהרי"ל התיר לתת הערכות במים ביו"ט, אף שלא היו שם מקודם, וכפי שיטתו בדין ענפי האילנות שמותר לשים אותם במים בתחילה בשבת. ואף אם יש לנו ספק איזהו עיקר הטעם, בודאי יש לנו לפסוק לקולא, דאינו אלא איסור דרבנן.

**עוד** יש לנו לדון לאחר שהתרנו לשים הלולב במים בתחילה בשבת וכ"ש ביו"ט, מה הדין אם מותר להכין מים בשביל זה אם לא היו המים מוכנים מקודם.

**ונראה** ודאי דלפי תשובת הרשב"א לעיל שרק באוכלין דשרו מדינא בטלטול מותר, אבל בלולב וערבה שאינם ראויים לכלום אין היתר אלא להחזיר, או כפי שביארנו אפי' לתת לכתחילה ג"כ מותר<sup>95</sup>, אבל להכין מים עבור זה אין היתר. אכן כל זה בשבת אבל ביו"ט כיון שהתירו להוסיף, הוא הדין לתת מים חדשים לגמרי, ואין איסור ביו"ט אלא החלפה דהוי יותר מדאי טרחא.

**ואיני** רואה הבדל בין נתינת מים לכלי מחדש או הוספה, ושלא כדברי הביכורי יעקב [בסי' תרנ"ד סוף ס"ק ב', שכתב ד"ל: אכן זה דוקא אם יש לו כבר מים, אבל ליתן לכתחילה מים לכלי ביו"ט אסור וכו', דודאי שייך בזה טורח לתקן מנא כמו בלשפוף הישנים]. ועיין בשער הציון בסימן שכ"א אות מ"א שדימה נתינת מים על התלוש למוסיפין. ובאמת נראה שנתנית מים לכתחילה אפשר דשרי יותר ממוסיפין, והטעם פשוט, דהוספת מים אפשר שאין בה צורך כל כך, אבל בלי מים כלל ודאי שיתייבשו ויש יותר צורך להתיר.

### סכום:

א. (לסי' של"ו סעי' י"א) מותר להעמיד ענפי אילנות במים בשבת, לא שנא אם היו כבר במים קודם לכן, או שנותן אותם עתה לכתחילה.

למלאות מעיו"ט, דאז למעט בטרחא עדיף, אבל ודאי אם לא הכין מים מעיו"ט מותר למלאות גם ביו"ט. ועיינתי בספר פני משה בפנים ולחלק יצא בין טרחא לטרחא, ולענ"ד דבריו צ"ע, ואף שמצינו חילוק בלולב שהתירו להחזיר הלולב ולא התירו ליתן מים לכתחילה ביו"ט, י"ל שזה משום טרחא בתקוני מנא עם צירוף טעם המוקצה כמו שכתבנו, אבל בבשר אין בו תיקון ואין איסור מוקצה, אין נראה לחלק בין טרחא לטרחא.

**והנה** הדין הזה של המשנה [בסוכה דף מ"ב ע"א] שמותר להחזיר הלולב למים, ולפי מה שדייקנו מרש"י [וכן דייק הכפות תמרים שם] שאם לא היה הלולב במים אסור ליתנו שם לכתחילה. צריך ביאור, דאם טעם האיסור מצד טרחא, מה הבדל יש אם היה במים מקודם או לא, דבשלמא אם הטעם לאסור היה גזירה אטו השקאת זרעים, אז אפשר לדחוק ולומר שכיון שהיה במים מקודם אינו נראה אלא כמשיכו למקומו, אבל לטעם דטרחא קשה. והגע בעצמך אם היה לו שני מקומות של מים ובאחד מהם היה הלולב, כשמחזירו צריך ליתנו דוקא במקום שהיה בתחילה, וכי איזה טרחא היא זו אם יתנו במקום השני, אתמהא.

**ולכן** מסתבר לענ"ד דמחזירין דהמשנה, לאו דוקא, וכמו שכתבנו לעיל לדעת המהרי"ל. וגם רש"י לא כיון לומר שדוקא חזרה מותר, אלא בא ליישב לשון המשנה, דכיון דאיהו נמי סובר שמותר לתת למים לכתחילה בשבת, לכן הוקשה לו אמאי תני מחזירין, ולזה תירץ דהרי מכאן נטלום היום.

**אלא** שבמאירי [שם] משמע דהוי נתינת טעם למה מחזירין, שכתב בלשון: הואיל ומשם נטלוהו היום. אולם אין בזה סתירה לדברינו, כי המאירי שם כתב טעם היתר החזרה בשבת שאין דנין אותה בהשקאת זרעים ואע"פ שמעמידו בלחותו. וכן כתב הרבינו חננאל [שם], ועוד יותר הוסיף הר"ח בסוף דבריו לבאר, שזה הטעם שאין מוסיפין משום שנראה כמשקה זרעים בשבת. ולפי הטעם הזה כבר רמזנו לעיל שאולי כן יש לחלק בין אם היה שם במים מקודם או לא, כמו שמצינו לגבי מיחזי כמבשל, שאסוד לשים דבר יבש על תנור קטום בשבת אבל להחזיר מותר, וכן הוא בנידון דידן.

**ולהלכה** למעשה גבי האיסור להחליף מים ללולב ביו"ט כתב המג"א [בסי' תרנ"ד ס"ק ב'] את הטעם של טרחא ותיקון מנא כרש"י. ולפלא על המ"ב [שם בס"ק ב'] שהעתיק טעם הר"ח על מוסיפין, ועל דין מחליפין [שם ס"ק ג'] כתב טעמו של רש"י. וצ"ע דהרי טעמים אלו חלוקים וכנ"ל, דלטעם הר"ח אסור לתת למים לכתחילה משום שבזה

95. כלומר בזמנם שהיה לולב ניטל גם בשבת אולם עתה שאין לולב ניטל בשבת אסור. וכמ"ש במ"ב סי' תרנ"ד ס"ק ג' שאפי' אם שגג והוציאו אסור להחזירו למים בשבת (כ"י בשם אור"ח). וע"ע שם בשער הציון אות ג' בטעם הדבר.

הקיסמים, חדא דאין זה פסיק רישיה (דבודאי לא בכל פעם שמעביר המברשת על הבגר משבר קיסם), ואף אם ישבר בודאי לאחר כמה פעמים, עדיין לענ"ד א"א להחשיבו לפסיק רישיה, דהא כשתדון על כל מעשה לבד אינו פסיק רישיה. ועוד דהרי זה מקלקל, ואף שפטור אבל אסור, לצורך שבת שרי כמו שובר החבית לאכול ממנה גרוגרות [שבת דף קמ"ו ע"א], וכתוב בר"ן [שם בדף ס"א רע"ב מדפה"ר] טעם ההיתר דלצורך שבת התירו. ואף שמלשון המאירי בשבת [קמ"ו ע"א] ובביצה [דף ל"א ע"ב] משמע דהיתר הוא רק לצורך אכילה, כבר כתבתי בסימן ק"צ דהוא לאו דוקא. ואף אם יש כאן מחלוקת, במילתא דרבנן שומעים להקל. ועוד הא רש"י בפרק חבית [שבת שם] מתיר לכאורה בכל גונו, ואף שהקשה עליו הר"ן כבר ישבתי במקום אחר<sup>96</sup>.

**ועוד** הרי מקלקל זה נעשה כלאחר יד, וא"כ יש לנו היתר בשופי לפי דברי הדגול מרבבה בסי' ש"מ ס"ג בהיתר אכילת העוגות דהא מקלקל וכלאחר יד והוי תרי דרבנן, וזה תורף לשונו שם: היכי דאינו מתכוין ומקלקל ועושה כלאחר יד, גם המג"א מתיר שם אפילו בפסיק רישיה, ומכ"ש כאן דאינו פסיק רישיה וכולהו איתנהו, דמקלקל הוא, וגם כלאחר יד, ע"כ<sup>97</sup>.

**ועיינתי** בספרים ומצאתי בכף החיים באות טו"ב שהעתיק דברי הברכי יוסף בשם מהריק"ש, וז"ל: לא חש לזה אדם, דשבירת קיסמין אינה מלאכה וגם אינו מתכוין לשוברו, ע"כ. וגם העתיק דברי המג"א דאינו אסור אלא בפסיק רישיה, ותו לא מדי.

סכום:

א. בגד שמותר לנערו מלכלוך שעל גביו, מותר להברישו גם במברשת בגדים.

ב. אפי' במברשת קיסמים שלעיתים נשבר בה קיסם תוך כדי הברשה - מותר, דאינו מלאכה והוי מקלקל ולא ניחא ליה, וגם לא הוי פסיק רישיה.



96. שם.

97. עיי"ש שהארכתי בזה.

ב. וכן מותר להוסיף להם מים בשבת, וכמפורש בתשובת הרשב"א, דמה דשרי בטלטול (ולא דוקא באכילה) מותר לטרוח בשבילו.

ג. אולם הדסים בשבת שבחג אף שאסורים בטלטול מותר לטרוח בשבילם להשקותם, ודינם שונה.

ד. (לסי' תרנ"ד) לולב בשבת (בימינו הוא מוקצה) ואם נטלו בטעות מן המים אסור להחזירו. וגם אסור להוסיף לו מים.

ה. וביו"ט [שהותרו משום הדור מצוה גם לאחר מצותן], מותר להחזירם למים וכן להוסיף להם מים. ולמהרי"ל ובכורי יעקב מותר אפי' ליתנם במים לכתחילה אף שלא היו שם קודם שבת וכן נראה להלכה.

ו. וכן נראה שגם אם לא היו מים מוכנים, מותר לתת ביו"ט מים לכלי כדי ליתנם שם, ורק להחליף את המים אסור ביו"ט.

ז. (לסי' שכ"א סעי' ה') אף שאסור למלוח בשר בשבת, מ"מ אם יש לו בשר שלא נמלח ועבר עליו ג' ימים, מותר להדיחו במים כדי שלא יאסר לבישול.

ח. (לסי' שכ"א סעי' י"א) מותר בשבת ליתן מים על ירקות שלא יכמושו, או ליתנם לתוך מים מחדש אף שלא היו שם קודם, וכן מותר להחליף את מימיהם.



## סימן קפ"ח

### לנקות בגדים במברשת בשבת

או"ח סי' של"ז סעי' ב'.

**כתב** הרמ"א וז"ל: ואסור לכבד הבגדים ע"י מכבדות העשויים מקיסמים שלא ישתברו קיסמיהם, ע"כ.

**שאלת:** אם מותר להשתמש במברשת לנקות הבגר בשבת מעפר ונוצות או חוטים שנדבקו בבגד. [ומיירי לא בבגד שחור וחדש שיש בזה איסור מלבן בסי' ש"ב סעי' א'].  
**תשובה:** הנה דין זה מפורש ברמ"א הנ"ל, אולם מבואר היטב שטעם האיסור הוא שמא ישברו הקיסמים, ואלמלא טעם זה היה מותר. ועיי"ש במ"ב [ס"ק י"ד] שביאר שהוי כמו סותר כלי, ואף שמקלקל פטור מ"מ אסור לכתחילה. וכן כתב בערוך השולחן [שם סעי' ז'], דאם מנקה במברשת כזאת דלא שייך בה שבירת קיסמים - שרי.

**ובאמת** שדין הרמ"א צע"ג, דלמה נחשוש לשבירת

## סימן קפ"ט

## הבורר קיסמים ממים בשבת

שו"ע אור"ח סי' של"ט סעי' ו'.

**כתב** המחבר וז"ל: אסור לאדם להשיט במים דבר להוליכו מאצלו או להביאו אצלו, ולכן קסמים שעל פני המים אסור להפצילן לכאן ולכאן כדי לנקות המים שיהיו יפים, ע"כ. וכתב על זה במ"ב בס"ק ל"ד וז"ל: אסור להפצילן - וכל זה בנהר אבל בכלי או בבריכה שיש לה שפה לא גזרו כמו שנתבאר למעלה, ע"כ.

**וצ"ע** מדוע אין בזה איסור בורר. ואין לומר דמיירי בקסמים קטנים שמבואר לעיל בסי' שי"ט סעי' י', וז"ל: יין או מים שהם צלולים מותר לסנן במשמרת. הגה, ואע"פ שיש בו קסמין דקין הואיל וראויין לשותות בלאו הכי, ע"כ. דהכא בודאי שכוונתו לקסמים גדולים שמעכבים השתיה<sup>98</sup>, דאם לא כן לא שייך על זה איסור להושיט במים, וא"כ קשה למה לא נאסור כאן משום בורר.

**ועיין** בפרי מגדים בסוף סימן שי"ט במשבצות, שכתב וז"ל: משמע דכל שאין בורר לגמרי אוכל מפסולת אלא מניח קצת אוכל עם הפסולת וכו' יכול לברור כל היום בענין זה וכו'. ולבסוף כתב שעכ"פ אסור מדרבנן עיי"ש יותר באורך.

**וא"כ** בדין יהא אסור לכל הפחות מדרבנן, דמדאורייתא לדברי הפמ"ג הנ"ל אין כאן איסור, דגם אחרי פיצולו הקיסמין עדיין מעורבין במים, אולם מדרבנן אסור.

**ומסתבר** שבאמת בשבת אסור מדין בורר, והכא ביום טוב עסקינן ולכן משום בורר שרי, ואף שהמחבר העתיק את הדין הזה בהלכות שבת, הוא משום שהדין אמת שיש פה איסור להשיט במים חוץ מאיסור בורר. וכן מפורש גם בערוך השולחן שבשבת יש בזה איסור בורר.

98. והנה בירושלמי [ביצה פרק ה' הל' ב' דף כ' סע"א] אמרינן: רבי אבא מרי ור' מתניה הוון יתיבון, חמון לחד בר נש פצל מיא לכא ולכא ושתי, א"ר אבא מרי לר' מתניה הדא היא דא"ר יעקב בר זבדי בשם רבי אבהו אסור לאדם להשיט דבר ולהוליכו מאצלו, א"ל הדא היא דתנינן שובר אדם את החבית לכל ממנה גרוגרות. ופירש בקרבן העדה שלא דמי לדרכי יעקב, דאיהו איירי כשעושה כן שלא לצורך אכילה, אבל כאן שעושה לצורך שתייה מותר, ע"כ. הרי שהסיקו בירושלמי שדבר זה מותר, וא"כ קשה איך כאן הביא השו"ע דין זה לאסור. וכבר הקשה כן במראה הפנים למה הביא השו"ע זאת להלכה. ותירץ בערוך השולחן [סי' של"ט סעי' ה'], דאיהו"נ אם רוצה לשתות עתה מיד מותר, ורבינו הבי"ל לא מיירי שרוצה לשתות מיד וא"כ אינו דרך שתיה ואסור לפצל.

**ובאמת** שדין זה כתבוהו הפוסקים ביו"ט, דהנה הביא הב"י כאן [בנדמ"ח עמ' תקנ"ה] מן הגהות אשרי בביצה פרק ה' [סי' ב' אות ה'], וז"ל הגהות אשרי: וקיסמים שעל פני המים אסור להפצילן לכאן ולכאן כדי לנקות המים שיהיו יפים ביום טוב. וע"כ כוונתו דאף שאין לאסור משום בורר ביו"ט מכל מקום אסור משום משיט במים.

**ועתה** שבתי וראיתי, כי דין זה תלוי במחלוקת ישנה, גבי זכוב שנפל לתוך הכוס של מים, עי' באר היטב סי' שי"ט ס"ק ב', וז"ל: והנוטל פסולת מתוך האוכל לעולם חייב אפילו ביד ולאחר, ומהריט"ץ [סי' ר"ג] התיר להסיר הצרעה מן הכוס בשבת, מטעם אחר דאין ברירה בלח - וגם את הצרעה ישלח, דלא שייך ברירה אלא מה שצריך לפשפש ולברור, אבל דבר שצף למעלה כבר ברור הוא והוי כמשחיל ביניתא מחלבא דאין זה בורר. והיד אהרן כתב עליו דהיתר זה הוא דחוק מאוד, והט"ז ס"ק י"ד ובסי' תק"ו ס"ק ג' כתב דאין להסיר הצרעה והזבובים מן הכוס, דהוה ליה בורר פסולת מתוך אוכל, אלא יקח מן המשקה קצת עמהם, עכ"ל הבאר היטב.

**וא"כ** בעל הערוך השולחן שכתב שיש איסור בורר בשבת בקיסמין דידן, אזיל לשיטתו בסי' שי"ט סעי' ל"ג שכתב לאסור להוציא הזכוב מן הכוס וכדעת הט"ז דהוי בורר.

## סימן ק"צ

## לקרוע נייר אריזה שיש עליו כתב

שו"ע אור"ח סי' ש"מ סעי' ג' בהגהה.

**כתב** הרמ"א וז"ל: אסור לשבר עוגה שכתב עליה כמין אותיות אע"פ שאינו מכין רק לאכילה דהוי מוחק, עכ"ל.

**שאלת:** ממה ששמעת שיש איסור בשבת לקרוע בין האותיות ניירות העוטפין את האוכלין, ורצית לדעת מה הדין אם מותר לקרוע באמצע הציוורין הנמצאים על הניירות.

**תשובה:** אמרתי לבא כאן קצת בארוכה להשיב גם על מה שלא נשאלתי, הנה ידוע מה שכתב הרמ"א בסי' ש"מ ס"ג וז"ל: אסור לשבר עוגה שכתב עליה כמין אותיות אע"פ שאינו מכין רק לאכילה דהוי מוחק, עכ"ל. ולכאורה דבריו צ"ע, דהנה בדין שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות המבואר במשנה במסכת שבת [דף קמ"ו ע"א], כתב

שמחייב בקורע בחמתו, הכי נמי במשבר כלים בחמתו חייב. ולענ"ד יש לחלק דבמשבר כלים אין כאן מלאכה כלל, ובקורע חייב משום דהוי מלאכה, אלא שנתחדש פה שאע"פ שעשה מלאכה זו לשכך כעסו נמי חשוב תיקון ולא צריך דוקא כוונה ע"מ לתפור וכדומה, אבל שבירת כלי והשחתתו לגמרי אין זה בגדר מלאכה כלל. ואולי יש ראייה לדבר מהא דהמגבן חייב משום בונה [שבת דף צ"ה ע"א] ואעפ"כ מותר לחתוך ולאכול הגבינה, ומדוע לא הוי סותר, אלא ודאי משום דלא שייך תיקון בסתירה זו, וגם המשבר גבינה בחמתו פטור ומותר מדין הלכות שבת.

**ונחזור** לתחילת דברינו על שבירת עוגה שיש עליה כמין אותיות, דלפי מה שכתבנו לעיל צריך להיות מותר, דהא אף שהוא מוחק אין זה מוחק על מנת לכתוב, דהא מוחק הוא את האות ואת העוגה שתחתיה, והרי זה כשורף נייר הכתוב שאינו חייב משום מוחק דאין זה על מנת לכתוב.

[ואף שדין הזה דאסור לשבור את העוגה שכתוב עליה אותיות כתבו הרמ"א, והוא דברי המרדכי בסי' שכ"ט המובאים בב"י [בנדר"מ עמ' תקנ"ו], וכתב שיש בזה איסור דרבנן. מ"מ כבר שדו ביה נרגא האחרונים ז"ל, ועי' בדברי הדגול מרבבה שנביא בסמוך, ובמ"ב ס"ק י"ז ובשעה"צ אות כ"ב].

**ובזה** מיושב גם מה דאמרין בגמ' בביצה [דף ל"ב ע"א] מסיקין בכלים ביו"ט, ואמאי אינו חייב משום סותר כלים למ"ד שיש בנין וסתירה בכלים. ולדידן ניחא דכיון דסותרו לגמרי ולא שייך בו על מנת לבנות פטור ומותר. וראיתי במג"א סימן תק"א ס"ק י"ג שהקשה קושיא זו מדרע מותר להסיק בכלים והא הוי סותר, ועי"ש מה שכתב. אבל צ"ע בסוף דבריו שכתב שם ליישב דכיון שאיסור סותר שלא ע"מ לבנות הוא מדרבנן, ולא גזרו במקום צורך, ולפי"ז גם בשבת יהא מותר לשבור החבית אף שלא במוסקתי דאינו אלא סותר ולצורך שבת מותר, ועל כרחק צריך לחלק בין שבת ליו"ט, אבל מנין לנו.

**ואפשר** לומר דבסותר ומשחית הכלי לגמרי כהאי גוונא דהסקת כלים שרי, מה שאין כן בשובר פי החבית ולא השחית הכלי לגמרי, או גזרינן שמא יעשה פתח נאה, ובאופן כזה לא שרי אלא במוסקתי.

**והנה** לצערי הפסקתי בענין זה כמה פעמים בגלל כל מיני הפרעות שהיו באמצע וקשה לי להמשיך בזה, ובע"ה עוד חזון למועד. והנוגע לשאלתך איני רואה הכולל בין אותיות לציורים, ובשניהם מותר, ולא כמו שכתבת ששמעת לאסור. והרי לפניך דברי הדגול מרבבה בסי' ש"מ שהאריך קצת בזה, ודבריו נכונים ועי"ש טעמי ההיתר, ח"ל:

רש"י שם בד"ה שובר אדם, שהטעם דאין במקלקל שום איסור בשבת. ועיין בר"ן [בדף ס"א רע"ב מדרה"ר] שהקשה עליו דכל המקלקלין פטורין, אבל איסור מיהא איכא.

**ולענ"ד** נראה אולי ליישב דעת רש"י, דאיסור מקלקל לא נאמר אלא במקום שאם היה מכוין לתכלית המלאכה הרי הוא עובר איסור דאורייתא, כגון סותר על מנת לבנות חייב, אבל אם סתר שלא על מנת לבנות פטור אבל אסור משום גזירה אטו סותר ע"מ לבנות האסור מדאורייתא. מה שאין כן במקלקל כזה שלא שייך לבוא לאיסור דאורייתא, ליכא איסור אפי' מדרבנן במקלקל. ולכן בחבית אף שיש איסור דאורייתא בעשיית חבית, או משום בנין או משום מכה בפטיש, מ"מ בסתירת חבית דהיינו בשובר החבית לא שייך איסור דאורייתא, וליכא שם אלא קלקול וכזה אינו אסור.

**אולם** מהר"ן נראה דלא ניחא ליה בהכי, ואולי ס"ל דשייך בסתירת חבית איסור דאורייתא, וכגון אם מכוין לעשות פתח יפה בחבית, שבאופן כזה נקרא סתירה על החבית, וגם נקרא בנין דהא עושה פתח. ולכן סובר הר"ן שלכך אף בשובר ואינו מכוין לעשות פתח נאה ג"כ נכלל בסותר ואסוריהו משום מקלקל. ורש"י אפשר שיחלק בין סותר לשובר, דהיינו בין אם מכוין לעשות בסתירתו פתח נאה, או שכל כוונתו לשבירה ואינו שובר אלא להוצאת האוכלין, ופתח כזה אינו אלא קלקול.

**אכן** עדיין אני מסופק מאיזה שם מלאכה חייב מי שבסתירתו עושה בנין, וכגון זה שבסתירתו עושה פתח יפה בחבית, דאפשר שאינו אלא בונה ואינו חייב ע"ז משום סתירה. וכן במי שהיה לו כותל בביתו ורצה לעשות בו פתח חדש, אינו חייב משום סותר אלא משום בונה.

**וראיה** לזה מהעושה נקב כלול של תרנגולים, דאיתא בגמ' [שבת דף ק"ב ע"ב] דלרב חייב משום בונה, וכן פסק הרמב"ם [פרק י' מהל' שבת הל' י"ד], ולכאורה אמאי אינו חייב גם משום סותר, הא כבר היה לול מקודם והשתמשו בו, דסתמא לול קתני שנשתמשו בו, ואעפ"כ לא נזכר חיוב סותר בזה. והסברא פשוטה כי אם הסתירה עצמה היא הבנין, אין זה נקרא סתירה וכנ"ל, וסתירה לא הוי אלא בסותר דבר אחד ובונה אחר"כ במקומו או במקום אחר, אבל לא כשהסתירה עצמה היא הבנין. וכן בהמשך הגמ' שם [בדף ק"ג רע"א] גבי הקודח, אף שסותר בקידחתו, חייב לרב משום בונה. ולפי זה דברי הר"ן שלמד שיש בזה סותר צ"ע.

**והנה** ראיתי במנחת חינוך [מצוה ל"ב] במוסק השבת [אות כ"ו] מלאכת הסותר, שלדברי הרמב"ם [שם הל' י']

**ועוד** נלע"ד דלא מיבעיא לתרומת הדשן שהביא המג"א בסי' שיד" ס"ק ה', דבאיסור דרבנן מותר פסיק רישיה, ואם כן מוחק זה דלאו ע"מ לכתוב הוא רק איסור דרבנן, וכיון שאינו מתכוין מותר. אלא אפילו לדעת המג"א שם שאפילו באיסור דרבנן אסור פסיק רישיה, מ"מ הרי היכי דאינו מתכוין ומקלקל ועושה כלאחר יד, גם המג"א מתיר שם אפילו בפסיק רישיה, ומכ"ש כאן דכולהו איתנהו, דמקלקל הוא, וגם כלאחר יד דאין דרך מחיקה בכך, ומכ"ש אם אינו שובר בידו רק בפיו דרך אכילתו, וגם איסור דרבנן שאינו ע"מ לכתוב פשיטא דאינו מתכוין, ומותר אפילו בפסיק רישיה. ולכן נלע"ד היתר גמור בדבר זה, וכן כל האחרונים תמהו על איסור זה, רק שלא מלאו לבם להקל, כיון שזה יצא מפי מהר"מ מרוטנבורג עיי"ש במרדכי. ונלע"ד דהמהר"ם שם נשאל על עוגות התינוקות בה' הידיעה, שכותבין עליהם אותיות ותיבות ומאכילין אותן התינוקות ביו"ט וכו', והיו עושים בכוונה שיאכלו לסגולה להתחכם, ואם כן זה הוא מתכוין וגם לאו מקלקל הוא. ולכן לא התיר רק לתינוקות אבל בענין אחר מותר אף לגדולים, והמחמיר יחמיר לעצמו ולא לאחרים, עכ"ל.

**ובגדון** האם ההיתר הנ"ל בקורע וסותר דוקא לצורך אכילה או לכל צורך שבת, הנה במאירי בביצה [דף ל"א ע"ב ובשבת דף קמ"ו ע"א] משמע שרק לצורך אכילה שרי, דו"ל בביצה בד"ה מה, מה שביארנו שקשרי כלים מתיר ומפקיע וחותר, יש אומרים שלא נאמר כן אלא לצורך אכילה וכו' עיי"ש. אבל בר"ן [דף ס"א ע"ב מדפה"ר ד"ה מתני'] לא כתב לשון זה, אלא כתב: שלצורך שבת שרי, וכיון דאפשר לדחוק בדברי המאירי דלאו דוקא קאמר, וכוונתו לאפוקי שלא לצורך כלל, וגם הוא מילתא דרבנן יש לנו לפסוק כדברי הר"ן. וכן הוא בחדושי הר"ן המיוחסים לריטב"א [בדף קמ"ו ע"א].

**והנה** אגב עיוני נתעוררתי בכמה דברים ואכתבם לך, ותעייין בהם ותשא ותתן עם חבריך, ואם תמצא פשר דבר הודיעני.

**בגמ'** ביצה [דף ל"א ע"ב] אמר שמואל חותמות שבקרקע מתיר אבל לא מפקיע ולא חותר, ועיי"ש ברש"י ד"ה ולא חותר דאסור משום סותר. וגם מפקיע זהו איסורו, ובכלים מותר להפקיע ולחתוך, דליכא משום סותר בכלים. ועייין ברמב"ם [פרק י' משבת הל' ח'] שכתב שם הפותל חייב משום קושר, והמפריד הפתיל חייב משום מתיר. וצ"ע ליישב, דהא בגמ' התירו להפקיע חבל של כלים, ובקדקע אינו אסור אלא משום סתירה אבל משום מתיר אין לנו. וברש"י בעירובין [דף ל"ה ע"א ד"ה ובעי סכינא] כתב: דאפילו סתירה לא הוי אלא מדבגן אסור משום דנראה כסותר<sup>99</sup>.

**ומה** שכתב רש"י בערובין שם דמפקיע וחותר בקרקע אינו אלא משום דנראה כסותר, לכאורה צ"ע הא אפילו הוי סותר ממש ג"כ שרי, דהא אינו סותר על מנת לבנות ואינו אלא מדרבנן ולא גזור על שבות בין השמשות. ומזה ראייה למה שכתב במשנה ברורה סי' שמ"ב ס"ק א' דמלאכה שאינה צריכה לגופא לא התירו בין השמשות. ושוב ראיתי שציינתי בגליון המ"ב שלי ראייה לזה מרש"י ערובין שם ד"ה נפל, שכתב שם דלפנות הגל במרא וחצינא הוי מלאכה ולא שבות, ואע"פ שאינו צריך אלא לפנות העפר ולא לבנות, חמיר משבות דעלמא ואסור בין השמשות.

**ומה** שכתב רש"י שם בערובין בד"ה ובעי, דחתיכת חבל אינו אלא מקלקל ושרי. לכאורה אזיל לשיטתו דבשובר החבית מותר דאינו אלא מקלקל, אבל צ"ע לכאורה דלפי מה שבארנו ברש"י דשובר חבית שמותר אף דכל המקלקלין פטור אבל אסור, משום דשובר חבית אינו בדמיון עשיית מלאכה, ולא אסור אלא בסותר שלא על מנת לבנות אבל שייך לעשות שם בנייה, אולם מקלקל לגמרי מותר, וא"כ מחתך בחבל למה נקרא מקלקל, הא אם מכין למדתו חייב משום מחתך, ואמאי אינו אסור מדרבנן.

**וניחא** לי לפי דברי התוס' בשבת [דף ע"ג ע"ב ד"ה וצריך], דסוחט כבשים למימיהם חייב ואעפ"כ לגופן מותר לגמרי, דאין זה מלאכה כלל אלא אם מכין למימיהם. וכן נזכר דבר כזה בשאר הראשונים על מלאכות אחרות ואין כאן מקום להאריך.

### סכום:

א. לכאורה נראה בגדר סותר ובונה, שכל סתירה שהיא עצם הבנין, כגון לפתוח פתח בקיר וכדומה, הוא מגדרי מלאכת בונה, וצ"ע מדברי הר"ן.

ב. הקורע בחמתו פטור אבל אסור, וגם לדעת הרמב"ם שחייב, נראה דהוא דוקא בקריעת בגדים, אבל לא במשבר כלים בחמתו שהוא מקלקל גמור, ודלא כמהנחת חינוך.

ג. ומטעם זה אין שייך סותר או מוחק במשחית ומכלה הדבר, כגון בשורף כלי או כתב.

99. קרשיא זו מצאתי גם באבני נזר או"ח ח"א סי' קפ"ב, וכן היא בביאור הלכה סי' שיד" סעי' ח' בד"ה חותלות בשם הגרע"א. ובחזו"א או"ח סי' נ"א ס"ק י"ג.

**פותר קופסא ונעשה פתח יפה**

**שאלת:** קופסא של טישו מקרטון שכשפותחים אותה נשאר פתח יפה כחצי עיגול, האם מותר לפותחה בשבת, או שאסור משום מתקן מנא.

**תשובה:** מותר דאין זה תיקון, היות שעומד להזרק אח"כ לאשפה, [וה"ה גם בפתיחת לשוניות של קופסאות שימורים. זה הכלל לא שייך תיקון כלי בדבר שעומד להזרק].

**לקפל מפיות נייר**

**שאלת:** האם מותר לקפל בשבת וביו"ט מפיות נייר בצורה מיוחדת.

**תשובה:** לקפל מפיות נייר בשבת איני רואה בזה שום איסור, ומה שמקפלים אותם בצורה מיוחדת לגוי לשים על השולחן אין זה תיקון דזהו רק לשעה קלה, ולא מפני שאינו מתקיים יותר, אלא כיון שעומד להתקלקל אינו נחשב לתיקון כלל. ואינו דומה לדין קיפול הבגדים בשבת המבואר ברמב"ם פרק ב' הל' כ"ב ששם זהו תיקונו של הבגד לעשותו שברים שברים והוא דרך תיקונו גם בחול, וגם זה אינו אלא מדרבנן ומנין לנו להחמיר בעניננו, ועוד דשם הוי מעשה אומן משא"כ הכא.

**סימן קצ"ב****תשובות קצרות - צעצועים****צעצועים שמרעישים**

**שאלת:** צעצועים שמרעישים האם מותר לנענעם כדי שירעישו. והאם הם מוקצה ואסורים בטלטול.

**תשובה:** העושים מגנינות אסורים, ובאלו שרק מרעישים יש מקום להחמיר. ולענין מוקצה, בטלטול מן הצד מותר. וכן מותר לסלקם או לתת אותם לתינוק, דהוי לצורך גופו או מקומו.

**לעשות בלונים ממי סבון**

**שאלת:** האם מותר לילדים לעשות בלונים ממי סבון בשבת. תשובה: מותר.

**משחקי הרבכה**

**שאלת:** צעצועים שמתפרקים כל הזמן [כגון לגו וכדומה], האם מותר לשחק בהם בשבת. תשובה: מותר.

ד. וכן מותר לאכול עוגה שכתובים עליה אותיות או ציורים בין אם כתובים מתוכה ובין אם כתובים עליה בדבר אחר, מותר

ה. וגם אריזות המאכל המצויירים או שיש עליהם אותיות, מותר לקורען.

**סימן קצ"א****תשובות קצרות - תיקון כלים****פתיחת בקבוקים בשבת**

**שאלת:** אדם שחושב שיש חומרא שלא לפתוח בקבוק בשבת ומבקש לפתוח לו, האם מותר לעזור לו.

**תשובה:** לו אסור לבקש, וכיון שכן אין לעשות את המעשה. ואם אתה פותח לצורך עצמך והוא נהנה מזה, אין בזה שום חשש.

**פתיחת קופסאות בשבת**

**שאלת:** על פתיחת קופסאות בשבת.

**תשובה:** כבר כתבו על זה בהרבה ספרים ואיני רוצה לבוא בזה עכשיו בכתב. אבל ראיתי דבר נפלא בשו"ת הרשב"ש בסי' ק"ס, שנשאל שם אם מותר לשבור ראש החבית בשבת, ועיי"ש ותראה שאינו מדבר בחבית העשויה ממוסתקי, וכתב שם בפשיטות להתיר - ובוזה אין חידוש. אולם כתב שם שאין מי שאוסר, וז"ל: והחולק עליך אין בדבריו ממש ואין לו על מה לסמוך, ע"כ. ופלא שלא הזכיר מדברי התוס' [שבת דף קמ"ו ע"א ד"ה שובר] שלא התירו לכאורה אלא במוסתקי, וכמו שפסק המחבר בשו"ע [או"ח סי' שי"ד סעי' א']. אמנם רואים מדבריו עכ"פ דהמנהג היה פשוט להתיר עד שאין לאוסר על מי לסמוך, והרשב"ש חי בשנות ר' מעלה מטה, וגם הובא בב"י באיזהו מקומן, אבל כנראה שהב"י לא ראה הרבה מדבריו וכן לא ראה מתשובות אביו הרשב"ץ אלא תשובות אחדות, וידוע הכלל שאם האחרונים לא ראו דברי הראשונים וכתוב בראשונים הדין בהיפך, אמרינן אילו ראו דבריהם אולי היו חוזרים בהם. ועוד דבר פלא יש כאן, שהמחבר פסק כהרא"ש דהיתר חבית הוא במוסתקי, וברמב"ם [פרק כ"ג משבת הל' ב'] מפורש לא כן וכן בשאר ראשונים, וכיון שכאן הוא רק איסור דרבנן א"כ למה החמיר כרא"ש.

## סימן קצ"ג

## ברין צורת הפתח מהצד

שו"ע או"ח סי' שס"ב סעי' י"א.

**כתב** המחבר ז"ל: מהו צורת פתח, קנה מכאן וקנה מכאן וקנה על גביהן, אפי' אינו נוגע בהן אלא שיש ביניהם כמה אמות, ובלבד שיהא גובה הקנים שמכאן ומכאן י' טפחים, ויהיו מכוונים כנגד קנה העליון. ואם חיבר הקנה העליון לשני הקנים, או לאחד מהן מן הצד, לא מהני. ובמ"ב שם ס"ק ס"ד פירש מן הצד, שלא נתן העליון על שני הקנים העומדים, אלא חברו מן הצד, לפי שאינו דומה לפתח שהמשקוף נתון על שתי המזוזות. [ור"ל כגון שהיה לו קנה במזרח וקנה במערב, וחיבר להם קנה מן הצפון, דפסול דאינו דומה למשקוף].

**נשאלתי**, על צורת הפתח העשויה בקנה מכאן וקנה מכאן והקנה שלמעלה לא היה על גביהן ממש אבל תקוע ביניהם ונוגע ממש.

**תשובה:** והנה מן הסברא היה נראה דכשר, ואפרש שיחתי. **דחנה** הגע בעצמך אם ג' הקנים הללו היו עשויים מקנה אחד, או חבל אחד, הרי הוא כשר, וא"כ מה לי אם נעשה ע"י אדם או היה מחובר בחיבור טבעי כן מתחילתו. ואף אם הקנים שבצדדים בולטים עוד למעלה מן הקנה שעל גביהן, אין זה חסרון בצורת הפתח דלמטה.

**ועוד** נראה לי להוסיף דאם הקנה שביניהם אינו מחובר לקנים שבצדדים אלא הוא בתוך ג' להם, ג"כ מהני מדין לבד, דכי היכי דמהני בקנה העליון למעלה, אף באינו נוגע מדין גוד אסיק, הכי נמי מהני מדין לבד. וכבר מצאתי כתוב בגאון יעקב עירובין דף י"א ע"ב ד"ה אמרו, בשם המרדכי [סוף סי' תע"ח], דהך פלוגתא דרב נחמן ודרב ששת [עירובין שם] אי צריכים ליגע אינו אלא למעלה מג', אבל בתוך ג' ודאי לכו"ע לא פליגי דמהני מדין לבד, וא"כ הכא נמי בתקוע בין שניהם [בראשיהם] תוך ג' מהני.

**אלא** שהעומד לנגדו הוא לשון הגהות אשרי בשם אור זרוע בפרק א' מערובין [ברא"ש סי' י"ד], ז"ל: ולא שיהא תחוב בין שניהם מזה לזה באמצעיתן, עכ"ל. הרי בפשוטו משמע דבין שניהם לא מהני, אלא על גביהן ממש.

**אמנם** אין זה דיוק, וההיפך הוא האמת, כי למה נקרא באמצעיתן אם הפסול הוא משום שתחוב בין שניהם, וכי לא יכול להיות בראשן, דהיינו בשוה לראשן, ובין שניהם (כציור השאלה הנ"ל).

## משחקי כסף

**שאלת:** האם מותר לשחק במונפול וכדומה שמרויחים בזה כסף משחק בשבת.

**תשובה:** שאלה זו נוגעת רק לילדים ולהם מותר.

## לשחק בגולות

**שאלת:** האם אסור לשחק בגולות או באגוזים בתוך הבית על הרצפה גזירה אטו בחורן ששם אסור משום אשוויי גומות.

**תשובה:** עי' בסי' של"ח סעי' ה', וז"ל המחבר והרמ"א שם: אין שוחקים באגוזים ולא בתפוחים וכיוצא בו משום אשוויי גומות. הגה: ודוקא על גבי קרקע אבל על גבי שלחן שרי דליכא למגזר שם משום גומות וכו', ע"כ.

## לשחק בשבת בשלג

**שאלת:** האם מותר לשחק בשלג (במקום עירוב).

**תשובה:** אין שום איסור בעשיית כדורי שלג וכדומה. ומה שהוספת במקום עירוב אין זה לעיקר השאלה, אלא דתכלית עשיית כדורי שלג היא לזרוק על אחרים ויתכן בזה איסור הוצאה. אך מצווה לפרסם דאין זה מהלכות דרך ארץ, והנהגה לתינוקות.

## למתוח קפיץ של נדנדה בשבת

**שאלת:** אם מותר למתוח קפיץ הנדנדה בכסא המתנדנד לתינוק כדי להדק השלשלת שבו שיתנדנד אח"כ מאליו to wind up a swing ובאופן שאין בו מוסיקה.

**תשובה:** נראה לי דאין חשש בזה, ואף לאלה שנוהגים איסור במשיכת שלשלת השעון כמו שהובא בשערי תשובה סי' של"ח [ס"ק ב'], נלע"ד דהבו ולא להוסיף עלה, דגם שם נראה שמותר מן הדין. אלא שבשאלת יעב"ץ כתב שכבר נהגו איסור בדבר, וודאי שיש לחלק בין הנושאים, והוא פשוט אצלי.

## לאסוף צעצועים בשבת

**שאלת:** אם נתפזרו קוביות של תינוקות וכדומה בחדר, אם מותר לאספם ולקבצם אל מקום אחד.

**תשובה:** נראה כוונתך משום מלאכת מעמר, והנה באמת מלאכה זו לא נתבררה כל צרכה בגמ' ובראשונים ובספרי הפוסקים. אולם זה ברור מ"ש בשו"ע או"ח סי' ש"מ סעי' ט' שהמחבר פסק שאין עימור אלא במקום גידולו, וא"כ שאלתך נפשטה דודאי שרי. ולעיקר מלאכת מעמר עוד חוזק למעמד.

והנה באמת יש לדייק לכאורה גם מרש"י כן, וז"ל רש"י בעירובין [דף י"א ע"א], מן הצד שמתח הזמורה מזה לזה באמצעותו ולא על ראשיהן, ע"כ. וגם על רש"י צ"ע כנ"ל דמנלן שהוא באמצעותו דוקא. אבל במעט עיון יתיישב לשון רש"י, דאיהו קא מפרש מאי דקאמר בגמ', דשם איתא מעשה באדם אחד שנעץ ד' קונדיסין וכו', ומתח זמורה עליהם, ע"כ. ועל זה אמרינן בגמ' אילימא מן הצד, ופירש"י שמתח זמורה באמצעותו, ולא שייך כפשוטו למתוח זמורה בסוף הקנה למעלה סמוך לראשו, ולכך קרא לזה באמצעותו. ועוד יותר נראה לפרש, דכיון שאינו על ראשו קרי ליה אמצעותו.

ובן נראה גם ממה שכתוב באור זורע בעצמו [בדף כ"ח סע"א] שממנו מקור הדין של הגהות אשרי, שכתב: שנתן הקנה בין שני הקנים באמצעותן ולא על ראשיהן, דאין הפירוש בין שני הקנים כפירוש בין שני לחיים שדנו בגמ' [עירובין דף ח' ע"ב וט' ע"א] אי מותר לטלטל בשטח ההוא, אלא הכוונה מקנה לקנה מעל פני הקנה. ולשון באמצעותו יתפרש כמו לרש"י, וזה פשוט כמו שהכרחנו מסברא.

ועיי' בריטב"א על רש"י הנ"ל שכתב דלאו דוקא אמצעותן, והכריח זה מן הגמ', ולפי דברי הריטב"א נדחו ג"כ דברי הט"ז בס"י שס"ב ס"ק ד', שכתב הט"ז ז"ל: ונראה פשוט דהך מן הצד אין האיסור אלא אם החבל שלמעלה קשור שלא בקצה העליון [כפירש"י: באמצעם], דבולט עוד הקנה למעלה מן החבל, אבל אם הוא כרוך בקצה העליון מצדו ואין בולט מהקנה למעלה מהחבל כשר, ע"כ. ולריטב"א הנ"ל שכתב: מה שפירש"י שאין הקנה באמצעותן לאו דוקא, א"כ למה לי לאוקמה כשנותנו על גבן, נימא אפי' מן הצד וכשהוא סמוך לראשו [דג"כ יהיה כשר, אלא ע"כ דלא מהני], ע"כ. וכבר העיר כן על הט"ז בגאון יעקב.

ובן מצאתי בערוך השולחן סי' שס"ב סעיף ל"ב שכתב על הרש"י והגהות אשרי שהפסול משום שתחב אותם מן הצד. ושם סעיף ל"ג כתב דמהני כאן לבוד אם הקנה שביניהם בתוך ג' טפחים.

ועיי' בחזו"א אור"ח סימן ע"א ס"ק ח' שנדחק מאוד בפירוש דברי הגהות אשרי הנ"ל, דכתב וז"ל: כתוב בהגהות אשרי שלא יהיה קנה העליון תחוב בין ב' הקנים, והנה אם חיבר במסמרים את הקנה לקני המזוזה, צ"ע למה יפסול דשפיר הוי חיבור ויהיה הקנה העליון כאילו נעשה מאברים אברים<sup>100</sup>. וצ"ל דכיון דניכר שהוא המשך קני המזוזה, לא חשיב קנה על גביהן וכו' עיי"ש.

100. ר"ל, שאותו המעט שהוא מהקנה המזוזה שנוגע בראשי קנה העליון, נחשבהו כחלק מקנה העליון, וכאילו נעשה קנה העליון אברים אברים.

ובן שם בס"ט יצא לחלק לפי פירושו בהגהות אשרי שהחסרון הוא מה שהקנה ביניהם, בין הדין הנ"ל ובין המקור חיים. דשם הביא למ"ב בס"י שס"ב ס"ק ס"ד שכתב בשם הפמ"ג [בס"י שס"ג במ"ז ס"ק י"ט ד"ה אמר] להסתפק אם חורץ בקנה המזוזה בראשו ונותן את הקנה העליון בתוך זה החרץ ובאופן שבולט קנה המזוזה מעליו, האם כשר. ומצדד הפמ"ג להחמיר. ושם בשער הציון ס"ק נ"ב הביא מהמקור חיים שמקל בזה, וכתב עליו שאולי גם כוונתו באופן שאחרי שתחב את הקנה העליון בתוך החרץ שבקנה המזוזה, אין קנה המזוזה עודף עליו. וכתב על זה החזו"א בס"ק ט' בסופו, דלא משמע כן במקור חיים וכו'. והוסיף, דדברי הגהות אשרי הוא דוקא כשהקנה ביניהם, אבל כשחקק בקנה המזוזה ותחב בו הקנה העליון זה ודאי על גבן ממש [דהוי כמו שיתן על מקל העליון עוד מקל ניצב שיהיה המשך למקל המזוזה שאין בזה שום פסול].

ובל דוחקים אלו הוא רק להבנתו שהבין בהגהות אשרי שיש איזה פסול אם נתן לקנה העליון בין ב' הקנים. אולם לדברינו<sup>101</sup> הגהות אשרי לא כיון לזה בכלל וכמבואר, דכל הפסול הוא רק מתי שנתן הקנה באמצעותו והיינו מן הצד.

ולפי זה אין שום מקור לדברי המ"ב הנ"ל בשם הפרי מגדים להחמיר באם קצות קנה המזוזה בולטים למעלה מן המשקוף וכרעת המקור חיים, וכאשר תמה עליו בעל החזון איש.

## סכום:

א. העושה צורת הפתח ונותן לקנה העליון בין שני קני המזוזה כשר.

ב. ואפי' אם לא נוגע הקנה העליון ממש בקני המזוזה, אלא לבוד אליהם בתוך ג' טפחים כשר.

101. וכן הראו לי במהרש"ם ח"א סימן קס"ב בדברי הגהות אשרי בשם אור"ח עיי"ש, [אבל דרכו אחרת מדברינו לעיקר הדין]. וז"ל: המעיין בא"ז עצמו [הל' עירובין סי' ק"י דף כ"ח סע"א] שממנו מקור דברי הג"א ימצא דליתא, וז"ל: אמר רב חסדא צורת הפתח שעשה מן הצד, שנתן הקנה בין שני הקנים מזה לזה באמצעותו וכו' ואם נתן הקנה השלישי מן הצד בין שני קנים מזה לזה שלא על ראשיהם לא עשה ולא כלום, עכ"ל. הרי שלא הזכיר לשון תחוב אלא נתן מן הצד בין שני הקנים וכל פסולו מפני שהמשקוף מן הצד אבל לא על ידי השילוב שהרי אורבא הדרך לשלב המשקוף עם המזוחות.

וגם בהג"א דנקט תחוב היינו בגזנא שאין נכנס מן המשקוף כלום בתוך המזוחות אלא תחוב בדוחק ביניהם והיינו מן הצד.

ודייק האבני נזר מלשון זה שאם היה דרך אחרת חרץ מביין הפסים, אז אע"פ שעוברים גם בין הפסים לא מבטלי מחיצות. הנה כבר אמרנו לעיל שהסברא אינה נותנת כן. וכוונת רש"י היא, שאם היה דרך אחרת אז ממילא לא היו עוברים בין הפסין, כי מה להם להרחק שם בין הפסין והבור, וזה פשוט.

**וראה** זה מצאתי בפירוש המשניות לרמב"ם שכתב בפרק ב' על משנה זו שיסלקנה לצדדין, וז"ל: ר"ל שיהיה הלוח בני אדם חרץ מן הפסין לא בתוכן, ע"כ. הרי מפורש דבני אדם לא מהלכין בתוכן, אבל אם היו מהלכין בתוכן אע"פ שיש דרך אחרת חוצה לה ויכולים להלך שם הרי רה"ר, וכן מפורש בפירוש הר"ע מברטנורא על המשנה הנ"ל.

**ובנוגע** לשאלה דידן בין כך לא מהני, דאף לפי פירוש האבני נזר בעי דלתות, אלא דלא בעינן שיהיו ננעלות, ובשאלת הנ"ל ליכא אלא צורת הפתח וודאי שלא מהני, ותו לא מידי.

## סימן קצ"ה

### האם בורגנין בעו ד' על ד' אמות

**שו"ע** או"ח סי' שצ"ח סעי' ו', מג"א ס"ק ח'.

**כתב** המחבר וז"ל: היה בית קרוב לעיר בשבעים אמה וכו' הרי הכל כעיר אחת, וכשמודדין מודדין מחוץ לבית האחרון, והוא שיהיה בית דירה זה ד' אמות על ד"א או יותר וכו', ע"כ. וכתב על זה המג"א בס"ק ח' וז"ל: הבורגנין שעושין שומרי גנות ושומרי העיר אין נמדדין עמה מפני שהם עראי, ודוקא במקום דשכיח גבוי או גשמים ששוטפין אותו, ע"כ. [אמנם באתרא דלא שכיחי גבוי ומיא מהני בורגנין, וכמ"ש במ"ב כאן ס"ק ל"ג].

**וכתב** על זה בדגול מרבבה שם, וז"ל: ובורגנין אין צריכין להיות ד' אמות על ד' אמות, כן מוכח במסכת סוכה [דף ג' ע"ב], ויותר מוכח שם ברש"י בד"ה הא לא חזי למלתי, שפירש: דכל בית עשוי לדירת קבע תמיד, ע"כ. ואם כן משמע דמה שהוא לדירת עראי חזי אף דליכא ד' אמות על ד' אמות, ואם כן בורגנין שהוא רק ללינת לילה ולאדם אחד לא בעינן ד' אמות וכו', ע"כ.

**ובספר** פתחי תשובה [על או"ח] כתב: שבגשר לא בעינן ד' אמות על ד' אמות, והביא סמוכין לדבריו דהא דבעינן ד' על ד' איתא בסוכה הטעם משום דלמסתריה קאי,

ג. החורץ בקנה המזוזה ונתן בתוכו את הקנה העליון כשר, אפי' שקני המזוזה בולטים מעט מעל קנה העליון שבתוכם.

## סימן קצ"ד

### ברין עירוב ברה"ר

**שו"ע** או"ח סי' שס"ד סעי' ב'.

**כתב** המחבר וז"ל: רשות הרבים עצמה אינה ניתרת אלא בדלתות, והוא שננעלות בלילה. ויש אומרים אע"פ שאינן ננעלות, אבל צריך שיהיו ראיות להנעל וכו', ע"כ.

**נשאלתי:** באחד שעירב ע"י צורת הפתח חלק מרשות הרבים אי מהני אי לאו.

**תשובה:** הנה מתחילה תמהתי איזה ספק יש בדבר, כי אם צריך דלתות בדוקא מה יועיל לנו מה שאינו אלא חלק מרה"ר, ואם אין צריך דלתות, א"כ מה היא השאלה שבכאן.

**ואחד** המורים בזה הביא ראיה לדבריו, וניחזי אנן, וראיתי שעיקר דבריו בנויים על תשובת אבני נזר סי' רס"ה, ועי"ש באמצע אות ה' מה שכתב לפרש בדברי הרמב"ם, דז"ל הרמב"ם בהלכות עירובין [פרק י"ז הל' י'] שני כותלים ברה"ר והעם עוברים ביניהם, כיצד מכשיר ביניהם, עושה דלתות מכאן ודלתות מכאן וכו', ואינו צריך לנעול הדלתות בלילה אבל צריך שיהיו ראיות להנעל, ע"כ. ופירש האבני נזר שם, דכוונת הרמב"ם דיש שני כותלים ברשות הרבים, והעם עוברים ביניהם וגם חוצה להם, וכיון שיש להם דרך חוצה להם לכן ביניהם קיל טפי [דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא] ולא צריך לדלתות נעולות בלילה, זהו תורף דבריו.

**ולענ"ד** דבר זה אין לו שום מקור, לא בעצם הדין, ולא בפירוש דברי הרמב"ם. דודאי שבדברי הרמב"ם א"א להעמיס לזה, כי לא הזכיר בדבריו שעוברים ביניהם וגם חוצה להם מסביבותיהם, ודברי הרמב"ם אינם אלא כפשוטם וכפירוש כל המפרשים בדברי הרמב"ם עי"ש [שפסק כמ"ד בעירובין דף ו' ע"ב שלא צריך לנעול], וזה ברור.

**ולעיקר** הדין, מה יתן ומה יוסיף לזה שהעם יכולים לילך מסביב, הרי על כל פנים המקום הזה מהלכים בו בני רה"ר. ומה שהביא ראיה מרש"י בעירובין [דף כ' ע"א ד"ה מפסקתן] וז"ל: מפסקתן, שאין שם דרך אלא בין הפסים יסלקנה לצדדים דאחי דריסת רבים ומבטלי מחיצות, ע"כ.

בתים נבנים כך בפחות מד' אמות על ד' אמות, לכל מיני צרכים הגם שאינם ראויים לדירה, אלא ודאי שהוא דין ושיעור לכמה הלכות וכנ"ל].

**ובוונת** הגמ' בסוכה שאמרה דלמיסתר קאי, הכי פירושה, ונקדים לדברי הסוגיא שם [בדף ג' סע"ב]: ואין האחין והשותפין חולקין בו, טעמא דלית ביה ארבע אמות הא אית ביה ארבע אמות חולקין, והתנן אין חולקין את החצר עד שיהא בה ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה. אלא אימא אין בו דין חלוקה כחצר, דאמר רב הונא חצר לפי פתחיה מתחלקת, ורב חסדא אמר נותן לכל פתח ופתח ארבע אמות והשאר חולקין אותו בשוה, דהני מילי בית דלמהוי קאי יהבינא ליה חצר, האי דלמיסתר קאי לא יהבינן ליה חצר, ע"כ. והכוונה שבית שאין בו ד' על ד' אמות לית ליה חצר דממה נפשך אם אינו ראוי לדירה לא בעי חצר, ואם רוצה להשתמש בו לדירה, כיון דלא הוי ד' על ד' אמות הרי הוא עומד לסותרו ולבנותו ד' על ד' כדי שיהיה ראוי לדירה, וא"כ כמו שהוא עכשיו לא הוי בית דירה ואין לו חצר. [וזהו שאמרה הגמ', דהני מילי בית דלמהוי קאי יהבינא ליה חצר, והיינו דוקא בית שיש לו ד' אמות שראוי לדירה - יהבינן ליה חצר, אבל זה שאין בו ד' על ד' הרי אם ירצה לגור בו הוא למיסתריה קאי ולבנות אותו מחדש ד' על ד', וכיון שכמו שהוא עכשיו הוא עומד להסתור לכך לא נותנים לו חצר]. ותו לא מדי.

**והנה** בספר ערוך לנר [בסוכה דף ג' ע"ב ד"ה שם מ"ט בורגנין חזו] מסתפק בסוכת החג בחג שאין בה ד' על ד' אי הוי כבורגנין או לאו, וז"ל: יש להסתפק סוכת החג בחג שאין בה ד' על ד' דחזי ג"כ למילתיה לישב בה ולקיים בה מצות סוכה, אי אמרינן דהוי כבורגנין לעשות עיבור בין ב' עירות, או אי נימא כיון דבשאר שבתות לא מהני גס בשבת שבתוך החג לא מהני לעשות עיבור, ע"כ. ולדברינו הנ"ל אין מקום לספק זה, וודאי שלא מועיל, דבורגנין עצמן נמי לא מהני בפחות מד' על ד' אמות.

**ובן** מוכח ג"כ ברמב"ם פרק כ"ח משבת הל' א' ב' וג', שכתב שם: כל בית דירה שהוא יוצא מן המדינה וכו' הרי זה מצטרף למדינה ונחשב ממנה וכו', ובהל' ב' כתב והוא שיהיה בית דירה זה ארבע אמות על ארבע אמות ויותר, ובהל' ג' הביא דין הבורגנין. ומוכח דבית דירה בעי דליהוי ד' על ד', וזה תנאי בכל בית דירה בשביל לצדפו לעיר. ומה שלא הזכיר בבורגנין ד' על ד', הוא מפני שכבר הזכיר שבית דירה בעי ד' על ד', וכמו שלא הזכיר בבית הבנוי בים ד' על ד' הגם שודאי בעי ד' על ד'.

**שוב** מצאתי (ברשב"א) בריטב"א בסוכה שכתב ב' פידושים בבורגנין, וז"ל: יש שפירשו בבורגנין של ד' אמות דאף

מה שאין כן בית שבגשר דלמילתא חזי. ונסתייע גם מדברי הדגול מרבבה הנ"ל.

**ולענ"ד** זה אינו, לא בגשר ולא בבורגנין. ואפרש שיחתי, דהנה בתוס' בערובין [דף נ"ה ע"ב ד"ה נפש] כתבו מפורש דבגשר צריך ד' על ד' אמות, וז"ל: וגבי גשר וקבר הזכיר דירה, ומה שלא הזכיר ד' אמות, לאו משום דסתמייהו ד' אמות, דהא קבר סתמא לא הוי ד' אמות, אלא כיון שהזכיר בית דירה כאילו הזכיר ד' אמות, דפחות מד' אמות לא הוי דירה, ע"כ. וזה ודאי אישתמיט מבעל הפתחי תשובה.

**ולענ"ד** מדבריהם מוכח גם כן דלא כדגול מרבבה, דכתבו בסתמא דכל דבעי בית דירה בעי ד' אמות, ובפחות מד' אמות לא הוי בית דירה, וא"כ זה ודאי שייך גם בבורגנין.

**ומן** הסברא ג"כ מסתבר כן, דאי בקבר שלא נעשה אלא לשמירה בעי ד' אמות על ד' אמות, מה עדיף בורגנין ממנו, שלא ניבעי ביה ד' אמות, אלא ודאי שגם בבורגנין בעי ד' אמות דמאי שנא.

**ומה** שהוכיחו הדגול מרבבה והפתחי תשובה מדברי הגמ' בסוכה ומרש"י שם, ניחזי אנן, דהכי איתא התם: בית שאין בו ד' על ד' אין עושין אותו עיבור לשתי עירות, ובהמשך שם אומרת הגמ': ואין עושין אותו עיבור בין שתי עירות, דאפילו כבורגנין לא משוינן ליה, מאי טעמא בורגנין חזו למילתייהו והאי לא חזי למילתיה, ע"כ. והנה קרשית הגמ' דמאי גרע מבורגנין, אין הכוונה דחזינן דבורגנין לא בעינן ד' אמות ומועיל לעיבור וא"כ גם בכל בית שאין בו ד' אמות יהני לעיבור, זה אינו, דהא לא נזכר בשום מקום שבורגנין אינם צריכים ד' אמות, וא"כ איך זה שתקשה הגמ' בפשיטות מבורגנין. וגם אין לומר שסתם בורגנין הם פחותין מד' אמות, דזה מנין. ועוד מנין לנו לחלק בין בורגנין לבין נפש וגשר המזכירים בברייתא [בעירובין דף נ"ה ע"ב], ולומר שנפש וגשר בעו ד' אמות ואילו בורגנין לא.

**אלא** שכוונת הגמ' להקשות דבית אפי' שאין בו ד' על ד' כיון שבנוי בטוב ובקביעות ודאי שלא גרע מבורגנין העשויים מקנים ועראי בעלמא אפי' שהם ד' אמות, דפשוט לכאורה שבית עדיף מהם. ועל זה מתרצת הגמ', דעכ"פ המעלה של ד' על ד' אמות יותר חשובה, דבפחות מזה לעולם לא חשיב דירה, וכשיש בזה ד' על ד' אמות אף בנין עראי כבורגנין - חשיב דירה דהא דאוי הוא למילתיה.

**ומה** שכתב בפתחי תשובה הנ"ל דבית שאין בו ד' על ד' לא חשיב דירה משום דלמיסתר קאי, אין זה נכון, דהוא דק שיעור בבית שצריך לדירה ובפחות מזה לא חשוב דירה אף שמשתמשין בו לכל מני דברים ולאוצר, [ועינינו הדואות כמה

## סימן קצ"ו

## תענית שעות בר"ח

שו"ע אור"ח סי' תי"ח סעי' א'.

כתב המחבר וז"ל: ר"ח אסור בתענית, ע"כ.

מה ששאלת בנוגע לתענית שעות בליל ר"ח, דהיינו שמתענה ערב ר"ח וממשיך בתעניתו עוד כמה שעות בלילה.

הנה עיינתי בזה ואיני רואה היתר לזה. ומקום הספק בזה היה נראה משני טעמים, או שתענית שעות מותר בר"ח, או שליל ר"ח מותר בתענית.

והנה המחבר בסימן תי"ח ס"א כתב שר"ח אסור בתענית, ובמגן אברהם שם ס"ק א' רצה לומר דתענית שעות מותר, אלא דלהרמב"ם שסבר שאיסור ר"ח דאורייתא [כמ"ש בשו"ע שם סעי' ד'] גם תענית שעות אסור. ועיין בבאור הלכה שהוכיח מהגמרא בתענית [דף ט"ו ע"ב] דלא כהמג"א שרצה להתיר ואסור גם בתענית שעות, וכן כתב בשם הגאון יעקב. וכן בספר כף החיים [תי"ח אות ג'] כתב בשם הפמ"ג [א"א אות א'] דלא מצא חילוק בזה בין תענית שעות לכל היום, וגם הוא העתיק בשם הגאון יעקב לאיסורא, וכתב שכן כתבו האחרונים.

ועל תענית שעות בליל ר"ח הנה כתוב בתשובת הרמ"ע מפאנו [סימן ע"ט] הובא בכנסת הגדולה על הטור סימן תי"ז, וז"ל: יזהרו המתענים לפני ר"ח שלא יכנסו בו כשהם מעונים, אלא ראוי למהר בסעודת הלילה, עכ"ל. וכן העתיק דבריו בכף החיים תי"ז אות י"ד, וכתב כן גם בשם הפרי חדש.

ולבן איני יודע על מה סמכו אלה האומרים להתענות בשנה זו בליל ר"ח שבט עד שעת המולד. והנה בכף החיים שם אות ט"ו כתב הענין הזה וז"ל: בשנת העיבור בחודש שיהיה מולד החודש יו"ד שעות קודם ר"ח, אם יתענה האדם ל"ז שעות קודם המולד, דהיינו שיפסוק מבעוד יום ובלילה שניה ישב בתענית עד עת המולד וכו', ע"כ. מפורש בדבריו שהמולד יהיה קודם ר"ח, אולם על ר"ח לית מאן דשרי.

## סכום:

אסור להתענות תענית שעות בר"ח, וגם בליל ר"ח אסור.

על גב דעבידי מעצים עראי כיון דחזו למלתייהו עושין אותן עיבור, משא"כ בבית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות שאף ע"פ שהוא של אבנים לא חזו למילתיה ואין עושין אותו עבור. והנכון דה"ק דאפי' כבורגנין שאין בהם ד' אמות על ד' אמות לא משרינן ליה [לבית שאין בו ד' על ד'], דבורגנין חזו למלתייהו אע"ג דלית בהו ד' אמות על ד' אמות שהם סוכות שעושין אותם בדרכים לספק בהם מים ומזון לעוברי דרכים ובהאי שיעור סגי להו, אבל בית זה לא חזי למלתייהו, וכן עיקר, ע"כ.

מבואר שהסיק שבורגנין אינם צריכים ד' על ד'. וכן הוא גם בפסקי הרא"ז בעירובין [דף נ"ה ע"ב פרק ה' הל' ב' אות ג'], וז"ל: וכן בורגנין שבתוך השדות שדרין בהן השומרין אע"פ שאין בהן ד' אמות על ד' אמות, ראויין לדירת השומר ומתעברין עם העיר, ע"כ. וכן מצאתי גם ברא"ה בסוכה [בר"ה מאי טעמא], וז"ל: והשתא דאמרינן האי טעמא [דבורגנין חזי למילתייהו], אפשר דלבורגנין לא בעינן ד' אמות ואפילו הכי חשיבי משום דבלאו הכי חזו למילתייהו.

ולענ"ד צע"ג בזה, כי כל הראשונים לא הזכירו דבר מחילוק זה, ופשטות דבריהם ודברי הטור והשו"ע דבעי ד' אמות על ד' אמות, כמו בכל בית דירה. ועיין בלשון המאירי בבית הבחירה בעירובין [דף כ"א ע"א], שלא הזכיר בדין בורגנין שאפילו פחות מד' על ד' אמות חשובים.

ועי' ברש"ש בסוכה כאן, שהוסיף עוד פלא על פלא, וכתב שמכאן ראה - ר"ל מדין בורגנין - דכיון שחזו למילתייהו לא בעי ד' על ד' אמות, א"כ בית שער פחות מד' על ד' אמות חייב במזוזה. ולענ"ד לא קרב זה אל זה דבדין עירובין גופא שיצטרפו בורגנין שאין בהן ד' על ד' צע"ג בטעם וסברא, ואפשר שהטעם הוא דכל מה שמשמשין בו בני העיר כדרך תשמישו מצטרף כי הכי שמצינו בנחל בסי' שצ"ח סעי' ט' עי"ש, אבל מזוזה ודאי בעי בית, ומן התורה אין בית פחות מד' על ד' אמות, ומהיכא תיתי לחייב במזוזה על פחות מזה, וזה פשוט.

ואף שהביא שם הרש"ש שכן כתב הפתחי תשובה ביו"ד סי' רפ"ז ס"ק י"א בשם ספר חמודי דניאל לחייב בית שער במזוזה אף בפחות מד' על ד', לענ"ד אין מקור לדבריו, ואין כאן המקום להאריך בזה. וראיתי בכת"י של החמודי דניאל בעצמו, וכתוב שם שחזר בו.

## סימן קצ"ז

## שבת יעלה ויבוא

שו"ע אור"ח סי' תכ"ב סעי' א'.

**בתב** המחבר ח"ל: אומר יעלה ויבוא ברצה ואם לא אמרו בערבית אין מחזירין אותו וכו', אבל אם לא אמרו שחרית ומנחה מחזירין אותו, ואם נזכר קודם שהתחיל מודים אומר במקום שנזכר, ואם לא נזכר עד אחר שהתחיל מודים, אם נזכר קודם שהשלים תפילתו חוזר לרצה וכו', ע"כ.

**ויש** לעיין אם בר"ח שכתב יעלה ויבוא ואמרו בשתי ברכות אחרונות [בלא לחזור לעבודה], האם יצא או לא. דיש לומר אע"ג דתקנוה לומר בעבודה, בדיעבד אם הזכיר בהודאה אפשר דיצא. ואע"ג דלכתחילה אם נזכר בהודאה חוזר לעבודה, אפשר דבדיעבד אם סיים תפילתו ולא חזר יצא בדיעבד.

**ומצאתי** בספר רוח חיים [פלאגי] סימן תכ"ב סעיף ב', אם שכתב מלומר יעלה ויבוא והתחיל לומר מודים ונזכר ואמר יעלה ויבוא, צריך שיחזור לעבודה. הרי להדיא שאע"פ שאמר כבר יעלה ויבוא לא יצא, והיינו שצריך להיות דוקא במקומה שהוא בעבודה. ואע"פ כן נראה לי לחלק, דאם נזכר קודם שסיים תפילתו חוזר לרצה ובזה מיירי ברוח חיים הנ"ל, אבל אם כבר סיים תפילתו באופן שאמר יעלה ויבוא בהודאה, יצא בדיעבד ואין צריך לחזור.

**ולענ"ד** ראיה מפורשת לזה ממה שכתב בשו"ע אור"ח [סי' רס"ח סעיף ד'], שאם התפלל תפילה של י"ח בשבת והזכיר של שבת בתוך י"ח יצא, אע"פ שלא קבע ברכה לשבת. ובסעיף ה' כתב: טעה והתפלל של חול בשבת וכו' אם עקר רגליו חזר לראש, ואם לא עקר רגליו אע"פ שסיים תפילתו אינו חוזר אלא לשל שבת, ע"כ. דהיינו שחזר לומר ברכה האמצעית של שבת וממשיך הלאה בעבודה, ומסיים את התפילה.

**הרי** להדיא דאע"ג שכתב בסעי' ד' שיצא בדיעבד אם הזכיר שבת בתוך י"ח ולא קבע לה ברכה לעצמה, בכל אופן כתב בסעי' ה' דאם לא סיים תפילתו חזר לשל שבת ואומר ברכת שבת כולה, ומסיים ברכתו בג' ברכות אחרונות. ועיין שם במ"ב ס"ק י"ג, דאפילו נזכר בברכת העבודה אינו מזכיר שם שבת, אלא חוזר ואומר לכל ברכת שבת וממשיך הלאה בעבודה. ואע"פ שכתב שם דבדיעבד יצא אם הזכיר שבת בעבודה, מ"מ כל זמן שלא סיים תפילתו חזר לשל שבת.

**ומצאתי** במאמר מרדכי סי' תכ"ב ס"ק ג' שכתב שאע"פ שהזכיר ר"ח בשומע תפילה או באחד מן

האמצעות, לא יצא - ומחזירין אותו. ועיין שם דמיירי אף בסיים תפילתו שצריך לחזור לראש. ולענ"ד זה היפך מה שכתבנו למעלה בשם השו"ע בסי' רס"ח, ואיני רואה הבדל בין שבת לר"ח. [ובין בשבת ובין בר"ח אם הזכיר בעבודה וסיים תפילתו בדיעבד יצא].

**ובמאמר** מרדכי הביא ראיה לדבריו - וכתב עליה שהיא ראיה ברורה, דאיתא בברכות דף מ"ח ע"ב לענין הזכרת שבת בברכת המזון: תנו רבנן סדר ברכת המזון כך היא, ברכה ראשונה ברכת הזן שניה ברכת הארץ שלישית בונה ירושלים רביעית הטוב והמטיב, ובשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע. רבי אליעזר אומר רצה לאומרה בנחמה אומרה, בברכת הארץ אומרה, שתקנו חכמים ביבנה אומרה. וחכמים אומרים אינו אומרה אלא בנחמה בלבד. חכמים היינו תנא קמא, איכא בינייהו דיעבד. ופירש"י בד"ה איכא, ח"ל: איכא בינייהו דיעבד, לרבנן בתראי מהדרין ליה, ע"כ. ור"ל שלרבנן בתראי אם לא אמר בנחמה מחזירין אותו.

**הרי** שלרבנן שלכאורה הלכה כמותן, אם לא אמרו במקום שתקנו חכמים מחזירין אותו, וא"כ גם בתפילה אם לא אמר ליעלה ויבוא במקומו - דהיינו בעבודה - מחזירין אותו.

**והנה** המאמר מרדכי הביא ראיה הנ"ל מברכת המזון בשבת לתפילת ר"ח, ולי צ"ע היא גופא - דהיינו בברכת המזון בשבת עצמה, דלפי דברי המאמר מרדכי בשם המג"א [בסי' קפ"ח ס"ק ה'] בברכת המזון אם לא הזכיר שבת בנחמה והזכיר במקום אחר לא יצא, ובתפילת שבת אם התפלל תפילת חול והזכיר באיזה מקום שיהיה יצא ואין מחזירין אותו, ומאי שנא תפילה מברכת המזון.

**ומתחילה** נברר מהיכן נלמד הדין הזה דבתפילת שבת אע"פ שכל תפילתו היתה תפילת חול והזכיר שבת באיזה מקום שהוא יצא, ואף שלא הזכירו בברכה מיוחדת בפני עצמה. וחיפשתי במפרשים וחוץ מהב"י לא מצאתי מי שמדבר בזה לפניו, ח"ל הב"י: מיהו היכא שהזכיר של שבת בתוך י"ח נראה שאע"פ שלא קבע ברכה בפני עצמה לשבת יצא, דומיא דמוספין דירושלמי [ברכות פ"ד הל' ד' דף ל"ד ע"ב] שכתב: התפלל ומצא עצמו טועה של חול בשבת - יצא, ואם נזכר בתוך התפילה גומר הברכה שהתחיל בה וחזר ומתפלל של שבת, עיי"ש.

**והנה** בר"ח ודאי שיש חיוב להזכירו בתפילה, וכדאיתא בפרק במה מדליקין [שבת דף כ"ד ע"א], ובברכת המזון יש מחלוקת בגמ' אם צריך להזכיר. וא"כ חזינן דחיוב הזכרה בתפילה הוא יותר מחיוב ההזכרה שבברכת המזון.

שאר הכרח בדבריו ועדיין הכלל הזה בספק, [שכתב כן המג"א רק בדרך אפשר].

ועי' במאמר מרדכי שם שהוסיף להביא עוד רא"י וכתב דאם הלכה כת"ק (לפירש"י) ובדיעבד יצא, א"כ צריך היה להיות דגם בברכת הטוב והמטיב יצא בדיעבד, ולהלכה נפסק בשו"ע [סי' קפ"ח סוף סעי' ו'] דאם התחיל הטוב והמטיב ולא אמר רצה חזר לראש, ולכאורה למה לא יאמרנה בהטוב והמטיב הא זה הוי בדיעבד, [ור' אליעזר אומר שאומרה לכתחילה היכן שירצה ואפי' בברכה רביעית, וא"כ דין הבדיעבד הוא גם על ברכה רביעית], אלא על כרחך דלא יצא גם בדיעבד.

ולענ"ד אי מהא לא אירא, דאע"ג שהגמ' שם בברכות [דף מ"ט ע"ב] אומרת בשם רב דאם התחיל בהטוב והמטיב חזר לראש, אין זה מוכרח שאם אמר בשאר הברכות שאינו יוצא בדיעבד, דיש לחלק ביניהם, דהטוב והמטיב היא דרבנן ולכך אין לה צורך עם הג' ברכות.

ורא"ה לזה דהרי לתוס' רא"ש דחכמים סברי דבדיעבד יוצא בכל הברכות וכמו שכתב התוס' רא"ש דחכמים אר' אליעזר קיימי שאמר אף לכתחילה אומרה בהטוב והמטיב [שאמר: רצה אומרה בברכה שתקנו חכמים ביבנה], וא"כ לכאורה לרבנן עכ"פ בדיעבד יוצא אם אמרה בהטוב והמטיב, ואע"פ כן מצינו שאמר רב הנ"ל וכן נפסק להלכה, דאם התחיל הטוב והמטיב לא מהני וחזר לראש. ולכן נראה לי דבדיעבד אם סיים תפילתו יוצא בכל מקום שהזכיר, וכן הדין בברכת המזון חוץ מאם התחיל הטוב והמטיב שחזר לראש. והטעם כנ"ל, דכיון שהטוב והמטיב היא תקנה מדרבנן אינה נקשרת לברכת המזון, ואף שר"א ס"ל שיכול לאומרה אפי' בברכה רביעית, מ"מ בזה ס"ל לרב שאפי' בדיעבד לא יוצא, ורק בשאר הברכות אם אמר בהם יוצא ידי חובה.

[והנה בדברי ר' אליעזר עצמו יש לעיין, דאם ס"ל שאומרה בברכה רביעית שמע מינה לכאורה שס"ל כמ"ד ברכה רביעית מדאורייתא, ולכך לא חשוב שנסתיימה ברכת המזון, דהא למ"ד ברכה רביעית דרבנן כיון שהתחיל ברכה רביעית חשוב כעקר רגליו וחזר לראש כנ"ל. וא"כ קשה היכי קאמר איהו גופיה רצה אומרה בברכה שתקנו חכמים ביבנה, שנשמע לכאורה מלשון זה שברכה רביעית היא רק מדרבנן.]

ונראה, דהנה כתב הרשב"א בברכות דף מ"ח ע"ב, וז"ל: הא דאמרינן משה תקן להם ברכת הון יהושע תקן להם ברכת הארץ וכו', קשה לי והא קי"ל בסמוך דברכות אלו מדאורייתא נינהו. וי"ל דמטבען שטבעו להם, דאי מדאורייתא אם רצה לאומרה באי זו מטבע שירצה אומרה, ואתו משה ויהושע ודוד ותקנו להן מטבע לכל אחת ואחת

ולפי זה צ"ע אם בר"ח מהני הזכרה בכל מקום שהוא בתפילת י"ח, למה יהיה בברכת המזון יותר חמור ולא יועיל בדיעבד להזכיר באיזה מקום שהוא. ולא עוד אלא דהזכרת שבת לכתחילה בתפילה היא ברכה מיוחדת לעצמה, ואע"פ כן בדיעבד יצא בכל מקום שמזכיר, וא"כ איך יתכן שבברכת המזון יהיה יותר חמור.

והנה בגמ' בברכות [דף מ"ח ע"ב] הנ"ל איתא: בשבת מתחיל בנחמה וכו' ואומר קדושת היום באמצע. ר' אליעזר אומר אומרה בכל ברכה שירצה (חוץ מברכת הון, ואיני יודע טעם לזה, ועיין צ"ח שם ועדיין צ"ע), וחכמים אומרים שאינו אומרה אלא בנחמה בלבד. חכמים היינו תנא קמא, איכא בינייהו דיעבד. ופירש"י שלרבנן בתראי אם לא אמר בנחמה מחזירין אותו, וכנ"ל.

ומצאתי בתוס' הרא"ש על ברכות, שפירש אחרת מרש"י וכתב וז"ל: איכא בינייהו דיעבד, פירש"י דרבנן סברי דבדיעבד לא יצא, וטעמא דרש"י משום דאמרינן בכל דוכתא דרבנן בתראי לטפויי קא אתו. והכא אינו נראה לי לפרש כן, דרבנן קיימי אר' אליעזר דאמר אם רצה לאומרה בברכת הארץ אומרה אפילו לכתחילה, וחכמים אומרים שאין אומרה לכתחילה אלא בדיעבד, עכ"ל. וא"כ לדברי הרא"ש לת"ק לא יצא אפי' בדיעבד, ולר"א אפי' לכתחילה יכול לומר בשאר הברכות, ולרבנן בתראי לכתחילה יאמר בנחמה ובדיעבד יצא גם בשאר הברכות.

ולחלוקה צ"ע אם נפסוק כת"ק שגם בדיעבד לא יצא או כחכמים שבדיעבד כן יצא.

והנה המג"א בסי' קפ"ח ס"ק ה', כתב להסתפק אם פוסקים כת"ק או כחכמים, וז"ל: משמע בגמרא דקי"ל כחכמים ולא כת"ק כמ"ש הרא"ש [ב"מ פ"ז סי' י"א], משום דחכמים נשנו בלשון רבים, אבל ת"ק אשכחנא טובא דיחידים הם וכו', אבל בסוף פרק מקום שנהגו כתב הרא"ש [סי' ח'] דת"ק עדיף מחכמים עיי"ש.

ולענ"ד נראה דבדין הזה נצטרך לפסוק כחכמים לכל הדעות, וכמו שאמרנו למעלה דברכת המזון לא יכול להיות יותר חמור מתפילה, כן נ"ל לשיטת הרא"ש בתוספותיו שחכמים ס"ל שבדיעבד לא חזר. ולשיטת רש"י דחכמים סברי שאף בדיעבד לא יצא, א"כ זה תלוי בספק המג"א אם הלכה כת"ק או כחכמים, ומספק לענ"ד נראה שאינו חזר בדיעבד, וגם זה מהטעם שכתבנו דלא חמיר ברכת המזון מתפילה.

והמאמר מרדכי שם בסי' קפ"ח [ס"ק ח'] כתב וז"ל: וכתב הרב מג"א ז"ל [ס"ק ה'] דהלכה כחכמים דמהדרין ליה, ע"כ. ולענ"ד כל מעיין ישר הולך, יראה

## סימן קצ"ח

## תשובות קצרות - ראש חודש

## סעודה שלישית בערב ר"ח

**שאלת:** מה הדין בשבת ערב ר"ח או ערב יו"ט או חנוכה, והתחיל סעודה שלישית וגומר בלילה, האם צריך לומר יעלה ויבוא או על הניסים, והאם יאמר גם רצה.

**תשובה:** נלע"ד ללכת אחר תחילת הסעודה [ויאמר רצה ולא יעלה ויבוא או על הניסים].

## לאכול לפני הלל

**שאלת:** האם מותר לאכול אחר שחרית לפני הלל בר"ח וביו"ט.

**תשובה:** עיין בשערי תשובה סי' תכ"ב ס"ק ה' מה שכתב בשם שאילת יעב"ץ, וז"ל: אין לטעום קודם הלל, ומאן דחליש לביה אפילו חסידות ליכא, ע"כ. ואני כשלעצמי איני רואה טעם לאסור אף ממדת חסידות, דכל האיסור של אכילה קודם שחרית מטעם שלא התפלל עדיין על דמו, ואין זה נוגע להלל או למה שכתב שם גם קריאת התורה והפטרה, ואף שהברכי יוסף העתיקו אין ראייה שהסכים לו, וכידוע דרכו שהעתיק בברכי יוסף גם דברים שאינם לשיטתו בהלכה כמו שכתב בעצמו בכמה מקומות. [שו"ת חיים שאל ח"א ריש סי' ח'].

## ברכת הלל בראש חודש

**שאלת:** ספרדי שמתפלל במנין אשכנזי האם יברך על הלל בר"ח.

**תשובה:** אם מתפלל לעצמו ודאי שלא יברך, אך אם הוא הש"ץ מברך כמנהג המקום, [ועי' פסחים דף ק"ו ע"א].

## שבת לקרוא הלל בראש חודש

**שאלת:** שבת לקרוא הלל בר"ח האם לאחר השקיעה מיד יכול לקרוא ההלל עם ברכותיו.

**תשובה:** לאחר השקיעה קורא הלל אבל בלא ברכה אף בימים שגומרים בהם ההלל.

## מתי אומרים לכפרת פשע

**שאלת:** מתי אומרים לכפרת פשע בתפילת ר"ח במוסף כשהשנה מעוברת.

בזמנה. ועיין גם בטור ריש סי' קפ"ח. וא"כ אף אנו נאמר בברכה רביעית דאיה"נ ס"ל לר"א שהיא מדאורייתא ולכך רצה מזכיר בה שבת, ורק המטבע שלה תקנו חכמים ביבנה, ועל שם זה נקראת ברכה שתקנו חכמים ביבנה, כמו שאומר שבונה ירושלים דוד ושלמה תקנו וכו"ל.

ועתה מיושב היטב, דהגם שדברי חכמים שאמרו שבדיעבד יוצא קאי אדברי ר' אליעזר והוא מיירי בכל הברכות - גם בברכה רביעית, מ"מ להלכה אם התחיל ברכה רביעית אפי' בדיעבד חוזר לראש, והטעם כנ"ל כיון שלהלכה ברכה רביעית היא דרבנן, ומדאורייתא חשוב כעקר רגליו, ולכך לא יצא אפי' בדיעבד].

**ואגב,** במחלוקת הראשונים במי ששכח טל ומטר בברכת השנים שדינו שאמרו בשומע תפילה, אם שכח לאומרו בשומע תפילה כתוב בשו"ע [סי' קי"ז סעי' ה'] דחוזר לברכת השנים. ויש לעיין מה הדין בחזר לשומע תפילה ולא לברכת השנים, האם מהני או לאו.

**ונלע"ד** דודאי יצא, ואע"ג שלכתחילה צריך לומר בברכת השנים בדיעבד יוצא בשומע תפילה. וחיפשתי ומצאתי בספר אפיקי מגינים על השו"ע [בסי' קי"ז ס"ק ג'] שכתב בפשיטות שיצא.

## סכום:

א. השוכח להזכיר שבת בתפילתו או שכח יעלה ויבוא ולא עקר רגליו חוזר לומר ברכת שבת כולה במקומה וג' ברכות אחרונות, וכן בר"ח חוזר לומר יעלה ויבוא בעבודה.

ב. ודין זה אפי' אם הזכיר לשבת בעבודה, או ליעלה ויבוא בהודאה, דצריך לכתחילה לחזור.

ג. אמנם אם הזכיר באופנים הנ"ל, ועקר רגליו בדיעבד אין צריך לחזור.

ד. וכן בברכת המזון, אם אמר לרצה או ליעלה ויבוא באחת מג' ברכות ראשונות, וסיים ברכת המזון או שהתחיל ברכה רביעית יצא בדיעבד. וע"ע ביביע אומר ח"ח או"ח סי' מ'.

מ"מ ע"י תערוכת דברים אחרים הוא נאכל בטוב וכו', עכ"ל עיי"ש. היוצא מדבריו שכל האיסור של אחשביה, הוא רק אם ראוי לאכילה בטוב ע"י תערוכת. ולפי זה בריו שנתבשל בשכר שעורים, לענ"ד כיון שאינו נאכל בטוב אף ע"י תערוכת, ליכא דין אחשביה עליו לאוסרו משום חמץ. וזה שלא כדברי התרומת הדשן [ח"א סי' קכ"ט], שהתיר רק מטעם שלא חשוב אחשביה אם יתן בפיו בלא כוונת אכילה, ומשמע שאם יתן בכוונת אכילה כן הוי אחשביה, ולהג"ל קשה דאין יעשה בזאת המחשבה לחם חמץ. וצ"ע ליישב דברי תרומת הדשן.

**ובאמת** שגם דברי הב"ח צ"ע, דפת שעיפשה עד שנפסלה מלאכול לכלב, מנין לו שעל ידי תערוכת דברים אחרים נאכל בטוב. דאינו דומה לפת שרוף שמיוחד לאלמר"י שעושין מפת שרוף, ועוד דפת שרוף אינו מעופש. וגם כשייחדו לשיבה וטח בטיט, אינו צריך לטעם שע"י תערוכת נאכל בטוב, דהרי בלי הטיט שעליו הוא ראוי לאכילה, ולפחות לחמץ בו עיסות אחרות, ולכך אסור באכילה ככל חמץ ושאר, אלא שכל זמן שהוא טוח בטיט בטלו מתורת אוכל, ולכן אי אכליה ודאי אחשביה ומסתבר שגם אסור מדאורייתא. וכבר מצאתי שהעיר בזה בשער הציון תמ"ב אות ע"ב. [וראה בחזו"א סי' קט"ז ס"ק ה' ד"ה ואמנם].

#### סכום:

דבר שלא ראוי לאכילה בשום פנים, לא שייך בזה אחשביה לענין חמץ, דאף שיועיל להקרא אכילה לא יועיל להקרא לחם חמץ, דלא זה מה שאסרה תורה.



#### סימן ר'

### דין קמניות לאשבנזים בפסח

שו"ע אור"ח סי' תנ"ג סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: אורז ושאר מיני קטניות אינם באים לידי חימוץ ומותר לעשות מהם תבשיל. הגה יש אוסרים, והמנהג באשכנז להחמיר ואין לשנות. מיהו פשוט דאין אוסרים בדיעבד אם נפלו תוך התבשיל, וכן מותר להדליק בשמנים הנעשים מהם ואינן אוסרים אם נפלו לתוך התבשיל, ע"כ.

**תשובה:** עיין כף החיים סימן תכ"ג אות י"ח שכתב שם כמה דעות בזה. ונראה לי למעשה להנהיג להזכיר רק בחודש אדר ב' בלבד. וראה לדבר עיין ברמב"ם הלכות קדוש החודש פ"ד הי"ג שכתב שם דלכתחילה אין מודיעים שהשנה מעוברת עד שמגיעים לאדר ואז אומרים ששנה זו מעוברת, וא"כ בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראיה לא אמרו ולכפרת פשע כל השנה, ומנין לנו לשנות מנוסח התפילה דאז, ועל המשנה להביא ראיה.



#### סימן קצ"ט

### גדר אחשביה לענין איסור חמץ

שו"ע אור"ח סי' תמ"ב סעי' י', מ"ב ס"ק מ"ה.

**כתב** המחבר וז"ל: דיו שהוא מבושל בשכר שעורים מותר לכתוב בו, ע"כ. וכתב על זה המ"ב בס"ק מ"ה, ולא חיישינן שמא ישכח ויתן קולמוסו לתוך פיו כדרך הסופרים, וחמץ שנפסל מאכילת כלב הלא הוא אסור באכילה וכו"ל, דזה דוקא שאכלו בכוונה שהוא אחשביה, משא"כ בזה שהוא שלא בכוונה אין קפידא, עכ"ל.

**והנה** דין זה צ"ע, דהגם שבדבר שאינו אוכל ואפילו הוא עפר, אם אוכלו וחושבו לאכילה, הוי כאוכל ואסור. אולם בדבר שאינו אוכל, וגם נפסל מאכילת כלב ע"י תערוכת הדיו ושאר הסממנים, אף אם נאמר שאחשביה והוי כאוכל, בכז"א מי אחשביה לחמץ, וכוונת חשיבותו לאכילה אינו עושה אותו אוכל חמץ, ולמה יהא אסור אף בכוונתו לכך.

**ובן** שם בסעיף ט' כתב המחבר, בחמץ שנפסל מאכילת כלב, אם ע"י עפוש או ע"י שנשרף ונחרך שמותר לקיימו בפסח, וכתב שם המ"ב בס"ק מ"ג, דעכ"פ אסור באכילה מדרבנן משום דאחשביה. ושוב צ"ע דלמה אחשביה עושה אותו לחמץ, ודיינו להחשיבו כאוכל.

**ומצאתי** בב"ח [כאן אות י"ג, בנרמ"ח עמ' שס"ב] על דין חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו, שהקשה על שיטת הרא"ש [פסחים פרק ב' סי' א'] שסובר שאסור באכילה מטעם אחשביה כמו שהקשינו. וכתב וז"ל: וקשיא לי, דמאי נפק"מ באכילה דידה, וכי אלו אכל עפר ליחייב וכו', והא עפר לאו בר אכילה הוא וכו', והכא אמר רחמנא לא תאכל חמץ דוקא מאי דהוי לחם חמץ בלשון תורה, והאי חמץ שנתעפש עפרא בעלמא הוא. [וכתב לתרץ], ואפשר לומר דפת שעפשה וכו' אע"ג דבעיניה לא אכלי ליה אינשי,

**לכבוד** מו"ר ושל"ט א.

**בדיני** קטניות בפסח - לאשכנזים, נתעוררו לי כמה שאלות.

**א** האם מותר לאכול דבר שיש בו שמן קטניות.

**ב** מה הדין לבשל לכתחילה בזה.

**ג** אשכנזי שמתארח אצל ספרדי, האם יש אופן שיותר קל לענין אכילת קטניות בפסח. דהנה ברמ"א סי' תנ"ג סעי' א' משמע שבשמן קטניות מותר רק בדיעבד ורק על ידי תערובות, האם אשכנזי שאוכל אצל ספרדי נקרא בדיעבד לענין זה.

**ד** וכן האם יש איזה אופן להתיר אכילת קטניות בפסח לאשכנזים.

**תשובה:** על דין הקטניות ששאלת, לאשכנזים אין עצה ואין תבונה, ובדאי שאסור להם לבשל מזה לכתחילה.

ובדיעבד אם אין ניכר התערובת - מותר.

**ואם** מתארח אצל מי שנהוג לאכול קטניות, מותר לו לאכול כל דבר שכבר נתערב ואינו ניכר.



## סימן ר"א

### עשיית מלאכה בערב פסח אחר חצות

**שו"ע** או"ח סי' תס"ח סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: העושה מלאכה בערב פסח מחצות ולמעלה היו משמתין אותו ואפילו לעשות בחנם אסור, ויש מי שאוסר אפילו ע"י אינו יהודי ויש מי שמתיר (וכן הוא המנהג).

**נשאלתי** לעיין בענין איסור עשיית מלאכה בערב פסח אחר חצות, ואכתוב פה מה שעלתה מצודתי.

**והנה** לענ"ד מוכח להנחה מוקדמת דאיסור ערב פסח ואיסור ערבי שבתות וימים טובים אינם חלוקים זה מזה במין המלאכה האסורה, אלא שבערב פסח מקדימין מחצות, ובשאר ערבי שבתות ויו"ט אסור מן המנחה. וזה מפורש בגמ' בפרק מקום שנהגו [פסחים דף נ' ע"ב] שהקשתה הגמ' מאי איריא ערבי פסחים, אפי' ערבי שבתות וימים טובים נמי, ע"כ. ואם היה חלוק במין המלאכה א"כ מאי קשיא להו, וזה פשוט.

**והנה** בהלכות ערב שבת כתב הטור [או"ח סי' רנ"א בנדר"ח עמ' מ"א], בשם אבי העזרי [ראבי"ה סי' תצ"ה] שאיסור עשיית מלאכה הוא דוקא להשתכר או אם אינו לצורך שבת. ועוד הוסיף הטור בשם הרא"ש [פ"ד דפסחים סוף סי' א'] דלכתוב ספרים לעצמו דרך למודו מותר כל היום. וטעמו כתב הב"י משום שהוא דבר מצוה. עוד כתב שם בב"י, בשם הכל בו [ריש סי' נ"ח], דאסור לספר מספר ישראל בערב שבת ויו"ט, וכתב עליו הב"י שהעולם נהגו היתר, והלך אחר המנהג. וכן בסימן תס"ח כתב הב"י [בנדר"ח עמ' תע"ט] בשם המרדכי [פסחים פ"ד סי' תר"ז] דאסור לעשות מלאכה אפי' ע"י גוי, ועוד הוסיף המרדכי שם דאין לחלק בין בחינם ובין בשכר, עיי"ש.

**וצ"ע** במאי פליגי הטור וסיעתו עם המרדכי וסיעתו. ועוד צ"ע מה הטעם לאסור מלאכה בערבי שבתות ויו"ט.

**וזה** יצא ראשונה, כתב כאור זרוע הלכות ערב שבת [סימן י"ג], והובא בדרכי משה [סימן רנ"א אות ב'], שאיסור מלאכה הוא מטעם שצריך לעסוק בצרכי שבת, ולכן כתב שם שאין זה אלא במלאכה קבועה, אבל באינו קובע עליה אלא באופן עראי ולשעה שרי, וכדאיתא במשנה בפ"ק דשבת [דף י"ז ע"ב] בית הלל מתירין לעשות דיו וסמנין סמוך לשבת וכו' עיי"ש.

**ובן** מצאתי במאירי בתחילת מקום שנהגו, שכתב וז"ל: אבל מתחילה עיקר הכוונה צריך הוא להשתדל שלא להתרשל בענין הגעלה וביעור והכנת מצה ומרור וחרוסת וכו' עיי"ש, ע"כ. וזה הטעם לערב פסח, ולכן הקדימו הזמן מחצות מה שאין כן בשבת ויו"ט שלא החמירו אלא מן המנחה ולמעלה.

**והרב** המגיד [בפרק ח' מהל' יו"ט הל' י"ז] כתב בשם רש"י [פסחים דף נ' סע"א ד"ה שלא לעשות] ג"כ הטעם מפני שיש לו לטרוח בצרכי מצה ומרור עיי"ש. וצ"ע לאיזה רש"י נתכוין, כי מדברי רש"י [הנ"ל] שבתחילת מקום שנהגו אין ראיה לענ"ד, דשם כתב הטעם לנוהגים איסור קודם חצות, ועיין שם היטב ברש"י. (שוב מצאתי כן בחק יעקב תס"ח אות א').

**מעם** שני מצאתי בשבלי הלקט [ענין שבת דין נ"ו] בשם רבינו תם, משום כבוד שבת ויו"ט, שמוסיפין מחול על הקודש.

**מעם** שלישי מצאתי בכל בו [ריש סימן ל"א] דשמא מתוך טרדת המלאכה יבא לידי חילול שבת. ועיין בסימן נ"ח וצ"ע ליישב דבריו. שכתב וז"ל: ונראה שאסור לספר מספר ישראל בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה, ואפשר להתיר תספורת מעשה הדיוט ולא גרע מחול המועד דאמרין הדיוט תופר כדרכו, ע"כ. ומשמע שטעם האיסור גם

ותירץ הצ"ח, ואולי דעת התוספות דאף לירושלמי היה בזה גם גזירה דרבנן [בלא קרבן], דהרי כל ישראל אסורים מחצות היום ולמעלה, והרי היה טמא ומי שהיה בדרך רחוקה, דבודאי משנתינו לא על ירושלים בלבד נשנית, והרי אלו לא הביאו קרבן, ע"כ.

והנה הצ"ח תירץ שהאיסור דרבנן היה גם למי שהיה טמא או בדרך רחוקה וע"י זה נשאר האיסור לעולם. ולדידי נראין דברי יו"ט, כי לא נצטרך ללכת ולחדש שהאיסור דרבנן משום אלו שבדרך רחוקה, אלא האיסור דרבנן היה נוגע לכל אדם, וכמו שביארנו.

ואין להקשות על דברי, דאם מדאורייתא אסור במלאכה רק בעת הקרבת קרבנו ולא בכל הזמן הראוי לקרבן, א"כ מה תירץ הירושלמי שמה שלא אסרו מלאכה בכל יום בגלל קרבן התמיד, הוא משום דכתיב [דברים י"א י"ד] ואספת דגנך, ולכאורה הא אפשר לקיים שניהם ולא יהיו אסורים אלא בשעת ההקרבה ממש, ושאר הזמן יאספו את דגנם.

די"ל דודאי א"א היה תמיד לדעת מתי הקריבו הקרבן תמיד, דזמנו עד ד' שעות, ואף שבדרך כלל לא איחרו כ"כ, אבל א"א היה לדעת זה מראש. וגם תמיד של בין העדביים זמנו לאחר חצות, וודאי היה משתנה זמנו לעיתים ותו לא מיד.

ומה שהחמירו בערב פסח שמנדים לעושה מלאכה [וכמ"ש הרמב"ם בפרק ח' מיו"ט הל' י"ז], מה שאין כן ביחיד המקריב קרבן, שכתב הרמב"ם בפרק ו' [הל' י'] מכלי המקדש שאינו אלא מנהג. אפשר הטעם שליחיד לא היה צורך לעשות תיקון מיוחד ולהחמיר עליהם בנידוי, מה שאין כן כשנוגע לציבור שלם לא היה אפשר להנהיג איסור המלאכה אם לא היו מחמירים עליהם בנידוי (ועיין להלן שכתבתי טעם אחר).

נחזור לראשונות, דהנה יש לעיין אם יש נפקא מינה בין הטעמים שנאמרו לאיסור מלאכה בע"ש ויו"ט להלכה.

ונראה דלפי הטעם הראשון, כדי שיתעסק בצרכי שבת, ולכן לא אסרו עליו אלא מלאכה קבועה ולא עראי וכמו שביארנו לעיל, א"כ מסתבר דודאי לא אסרו ע"י גוי אפילו במלאכה קבועה, דכל האיסור ע"י גוי בכל מקום הוא שאם תתיר לו ע"י גוי יבא לעשות בעצמו, כן הוא ברמב"ם [פ"ו מהל' שבת הל' א'], וכאן הוא בעצמו מותר במלאכת עראי, ולא אסרינן שמא יתעסק במלאכה קבועה, א"כ ק"ו שע"י גוי לא אסרינן במלאכה כלל.

בערבי שבתות וימים טובים, הוא משום שהיו כחול המועד ולכן תלוי בין עושה מעשה הדיוט לעושה מעשה אומן. וצ"ע דלעיל בס"י ל"א כתב דטעם האיסור בע"ש ויו"ט משום שמא יטרד ויבוא לידי חילול שבת, וא"כ זה תלוי בקובע עצמו למלאכה ללא, וראה עוד להלן.

ובערב פסח טעם איסור המלאכה לפי המאירי הוא ג"כ מטעם שצריך לעסוק בצרכי הפסח, וכיון שיש יותר טרדות בערב פסח לכן זמנו מחצות. אולם בתוס' בפרק מקום שנהגו [פסחים דף נ' ע"א ד"ה מקום] העתיקו מהירושלמי [ריש פרק מקום שנהגו דף כ"ה ע"א] שהאיסור מלאכה הוא מטעם הבאת הקרבן, ואף יחיד המביא קרבן אסור במלאכה. והוסיפו עוד וכתבו, שמשלשן הירושלמי משמע שאסור מדאורייתא ובודאי פשטות הגמ' בבלי לא משמע כן. [דהקשתה הגמ' מאי איריא ערבי פסחים ערבי שבתות נמי וכו', הרי מבואר שאינו מטעם קרבן שלא שייך בערב שבת].

[אכן] מה שכתבו בסוף דבריהם דגם בזמן הזה אסור מכיון שכבר נאסר, צ"ע, כי סברא כזאת לא מצינו על איסורים דאורייתא אלא בגזירות דרבנן. ר"ל דכיון דעיקר האיסור הוא משום הבאת קרבן, וזה כבר לא שייך בזמן הזה, א"כ אפשר שלא שייך לומר שזמן התוספת שנאסר מדרבנן עדיין אסור.

ולענ"ד נראה ליישב, דגם אם נאמר דמדאורייתא אסורין במלאכה בזמן הבאת הקרבן, מ"מ אין זה אלא בשעת הקרבת הקרבן ממש, ולא בשעה הראויה לקרבן, ולכן גם בערב פסח האיסור דאורייתא הוא אינו אלא בשעת הבאת הקרבן, ולכל יחיד ויחיד בשעת הבאת קרבנו, ומה שאסרו מחצות, זה אינו אלא מדרבנן [וא"כ זה אינו תלוי בהבאת הקרבן אלא איסור חדש מדרבנן]. ועל זה כיוונו בתוס' שכוין שכבר נאסר אין להתיר. וצ"ע עוד ביסוד זה.

ובבר העירוני כי דומה לזה כתב הצ"ח שם על דברי התוס', ח"ל: בא"ד, ונראה דאף בזמן הזה דליכא הקרבה כיון שנאסר אז אסור לעולם, ולענ"ד הדבר צ"ע, דבשלמא אם היה גזירה דרבנן שייך לומר דהוה דבר שבמנין וצריך מנין אחר להתירו, וכיון שלא הותר במנין אחר נשאר באיסורו, אבל לפי מה שכתבו התוספות בשם הירושלמי שאסור מן התורה משום קרבן, ובדבר שאסרה התורה לא שייך שנאסר במנין, וכיון שעתה אין לנו קרבן אין כאן איסור תורה וכו'. [וזה כעין קושייתי דלעיל, אלא שאני הקשתי שלכאורה לא שייך איסור דרבנן בזמן הזה, היכא שעיקר האיסור היה כתוספת לאיסור תורה שאינו בזמן הזה. ואילו הצ"ח מקשה שאינו איסור דרבנן אלא איסור דאורייתא ובוזה לא צריך מנין אחר להתירו].

**ועוד** דהרי מי שקיבל שבת על עצמו מבעוד יום, אף שהוא אסור במלאכה מותר לומר לגוי ואף לחבירו לעשות לו מלאכה [כמבואר בשו"ע אורח סי' רס"ג סעי' י"ז], וא"כ פה שמותר אף ע"י עצמו במלאכת עראי ק"ו שמותר ע"י עכו"ם אפי' במלאכה קבועה.

**והנה** במג"א [סי' רס"א ס"ק ו'] יצא לחלק בין יחיד שקיבל שבת לצבור שקבלו שבת<sup>102</sup>, [שבצבור אסור לומר לחבירו שלא קיבל שבת לעשות לו מלאכה]. ובאמת שכן מוכח מדברי המהר"י וייל בתשובה ק"ו, אך מדבריו משמע שהכל תלוי אם בכל המקומות קבלו עליהם, ולפי"ז אף אם בעיר אחת רוב הציבור או כולו קבלו עליהם עדיין מותר אמירה לגוי.

**אולם** בעוניי לא זכיתי להבין. מנין למג"א הדין הזה [שאפשר] לחלק בין ציבור ליחיד<sup>103</sup>, ובפרט שהסברא שביחיד שקיבל שמותר באמירה לגוי היא משום דאי בעי לא מקבל, זו הסברא גם בציבור שייכת.

**והנה** טעם זה דאי בעי לא קביל [המובא בב"י סי' רס"ג סעי' י"ז] בנדמ"ח עמ' צ"ט] לאו כו"ע מודים בזה, ועיין בסימן רס"ג במג"א ס"ק ל', ובמחצית השקל שם, ובמה שכתב המחצית השקל שם בסוף דבריו דצבור בבית כנסת אחד שקבלו שבת עליהם אין יכול אחד מהצבור הזה שקבל שבת עמהם לומר לאחד מצבור אחר שלא קבל שבת לעשות מלאכה דלאו בדידיה תליא מילתא. אבל האמת דהיא גופא קשיא למה לא אמרין שכל הציבור יהיו מותרים לומר משום דאי בעי לא קבילו עליהו. אלא דהוא אזיל לשיטת המג"א בסימן רס"א הנ"ל וצ"ע.

**איך** שיהיה הנה טעם זה דאי בעי לא קביל אינו מוסכם, ועיין שם שכתב המחצית השקל בשם הב"ח והט"ז טעם אחר, וא"כ אין לנו הכרח ליסודו של המג"א, ואפשר דגם המהר"י וייל אינו סובר טעם המג"א והב"י.

**ומעם** ב' שכתבנו למעלה בשם שבלי הלקט, משום כבוד שבת ויו"ט שמוסיפין מחול על הקודש, צריך ביאור, דהנה בשו"ע סי' רס"א סעי' ב' בהגהת הרמ"א נראה שפסק דאין דין הוספה מלפני פלג המנחה, וזה סותר להנ"ל.

102. והנה גם לדברי המג"א מותר לומר לגוי לעשות לו מלאכה גם אם קיבלו כל הציבור בעד היום גדול, ולכך בנדר דידן גם המג"א יודה שאפשר לומר לגוי בערב פסח לעשות לו מלאכה קבועה.

103. דאף שהוכיח כן מחמת קשיא, דלמה בסי' רס"א סעי' א' התירו רק בגוי, ובסי' רס"ג סעי' י"ז התירו אפי' לומר לחבירו, מ"מ קשה מה החילוק בין ציבור ליחיד.

**אכן** דין הרמ"א צ"ע, דהנה מקורו מהתוס' בברכות [דף כ"ז ע"א ד"ה דרב], ועיי"ש שהתוס' תמהו איך אפשר שרב התפלל של שבת מבעוד יום, הא אמרין בשבת [דף כ"ג ע"ב] ובלבד שלא יקדים ולא יאחד. ותרצו דאם קבלו שבת יכולים להקדים ובברכות מיירי בקבלו שבת, ובשבת בלא קבלו, ובשניהם אינו אלא מפלג המנחה.

**והנה** על תמיהתם צ"ע, דמה מקשים משבת שלא יקדים, הא שם בהדלקת הנר עסקינן, וכתב שם רש"י [בד"ה שלא יקדים] שהטעם שלא יקדים מפני שאינו ניכר לכבוד שבת, ומה זה שייך לתפילה. ועיין בפני יהושע שפירש בכוונתם על פי דברי הרא"ש [פ"ד דברכות סי' ו'] דעיקר קושייתם היא דכיון שקיבל שבת א"כ ודאי הדליק הנרות, וזה ודאי לאחר פלג המנחה ומשום ההוא טעמא דלא יקדים, ולכן הקשו דאם התפלל לא היה יכול להדליק.

**אבל** אין זה מוכרח כלל, ובודאי שאין מקום לתמיהתם, כי מי הגיד להם שהוא היה צריך להדליק, הא אדרבא האשה מזהרת על כך ביותר, ואם תאמר שכיון שרב קיבל שבת על עצמו א"כ כל בני ביתו נגררים אחריו ולכל הפחות אשתו, מנין לנו לומר כן. ואף דאיתא בשו"ע אורח סי' רס"ג סעי' י"ב דאם רוב הקהל קבלו עליהם השבת המיעוט נמשך אחריהם בעל כרחם. לענ"ד יש לחלק בין הנושאים, וזיל בתר טעמא, דטעם הדין שהמיעוט בטל ונמשך אחר הרוב כבר ביארתי במקום אחר דהוא מטעם תקנות הקהל, ובתקנות הקהל אזלינן בתר רובא, מה שאין כן בבעל שקיבל איזה תקנות לעצמו אין זה מחייב שאשתו תמשך אחריו, ואין כאן המקום להאריך בזה. (ועיין בערוך השולחן סי' רס"ג סכ"ב דלא נחית לזה).

**ועכ"פ** אף שתמהנו על כל זה, אי אפשר לדחות דברים הנ"ל שהועתקו להלכה וגם בראשונים, וא"כ צריך יישוב לדברי השבלי הלקט [דהא א"א להוסיף מחול על הקודש קודם פלג המנחה].

**ונראה** לי דאין כוונת השבלי הלקט דהוי ממש כדין תוספת שבת ויו"ט מפלג המנחה, אלא כעין מה שכתב הרמב"ם [בפרק ל' משבת הל' ד'] דאסור לקבוע סעודה ומשתה בערב שבת מפני כבוד שבת וכו' עיי"ש, ולזה כיון גם השבלי הלקט שחכמים אסרו מלאכה מן המנחה ולמעלה מפני כבוד השבת, ורק הביא ראיה לזה שאפשר להוסיף ולאסור מדין מוסיפין מחול על הקודש, ועל כרחך אתה צריך לומר כן, דאם לא כן איך אפשר להתיר מלאכת שמים, וזה פשוט.

**ולפי** זה נראה לענ"ד דע"י גוי יהיה מותר בעשיית מלאכה מן המנחה ולמעלה, ודיינו לאוסרו לעצמו במלאכה לכבוד שבת, אבל אין סברא לאוסרו ע"י גוי.

ע"ש ויו"ט לפי האור"ח כדי שלא יסיח דעתו מצרכי השבת, ולכן מותר בכל דבר שאין בו שיהוי, ואף להשתכר.

**ובאמת** הראיה מהמשנה ששורץ דיו וסמנין בע"ש לב"ה, היא מוכרחת לכל השיטות, וכולם צריכים להודות דמלאכה שאין בה שיהוי שרי, דאם לא כן איך יפרנסו את המשנה.

**עוד** צריך לחקור אם יש הבדל בין הטעמים לעושה מלאכה לעצמו או לאחרים. ולענ"ד מן הסברא לא נראה לי מקום לחלק בזה, וזה ודאי כוונת אבי העזרי [הנ"ל] המובא בטור סי' רנ"א שהכל תלוי אם עושה לצורך השבת אם לאו, והוסיף בב"י שם לומר שגם בשביל חבירו אם עושה לצורך שבת מותר. ולענ"ד הוא בכלל דברי האור"ח המובאים שם בדרכי משה אות ב' והכל אחד, והעיקר תלוי אם קובע עצמו למלאכה אם לאו, ולכן לכתוב לעצמו דרך למודו מותר, ובעושה להשתכר הוא בדרך כלל קובע עצמו למלאכה, אבל אם היה דבר שאין בו שיהוי כלל ומקבל עליו שכר אין איסור בדבר.

**ובאמת** ברא"ש לא החזיר שכותב לעצמו דרך למודו מותר מפני שהוא דבר מצוה, ומה שכתב בב"י בסי' רנ"א שטעמו הוא משום שהוא דבר מצוה צ"ע, ואף שבמרדכי בשם הר"מ בריש מקום שנהגו כתב הטעם משום דבר מצוה, אין לנו ראיה שאבי העזרי מתיר מטעם זה, וודאי שאין זה במשמע מדברי האור"ח וכמו שכתבנו כבר לעיל.

**ועוד** נראה לי שהר"מ והרא"ש שניהם מודים דבאופן עראי מותר במלאכה כמפורש במשנה ששורץ דיו וסמנין, ומחלוקתם בקובע עצמו למלאכה דלפי הרא"ש אינו מותר אלא דרך למודו אבל בקובע עצמו אף דהוי למצוה אסור, ולדברי הר"מ אף בקובע עצמו מותר אם הוא לדבר מצוה, ולכן הר"מ לא הזכיר שכותב דרך למודו ודו"ק<sup>104</sup>.

**ועיין** בכל בו (דין ל"א) שכתב ח"ל: וכתביה ג"כ אסורה מפני שהיא מאבות מלאכות ע"כ. ונראה שאין זה נסתר ממשנת שורץ דיו וסמנין, וכוונתו רק בקובע עצמו לכתביה. ואח"כ כתב בשם הר"מ שמותר לכתוב דבר הלכה שאדם כותב לעצמו וכו', לפי שהיא מלאכת שמים ע"כ. וכוונתו בזה בקובע עצמו לכך שהרי לא כתב [שצריך שיהיה דוקא] דרך למודו.

**ועיין** בדרכי משה סי' תס"ח אות ב' שכתב בשם מהרי"ב אבל בשאר מלאכות אפילו מנהג ליכא, ע"כ. ואיני

**ולמעם** הג' שכתבנו לעיל בשם הכל בו, ששמא מתוך טרדת המלאכה יבוא לידי חילול שבת. גם זה ודאי שלא שייך לחשוש ולאסור ע"י גוי. וא"כ לג' הטעמים שכתבנו אין מקום לאסור ע"י גוי.

**ומה** שכתב במרדכי [הנ"ל, פסחים סי' תר"ז] לאסור ע"י גוי, אין זה אלא בערב פסח, ועיי"ש שדימה זאת לחול המועד. ובתחילת הפסק שם במרדכי לא כתב לאסור בע"ש ע"י גוי.

**אלא** דהיא גופא צ"ע מנין לו לדמות ערב פסח לחול המועד [אם נפרש כפי שני הטעמים הנ"ל]. ועל כרחק שהמרדכי סובר דאיסור מלאכה בערב פסח אינו משום טירדא או שמא יבוא לידי חילול יו"ט, אלא כטעם הירושלמי שהוא משום הבאת הקרבן, והרי הוא כעין יו"ט, ולכן דימוהו לחול המועד שג"כ אינו אסור אלא מדרבנן לכמה שיטות, והובאו במרדכי בתחילת מועד קטן [סי' תתל"ה], וחול המועד ג"כ הוא כעין יו"ט. ועוד יותר מתפרש הענין לפי דברי הרמב"ם שכתב [בפרק ז' מהלכות יו"ט הל' א'] חולו של מועד וכו' הואיל ונקרא מקרא קודש, והרי הוא זמן חגיגה במקדש אסור בעשיית מלאכה כדי שלא יהיה כשאר ימי החול שאין בהם קדושה כלל, ע"כ. ודבר זה כתב שם הרמב"ם שאינו אסור אלא מדברי סופרים, וכן בפרק ח' מהל' יו"ט [הל' י"ז וי"ח] כתב שערב פסח אסור במלאכה מדרבנן מפני חגיגה ושחיטת הקרבן, והרי זה דומה לחול המועד אבל קל ממנו כיון שלא נקרא קודש. ובהלכות כלי המקדש [פ"ו הל' י'] כתב וביום הבאת הקרבן אסור במלאכה אבל מדין מנהג. ומה שדין זה יותר קל מערב הפסח אף שבשניהם הטעם הוא משום הקרבן. נלע"ד דהיינו טעמא משום דערב הפסח הוא זמן הקרבן לכל כלל ישראל וזמנו קבוע לאותו היום מן התורה לכן החמירו בו יותר.

**וא"כ** מיושב היטב דברי המרדכי לאסור מלאכה ע"י גוי בערב פסח כדין חול המועד.

**עוד** צריך לברר מה יהיה הדין בערב שבת וערב יו"ט, אם כל המלאכות אסורות או לאו. והנה לטעם האור זרוע שהוא כדי שיתעסק בצרכי שבת, וכתב שאינו אסור אלא בקובע עצמו למלאכה להשתכר אבל לשעה ובאופן עראי מותר, וכדאיתא במשנה [שבת דף י"ז ע"ב] שלבית הלל שורץ דיו וסמנין בע"ש מבעוד יום, וא"כ אינו תלוי בסוג המלאכה אלא בקובע עצמו למלאכה אם היא מלאכה שאין בה שיהוי כלל שרי, ודומה למנהג איסור מלאכה בתשעה באב [שו"ע אור"ח סי' תקנ"ד סעי' כ"ב בהגהה], דבאין בה שיהוי שרי, דלא מסיח דעתו בזה מן האבילות, ואף אנו נאמר בדין במלאכת

<sup>104</sup>. אולם בערב פסח, ע"י בשו"ע סי' תס"ח שרק לעצמו דרך למודו מותר, אבל לאחרים אסור אפי' בחינת, וכמובא שם במ"ב ס"ק ט'. וצ"ע.

ד"ה אלא (וכ"כ באורחות חיים [עמ' קס"ט] בהלכות ערב הפסח) נראה ודאי שסוברים שהוא מדרבנן. וגם לכל אלה הראשונים שסוברים בחול המועד שאינו אסור אלא מדרבנן, על כרחך שהם סוברים דבערב פסח הוא מדרבנן דהא חול המועד יותר חמור מערב פסח וכן מפורש ברמב"ם [פ"ח מיו"ט הל' י"ח], וכבר הבאנו דבריו לעיל.

**ועיין** בבאור הלכה בריש הלכות חול המועד [סי' תק"ל ד"ה ומותר] שהעתיק שם חבל ראשונים שסוברים שמלאכת חול המועד אסורה מדאורייתא (וצ"ע בענין זה ואי"ה נאריך עוד במקום אחר).

**אבל** הנראה מדבריו שעיקר הראיה שהם סוברים שאסור מדאורייתא [ר"ל לאלה שלא כתבו כן במפורש] הוא משום שהעתיקו כל הבריות מחגיגה [דף י"ח ע"א] כפשוטן. והנה אם הראשונים הנ"ל היו סוברים דמלאכת ערב פסח הוא מדאורייתא ומטעם קרבן וכירושלמי, א"כ לא היו צריכים לכל הבריות האלה, הרי ק"ו הוא לאסור בחול המועד מערב פסח. וא"כ יוצא שכמעט כל הראשונים סוברים דמלאכת ערב פסח הוא דרבנן, וודאי כן הוא להלכה כדבריהם.

**ולפי** זה מוכח, דהבבלי וכל התנאים בחגיגה, או דלא סבירא להו כלל טעם הירושלמי או דסברי דאינו אלא מדרבנן. ובלשון הרמב"ם שכתב [בהלכות כלי המקדש פ"ו הל' י', גבי לעשות מלאכה למקריב ביום ההקריבה] שאינו אלא מנהג, מבואר דמעולם לא נאסר אפילו מדרבנן.

**ולאחר** שסכמנו שהאיסור הוא מדרבנן עלינו לברר טעם האיסור והנה לפי המאירי או רש"י (לדברי המגיד משנה) טעם האיסור כדי שלא יהיה טרוד בדברים אחרים ויכול להתעסק בצרכי הפסח. אכן לטעם הירושלמי שאיסורו מטעם הקרבת הקרבן צ"ע בטעם האיסור. ועוד צריך לי עיון לטעם הירושלמי היאך אדם שולח קרבנותיו, ובפרט אם כדברי התוס' בריש מקום שנהגו [רס"ל] דהוי מדאורייתא, א"כ היאך מכניס האדם את עצמו בספק דאורייתא, והא כפי מה שבארנו לעיל לפי הירושלמי שאלמלא הפסוק ואספת דגנך היו אסורים כל ישראל כל היום כיון שאין ידוע זמן ההקריבה.

**ועוד** מצאתי במאירי שהעתיק הטעם הנ"ל של הירושלמי, וכתב וז"ל: ומכאן דקדקו קצת מהחברים שבזמן הזה שאין בו קרבן אף מחצות ולמעלה תלוי במנהג וכו', ואין הדברים נראים שלא הזכירו טעם זה בתלמוד המערב אלא להפליג באיסור וכו', ע"כ. וצ"ע למה הוציא דברי הירושלמי מפשוטן, דמשמע דאיכא איסור מדרבנן או מדאורייתא, [ולא רק הפלגה].

**ועוד** יותר קשה דהנה ברמב"ם בהלכות כלי המקדש [פ"ו הל' ט' והל' י'] כתב, שענין זה של איסור מלאכה

מבין כוונתו ומאי שנא, ועדיין לא מצאתי זה ועיינתי במהר"י ברונא ולא מצאתי, וכן בסמ"ק ובסמ"ג (ונראה מהמ"ב ס"ק י"ג שכוונתו לחלק בין מלאכה גמורה למלאכת הדיוט עיי"ש).

**ועכשיו** ניחזי אנן פסקי השו"ע כמאן אתיאן. בסימן רנ"א ס"א כתב הרמ"א שהאיסור במלאכה הוא דוקא דרך קבע ולא בעראי והוא לשון האו"ז המובא בדרכי משה. וכבר כתבנו לעיל דכו"ע יודו בזה, דאם לא כן איך יפרנסו המשנה דשורין דיו וסמנין. ועיין בהגר"א שכתב מקור אחר מערב פסח, ולכאורה אין צורך לזה, וצע"ק.

**ובסעיף** ב' כתב הרמ"א וה"ה בגדי חבירו אם הוא לצורך שבת ואינו נוטל עליו שכר, ע"כ. והוא מדברי הב"י, אבל כבר כתבנו למעלה שאין זה אלא בקובע עצמו אבל אם היה באופן עראי וקבל עליה שכר שרי. ואף דבחול המועד בסימן תקמ"ב ס"א איתא דבשכר אסור, ומשמע דבכל ענין. אין ראיה משם, דבחול המועד איכא איסור מלאכה מדין מקרא קודש וזמן החגיגה, והרי זה כעין יו"ט מה שאין כן בע"ש שהוכחנו למעלה דלכל השיטות מותר אף בשכר חוץ מהכל בו בדין נ"ח [שאסור להסתפר מספר ישראל במעשה אומן אחר חצות בע"ש ויו"ט] וכבר כתבנו למעלה שדבריו צ"ע, וכן כתב הב"י שהעולם נהגו היתר.

**והנה** הרמ"א העתיק שם בסוף דבריו [סוף סעי' ב'] דברי הכל בו שהחיר בספר ישראל כשהוא מעשה הדיוט [כמבואר במג"א ס"ק ה'] ולא גרע מחול המועד. אבל כל זה צ"ע כמו שאמרנו דאיסור מלאכה בע"ש ויו"ט כתב הכל בו [בסימן ל"א] שהוא שמא יבוא לידי חילול שבת משום טירדת המלאכה, אבל אינו משום איסור מלאכה מצד עצם היום כחול המועד, וא"כ הכל היה צריך להיות תלוי אם זה בקבע או בעראי. ועיין בהגר"א שפירש לכל בו באופן אחר, דהיינו תספורת הדיוט מותר אבל לא כל תספורת ועיי"ש מה שתמה על הרמ"א.

**והנה** בשו"ע הלכות פסח סי' תס"ח העתיק המחבר ללשון הטור, ולא פירש ולא פירט כמו שפירש בב"י והניח הדברים סתומים כפשוטן. אבל הרמ"א שם [בסעי' ב'] הגיה והוסיף עוד תנאי דאף מלאכה בחנם אסור אם היא מלאכה גמורה.

**ובכדי** לעמוד על עיקרי הדברים בהלכות מלאכה בערב פסח נברר מקודם האם האיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן. והנה בתוס' ריש מקום שנהגו כתבו שאיסור מלאכה בערב פסח הוא מדאורייתא, אבל מהתוס' חגיגה דף י"ז ע"ב

עמ' תע"ט] שהתיר. וגם המנהג הוא להתיר כמו שכתב המרדכי בעצמו, וכל מקום שהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג. ובפרט שהוא ספק דרבנן.

ד. בערב שבת ויו"ט מותר לעשות כל מלאכה שאין בה שיהיה ושאינו קובע עצמו למלאכה, וכדמוכח מהמשנה דשורין דיו וסמנים. ומלאכה כזו מותר לעשות אפי' לאחרים בשכר, אלא שבדרך כלל העושה לאחרים ובשכר קובע עצמו למלאכה, זה אסור.

ה. ומלאכת כתיבה לצורך מצוה, הרא"ש מתיר רק בדרך למודו, אבל אם קובע עצמו אסור וכן משמע בכל בו. ולדברי הר"מ שבמרדכי כיון שהוא לצורך מצוה אפי' בקובע מותר.

## סימן ר"ב

### תשובות קצרות - פסח

#### מיקרוגל בפסח

**שאלת:** כיצד מכשירים תנור מיקרוגל לפסח.

**תשובה:** תנור מיקרוגל יש לתת שם מים כשיעור שירתחו למשך 15 עד 20 רגעים.

#### לבדוק ספרים מחמץ

**שאלת:** האם צריך לבדוק את הספרים מחמץ.

**תשובה:** אין צורך לבדוק הספרים מחמץ, וכן לא ראיתי למו"ר זצ"ל שיבדוק הספרים או לנקותם באופן מיוחד, והרבה שנים שימשתי וגם הייתי ממונה על עניי החמץ וההכשר לפסח והכל עשיתי כמצותו.

#### חמץ בפחי האשפה

**שאלת:** כשמוכרים את החמץ, האם צריך למכור גם את החמץ שבפחי האשפה של הבנין, שבמקומכם הגויים מריקים את פחי האשפה פעם בשבוע.

**תשובה:** כל מה שנמצא בפחי האשפה הרי הוא הפקר, ואין צורך לדבר אחר בחמץ אחרי שהוא מופקר.

#### לומר הלל דליל פסח מבעוד יום

**שאלת:** בערב פסח במקום שמתפללים ערבית מבעוד יום, האם יכולים לומר את ההלל מבעוד יום, או שצריך לאומרו דוקא בלילה ודאי.

בשעת ההקרה אינו אלא מנהג, וציין על זה בכסף משנה לירושלמי הנ"ל. וקשה דבירושלמי כתוב שאסור, והרמב"ם כתב שהוא רק מנהג.

**ונראה** לענ"ד דהרמב"ם והמאירי לדבר אחד נתכוונו, ודאי מה שכתב בירושלמי אסור, אינו אלא מדין מנהג, ולשון הירושלמי שכתב אינו בדין שתהא עסוק במלאכתך וקרבנך קרב לא הוה משמע להו איסור, אלא כאינו ראוי, וזה לשון אינו בדין. ואולי עוד הוכרחו לזה מצד מה שהקשינו על דין זה לעיל, ובאור הענין שאינו הגון משום דבהקרבת הקרבן יש לאדם כפרה וריצוי לפני הקב"ה, ולכן כשהוא מבקש כפרה וריצוי אינו מן הראוי שיסיח דעתו ולעסוק במלאכה. (והטעם שאסור בהספד ותענית הוא משום דהוי כיו"ט, דשמחה גדולה אם יזכה שקרבנו יעלה לריח ניחוח ולרצון לפני ה').

**ולפי** זה אין קושיא היאך אדם שולח קרבנותיו ועוסק במלאכה, והא תמיד הוא בספק, אלא משום דהענין הוא שאינו הגון ואינו דרך כבוד שיתעסק במלאכה כאשר קרבנו קרב, אבל זה דוקא כאשר הוא יודע הזמן שקרבנו קרב, וכל שכן אם עומד עליו בעזרה, אבל כשהוא נמצא במרחקים ואין יודע מאומה אין זה חסרון כבוד וזלזול בעשותו מלאכה. ואף אם נאמר כדברי התוס' שענין זה הוא מדאורייתא, זה דוקא ביודע, ואם לאו לית הכא אף חשש זלזול, ולכן מותר לשלוח לקרבנותיו. וזה ג"כ כוונת המאירי שהירושלמי התכוון להפליג בדברים, כי אין כאן איסור מוחלט אף מדרבנן לדבריו, ואינו אלא מדרכי המוסר, ולכן כתב המאירי שעיקר הטעם באיסור עשיית מלאכה הוא מטעם צרכי הפסח.

**והרבה** אחרונים לענ"ד לא העמיקו בענין הזה, וברוך השם שזכיתי לעמוד על עיקר הדברים, ותו לא מדי.

#### סכום:

א. בערב פסח ע"י גוי לפי מה שביארנו דברי הירושלמי יהיה מותר, ושונה הוא מחול המועד שאסור אף ע"י גוי, מפני שבחול המועד יש ג"כ את החומרא שנקרא קודש, ולכן רצו לחלק ביניהם לבין ימות החול, ועשו אותם כשבת ויו"ט ואסרום אף ע"י גוי, דהיום עצמו כאילו קדוש הוא כשבת ויו"ט.

ב. וכן לפי זה אין חילוק בערב הפסח אם עושה מלאכה לעצמו או לאחרים, ובלבד שלא יקבע עצמו למלאכה, דאם עושה עראי, אף שעושה בשכר ולאחרים מותר.

ג. וכן ודאי שאין חילוק אם היא מלאכה גמורה או לאו, ואף דהמרדכי אסר אף ע"י גוי, הרי צרתו בצדו [מדבריו הרוקח בסי' ש"י] כמובא בב"י סי' תס"ח [בנדמ"ח סוף

**תשובה:** לענ"ד הלל לא עדיף מתפילת ערבית, דהלל זה כל חיובו מדרבנן וא"כ ודאי שיוצא בזה מפלג המנחה. וראיה לזה מסי' תע"ב סעי' א', שכתב המחבר: 'ימהר ללכת לביתו אבל לא יעשה קידוש עד שתחשך. וא"כ ע"כ מיירי שכבר התפלל ערבית ואמר הלל לפני חשיכה. ועיי"ש באחרונים אם קידש בדיעבד וכן בכרפס והגדה, אבל לענין הלל לענ"ד אין ספק בזה שיצא.

#### מצות מכונה לליל הסדר

**שאלת:** האם מותר להשתמש במצות מכונה בשביל מצת ליל הסדר.

**תשובה:** בודאי. וידוע הסיפור על הגרא"ז מלצר שפעם הביאו לו מצות יד שנאפו בערב פסח, והעדיף לאכול ממצות מכונה שהיו לו, שכך היה נוהג בכל שנה.

#### נשים שלא אוכלות שיעור מצה ומרור

**שאלת:** בנשים שנוהגות לא לאכול כשיעור מצה ומרור בפסח, האם ברכתן לבטלה, או כיון שיש קצת מצוה אפילו לאכול פחות מכשיעור לא הוי ברכה לבטלה.

**תשובה:** אני תמיה עליך שקראת לזה מנהג, ואף אם יש הרבה נשים שעושות כן, הלא זה מנהג של איסור. ומה שחשבת שלא תהיה ברכה לבטלה כיון שיש קצת מצוה לאכול אפילו פחות מן השיעור לכמה אחרונים, מ"מ ודאי שאין לברך על זה - כי לא תקנו ברכה על פחות מהשיעור, ואיך שלא יהיה צריך להוכיחם.

#### שיעור ברי אכילת פרס

**שאלת:** מהו שיעור כדי אכילת פרס, וממתי מתחילים למנות את הזמן.

**תשובה:** שיעור כדי אכילת פרס קשה לעמוד עליו דיש בזה כמה דעות, והעיקר לאכול כדרך אכילה בלי להפסיק ואז ודאי יצא ידי חובתו. וזמן של כדי אכילת פרס מתחיל מזמן שמתחיל לבלוע ממש.

#### בסיפור יציאת מצרים

**שאלת:** האם ידי מצות סיפור יציאת מצרים יוצאים ע"י פלפול.

**תשובה:** ספור יציאת מצרים יוצאים בכל דהוא. ועל הפלפול צריך להזהר שלא יהא פלפול של הבל דהוי מצוה הבאה בעבירה.

#### האפיקומן קודם חצות

**שאלת:** בענין אפיקומן קודם חצות שלדברך קשה לצמצם את הזמן, האם יוכל לאכול מצה על תנאי.

**תשובה:** ענין של אכילת אפיקומן הוא דוקא קודם חצות, ואף אם יעשה תנאי לא יועיל לו לגבי הארבעה כוסות וההלל, דהרי בר"ן [מובא ברמ"א סי' תע"ז סעי' א']. כתוב שכל הסדר צריך להיות קודם חצות. והעצה הכי טובה למהר בכל הסדר, ואח"כ מי שרוצה להאריך יאריך כרצונו.

#### לקחת דברים ממקום סכירת החמץ

**שאלת:** בחדר או ארון שמונח שם חמץ שמכרו אותו, האם מותר להכנס שם בפסח לקחת משהו.

**תשובה:** אם זה באופן עראי מותר, אבל בקביעות אסור, דהרי חכמים הצריכו מחיצה לחמצו של גוי כדי שלא יבוא לאוכלו.

#### להתחתן בל"ג בעומר

**שאלת:** בבחור ספרדי והכלה אשכנזיה, האם מותר להם לערוך חתונה בליל ל"ג בעומר או דוקא בל"ד. עוד שאלת: האם מותר לאשכנזים להשתתף בחתונה שנערכת ביום ל"ד.

**תשובה:** לענ"ד יום ל"ג בעומר לספרדים הרי הוא יו"ט כמו לאשכנזים, ואין נוהגים כדברי המחבר [בסי' תצ"ג] ביום ל"ד, והראיה שאין אנו אומרים תחנון ביום ל"ג מחמת שמחה הגם שלא נקרא מועד, ושמחים בו כמו האשכנזים, ועל כרחך שלא קבלנו בזה דברי מרן. וא"כ מי שרוצה להתחתן בל"ג בעומר הרי הוא מן הזורזין המקדימין למצוות. ועיין בכף החיים סי' תצ"ג אות כ"ט.

**ובנוגע** למשתתפים בחתונה, כגון אלה שמתחתנים קודם ר"ח אייר, מותר לכל אדם ומצוה להשתתף בשמחתם, ואף שהם נוהגים אכילת ל"ג רצופים מפסח עד ל"ג בעומר, והוא פשוט ואין להאריך.



## סימן ר"ג

## טענה בלשון הברכה ביו"ט

**עוד שאלת:** באשה שטענה בלשונה ובברכת הדלקת נר של יו"ט אמרה להדליק נר של יון טוב בנו"ן במקום במ"ם, ורצית לדעת אם יוצאה בזה.

**תשובה:** לא כתבת כמה נסתפקת, דלכאורה הא ודאי לשון זה אינו נכון ולמה לא תחזור לברך. אבל נראה לי למעשה דהא מילתא תליא כנ"ל במחלוקת המחבר והרמ"א בסי' רס"ג סעי' ה' בברכת הדלקת הנר אם מברכין קודם להדלקה או לאחר הדלקה. הנראה לי פשוט דאם האשה אמרה רק נוסח להדליק נר ולא הזכירה שבת או יו"ט שיוצאת בזה וכמו שהבאתי ראיה מדברי הפר"ח בסימן רכ"ב ועיי"ש באורך.

**אלא** שלפי דברי המחבר שמברכין קודם הדלקה משום עובר לעשייתו, א"כ כשאמרה והוסיפה של יון טוב הוי הפסק בין הברכה להדלקה. אמנם לרמ"א שמברכת לאחר הדלקה מיד שאמרה להדליק נר יצאה ידי חובתה ומה שהוסיפה אח"כ מלות שאינם נכונות לא מגרע וכנ"ל וקל להבין.

**אולם** נראה שגם למנהג אשכנזים היום מברכים ביו"ט קודם הדלקה, וכמבואר בספרים [עי' מג"א סי' רס"ג ס"ק י"ב, ובשעה"צ ס"ק ל"ה] וא"כ למעשה גם לאשכנזים הוי הפסק וצריך לחזור ולברך.

## סימן ר"ד

## תשובות קצרות - יום טוב

להתרחץ בשיש ב' ימים של יו"ט

**שאלת:** אם מצטער בב' ימים של יו"ט האם מותר להתרחץ, והאם מותר לחפוף שערו ולהשתמש בסבון נוזלי או שמפו.

**תשובה:** אם מתרחץ ביו"ט או בשבת בצונן מותר להשתמש בסבון נוזלי, ולענ"ד בכל סבון מותר ואין כאן המקום להאריך בזה. אך לרחוץ בסבון נוזלי או שמפו יש בעיה אחרת דהדרך הוא ששמים קצת סבון באיזה חלקים בראש ואח"כ משפשפים עם זה את כל הראש, וא"כ הרי הוא

סוחט לכאורה מחלק אחד משערות ראשו כדי להביא הסבון והמים למקום אחד בראשו, ואם סחיטה בשער אסורה מדרבנן א"כ אסור בזה. והעצה לזה שישים הסבון נוזלי בכמה מקומות בראש ואח"כ כשיוורדים המים על הראש יתערב הסבון מאליו בכל השערות ושפיר דמי. וכבר כתבתי במקום אחר על רחיצה בחמין ביו"ט<sup>105</sup>, וגם לגבי סחיטה בשער כתבתי<sup>106</sup> דריהטא דשמעתתא אין סחיטה בשער אף מדרבנן.

להסתפר בערב יו"ט אחר חצות

**שאלת:** האם מותר להסתפר ע"י יהודי ערב ר"ה או ערב יו"כ אחר חצות.

**תשובה:** מה שאסור להסתפר בערב פסח אחר חצות אינו אלא משום זמן שחיטת הפסח, ולכן בשאר יו"ט מותר. ואיני יודע מדוע הדגשת בשאלתך ערב ר"ה ויו"כ בלבד.

מדיני יו"ט שני בא"י

**שאלת:** האם מותר לבן חו"ל להשתתף בתזמורת ליל שמחת תורה בהקפות שניות כמו שנוהגים בא"י שבמוצאי החג שמחים עוד הפעם בתוספת תזמורת.

**תשובה:** זה ודאי אין צריך לפנים, דהא לעצמם מותרים הם, כלומר הישראלים שמנגנים הוא בזמן שמותר להם לנגן. ולא עוד אלא שיש מתירין אפילו לכתחילה לומר לגוי לנגן בכלי זמר ביו"ט לצורך שמחת תורה, אלא שבימינו נראה שכולם נוהגין בזה לחומרא, ואיני יודע אם מצד הדין או מחסרון ידיעה. אבל על כל פנים הישראלים שמשמיעים כלי שיר לעצמם ובהיתר ודאי שאין למנוע מלהשתתף אתם.

**עוד שאלת:** אם בן חו"ל בא"י מותר לו להאזין לרדיו או טיפ ביום טוב שני שלו, אם בן א"י פתח אותו לעצמו.

**תשובה:** בודאי שמותר ואותו הדין בשבת אם גוי פתח לעצמו.

**עוד שאלת:** להכנס ולנסוע במכונית ביו"ט שני בא"י, ובן א"י עושה כל המלאכות.

**תשובה:** לענ"ד אין שום היתר לזה, וכל מה שאסור ביו"ט ראשון אסור בשני, ואם ביו"ט ראשון והגוי עושה

105. עי' לקמן סימן ר"י.

106. לעיל בסי' קל"ג.

ולאחר השקיעה אף שחייב לומר הלל מספק, אבל ברכות אינם לעכובא, ולכך אזלינן בתר כללא דספק ברכות להקל ולא יברך.

## סימן ר"ו

### בצריך כמה דקירות לכסוי הדם

#### ביו"ט

שו"ע אור"ח סי' תצ"ח סעי' י"ד.

**כתב** המחבר וז"ל: לא ישחוט אדם חיה ועוף ביו"ט אלא אם כן יש לו עפר מוכן מבעוד יום, ואם עבר ושחט אם יש לו דקר נערץ מבעוד יום בעפר תיחוח מכסהו בו, ע"כ. והוסיף עליו הרמ"א: ואפילו היה צריך לכמה דקירות שרי - ב"י, ע"כ.

**והנה** דין זה למד הב"י [בגדמ"ח עמ' כ"ה] מהסוגיא בביצה [דף ח' ע"ב], וז"ל: ומדאמרין גבי שחט בהמה וחיה ונתערבו דמם שאם יכול לכסותן בדקירה אחת יכסה, משמע דהיכא דאין שם תערובת דם בהמה אע"פ שלא הזמין עפר מאחר שיש לו דקר נערץ מכסה אפילו בכמה דקירות, ע"כ.

**והדברים** לכאורה צריכים עיון גדול, דהנה מצאנו בשו"ע יו"ד [סי' כ"ח סעי' ט"ו] שפסק שם שאין צריך לכסות את כל הדם ובמקצת סגי, וא"כ למה צריך כמה דקירות.

**אמנם** לאחר העיון הדברים פשוטים, ורצונו לומר שהוצרך כמה פעמים ביום טוב לכסות הדם, דהיינו ששחט כמה פעמים בלתי רצופים, וק"ל דו"ת.

**ואע"פ** שזה לכאורה דוחק לומר שעבר ושחט כמה פעמים, מ"מ מצאנו כן מפורש בשו"ע הגר"ז [סי' תצ"ח סעי' ל"ב], וז"ל: ואם לא נעץ אלא דקר אחד ולמחר נצרך לדקירות הרבה מפני ששחט הרבה, הותר לדקור כמה דקירות ביו"ט בעפר תיחוח שנעץ בו הדקר בעיו"ט, ע"כ.

**וודאי** שמירי ששחט בכמה פעמים ביום, דאל"כ אפשר על ידי דקירה אחת לכסות, דהא לא צריך לכסות את כל הדם.

כל המלאכות אסור, גם ביו"ט שני אסור ואף ע"י גוי. והנה בגמ' בביצה [דף ד' ע"ב] איתא דרב אסי הבדיל בין יו"ט ראשון לשני, ועיין שם בגליון הש"ס שרמז לעיין בריטב"א סוכה דף מ"ז ע"א ד"ה והלכתא דלית הלכתא כרב אסי וחיישינן לזלזולא דיו"ט שני, ואע"ג דאיכא מצות הבדלה, וא"כ כל שכן בדבר שאין בו מצוה שצריך להחמיר דלא ליתי לזלזולי.

## סימן ר"ה

### תשובות קצרות - הלל ביו"ט

#### דילג בהלל

**שאלת:** בימים שגומרים ההלל ושכח איזה חלק מן ההלל וסיים ההלל האם יחזור לאומרו בברכה.

**תשובה:** זה ודאי שבימים שגומרים ההלל כל חלק ממנו מעכב, וצריך לחזור ולאומרו (וא"א לומר רק מה שדילג אלא יצטרך לחזור ממקום שדלג עד גמירא). ובנוגע לברכה נראה שכל שלא שהה והפסיק באונס בודאי שאין צריך לברך, דהא שהייה לא היה הפסק ודיבור לא היה הפסק עיין שו"ע אור"ח סי' ס"ה ס"א במחבר והרמ"א שם, ועיין סי' תר"צ סעי' ה'.

**והנה** אני תמה על מה שכתוב במ"ב סי' תכ"ב ס"ק כ"ו שנסתפק שם על מי שקרא למפרע בסדר הפרקים, וכתב שאפשר שאין מעכב אלא סדר הפסוקים, ומספק הסיק שלא יברך. ואינו מובן דבין כך לא שייך לברך עוד הפעם, דהא כיון שבירך בראשונה והתחיל ההלל אפילו פסוק ראשון שוב לא היה הפסק לא בשהייה ולא בדבור, וצ"ג.

#### הלל אחר השקיעה

**שאלת:** ביו"ט חוץ מליל אחרון האם מותר לומר הלל בברכה אחר שקיעה אם שכח ביום.

**תשובה:** לא הבנתי מה כוונתך חוץ מליל אחרון, ואם עיקר שאלתך שאחר שקיעה כל זמן שהוא בין השמשות האם יוכל לברך, א"כ מה הבדל בין ליל אחרון וראשון.

**ולעיקר** הדין, פשוט דכיון דמצות אמירת הלל היא ביום דוקא (חוץ מליל פסח בבית הכנסת ובשעת ההגדה), ולמדו זה מן הפסוקים בגמ' במגילה סוף פ"ב וכן נפסק ברמב"ם הלכות חנוכה עיי"ש, א"כ היה לעכובא ביום.

## סימן ר"ז

## הכנים עפר להשתמש בו ביו"ט

שו"ע או"ח סי' תצ"ח סעי' ט"ז.

**כתב** המחבר ד"ל: הכנים עפר הרבה לביתו לצורך גנתו והוא כנוס במקום אחד מותר לכסות בו, שכל זמן שהוא צבור דעתו עליו לכל מה שיצטרך, אבל אם הכנים מלא קופה לצורך גנתו לא, שמאחר שהוא מועט בטל, ע"כ.

**ולשון** זה הוא לשון הטור שם [בנדמ"ח עמ' כ"ז]. והנה הטור שינה מלשון הגמ' בביצה [דף ח' ע"א], דהכי איתא התם: הכנים עפר לגנתו ולחורבתו מותר לכסות בו, ואמר רב יהודה מכנים אדם מלא קופתו עפר ועושה בה כל צורכו, ע"כ. הרי שלא מוזכר בגמ' תיבת ביתו.

**ועיין** באחרונים מה שהעירו על זה, [דקשה שכאן בסעי' ט"ז מבואר שאם הכנים מלא קופה לא מועיל, כיון שהוא מועט בטל, ואילו בסעי' י"ז כתב המחבר, מכנים אדם מלא קופתו עפר לבית ועושה בה כל צרכו].

**ובאמת** נראה לומר פשוט, דאדם שצריך עפר לגנתו ולחורבתו לא מכניסו לביתו ממש, וא"כ בודאי שהטור והשו"ע כוונתם באומנם לביתו, רצונם לומר לרשותו, ולא לביתו ממש. ואילו בסעי' י"ז מיירי שהכניסו לביתו וחצירו ממש, ובבית אפילו מלא קופתו אינו בטל לקרקע.

**וכן** מפורש הדבר בב"י [שם] שכתב שדוקא עפר הרבה, מה שאין כן מעט שבטל הוא לקרקע גנתו וחורבתו. ואח"כ כתב: ומשמע לרבינו דכיון דפירש רש"י הכנים עפר הרבה לצורך גנתו וכו', ודוקא בהכנים הרבה הוא דמותר לכסות בו, אבל אם הוא מועט לא דבטל לגבי קרקע הגנה או החורבה, מה שאין כן בהכניסו לבית או לחצר, דהתם אף על פי שלא הכנים אלא מלוא קופתו אינו בטל לגבי קרקע הבית והחצר, עכ"ל. והרי מפורש כדברינו.

**אמנם** עיין במ"ב שם [ס"ק פ"א], שכתב בזה ב' פרושים, והפירוש שהסכים עמו בשעה"צ [ס"ק ק"ב] הוא לא כדברינו, דבתחילה כתב ד"ל: לביתו לצורך גנתו, היינו שדעתו היה בפירוש לצורך גנתו לשוטחה שם, ולכך דוקא אם הוא עפר הרבה, אבל אם רק מלא קופתו לא, ואפי' הניחם בקרן זרית לא מהני, משא"כ בסעי' י"ז שהכנים לבית בסתם [ולא לצורך גנתו] אפילו מלא קופתו מותר כשייחד לו קרן זרית וכדלקמיה, ע"כ. ופירוש זה דלא כדברינו, אלא מיירי שהכנים לביתו ממש לצורך גנתו. ואח"כ כתב: ויש מן הפוסקים שסוברין דדוקא אם הכנים לגנתו ממש דאז אמרינן אם הוא מועט מלא קופה וכיוצא בטל לגבי קרקע הגנה [ובזה

מיירי בסעי' ט"ז], משא"כ במכניסו לבית או לחצר אע"פ שלא הכנים אלא מלא קופה וייחד לו מקום אינו בטל [ובזה מיירי סעי' י"ז]. ושם בשער הציון אות ק"ב כתב: הגר"ז ממשמעות הב"י, וכ"כ בברכ"י בשם זקנו, ודוחק שם לומר דהאי לביתו שכתב בטור ושו"ע [בסעי' ט"ז] הגם שמיירי שהכנים לגנה, ר"ל לבנין ביתו דהיינו לצורך חורבתו ע"ש, ופירוש הראשון שכתבנו בפנים נראה יותר, עכ"ל השעה"צ.

**והנה** הפירוש שכתב עליו שהוא נראה יותר, זה ודאי תמוה, דהא מפורש בב"י שלא כדבריו וכנ"ל. ומה שכתבנו בדקדוק לשון הטור, שכתב: לביתו, שהכוונה לרשותו, ג"כ מסתבר יותר לענ"ד מן הפירוש שהובא בברכי יוסף שהכוונה לצורך בגיית ביתו. ועיינתי בגר"ז [סעי' כ"ז] ומפורש כדברינו, עי"ש.

**ובדין** הכנים מלא קופתו עפר כתוב בגמ' ובטור ושו"ע דבעי יחוד קרן זרית, ובדין הכנים עפר הרבה לגנתו לא החזיר יחוד קרן זרית. וטעם החילוק נראה, דהא דבעי יחוד קרן זרית בבית הוא, דאם לא כן העפר עומד להתפזר ולהתבטל על גב הקרקע, אמנם בגנה שצריך עפר הרבה בין כה לא מתפזר מאליה. אולם מלא קופתו בגנה אפילו בקרן זרית בטל הוא אגב קרקע, דכן מצוי הוא בגנה צבורים קטנים של עפר.

## סימן ר"ח

## הכנה ביו"ט לסעודת הלילה

## כשאוכלה מבעוד יום

שו"ע או"ח סי' תק"ג סעי' א'.

**כתב** המחבר ד"ל: אסור לאפות או לבשל או לשחוט ביום לצורך מחר, וכו' ע"כ.

**שאלת:** שבמדינתכם היום הוא ארוך מאוד בימים האלה חמן הלילה קצר והשינה מועטה, ובעלת הבית דוחקת, ואין עצה ואין תבונה אלא לאכול ביו"ט ראשון בעוד היום גדול סעודת ליל יו"ט שני. ועל זה באת כשואל אם מותר לבשל ביו"ט א' לצורך סעודת הלילה הנאכלת מבעוד היום גדול, או כיון שהתפללו הקהל ערבית הרי נחשב אצלם לילה ואין יבשלו ביו"ט א' לצורך ליל ב'.

**תשובה:** לענ"ד נראה פשוט מן הסברא דמותר, והנה בודאי לא בקשת ממני להביא לך ראיה מאיזה שהוא

ב. דבר קר שנתבשל כל צרכו והוא יבש מותר לחמם אותו ביו"ט לצורך עכו"ם, והוא כשאינו בהול כגון שלא הזמינו.

## סימן ר"ט

### ריבוי בשיעורים ביו"ט

שו"ע אור"ח סי' תק"ג סעי' ב'.

**כתב** המחבר ד"ל: ממלא נחתום חבית של מים אעפ"י שאין צריך אלא לקיתון אחד. וכתב הרמ"א: הגה, אבל צריך לשים הכל אצל האש בפעם אחת, אבל אסור להוסיף אם כבר החבית אצל האש, דטרחא שלא לצורך הוא, עכ"ל.

**הנה** אמרתי לברר דין המצוי מאוד ביו"ט, שבני אדם נושאים כמה דברים ביד ומוציאים אותם ביו"ט, ואינם צריכים אלא לאחד מהם, האם מותר בכל גווני, ואם לאו מתי שרי ומתי אסור.

**והנה** איתא בש"ס [ביצה דף י"ז ע"א] ובשו"ע [הנ"ל] ממלא נחתום חבית של מים ואע"פ שאין צריך אלא לקיתון אחד. וכתב שם הרמ"א, אבל צריך להשים הכל אצל האש בפעם אחת וכו' עיי"ש. והרי זה כמפורש נדון שאלתנו, דהיינו שמותר להוציא למשל טבעת של מפתחות אע"פ שיש מהם שאינו צריך להם כלל, דכיון שחד טרחא הוא להכל שרי.

**והנה** ראיתי בתשובה שנכתבה באחת החוברות בשם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל שיצא לחלק בין השוין, ותוכן דבריו דאם כל חפץ וחפץ שמוציא ראוי להשתמש בו אע"פ שאין צריך לכולם ולא ישתמש אלא באחד מהם שרי, אבל אם אינו ראוי אלא אחד מהם, אין להתיר את האינו ראוי ע"י ריבוי בשיעורין.

**ובאמת** שאיני רואה מסברא מקום לחלק בזה, וגם ראיה לא הביא לדבריו. ולענ"ד לפי דברי הר"ן [בביצה דף ט' ע"ב מדפה"ר ד"ה ומיהא] בטעם ההיתר של רבוי בשיעורין ביו"ט, נראה ודאי דאין חילוק ושרי בכל גוונא, אף במקום שאחד מהם אינו ראוי.

**ד"ל** הר"ן שם [בסוף הדיבור]: דודאי רבוי שיעורא בשבת מדאורייתא מיתסר ואפי' הכי לא דמי רבוי בשיעורא ביו"ט לרבוי שיעורא בשבת, שהשבת רחוקה היא אצל חולה ולא הותרה, ולפיכך כל שעיקר מלאכה אסור אף תוספתו כמוהו ומיתסר מדאורייתא, אבל יו"ט שאוכל נפש הותר בו דאפי' אפשר מערב יו"ט שרי, כל שהוא מרבה על העיקר ובלבד שיהא בטורח אחד תוספתו כמוהו. ועוד שנראה להם

מחבר שמדבר אודות זה, כי מוחזקני בכך שעינת ברוב הספרים שאפשר, ואולי שדברו על זה ולא בקשת ממני אלא לכתוב לך הנראה לי מן הסברא.

**והנה** הדבר פשוט דכל הדין הזה שאחר שהתפללו ערבית נעשה כלילה אינו אלא חומרא מדרבנן, אם מדין נדר או טעם אחר. ולכן אני אומר דכיון שבשעה שהוא מבשל הוא קודם ערבית, הרי הוא מבשל לצורך אותו היום וגם יאכל באותו היום ומותר. ואם מפני מחשבתו שרוצה אח"כ להתפלל ערבית, הרי בשעת בישולו הוא היתר גמור והיאך נחמיר עוד חומרא על גבי חומרא, והבו דלא להוסיף עלה ודי למבין.

**ואם** לאחר התפילה יבשלו, בזה ודאי לא הסתפקת [דממ"נ מותר] ולא חשדתיך בזה, אע"פ שלשונך מוקשה ונתת מקום לטעות.

**לאחר** כתבי, דברתי עם ת"ח אחד ויגע ומצא במג"א סי' תקכ"ז בתחילת הסימן לפני ס"ק א' בסופו ד"ל: ואנן קיי"ל דמדאורייתא אסור לבשל מיו"ט לשבת סמוך לחשיכה [דליכא אז הואיל ומקלעי אורחים, וכיון שכן גם עירוב תבשילין לא יעזור, כי עירוב אינו מועיל רק במקום שי"ל הואיל שאין כבר איסור דאורייתא אלא רק איסור דרבנן - מחצית השקל]. ולכן נהגו כשחל יו"ט בע"ש [שא"א לבשל כלילה] מקדימין להתפלל ערבית וכו', עכ"ל. [הרי מפורש הדבר שמותר לבשל ביו"ט ראשון לצורך סעודת הלילה של יו"ט שני אם אוכל אותה מבעוד יום, אפי' שכבר התפלל ערבית וקיבל עליו יו"ט שני].

**עוד** הסתפקת בדבר שאין שייך בו בישול, שכבר נתבשל לגמרי והוא יבש, האם מותר לחמם אותו ביו"ט לצורך עכו"ם, ואילו בשבת היה אסור או מדין שהייה בתחילה בשבת או משום חזרה, זת"ד.

**והנראה** לי בזה דמה דאסרינן בשבת שהייה לכתחילה, הוי משום דנראה כמבשל [כמבואר בסי' רנ"ג במ"ב ס"ק נ"ה] וביו"ט לא שייך לומר כך, דמבשל מותר ביו"ט ומי יודע דמבשל הוא לצורך העכו"ם. ואם משום שלא גרע מהאופנים שאסורה חזרה דשמא יחתה, הרי כיון דלא הזמינו לעכו"ם ולא בהול בשבילו ליכא למיחש לשמא יחתה, ולא מצינו שגזרו על זה ביו"ט. זה מה שראיתי להשיבך על שני שאלותיך ואשמח לשמוע חוות דעתך בזה.

## סכום

א. מותר לבשל ביו"ט ראשון לצורך סעודת הלילה של יו"ט שני אם אוכל אותה מבעוד יום, אפי' שכבר התפלל ערבית וקיבל עליו יו"ט שני.

## סימן ר"י

## דין רחיצה ביו"ט

שו"ע אורח סי' תקי"א סעי' ב'.

**כתב** המחבר וז"ל: מותר להחם ביו"ט מים לרחוץ ידיו אבל לא כל גופו, ואפילו אינו רוחצו בבת אחת. אבל במים שהוחמו מערב יו"ט מותר לרחוץ כל גופו אפילו כאחד, מיהו דוקא חוץ למרחץ אבל במרחץ אסור, ע"כ.

**ובן** הוא שיטת הרי"ף [בביצה דף י"א ע"א מדפה"ר] והרמב"ם [פ"א מיו"ט הל' ט"ז], דחמין שהוחמו ביו"ט אסורים ברחיצת כל גופו משום גזירת מרחצאות. ואם הוחמו בערב יו"ט מותרים לפירוש הר"ן ברי"ף [שכתב שם וז"ל: ומיהו בחמין שהוחמו בערב יו"ט, אפילו כל גופו שרי]. דביו"ט אינם אסורים מן התורה אלא מדבריהם, ולכן לא גזרו בחמין שהוחמו בערב יו"ט. ולתוס' [בביצה דף כ"א סעי' ב ד"ה לא יחם] אסורים מן התורה ביו"ט [דכתבו הטעם מפני שאינו שוה לכל נפש], ולכן גזרו בערב יו"ט. [וגם הרא"ש פ"ב דביצה סוף סי' ט"ו כתב וז"ל: ובשבת פרק כירה וכו' כתבתי דאסור לרחוץ כל גופו ביו"ט בחמין שהוחמו מערב יו"ט].

**וצ"ע** לרי"ף והרמב"ם למה אסרו ביו"ט, והיא קושית הרמב"ן [בשבת דף ל"ט ע"ב] והבאים אחריו. ועיין בראשונים שנחקקו מאוד, ולא העלו דבר ברור. [וז"ל הרמב"ן: ויש כאן שאלה, כיון שרחיצת כל הגוף וזיעה כולן מותרין, ואפילו להחם ביו"ט, למה גזרו עליהם כלל ביו"ט ומאי איסורא אתי מינה, וא"ת משום שבת, אין ראוי לגזור יו"ט אטו שבת בדבר של אוכל נפש. וי"ל כיון דביו"ט נמי איכא בהו איסור, כגון מדיח קרקע וסך א"ג סחיטה דאלונטית וכיוצא בהן, עשו יו"ט כשבת לכך, ואינו מחזור].

**ולענ"ד** נראה מדברי הרי"ף דטעם האיסור הוא גם כן כתוס' והרא"ש שם, דאינו שווה לכל נפש. ואעפ"כ בהוחמו בערב יו"ט מותרים, דאין להחמיר ביו"ט כמו בשבת. וזה מוכח מאריכות לשונו של הרי"ף בשם הגאון, וז"ל: לא ירחוץ אדם וכו', אבל ביו"ט שרי לרחוץ כל גופו בחמין שהוחמו בערב יו"ט, דלאו דבר שחייבין עליו משום שבות, ולא משום רשות ולא משום מצוה, אלא גזירה היא, וכי גזרי בשבת, אבל ביו"ט לא, עכ"ל. ואם הטעם משום שבי"ט מותר מן התורה, ואינו אסור ביו"ט אלא משום גזירה, ולכן בהוחמו בערב יו"ט מותר דלא גזרינן גזירה לגזירה, צריך היה הרי"ף לומר בקצרה, בהוחמו בערב יו"ט לא גזרו, דלא גזרינן גזירה לגזירה.

לחכמים שכיון שאמרה תורה אך אשר יאכל לכל נפש, לא הצריכה לשקול ולדקדק שלא יבשל אלא המצטרף אליו בלבד, ומשום הכי רבויי בשיעורא כל היכא דלא מפיש בטרחא שרי וכו', עכ"ל. מבואר שכל שהוא בחד טרחא שרי, ואין חילוק בדבר אם ראוי להשתמש בו או לא.

**והנה** שם בביצה לקמן [דף כ"א ע"א] אמרינן: אמר רב חסדא בהמה חציה של נכרי וחציה של ישראל - מותר לשחטה ביום טוב, דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה. עיסה, חציה של נכרי וחציה של ישראל - אסור לאפותה ביום טוב, דהא אפשר ליה למפלגה בלישה, ע"כ. והקשו שם בתר"ה עיסה, דמאי שנא ממה שאמר ר"ש בן אלעזר לעיל [ביצה דף י"ז ע"א] ממלאה אשה תנור פת ואע"פ שאינה צריכה אלא לפת אחת מפני שהפת נאפית יפה בזמן שהתנור מלא. ותירצו דשאני התם דהפת כולה של ישראל והרשות בידו לאכול או זה או זה, מה שאין כן בחציה של עכו"ם שאינה ראויה לו, אסור.

**וצריך** להבין כוונת התוס' בזה, ר"ל מגין לנו לחלק בכגון דא, דאם אסור מדאורייתא, לכאורה אין לו רשות אף שהפת נאפית יפה, ולמה יהיה מותר בראוי לו לאכול או זה או זה, סוף כל סוף הא אין לו צורך אלא לאחד, ואם כדי שהפת תאפה יפה מותר לעשות מלאכה יתירה בשביל זה, א"כ מה לי שאין יכול לאכול אלא פת אחד.

**ונראה** לע"ד דודאי שהתוס' סוברים שכדי שהפת תאפה יפה מותר אף לעשות מלאכה יתירה, אלא שמדרבנן אסור דמיחזי שלא לצורך, או כדי שלא יבואו לזלזל באיסורין, ולכן בראוי לו לאכול כל אחד ואחד מותר, אבל בחציה של נכרי שאין ראוי לו אסור. וכל זה בשני מעשים, אבל אם נעשה במעשה אחד וטרחא אחת לשניהם אין לנו ראיה לאסור, ונראה דכיון שאין זה אלא רבוי בשיעורים כשנעשה במעשה אחד ודאי דשרי דהא ריבוי שיעורים ביו"ט שרי. ועיין עוד בפני יהושע ובצל"ח על התוס' הנ"ל.

## סכום:

- המוציא חפצים ביו"ט ואין צריך אלא לאחר מהן, אם הוא בהוצאה וטרחא אחת, כגון כמה מפתחות בטבעת אחת מותר, ואם יש בזה יותר טרחא אסור.
- ואפי' אם חלק מהמפתחות אינם ראויים לו, וכגון שאינם בשימוש, מ"מ כיון שהוא טרחא אחת מותר.

הוא צורך כל נפש מותר, ומה שאסור מן התורה הוא ברחיצת כל גופו שאינו צורך כל נפש, וגזרו על כל גופו אבר אבר בפעם אחת.

**וא"כ** בימינו שצריך הרחיצה היא משום נקיין, וזה ודאי שווה לכל נפש, אין שום איסור על זה. והרמב"ם והתוס' לא חולקים בעיקר איסור חימום המים ביו"ט, דלשניהם הוא איסור תורה כשאנו שווה לכל נפש. ופירוש דברי הרמב"ם [בפ"א מהלכות יו"ט הל' ט"ז] כך הוא, דמ"ש: לפיכך מחמין חמין ביו"ט ורוחץ בהן ידיו ורגליו, אבל כל גופו אסור, ע"כ. רצונו לומר, כל גופו אבר אבר, ומשום גזירת מרחץ דהיינו ששם רוחצים את כל גופם בב"א. ובהוחמו מערב יו"ט מותר לרחוץ כל גופו אפילו בפעם אחת, דעל זה לא גזרו. וזה הוא דעת הגאון הנ"ל שהובא ברי"ף בביצה, וכמו שכתב בהגהות מימוניות [אות מ'], וכמו שחילק המאירי בפירוש, דבהוחמו ביו"ט אסור כל גופו אפילו אבר אבר, ובהוחמו בערב יו"ט מותר אפילו כל גופו בפעם אחת.

**אבל** ברחיצה השווה לכל נפש, לית דין ולית דין דשרי, אפילו לחמם ביו"ט. וכמו שכתבו התוס', דרחיצה האסורה ביו"ט הוא ברחיצה של מפונקים עסקינן. וא"כ רחיצה של נקיין שרי.

**ועיין** בכתובות [דף ז' ע"א] שבנודמן צבי מותר לשחוט ביו"ט, משום דזה נקרא שווה לכל נפש, אע"ג שאינו מצוי לכל נפש, ולכן גם רחיצה מלכלוך חשוב שווה לכל נפש ופשוט.

**ומה** שכתב השו"ע בסימן ש"ז סעיף ה', שמותר להביא דרך חצר שלא עירבו מים לרחוץ המצטער. ודייק מזה הרע"א, וז"ל: משמע דמצטער מותר לרחוץ אפי' [כל] גופו בחמין שהוחמו מע"ש, וקיל יותר משאר שבותים, והיינו טעמא דכיון דכל איסור הרחיצה הוא מכח גזירה על כן במצטער לא גזרו. וכל זה בשבת אבל ביו"ט אם מצטער מחמת אי נקיין, הרי מותר גם לחמם ביו"ט, אבל אם מצטער מחמת שהוא מפונק אסור לחמם אולם מותר להתרחץ. ועיין בברכות [דף ט"ז ע"ב] במשנה ורש"י שם. [שמשמע שבאבילות התירו לרחוץ אפי' כשרוחץ משום שהוא מעונג ומפתק].

**ואיני** רואה חילוק בין מקלחת לאמבטיה, דאין באמבטיה דין בית המרחץ שאסור חכמים.

**ועיין** בבית מאיר יורה דעה סי' קצ"ז [סעי' ג'] שהאריך קצת בחימום המים ביו"ט לצורך טבילה, ויש הרבה מה להשיב על דבריו, ואין הזמן עתה.

**אלא** על כרחך שגם ביו"ט אסור מן התורה לחמם מים לרחיצה, ואעפ"כ לא גזרו לאסור לחמם בערב יו"ט אטו יו"ט. וטעם הדבר, שאע"פ שבכל הדינים שבת ויו"ט שרים, ואין ביניהם אלא אוכל נפש בלבד, וכלשון המשנה במגילה [דף ז' ע"ב], וכל איסורי שבות אסורים ביו"ט כמו בשבת, אעפ"כ כיון שאיסור חימום המים בערב שבת הוא גזירה אטו שבת, ביו"ט לא גזרו ערב יו"ט אטו יו"ט. וזוהי כוונת הרי"ף שיש לחלק בגזירות בין שבת ליו"ט.

**ונ"ל** להוסיף נופך בזה, דהנה גזירת מרחצאות אינה דומה לשאר איסורין דרבנן, דבשאר איסורין דרבנן חכמים גזרו מעצמם משום איזה חשש של איסור שחששו בזה שמא יכשלו באיסור תורה, מה שאין כן בהרחקה שנאסרה מטעם מעשה שהיה, שלא גזרו אלא בשבת וכמעשה שהיה.

**ופירוש** דברי הרי"ף שכתב: דלאו דבר שחייבין עליו משום שבות וכו', והוא לשון המשנה בביצה [דף ל"ו ע"ב], רצונו לומר שלא נכלל איסור רחיצה בשבת ויום טוב באחד מהדברים האלה שנזכרו במשנה, אלא גזירה היא, ולכן לא גזרו ביום טוב.

**ועיין** במאירי ביצה [דף כ"א ע"ב] על המשנה הרביעית בפרק שני, שכתב טעם איסור רחיצה בכל הגוף, משום דאינו שווה לכל נפש, ולא כתב מחלוקת בזה. וגם בסוף דבריו שכתב את דברי הרי"ף, לא הזכיר שהרי"ף חולק על הטעם הזה. ולכן פשוטו כמשמעו, שגם הרי"ף סובר שאיסור הרחיצה הוא משום דאינו שווה לכל נפש.

**ועתה** נבוא לבאר את דברי הרי"ף והרמב"ם, מה כוונתם באומנם שאיסור הרחיצה ביו"ט הוא משום גזירת מרחצאות, וליישב קושיית הראשונים עליהם.

**והנה** עיין במאירי הנ"ל בביצה שהאריך לבאר את מחלוקת רב ושמואל ברחיצת כל גופו אבר אבר או פניו ידיו ורגליו.

**ותמצית** דבריו, שבירושלמי [ביצה פ"ב הל' ה' דף י"א ע"ב] נחלקו רב ושמואל בחמין שהוחמו ביו"ט, וכן שהוחמו בערב שבת, דלרב רוחץ בהם כל גופו אבר אבר ולשמואל רק פניו ידיו ורגליו. ומה ששמואל אסר אינו מטעם שבכל גופו אבר אבר הוא אסור מן התורה, ומפני שאינו צורך כל נפש, דא"כ למה רב התיר (ולא מסתבר שרב ושמואל יחלקו במציאות האם זה צורך כל נפש או לא, ופשוט). ועל כרחך דכיון שהתורה התירה פניו ידיו ורגליו משום דהוי צורך כל נפש, א"כ כל שאר האברים ג"כ מותר, דאי אפשר לחלק באברים, ואף שכל גופו אבר אבר אינו צורך כל נפש, ושמואל גזר בזה אטו כל גופו בפעם אחת שלא אבר אבר, שכזה הוא אינו צורך כל נפש. היוצא מדבריו, שאם באמת רחיצת כל גופו

ובגינת ורדים כלל ג' אות ט"ז כתבו לאיסור, מ"מ לא יצאנו מידי המחלוקת וספק דרבנן לקולא. ועוד דיש לומר שכל מה שאסרו הוא לתת מי ורדים למים לנטילת ידים לכהנים, ולא מיירי לענין אכילה.

## סימן רי"א

### אולודי ריחא

שו"ע או"ח סי' תקי"א סעי' ד'.

**כתב** המחבר ז"ל: אין עושין מוגמר דהיינו לפזר מיני בשמים על הגחלים בין להריח ובין לגמר הבית או הכלים, אבל אם עושה כדי ליתן ריח טוב בפירות למתקן לאכילה מותר, אפילו אם מפזרן על גבי גחלת של עץ, ע"כ.

**בגמ'** בביצה [דף כ"ב סע"ב כ"ג רע"א] אמרין: איבעיא להו מהו לעשן (פירש"י: פירות בעשן בשמים, לקלוט טעם הברוש) וכו', אמר רב יהודה על גבי גחלת אסור על גבי חרס מותר ורבה אמר על גבי חרס נמי אסור משום דקא מוליד ריחא. וכתב רש"י בד"ה דקמוליד ריחא, ז"ל: שנכנס בחרס שלא היה בו ריח, ואסור מדרבנן, שהמוליד דבר חדש קרוב הוא לעושה מלאכה חדשה, ע"כ.

**וצ"ע** דהא ודאי אין כוונתו להוליד ריח בחרס, ואם נחייבו משום דבר חדש שנולד, מה זה נוגע לחרס, דהניחא אם מה שנולד היה בעין באמת היה אסור כמו במרסק השלג [שבת דף נ"א ע"ב] דהוי בורא המים, אבל כאן הריח אין בו ממש ומה שהוליד והבליע ריח בתוך הכלי למה זה נקרא שברא דבר חדש, ומה דמיון יש לזה למלאכה. דהרי להוציא הריח עצמו מן העץ והבשמים, הדין שמוותר, וכמו שאמרו [שם] קוטמו ומריח בו, וא"כ עיקר האיסור הוא מה שמכניס ריח בתוך הכלי, ולמה זה נקרא מוליד דבר חדש.

**ולמסקנת** הסוגיא שם בדף כ"ג אמרין: רבא אמר על גבי גחלת נמי מותר - מידי דהוה אבשרא אגומרי. וכתב רש"י בד"ה רבא, דמשום אולודי ריח אין לאסור, מידי דהוה אבישרא אגומרי. וגם זה צ"ע, דמי מכין להוליד ריח בגחלים.

**עכ"פ** איך שיהיה, למסקנא צריך להיות הדין שלצורך אוכל נפש מותר להוליד דבר חדש, אולם להוליד ריח בכלים ובבגדים אין זה חשוב צורך יום טוב ולא צורך אוכל נפש ואסור. ובשבת גם לצורך אוכל נפש אסור.

**אלא** שאולי י"ל דכיון שאולודי ריחא הוא דבר חדש שאסרו חכמים, אינו אסור אפילו בשבת אלא דומיא דיו"ט [בכלים ובגדים ולא באוכלים] וצ"ע. שוב ראיתי בערוך השולחן סי' תקי"א סעי' ט' שבאוכלין אין איסור להוליד ריח עי"ש, ולפי דבריו שם גם בשבת שרי.

**ועי'** בשו"ת חכם צבי סי' צ"ב שכתב בפשיטות שאין אולודי ריחא במאכלים, והגם שבט"ז כאן ס"ק ח'

סכום:

מותר בשבת ויו"ט להוליד ריח באוכלים.

## סימן רי"ב

### לחתוך פתילה לשנים ביו"ט

שו"ע או"ח סי' תקי"ד סעי' ח'.

**כתב** המחבר ז"ל: אין חותכין הפתילה לב' אלא אם כן ע"י שנותן שני ראשיה בפי שני נרות ומדליקה באמצע, והוא שיהא צריך לשתייהן, ע"כ.

**ומקורו** מהסוגיא בביצה [דף ל"ב ע"א] במשנה: אין חותכין את הפתילה רבי יהודה אומר חותכה באור, ושם בגמ' [סוף העמ'] הקשתה על ר' יהודה מאי שנא בסכין דלא דקא מתקן מנא, ותירצה תני רבי חייה חותכה באור בפי שתי נרות וכן נפסק בשו"ע סי' תקי"ד סעי' ח'. ופירש רש"י בד"ה בפי שתי נרות, ז"ל: נותן שני ראשיה בתוך שתי נרות אם צריך להדליקן כאחת, ומדליק באמצע, דלא מוכח דלתקוני מנא מכין אלא להדליקה בעלמא, ע"כ.

**וצ"ע** מה מועיל שלא מוכחא מילתא, דאם יש כאן איסור של תיקון מנא - הרי כן תיקן מנא, ומה מועיל שלא מוכחא מילתא. ואם היה האיסור משום מראית העין ניחא, אבל ודאי שלא משמע כן מהגמ', וא"כ מה טעם הוא זה דלא מוכח מילתא. וע"כ צריך לומר דלרש"י כל האיסור של חתיכת הפתילה בסכין אינו אלא מדרבנן.

**והאמת** נראה לי, דאף אם נאמר שיש איסור תורה בחותך את הפתילה בסכין, מ"מ בחותכה באור כיון דלמעשה הוא מדליק את שניהם - אנו מסתכלים על זה כמעשה הדלקה ולא כעל עשיית כלי. ובדומה לסברת הרשב"א [שבת דף ק"ז ע"א] בסוגר הפתח לשמור הבית, דאע"ג דצבי בתוכו ונצוד מותר, ז"ל: ובירושלמי נראה שהתירו לנעול לכתחלה ביתו לשמור ביתו וצבי שבתוכו, דכיון שהוא צורך ביתו אע"פ שע"י כך ניצוד הצבי ממילא מותר, ובלבד שלא יתכוין לשמור את הצבי בלבד, ע"כ. וכן כאן מתכוין להדליק

עושין קשרי בית הידים מפני שהוא מעשה אומן וכן כל כיוצא בזה, ע"כ.

**והנה** ברמב"ם בהל' שבת [פרק כ"ב הל' כ"ב] כתב, וז"ל: אסור לתקן בית יד של בגדים ולשברם שברים שברים, כדרך שמתקנין בחול הבגדים כשמכבסין אותן, ע"כ. וכתב שם הרב המגיד: זו קיטורי בית יד שהזכירו פרק יו"ט [ביצה דף כ"ג ע"א], ואמרו שמעשה אומן הוא ואסור, ע"כ. וצ"ע כי אם נאסר דבר זה אף בחול המועד משום דהוי מעשה אומן ומלאכה, איך זה כלל הרמב"ם דין זה בכלל שאר איסורי דרבנן שהזכירו בפרק כ"ב שם.

את הנר, ואף שע"י זה נחתך ונתקן לשני פתילות מותר דהוא מכרין להדליק הנר.

**שוב** מצאתי בהערות על חדושי הרשב"א [בהוצאת מוסד הר"ק] ביצה דף ל"ב ע"ב [הערה 151], וז"ל: ועי' בגידולי שמואל שתמה דאכתי קשה דהלא פסיק רישא דניחא ליה הוא, דמצינו גם באיסור דרבנן דאסור. ותירץ על פי סברת המגיד משנה פרק י"ב מהל' שבת הל' ב' דתיקון כלי לא נחשב מלאכה רק ע"י כוונה ולולי הכוונה אין על זה שם מלאכה כלל, וכן ביאר באור שמח וכו', ע"כ.

## סימן רי"ג

### קשרי בתי ידים ביום טוב

**שו"ע** או"ח סי' תקי"ט סעי' ה'.

**כתב** המחבר וז"ל: קמטים שעושין הנשים בבתי זרועותיהן ובבתי שוקיהן אסור לעשותן ביי"ט משום תקון מנא, ע"כ.

**איתא** בגמ' ביצה [דף כ"ג ע"א] דרש רב גביהא מבי כתיל אפתחא דבי ריש גלותא קטורא שרי, אמר ליה אמימר מאי קטורא, אי קטורא בידי - מעשה אומן הוא, ואי לעשן אסור דהא קא מכבה. אמר ליה רב אשי לעולם לעשן - מידי דהוה אבשרא אגומרי. איכא דאמרי אמר ליה אמימר מאי קטורא, אי קטורא בידי - מעשה אומן הוא, אי לעשן אסור דקא מוליד ריחא, ע"כ. ופירש"י בד"ה אי, וז"ל: אי קטורא בידי - שעושין לבתי שוקים ולבתי ידים של חלוקי הנשים, שמקמטין אותן על עץ חלק או על אגודה של קשים, מעשה אומן הוא ואסיר, וקטורא לשון קשר, ע"כ.

**ובעין** זה איתא גם במועד קטן [דף י' ע"ב]: אמר רב חסדא קיטורי בירי אסיר מאי טעמא מעשה אומן הוא. ופירש"י שם בד"ה קיטורי שני לשונות, וז"ל: כך היו עושין, היו נוטלין כלים חלוקין והיו מחליקין עליהן בית יד של חלוקיהם - מעשה אומן הוא ואסור. (ולפירוש זה צ"ע מהו לשון קטורי, וצריך לדחוק ולפרש דהחלקת הקשרים והקמטים קרי קטורי מלשון תשרש). לשון אחר, לכויץ קמטין שאדם עושה בבית יד, שממלאים אותה בקנה של שבלים חלקים ומקמטין, ע"כ. ופי' זה השני הוא כפירושו בביצה.

**ועיין** ברמב"ם [פרק ח' מהלכות יו"ט הל' י"ד] שפירש כרש"י בביצה, שהוא ענין עשיית קמטים, וז"ל: ומרכיני את הבגדים בידיים מפני שהוא מעשה הדיוט אבל אין

## סימן רי"ד

### תשובות קצרות - חול המועד

**לגהץ כובע בחול המועד**

**שאלת:** אם מותר בחול המועד להשתמש בקיטור כדי לתקן הכובע (מה שקורין steam).

**תשובה:** לענ"ד אין זה אלא כעין גיהוץ, וגיהוץ [שלנו] מותר בחול המועד, עיין או"ח סי' תקמ"א ס"ג שכתב הרמ"א וז"ל: ומותר להחליק הבגדים עם הזכוכית כדרכן הואיל והוא לצורך המועד, ע"כ. ואם היה מלוכלך באיזה כתם נראה לי שגם זה שרי, ואף בכלל הבגדים הדין כן, דגזירה של כיבוס שאסרו בחול המועד הוא שלא יכנס למועד כשהוא מנוול, ולא גזרו אלא בדבר שצריך שהיו זמן בזה וטרדתו מרובה וזה הטעם שאסרוהו בחול המועד כדי שלא ידחה זאת עד המועד שאז הוא יותר פנוי, וא"כ בכתם כל שהוא פה ושם שאינו מצריך טרדא מרובה ועובר לשעתו מיד אין שום חשש בזה.

**לעשות נקבים באוזן בחול המועד**

**שאלת:** בחוה"מ האם מותר לעשות נקבים באוזני אשה כדי להניח בהם עגילים מיד.

**תשובה:** אני נוטה לאסור, כיון שיכולה לעשותם קודם המועד, ועי' ערוך השולחן סי' תקמ"ו סעי' ז', שכתב שיכולה להעביר שיער בית השחי ושער בית העררה והטעם משום שכל אלו קשה לעשותן קודם המועד עיי"ש, ע"כ. הא לאו הכי אסור.

**לסרק פאה נכרית בחול המועד**

**שאלת:** האם מותר לסרק פאה נכרית בחול המועד.

## אור

אור"ח סימן רי"ד

## יצחק

רמא

**תשובה:** לסרק הפאה נכרית בחול המועד בודאי שרי, דהא התירו יותר מזה משום נריי אשה עיין שם בסי' תקמ"ו סעי' ה' במחבר [ובערוך השולחן שם]. ואם הסירוק נעשה בשכר אצל פאנית, עי' בסי' תקמ"ב הדינים בזה, ותן לחכם ויחכם עוד.

### לתקוע מסמר בחול המועד

**שאלת:** האם מותר לנעוץ מסמר בכותל לתלות בו כובעו בחוה"מ.

**תשובה:** מותר אם הוא צורך המועד, ועיין שו"ע אור"ח סי' תקמ"ב ס"ב.

### להפקיד בבנק בחול המועד

**שאלת:** האם מותר לעשות הפקדה לחשבון בנק בחוה"מ כשאינו שעת הדחק.

**תשובה:** אם אינו צריך לכתוב כתב אומנות מותר.

### למכור דבר בחול המועד

**שאלת:** למכור דבר בחוה"מ, שאם לא ימכור יפסיד האם נחשב דבר האבד ומותר או מניעת רוח ואסור.

**תשובה:** ודאי דהוי דבר האבד - ומותר.

### להשתמש במחשב בחול המועד

**שאלת:** האם מותר להשתמש במכונת כתיבה או במחשב בחוה"מ שלא לצורך משא ומתן.

**תשובה:** הכתיבה במכונת כתיבה הוי מלאכת אומנות שאסורה בחוה"מ ואע"פ שמלאכת האומנות בזה נעשית בקל, מ"מ מלאכת אומנות מיקרי ובמחשב כל זמן שהכתיבה לא נעשית אלא על המסך ו/או על הדיסק אינו נחשב מלאכת אומנות אך להדפיס את הכתוב במדפסת זהו כמכונת כתיבה - ואסור.

### לרפאות עכו"ם בחול המועד

**שאלת:** עכו"ם שבא לרופא בחול המועד, וצריך בשביל רפואתו לעשות מלאכות האסורות - האם מותר לרפאותו.

**תשובה:** כל דין רפואת עכו"ם הוא בדיעבד משום איבה, וא"כ ה"ה בחול המועד. ואם איסור מלאכה בחול המועד מדרבנן בודאי שרי משום איבה, וגם אם נאמר דאיסור מלאכה בחול המועד הוא דאורייתא, לא גרע מרפואת בהמתו דשרי אפילו במלאכה דאורייתא משום דבר האבד [עיין סי'

תקל"ו סעי' ג'], וא"כ רפואת עכו"ם משום איבה ודאי הוי כדבר האבד.

### לחתוך בר בחול המועד

**שאלת:** אם מותר לחתוך גזירה מכר בחול המועד ולא יתפור עד לאחר המועד.

**תשובה:** איני יודע מאי ס"ד, וטרחא שלא לצורך המועד היא ואסור. ועוד לא עדיף ממעוך בגדים שלא לצורך המועד שאסור, עיין בסי' תקמ"א ס"ג.

### לטבול כלים בחול המועד

**שאלת:** האם מותר לטבול כלים בחול המועד שלא לצורך המועד.

**תשובה:** נ"ל דשרי, דלא גריע מכתבת תפילין ומזוזות לעצמו וכן טויית חוטי ציצית אף שאינם לצורך המועד כמבואר בסי' תקמ"ה סעי' ג', וטעמו של דבר נראה דמשום מצוה התירו.

### להתעמל בחול המועד

**שאלת:** האם מותר להתעמל בחול המועד.

**תשובה:** מותר, דהא אפילו בשבת מותר אם אינו מכוין לרפואה, וכשמכוין לרפואה אינו אסור אלא משום גזירה משום שחיקת סממנים, ובחול המועד גם זה מותר, ועיין אור"ח סי' ש"א ומ"ב שם ס"ק ז', וז"ל: וכן מותר לטייל, אפילו אם כוונתו להתעמל ולהתחמם משום רפואה שרי, כיון שלא מוכחא מילתא שעושה כן לרפואה, [וא"כ בחול המועד שרי אפי' שמכוין לרפואה].

### לתת ברזלים בנעלים בחול המועד

**שאלת:** האם מותר ליתן מנעליו לאינו יהודי לשים עליהם ברזלים (tips) בחול המועד.

**תשובה:** אסור, ועיין סי' תקמ"א סעי' ד' שמפורש שאפי' לומר לנכרי אסור.



## סימן רט"ו

## הערות בסי' תקמ"ט

**שו"ע** אור"ח סי' תקמ"ט סעי' א', כתב המחבר ז"ל: חייבים להתענות בתשעה באב וכו' מפני דברים הרעים שאירעו בהם.

**והנה** במשנה בתענית [דף כ"ו ע"ב] כתוב: בט' באב וכו' ונחרשה העיר, ע"כ. בירושלמי איתא ההיכל במקום העיר, וכן הוא בגמ' לקמן דף כ"ט ע"א, תניא כשחרש<sup>107</sup> טורנוסרופוס הרשע את ההיכל. ובלשון הטור סי' תקמ"ט ג"כ כתוב: ונחרשה העיר שחרש טורנוסרופוס הרשע את ההיכל, ע"כ. והלשון צריך באור.

**אכן** בלשון הרמב"ם מבואר יותר, שכתב [בפ"ה מהל' תעניות ה"ג] ז"ל: ובו ביום וכו' חרש וכו' את ההיכל ואת סביביו, ע"כ. הרי שקיים בלשונו את שניהם. שוב ראיתי בב"ח שעמד בזה.

**ועוד** צריך לעיין בספרי קורא הדורות אם טורנוסרופוס הרשע זה הוא שהיה בימי ר"ע [לאחר החורבן] שלבסוף אשתו נשאת לר"ע [ע"ז דף כ' ע"א, נדרים דף נ' רע"ב]. וכן נראה לכאורה, דוראי לא היה חורבן היכל קודם לחורבן בית המקדש, וכנראה בזמן שנחרב בית המקדש נשאר ההיכל על תלו אע"פ שהיה שרוף אבל בנין האבנים היה קיים, ואח"כ בא הרשע הנ"ל וחרש ההיכל וכל סביביו, וזה היה ג"כ בט' באב אבל בזמן ר"ע לאחר חורבן בית המקדש.

**מג"א** ס"ק ב', על מה שכתב המחבר ז"ל: אף על גב דכתיב בקרא בחודש הרביעי בתשעה לחודש הובקעה העיר אין מתענין בט' בו. וכתב על זה המג"א: דלא רצו לגזור תענית גם בט' בו, דאין מטריחין על הצבור יותר מדאי. וא"כ בעל נפש יתענה גם בט' בתמוז, עכ"ל.

**ובאמת** היא חומרא גדולה, הלא כל הדין של תענית בי"ז אינו חיוב אלא אם רצו [כמבואר בראש השנה דף י"ח ע"ב], ועל ט' בתמוז מעולם לא רצו. ובאמת צ"ע אם דין זה דרצו תלוי בצבור או כל יחיד לעצמו אם רצה הוי עליו כחיוב, ונ"מ לכמה דינים כגון לקריאת ריחל ועוד.

107. כן הגיה בגמ' ר' ישעיה פיק, וכן הוא בעין יעקב, וכן העתיק הב"ח.

**אבל** אף אם כל יחיד יכול לקבל על עצמו, אך מניין לנו לתת דין תענית על יום כזה שחז"ל בכלל לא תקנו בו תענית לאחר בית שני. ואפשר דתקנה ראשונה שהתענו בו בזמן חורבן ראשון עד שנבנה בית שני לא בטלה לגמרי, ולכל הפחות הוי יום הראוי לתענית אף ליחיד. ואעפ"כ חומרא גדולה היא ובפרט לפי הירושלמי [פ"ד מתענית הל' ה' דף כ"ג ע"א] שהובא במג"א, שאף בראשונה הובקעה העיר בי"ז בתמוז, אלא שמפני הצרות טעו בחשבון, אין מקום אף לבעל נפש להחמיר כלל.

## סימן רט"ז

## הערות בסי' תק"נ

**מג"א** סי' תק"נ ס"ק ב', על מ"ש הרמ"א שעוברות ומניקות שמצטערות הרבה אין להתענות [בט' באב], ואפי' אינן מצטערות אינן מחוייבות להתענות, אלא שנהגו להחמיר. כתב על זה המג"א בשם הרמ"ע מפאנו [שו"ת סי' קי"א], דקטנים מאכילים אותם לחם ומים כדי להתאבל עם הצבור עכ"ל, ונראה לי דוקא קטן שיש לו דעת להתאבל, ע"כ.

**ואע"ג** דקטנים לאו בני אבילות נינהו [שו"ע יו"ד שצ"ו ס"ג]. עיין לקמן במג"א סי' תקנ"א ס"ק ל"ח, שכתב דאף שאין אבילות לקטן, מ"מ באבילות דרבים מחמירים טפי. ונראה דביום כפור ודאי ליתא לדין זה, דכיון דהיינו רביתיהו לא גזרו בהו רבנן כדאיתא ביומא [דף ע"ח ע"ב], ויה"כ אינו מדין אבילות, ולכן כשהקטנים אוכלים אין להם להחמיר רק בלחם ומים.

**ומה** שהוסיף המג"א מדעתו דחומרא זו אינה אלא בקטן שיודע להתאבל, המעיין במקור הדברים בתשובת הרמ"ע סי' קי"א, יראה בסוף דבריו שכתב אפילו קטני קטנים.

**והנה** כותב להלכה מה שעלה במצודתי. דהנה לכאורה איסור אכילה בת"ב ובשאר צומות אינו מדין אבילות אלא מדין תענית. ואף אם יש חילוק בין אבילות דרבים ליחיד, זה רק בעניני אבילות רחיצה סיכה כיבוס וכדומה. ולכן אם בצום כיפור אין להחמיר על התינוקות, בודאי שאר הצומות יותר קלים מיו"כ. ולכן מה שכתב המג"א כאן בשם הרמ"ע מפאנו להחמיר על התינוקות לאכול לחם ומים, הוא תמוה.

**ולדידי** נראה דמנהג זה לענות הקטנים לא היה נהוג בכל מקום, וגם בעירו של הרמ"ע לא נהגו בזה אלא

תענית], עיי"ש בשערי תשובה [ובברכי יוסף סי' תקמ"ט אות ב']. איך שיהיה מוכח מזה דתענית אסתר קל מהשאר.

**ועיין** בערוך השולחן סי' תרפ"ו סעיף ב' שביאר דאף שנראה לכאורה שתענית אסתר מפורש בקרא: דכאשר קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם [אסתר ט' ל"א]. זה אינו, דהכי פירושו, דכמו שקיבלו ישראל על עצמם את שאר הצומות כך קבלו עליהם את ימי הפורים. והוכיח כן, דהא תענית אסתר היתה בניסן, ולכן ודאי שכל תעניתו באדר הוא רק זכר לתענית, וכן מוכח מהרמב"ם [פ"ה מתענית הל' ה'] שכתב: שנהגו להתענות ב"ג באדר זכר לתענית שהתענו וכו', ע"כ תורף דברי הערוך השולחן. (ועוד צריך עיון בדבריו שם בסעי' ד').

**ועיין** בר"ן פ"ב דתענית [דף ז' ע"א מדפה"ר ד"ה אבל] שהביא שהראב"ד כתב שלתענית אסתר יש סמך בכתוב, וחלק עליו הר"ן והוכיח ממסכת סופרים שאין תענית אסתר תענית קבוע, ודברי הצומות וזעקתם קאי על ד' הצומות שגזרו משום החורבן. וזה לא כדברי הגר"א בבאורו סוף סי' תקנ"ג, שכתב בד"ה בשבת ח"ל: אבל תענית אסתר קבוע הוא וכו', ע"כ. ועיין בערוך השולחן תקנ"ג ס"ד, שכתב שהטעם שלא מכריזים על כיפור ט"ב ותענית אסתר, הוא משום דהם תעניות קבועים, ואינם תלויים ברצון הציבור כשאר התעניות. ולכאורה טעמו כאן הוא לפי הגר"א, וזה אינו מתאים לשיטתו בסימן תרפ"ו עיי"ש.

## סימן רי"ז

### הערות בסי' תקנ"א

**מג"א** ס"ק ב', על מ"ש בשו"ע בסעי' א', ובר ישראל דאית ליה דינא בהדי עכו"ם לישתמיט מיניה, כתב המג"א, לישתמיט מגיה עד ר"ח אלול, והביא לדין זה בשם רבינו ירוחם [נתיב י"ח ח"ב דף קס"ד ע"א, שכתב: דריע מזליה ד' ישראל בזה החודש], וכתב שכן משמע בגמ' [תענית דף כ"ט רע"ב], ע"כ.

**והיינו** כמו שביאר במחצית השקל דכיון דנקיט בגמ' סתם לישתמיט מיניה באב, א"כ כוליה חודש קאמר. והדבר תמוה לבנות דייק על לשון זה דהא עיקר חידושו דרב פפא לאשמועינן שישתמט ממנו באב וימציא עצמו באדר, ולעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה, ולכן לא כתב שישמיט עד תשעה באב, א' שלא להאריך, וב' דהא ממילא מוכח דרב פפא בנה יסודו על מאי דאיתא בגמ' משנכנס אב

שנשאל בזה מעיר אחרת שנהגו כך, ועל זה בא ליישב המנהג. ועוד הוסיף שאפילו קטני קטנים יחנכו אותם בזה. אבל זה רק לאותו מקום היכא דנהוג, והיכא דלא נהוג אין להחמיר עד שיהא בן י"ג ויום אחד.

**ומה** שנאסר [בסי' תקנ"א סעי' י"ד] לגדולים לספר לקטנים ולכבס כסותם, זה איסור על הגדול שלא להתעסק בזה, היות שיש בזה שמחה [יבואר באורך לקמן], והרי הוא מסיח דעתו מהאבילות שמתעסק בענייני שמחה.

**ובן** מה שכתב בשו"ע סי' תקנ"ד ס"א, ותינוקות של בית רבן בטלים בו, עיין במג"א שם ס"ק ב' שהביא מה שכתב הב"ח [שם, בנדמ"ח עמ' ר"ח] בטעם הדבר שתינוקות בטלים לגמרי אפי' לקרות בדברים הרעים, שמדובר בתינוק שאינו מבין הענין והוא שמח במה שהוא קורא בלי להבין וזה עיקר לימודו ושמחתו, ובאמת הב"ח כתב זה בלשון אפשר.

**ולענ"ד** נראה הטעם כמו שכתב הט"ז [שם ס"ק א'] שאין האיסור משום התינוקות דודאי אין להם שמחה, אבל האיסור משום המלמד שהוא שמח [וכתב שם לפי"ז שבדברים הרעים מותר]. ולפי מה שביארנו דאין אבילות לקטן אתי שפיר טפי טעם הט"ז, ואיסור לספר ולכבס לקטנים היינו דוקא לגדולים שאסור להם לעשות זאת לצורך הקטנים.

**אבל** כל זה שאסור לגדול לעשות לצורך הקטן מצד שמחת הגדול הוא רק בדברים של אבילות. אבל לפי מה שהקדמנו דאיסור אכילה אינו מדין אבילות אין מקום לחנך הקטנים שלא יאכלו.

**שו"ע** סי' תקנ"ג סעיף ד', כתב המחבר ח"ל: בשבת קודם לצום מכריז שליח צבור הצום, חוץ מט' באב וכו'. ומקור הדין כתוב בב"י סי' תקנ"ג בסופו [בנדמ"ח עמ' ר"כ] בשם האבודרהם [הלכות תענית עמ' רנ"ד], דשבת קודם לצום מכריז הש"ץ להודיע מתי יחול הצום, חוץ מג' תעניות ט"ב יוה"כ ופורים, ע"כ.

**ומעמא** בעי, והנה קודם עיוני אמרתי בחפזי כי תענית ט"ב לא רצו להכריז כדי שלא להזכיר יום פורענות גדול כזה ולבלבל שמחת השבת. (וזה קצת קשה באמת, דכיון דקראו הפטרת חזון אין לך הכרזה גדולה מזו. ויש ליישב דלאו כולי עלמא גמירי אמאי מפטירין בחזון, וזה ברור). ויוה"כ אין צורך להכריז, דכו"ע ידעי ליה. ותענית אסתר לא ראו צורך להכריז דכיון דאינו חיוב כ"כ כמו שאר תעניות לכן לא הכריזהו.

**ועיין** בשערי תשובה סי' תרפ"ו [אות א'] בשם הברכי יוסף [אות ו'] דחתן בתוך ימי חופתו לא יתענה בתענית אסתר, ובשאר תעניות מתענה כמבואר בריטב"א [בסוף

התירו אם אינו לשם תענוג. ובשבת מותר להחליף הכתונת של זיעה אע"פ שמכירין לתענוג ומשום כבוד שבת נגעו בה.

**שו"ע** סעי' ב', כתב המחבר וז"ל: מר"ח עד התענית ממעטים במשא ומתן ובבנין של שמחה, ע"כ.

**ומקורו** מהא דתניא בהחולץ [יבמות דף מ"ג ע"א] קודם לזמן הזה [פירוש מר"ח עד התענית] ממעטין בעסקיהם מלישא וליתן מלבנות וכו'. והנה הטור [כאן, בנדרמ"ח עמ' ר"כ], לא פירש כלום על ממעטין במשא ומתן. ועל בנין כתב בשם הירושלמי [פ"ד דתענית הל' ו'], דדוקא בנין של שמחה אבל כותל שעומד ליפול מותר, והיינו אפילו כותל של בית חתנות דאית ביה שמחה. ואח"כ הביא הטור י"א דגמרא דידן פליגא אירושלמי, דכיון שכתוב בגמ' [בתענית דף י"ד ע"ב] בנין סתם, א"כ כל בנין קאמר כדרך שמשא ומתן אסור בכל ענין אף שאינו של שמחה.

**ובאמת** היא גופא צריכה ראייה מנין לנו דאסור משא ומתן בכל ענין, דאולי גם זה אינו אסור אלא בשל שמחה. ועל כרחך משום דסתם משא ומתן הכוונה לסתם עסק ולא דוקא צרכי חופה. וזה טעם הי"א שדימו בנין למשא ומתן, ובמשא ומתן פשיטא להו. אבל הירושלמי שפירש להדיא בבנין של שמחה<sup>108</sup>, על כרחנו גם משא ומתן לדירה הוא בשל שמחה דכולהו בחדא מחתא.

**ועל** מה שכתב הטור בשם י"א דכל בנין אסור כדרך שאסרו משא ומתן, כתב הב"י [בנדרמ"ח עמ' רכ"ב] שאין זה הכרע, שהרי בתענית צבור כתוב מפורש דלא נאסר אלא בנין של שמחה ואע"פ שכל משא ומתן אסור, אלא כתב הב"י דטענת הי"א היא דכיון דבדין הזה של ר"ח עד התענית לא הוזכר בגמ' דידן בנין של שמחה דוקא, לכן מסתבר שכל בנין אסור, ואין כוונתו כדרך שנאסר משא ומתן בתורת ראייה, אלא כוונתו דלא תיקשי אמאי אסרו כל בנין ואפילו אינו של שמחה, וע"ז נתן טעם כדרך שאסרו במשא ומתן אע"פ שאין בו שמחה והכל משום אבלות.

**אח"כ** כתב הב"י [בנדרמ"ח עמ' רכ"ג ד"ה ועכשיו], דעכשיו לא נהגו למעט במשא ומתן כלל מר"ח עד התענית, וכתב פירוש ג' בדין זה, דהעולם סוברין רבנין הוי של שמחה וכירושלמי, והם מדמים משא ומתן לבנין דבעי נמי של שמחה, ולפי זה צריכין להזהר במשא ומתן של שמחה, ע"כ.

ממעטין בשמחה, והתם ודאי עד ת"ב קאמר, וילמד סתום מן המפורש.

**ועוד** הובא באחרונים דמט"ו ואילך ודאי יהא מותר, דהא לא היו ימים טובים לישראל כמט"ו באב וכיוה"כ, וכיון דאפיקתיה לחציו, א"כ אב על כרחך לא כוליה אב משמע, א"כ הדרן לסתמא דדינא דאינו אלא עד תשעה באב, ועיין מ"ש בחתם סופר על הגליון.

**וזה** לשון הזוהר יתרו [ח"ב דף ע"ח אמצע ע"ב]: עשו נטיל ברוזא דיליה תרין ירחין תמוז אב וכו', ואפלו אב ט' יום אינון דיליה ולא יתיר, ועיין בקרבן נתנאל שעל הרא"ש בתענית [פ"ד סי' ל"ב אות ה'] שהביא מהזוהר הזה ראייה נגד המג"א. ועי' מ"ש על זה במחזיק ברכה סי' תקנ"א סוף אות א'.

**שו"ע** סעי' א', כתב הרמ"א וז"ל: מילה שהיא מר"ח עד ט' באב נוהגין שהמהול ובעל ברית ואבי הבן לובשין בגדי שבת, אבל בלאו הכי אסור, אפי' בשבת של חזון אין מחליפין ללבוש בגדי שבת כי אם הכתונת לבד, ע"כ. צ"ע ליישב דבריו דבמילה התיר לבעלי השמחה ללבוש בגדי שבת, ועל כרחך טעמא משום דלצורך מצוה מותר, וא"כ איך מחמיר הרמ"א ואוסר ללבוש בגדי שבת בשבת חזון, הרי גם זה מצות כבוד שבת ומאי שנא.

**מג"א** ס"ק ד' על מ"ש הרמ"א הנ"ל כי אם הכתונת לבד, כתב המג"א: שמותר להחליף הכתונת אפילו לשבת שחל בו ת"ב, והמחמיר בזה אינו אלא מנהג שטות הוא, שאינו לבוש, אלא רק מפני הזיעה, ע"כ.

**ולפי** זה צריך באור לכאורה, דבגדי פשתן איתא בגמ' [תענית דף כ"ט ע"ב] - וכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ] וכן נפסק בשו"ע לקמן סעי' ג', דאסור ללבושין בשבוע זה, אבל מותר לכבסן או לגהצן על דעת להניחם לאחר ת"ב. והנה בבגדי פשתן כתוב הטעם ברמב"ן וברא"ש [תענית פ"ד סי' ל"ב] והובא בטור [בנדרמ"ח עמ' רכ"ד] שהיינו טעמא שמותר לכבסן וקיל משאר בגדים, משום דבגדי פשתן קרובים לבשר ומתמלאים זיעה תמיד, וא"כ כמו שהתירו כאן בכתונת ללבוש אפילו בשבוע שחל בו ת"ב דאינו לבוש אלא מפני הזיעה, הכי נמי יתירו בגדי פשתן דהם נמי מפני הזיעה. ולפי הנראה מן הלבוש [סי' תקנ"א סעי' ט"ז] - שהוא מקור דין המג"א דכתונת שהתירו בכלי פשתן עסקינן [ראה באלוהו רבה סוף ס"ק ל"ט], ומשום כבוד שבת נגעו בה.

**ולענ"ד** נראה לומר דעד כאן לא התירו אלא לכבוד שבת משום דלא מצערא ליה כולי האי ואלמלא שבת לא היה מחליף, אבל אם הדרך גם בחול להחליף באופן זה, אם כן כוונתו היא משום זיעה ולא לשם תענוג, ואפילו רחיצה בת"ב

108. ואף שהבבלי גם הזכיר של שמחה, כתב הב"י [בנדרמ"ח עמ' רכ"ב] דזה לענין תענית צבור, אבל מראש חודש עד התענית דקתני סתמא ממעטין מלבנות ולנטוע, משמע דאפילו באינו של שמחה אסור, ע"כ.

בחדשים אסור. וכן בתענית כתב הרמב"ן [שם עמ' רמ"ו] דדוקא בישנים אבל בחדשים יש בהם משום גיהוץ. ועיין בטור שכתב בתחילה טעם הרא"ש ואח"כ כתב הדין לפי הרמב"ן ואסר בחדשים, ועתה צ"ע.

**מג"א** ס"ק י"ד, על מ"ש הרמ"א: וכן לכבוד שבת לובשים כלי פשתן ומציעין לבנים כמו בשאר שבתות. כתב המג"א וז"ל: משמע שגם לכבוד שבת מותר לכבס ביום ה', וכן הוא בטור ובמשנה וכן משמע מסעי' ד', ע"כ.

**הנה** מה שכתב שכן הוא במשנה [תענית דף כ"ו ע"ב] דכתבה: אסור מלספר ולכבס ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת, ובטור [בנדרמ"ח עמ' ר"ל] מה שכתב בשם הסמ"ק [סי' צ"ו עמ' ס'], ודברים פשוטים הם. ומה שכתב שכן משמע בסעיף ד', כוונתו ליש מי שאומר שאסור כל השבוע ומותר ביום ה' וביום ו' לכבוד שבת.

**ומה** שכתב המג"א בתחילת דבריו דמשמע מהרמ"א שמותר לכבס ביום ה' לכבוד שבת, כתב במחצית השקל דמשמע כן ממה שכתב הרמ"א קודם שאשה הלובשת לבנים מותר לכבס וללבוש לבנים ולהציע תחתיה, ועל זה כתב הרמ"א וכן לכבוד שבת, משמע דחד דנא הוא עם אשה הלובשת לבנים, ע"כ. ולכאורה יש ראייה מעיקר הדין, דכיון שמותר ללבוש לבנים לכבוד שבת, כל שכן שמותר לכבס, דהא לא אסרו כבוס אלא משום לבישה, כדאיתא ברמב"ן בתורת האדם [כתבי רמב"ן ח"ב עמ' קפ"ט ד"ה ובנימוקין].

**שו"ע** סעי' ה', כתב המחבר וז"ל: אסור לעבריות לכבס בגדי העכו"ם בשבוע זו. ובמג"א ס"ק י"ט, כתב: ואע"ג דמדינא שרי דליכא שמחה כשמכבס לאחרים, מ"מ אסור מפני מראית העין שאין ניכר שהם של עכו"ם. ואפשר שבצנעא יש להקל.

**והנה** בגמ' בתענית [דף כ"ט ע"ב] אמרין: מיתיבי אסור לכבס לפני תשעה באב אפילו להניח לאחר תשעה באב, ופירש רש"י דאסור משום דנראה כמסיח דעתו שעוסק בכיבוס בגדים, ע"כ.

**פי'** לפירוש, דדאי לא מצינו איסור מלאכה בשבוע שחל בו, ואף במשא ומתן אינו אלא למעט, וא"כ מה נשתנה כיבוס משאר מלאכות. אלא היינו טעמא דכיבוס בגדים הוא דבר של שמחה ותענוג, דהא מטעם זה אסור ללבוש בגדים המכובסין, ולכן המתעסק במלאכה של דבר שמחה ואין לו צורך בזה כל השבוע הרי הוא נראה כמסיח דעתו מהאבילות. וזה ג"כ כוונת המג"א הנ"ל בשם תרומת הדשן [ח"א סי' קנ"ב].

**ובלבושי שרד** לא הבין כן, דכתב: דאיסור הכיבוס כשאינו לובשו כתב המג"א לעיל בס"ק י"ב דנראה כמסיח

ולשון הב"י קצת קשה, מאי ולפי זה, דהא לכל השיטות צריך להזהר במשא ומתן של שמחה. ואולי נאמר דלמאן דאמר כל משא ומתן ממעטין, הכוונה לא לגמרי, אלא למעט, דודאי לא נאסרו לגמרי במשא ומתן וילכו בטל כל היום, ומי יודע אם רוב הצבור יכולים לעמוד בזה. ולפי זה יהיה מותר משא ומתן של שמחה כל זמן שאינו מרבה במשא ומתן כל היום, אבל לשיטה הזו דמשא ומתן שצריך למעט הכוונה של שמחה, א"כ ממעטין הכוונה דלגמרי לא מתעסקין במשא ומתן של שמחה, וזה מה שכתב הב"י דלפי"ז צריכין להזהר במשא ומתן של שמחה, משמע לאסור לגמרי. ועיין בתוס' [במגילה דף ה' ע"ב ד"ה ממעטין] שכתבו וז"ל: ממעטין במשא ומתן, פי' של שמחה דומיא דבגין ונטיעה דבסמוך, אבל שאר בנינים שרו, ואין לך משא ומתן גדול מזה, ע"כ. והוכחתם טובה אם נאמר דבשל שמחה עסקינן, אבל אי בכל משא ומתן, לא יעלה על הדעת לאסור בכל.

**מחצית** השקל סוף ס"ק ז' על מ"ש המג"א שם וז"ל: כתב הב"י [בנדרמ"ח עמ' רכ"א ד"ה והרמב"ם] בשם הר"ן [דף ה' רע"ב מדפ"ה] דכל בנין שאין צריך לו רק להרוחה בעלמא אסור, ע"כ. כתב המחצית השקל שם שהר"ן והרמב"ם חולקים ביניהם, והשו"ע ס"ל כהרמב"ם, ע"כ. ואיני יודע היכא רמיזא מחלוקת זו, ואדרבא המעיין בב"י [שם] יראה שלאחר שהביא דברי הרמב"ם [פ"ג מתענית הל' ח'] כתב: וכן כתב הר"ן, והרי זה כמפורש. ולפי"ז איסור בנין של הרוחה הוא לכו"ע.

**מג"א** ס"ק י"ב, על מ"ש בשו"ע בסעי' ג', וז"ל: שבוע שחל בו ט' באב אסורים לספר ולכבס, כתב המג"א, וז"ל: לכבס דנראה כמסיח דעתו מהאבילות, ע"כ. והנה עיין ב"י [בנדרמ"ח עמ' רכ"ג ד"ה ומ"ש אפילו] שכתב כן בשם רש"י [בתענית דף כ"ט ע"ב ד"ה אפילו], ועי"ש שזה קאי על לכבס ולהניח, וזה פשוט. וצ"ע למה נסתפק בזה ביד אפרים על הגליון.

**שו"ע** סעי' ג', כתב המחבר וז"ל: וכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ, והרי הם ככיבוס שלנו ומותר, והני מילי לגהצן ולהניחן עד אחר ת"ב, אבל אסור ללבושן בשבוע זה, ע"כ. כתב הרא"ש פ"ד דתענית סי' ל"ב וכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ, והטעם לפי שאין חוששין לגיהוץ יפה לפי שקרובים לבשר ומתלכלכים מיד מפני הזיעה. וכתב בקרבן נתנאל שם אות ז', דלפי זה אף בחדשים מותר כיון שאין מזהמים אותן יפה, אבל הרמב"ן בתורת האדם [כתבי רמב"ן ח"ב עמ' קצ"ב (גבי אבל)] כתב הטעם משום שאין הטינוף והלכלוך יוצא מהם ולא חשיב גיהוץ דעדיין נשארים מלוכלכים, אבל

**שו"ע** סעי' ו', כתב המחבר ח"ל: כלים חדשים בין לבנים בין צבועים בין של צמר בין של פשתן אסור ללבוש בשבת [בשבוש] זו, ע"כ. וכתוב בב"י [בנדר"ח עמ' רכ"ח] מן הירושלמי [פסחים פרק ד' הל' א' דף כ"ה ע"א], שהטעם משום דפסקה אבן השתיה [ולכן אסרו בגדים העשויים משתי וערב].

**וצ"ע** מה צריך לטעם זה, הא לא גרע מכיבוס וכ"ש תיקון בגדים חדשים. ועל הירושלמי לא קשה, דהירושלמי חידש לנו אף תיקון השתי שאסור [אף שעדיין אינו בגד], אבל על כל המפרשים קשה, דאינהו למדו משם איסור תיקון בגדים חדשים מתיקון השתי ומה צריך לזה. ועיין בהגר"א שבאמת כתב כן על דברי הרמ"א, שכתב שם הרמ"א ואנו מחמירין מראש חודש ואילך, ע"כ. ח"ל הגר"א: כמ"ש בסעי' ג' דאף כיבוס נוהגין איסור, כ"ש בחדשים דאסור במקום שמותר כיבוס. וכן כתב הגר"א בסעיף ז', על מ"ש המחבר דיש אומרים שאסור לתקן בגדים חדשים ומנעלים חדשים וכו', כתב הגר"א: כ"ש מכיבוס דאסור אפילו להניחם.

**אולם** לשון המחבר בסעי' ז' דאי קשה, מה שכתב לאיסור תיקון בגדים רק בשם יש אומרים. וכן סעיפים ז' ו'ח' לכאורה שלא על הסדר, דצריך להקדים סעי' ח' שכתב שם: נשי דנהיגי דלא למישתי עמרא מדעייל אב מנהגא, לסעי' ז', כיון דילפינן תיקון בגדים משתי, שנאסר משום שפסקה אבן השתיה.

**ובדעת** כל המפרשים שהובאו בב"י שלא למדו דין בגדים חדשים מכיבוס, אולי אפשר לומר דסברי דמדין הגמ' לא אסרו רק בכיבוס ומטעם היסח הדעת, וכיון שאסור כיבוס לכן אסרו ללבוש המכובסין שלא יבואו לכבס [ודלא כדברי הרמב"ן לעיל], אבל בגדים חדשים לא נכללו בכלל האיסור של כיבוס. ורק אפשר שנכללו בדין ממעטין בשמחה וכפי שכתבו הראשונים, או מדין השתי המחזר בירושלמי.

**אולם** עדיין קשה למה באמת לא נאסר תיקון בגדים חדשים מאותו טעם של כיבוס, דדאי איכא היסח הדעת, וממילא לבישה תאסר מאותו הדין. ולמה היה לראשונים ללמוד מדין אבן השתיה או ממעוט של שמחה משנכנס אב.

**שו"ע** סעי' י', כתב המחבר ח"ל: הנוהגים שלא לאכול בשר בימים הנזכרים אסורים בבשר עוף וכו' ויין תוסס, ע"כ. ועיין רש"י סנהדרין [דף ע' ע"א] ד"ה כל זמן שהוא תוסס, ח"ל: שיהא נושך בגרון מחמת שהוא מחמיץ, ע"כ. ונראה דמלת תוסס לרש"י הוא מענין נשיכה. ובערוך [ערוך תסס] לא משמע כן אלא מלשון רתיחה. ולכל הפירושים נראה לי דמין ענבים אינו בכלל זה דלא רתח ולא נשך, ומותר.

דעתו מהאבילות, ע"כ. והיינו שזה ג"כ כוונת המג"א כאן בתיבת שמחה. ונראה שנתקשה הלבוש"ש במה שכתוב כאן לשון שמחה ובס"ק י"ב כתב מדין היסח הדעת מאבילות, ולכן כתב שלשון שמחה כוונתו להיסח הדעת. אבל לדברינו אדרבה עיקר האיסור מתחיל מפני שהוא שמחה, ולכן אסרו כיבוס כי מסיח דעתו בדברים של שמחה, והוא פשוט.

**ומה** שיש לדקדק בזה בדין מכבס לאחרים ישראלים או גויים, דנראה כאן דהמכבס עצמו מן הדין יהא מותר לו לכבס לאחרים בין ישראלים ובין גויים, ואינו אסור אלא מפני מראית העין, ואם ישראל אחד נותן לישראל אחר לכבס עבורו לאחר ר"ח או בשבוע שחל בו, גם זה אסור, דהא הנותן עצמו מתעסק בדברים של שמחה, ומסיח דעתו מהאבילות.

(ולדברי הלבושי שרד צ"ע, דאולי דוקא מלאכת הכיבוס נאסר, משום דהיא הנותנת [לסיבת האיסור] דההתעסקות בגוף המלאכה גורם היסח הדעת, או אפשר שגם לדעתו לא פלוג רבנן וכל מין התעסקות נאסר. אבל לדין לא ההתעסקות במלאכה גורם האיסור, אלא ההתעסקות בדבר של שמחה ולכן כל מין התעסקות בזה אסור).

**ואם** ישראל יתן לכובס ישראלי לכבס קודם זמן איסורו, יהיה אסור לישראל הכובס לכבס רק משום חומרא דמראית העין, אבל מן הדין כיון דכובס לאחרים ליכא איסור, והנותן הלא נתן לו קודם זמן האיסור. אבל להיפך אם הישראל יתן לכובס נכרי לאחר זמן איסורו, זה אסור מדינא, דהא מתעסק בעניני שמחה ומסיח דעתו מהאבילות.

**ובזה** יובנו דברי המג"א לעיל ס"ק ט"ו שאסר לתת לגוי לאחר ר"ח אף שהיה על דעת לכבס לאחר ת"ב, ע"כ. ומה שדחה באליה רבה [ס"ק ח'] ודימה זה לחול המועד [ס"י תקמ"ג סעי' ג'], אין זה דמיון, דבחוה"מ אסרו מלאכה ולכן לתת לגוי אין איסור. ומה שחזיק דבריו [מדברי הב"ח סוף אות ח'] דע"י גוי אף בשבוע שחל בו אינו אלא מדין מנהג, ערבך ערבא צריך.

**וישראל** בזמן הזה שמלאכתו כובס וחנותו פתוחה לרבים, וכו"ע ידעי דזה דרכו לכבס לכל שואל, כיון שמכבס לאחרים מותר, ומשום מראית העין ליכא היכא דשכיחי גויים (וצ"ע בתרומת הדשן סי' קנ"ב<sup>109</sup>).

109. דשם זן בשנים המכבסות צעפים לנכריות אם מותר, וכתב דאף דאמרינן [בתענית דף כ"ט ע"ב] חדע דהא בטלי קצרי דבי רב, הוא משום שלא שכיחי נכרי התם. אולם יש להחמיר מפני מראית עין, דאינו ניכר שהוא של נכרים. אולם אם היה מפורסם הדבר שהוא של נכרי אין מראית עין, עיי"ש.

## סימן רי"ח

## הרחקות מאשתו בתשעה באב

שו"ע או"ח סי' תקנ"ד סעי' י"ח.

**כתב** המחבר ד"ל: יש מי שאומר שלא ישן בליל ט"ב עם אשתו במטה, ונכון הדבר משום לך לך אמרין לנוזרא, ע"כ.

**שאלת:** אם מותר בחבוק ונשוק עם אשתו בתשעה באב.

**תשובה:** הנה בשו"ע או"ח סי' תקנ"ד סעי' י"ח כתב ד"ל: יש מי שאומר וכו' כנ"ל, ומקור הדין הוא מהגהות מרדכי במו"ק סי' תתקל"ד ושם כלל ת"ב ויוה"כ ביחד. ובשו"ע סי' תרט"ו [סעי' א'] בהלכות יוה"כ כתב המחבר ד"ל: יום הכיפורים אסור בתשמיש המיטה ואסור ליגע באשתו כאילו היא נדה וכן אסור לישן עם אשתו במטה, ע"כ.

**הרי** שהוסיף ביו"כ לאסור גם ליגע כאילו היא נדה, ומקור הוספה זו היא מדברי האגודה בפסחים פרק מקום שנהגו אות נ"ב (דף קס"ג ע"ב), ושם לא נזכר אלא רק יו"כ, ולכן מדוקדקים דברי השו"ע שלא כתב כן בהלכות תשעה באב, וכתב רק האיסור לישן עמה במטה, אבל נגיעה נראה דס"ל דשרי. אלא שבדרכי משה סימן תקנ"ד אות ז' [בגדמ"ח עמ' רמ"ה] הסתפק דאולי ה"ה גם בת"ב, והביאו המ"ב שם ס"ק ל"ז.

**והנה** דין זה שאסור לישן עם אשתו נדה במטה אף שאינם נוגעים זה בזה אלא הוא בבגדו והוא בבגדה, מקורו הוא מהגמ' בשבת [דף י"ג ע"א], ונראה משם שאין הטעם שחוששים שמא יבוא עליה במזיד, דא"כ יהיה אסור אפילו ביחוד - והתורה העידה עליה דסוגה בשושנים, אלא הטעם שמא ישכח שהיא נדה ויבוא עליה בשוגג, וכך הוא מוכח מכל הסוגיא. וכן הוא מפורש ברש"י שם ד"ה שתישן, ד"ל: מי חיישין להרגל עבירה, או דילמא כיון דאיכא היכרא מדכר דכיר, ע"כ.

**אלא** שקשה לי למסקנת הגמ' שם בשבת שילפינן בהיקש מאשת רעהו שאסור הוא בבגדו וכו' דה"ה אשתו נדה, ולכאורה באשת רעהו מה שייך לומר שוגג, וכי ישכח שהיא לא אשתו, וע"כ באשת רעהו הטעם שאסור הוא משום דחיישין שיצרו יתגבר עליו ויבוא עליה במזיד, וכמו שכתבו התוס' שם בד"ה מה, ד"ל: והתם סברא הוא לאסור לפי שיצרו תוקפו ומתגבר עליו ביותר, ע"כ. וא"כ אינו דומה לבעיא באשתו נדה, ואיך פשטו משם לאסור בכה"ג שאין חשש של מזיד.

**ונראה** ליישב, ובהקדים את דברי התוס' שם בד"ה מה שכתב: שהוא בבגדו והיא בבגדה אינו אלא דרבנן אטו קרוב בשר, וא"כ אע"ג שאינם דומים, אבל כיון שהוקשו להדדי ילפינן לאסור אע"פ שהחשש הוא חשש אחר, [ר"ל, דכל קושיתנו היא רק אם נאמר שאסור מה"ת, א"כ קשה למה לאסור הרי התורה העידה שסוגה בשושנים ואין חשש שמא יבוא עליה במזיד כמו באשת איש, אולם אם כל האיסור הוא רק דרבנן אפי' באשת איש, א"כ י"ל שרבנן גזרו בנדה כמו באשת איש אפי' שהטעמים שונים שבנדה החשש שמא יבוא עליה בשוגג ובא"א החשש שמא יבוא עליה במזיד].

**אלא** שעדיין צ"ע מה הספק בגמ': נדה מהו שתישן עם בעלה היא בבגדה והוא בבגדו, הא אסרינן בנדה כל מיני הרחקות, ובפרט לשיטת רש"י וסייעתו [המובאת שם בדף י"ג ע"ב בתד"ה ד"ה בימי] שאפילו הרשטה אסור שמא יגע בה, ואפילו שאין בזה כוונה לחיבה, והכל מטעם שחיישין שיתקפנו יצרו, א"כ איך אפשר להתיר שכיבה במיטה אחת ולא חיישין שמא יתקפנו יצרו.

**ונחזור** לענין, דיעויין בביאור הגר"א בהל' יו"כ סי' תרט"ו סעי' א' אות ב', שכתב על מה שאמרו שם שביזה"כ אסור לישן עם אשתו במטה, ד"ל: דאפילו באבילות דרבנן אי לא דחמירא ליה מנדה אסרינן בה כל מה שבנדה, כמ"ש בכתובות דף ד' ע"ב וה"ה כאן. ולפי"ז צ"ע, דבראשונים נראה כאילו מסתפקים בדבר ונקטו לה בלשון זהירות בעלמא, [דכתב האגודה בשם רבינו שמחה שכיון שהחמירו להדליק את הנר או לא להדליק ביוה"כ יש לנו לנהוג כל הרחקות כאילו היא נדה, וא"כ ממקום שבאת שהוא מה שהחמירו להדליק או לא להדליק כן שאר הרחקות הם רק חומרא ולא מעיקר הדין], וכן כבר הבאנו שבנגיעה בת"ב נסתפק בדרכי משה, ולפי דברי הגר"א אין מקום להסתפק דודאי הכל אסור.

**ואפשר** דנסתפקו בזה משם שיש מקום לומר דכמו שלא החמירו באבילות משום שלכו של אדם נכנע בזמן אבילות כמו שכתב הרא"ש בכתובות פ"א סי' ט', הכי נמי יש לומר בת"ב וביו"כ.

**אולם** מלשון האגודה [פסחים סי' נ"ב] בשם רבינו שמחה משמע דלא כיוונו לזה, דהא הביאו ראיה מהירושלמי בפרק מקום שנהגו [הלכה ד'], ולא הזכירו לראיה ממסכת כתובות. וזה לשון האגודה מקום שנהגו בליל יוה"כ להדליק נר מדליקין [כדי שלא ישמש] מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין [כדי שלא יראה לאשתו], דרש רבא ועמך כולם צדיקים כולם לדבר אחד נתכוונו פירוש להרחיק מן התשמיש

## סכום:

בת"ב אינו אסור באשתו אלא בתשמיש, אולם שאר הרחקות ואפי' חיבוק ונשוק מותר מעיקר הדין, אלא שיש לאסור שלא במקום צורך דלא גרע משאילת שלום שאסור.

## סימן רי"ט

## הערות בסי' תקנ"ד

**מנ"א** ס"ק ז', על מ"ש הרמ"א ז"ל: ומותרין לחזור הפרשה בתשעה באב, כתב על זה המג"א שני פירושים, ז"ל: נ"ל דהיינו חזן הקורא מותר לחזור הפרשה קודם שיקרא. או מיירי בט' באב שחל בשבת דאז אפי' יחיד מותר לחזור הפרשה וכו', ע"כ. ושני הפירושים שכתב מוקשים מאד, דהפירוש הראשון שחזן הקורא מותר לו לחזור הפרשה דהיינו פרשת כי תוליד או ויחל, איזה ספק יש בדבר זה הא בדברים הרעים מותר לקרות, וזה כל מה שכתוב שם. ופירוש השני דבת"ב שחל בשבת עסקינן, שבת מאן דכר שמיא הכא, רצ"ע.

**ובן** בדברי הגר"א על סעיף ד' כתב על מ"ש המחבר שמותר לקרות בסדר היום, ראיה לזה שהרי קורין בתורה ובק"ש, ע"כ. הנה מקריאת התורה אין לכאורה ראיה, דפרשיות הנ"ל הם מדברי תוכחה ומוסר ודברים הרעים. ומק"ש צ"ע אם יש ראיה, דאפשר ג"כ דהוי כדברי תוכחה ומוסר, דהא כל עיקר הק"ש הוא קבלת עול מלכות שמים ועול מצוות רצ"ע.

**שו"ע** סעי' ה', כתב המחבר ז"ל: עוברות ומניקות מתענות בט' באב ומשלימות וכו', ע"כ. כתב בב"י [בגדמ"ח עמ' רמ"א] בשם הרשב"א בדין עוברות ומניקות, ז"ל: ראוי לעוברות ומניקות שלא להקל כל כך ותאכלנה שלא להתענג במאכל ובמשתה אלא אוכלות ושותות כדי קיום הולד, ע"כ. והנה בהלכות תענית סי' תקע"ה כתב הטור [בגדמ"ח סוף עמ' רצ"ה] עוברות ומניקות אין מתענות וכו', ומיהו לא יאכלו אלא כדי קיום הולד, ע"כ. ומלשון זה נראה דטעמא שאינם מתענות הוא בגלל הולד, ונפקא מינה לאשה שגמלה בנה ועדיין היא בתוך כ"ד חודש ללידתה, שהיא צריכה להתענות לטעם זה.

**והנה** בב"י כתב בסי' תקע"ה [בגדמ"ח עמ' רצ"ו] בשם התשב"ץ [סי' תכ"ח] עוד טעם ז"ל: עוברות ומניקות שמתענות, ברע הן עושות, כי הוא רע לוולד וגם שמתנוללות בעיני בעליהן, ע"כ. ונראה בעיני דטעם זה אינו אלא לאלה

[פסחים דף נ"ג ע"ב], וכתב רבינו שמחה מכאן ראיה שירחיק אדם מאשתו ביוה"כ שלא ליגע בה ובבגדיה כאילו היא נדה שהרי החמירו להדליק או שלא להדליק ובנדה לא החמירו, ע"כ.

**ודבריו** צ"ע דכתב דהחמירו ביו"כ יותר מנדה וכוונתו כיון דבנדה יכול לעשות מה שרוצה אם להדליק או לאו מה שאין כן ביום כפור. ובאמת לא מובן דהא שניהם גם יו"כ וגם נדה הם איסור כרת, ולמה יחמירו יותר ביו"כ, ולא עוד אלא ביו"כ אין איסור כרת [רק על אכילה ושתייה ולא] על תשמיש ובנדה חייב כרת, ועוד יש שאומרים שאף איסור תורה אין ביו"כ, וא"כ אדרבה בנדה היינו צריכים להחמיר יותר. ועוד אני תמה וכי יעלה על הדעת לאסור הדלקת הנר כדי שלא יראנה בכל זמן נדוּתה או דוקא להדליק, והלא זה דבר שאין הצבור יכול לעמוד בו ואם החמירו ביו"כ שאינו אלא ללילה אחת, ודאי שאין הצבור יכול לעמוד בזה בכל ימי נדוּתה, וא"כ מה הראיה שיום כפור חמור יותר.

**ובן** צ"ע מהא דאיתא בשו"ע יו"ד סי' קפ"ד ס"ב, שכתב המחבר ז"ל: בשעת וסתה צריך לפרוש ממנה עונה אחת ולא משאר קריבות אלא מתשמיש המטה בלבד. וכתב הב"י [בגדמ"ח ריש עמ' ט"ז] ז"ל: אבל שאר פרישות לא החמירו עליה שאין כאן אלא חשש של דבריהם, ע"כ. והכוונה שכל החשש של עונת וסתה אינו אלא מדבריהם, וכ"כ משמו הט"ז בס"ק ג', ז"ל: בב"י כתב דאפילו חיבוק ונשוק מותר ולא חיישינן לביאה כיון שביאה איסור דרבנן.

**ולפי"ז** בת"ב שלכו"ע האיסור הוא מדרבנן למה נחמיר יותר מנדה. ואין לומר דכיון שזה רק פעם אחת בשנה כדי הוא בית אלקינו וכו', דזה לא שייך כאן, דהתוס' [שבת דף קי"א ע"א ד"ה טובלין] אמרו כן רק על ענין טבילה שיש בה רחיצה, וכיון שאסור רחיצה לכך אע"פ שבטבילה אינו מכוין לרחיצה בכו"א אסור מהטעם הנ"ל, וכמו שהחמירו שלא לעבור בנהר בחזרתו מהליכה להציל את פירותיו או לקבל את רבו, אע"פ שאין הוא מכוין לרחיצה. אולם בנגיעה באשתו ואף חיבוק ונשוק בת"ב אינו אסור מצד עצמו בתענית בכלל ולא אסור אלא תשמיש גופא, וא"כ מנין לנו לגזור על נגיעה וחיבוק ונשוק כדי שלא יבוא לידי תשמיש שאינו אלא איסור דרבנן.

**אמנם** בעיקר הדין יש לאסור בחיבוק ונישוק דלא גרע משאילת שלום [או"ח סי' תקנ"ד סעי' כ']. ובמקום צורך יש על מה לסמוך, דהא גם שם התירו בהדיוטות וכו' עי"ש.

**שו"ע** סעי' ז', כתב המחבר וז"ל: רחיצה אסורה בט' באב בין בחמין בין בצונן אפי' להושיט אצבעו במים אסור. ובסעי' ח' כתב המחבר: טבילה של מצוה בזמנה מותרת, אבל בזמן הזה אין טבילה בזמנה הלכך לא תטבול בו וכן נהגו.

**ענין** זה של רחיצה לא נתברר לי כראוי, דהנה כל האיסור הוא רק ברחיצה של תענוג, ולכן ברוחץ מפני הלכלוך והטיט שרי. ועיין במג"א [ס"ק י"א] שהוסיף עוד שהנשים מותרות לרחוץ הבשר, ואע"ג שע"י זה רוחצת ידיה במים. וכן בשו"ע [סעי' י"ב י"ג] התיר לעבור במים עד צוארו אם בשביל רבו או להפסד פירות אבל בחזרה משמירת פירותיו אסור. וכאן יש לשאול, הא כל כוונתו לעבור במים אינו לשם רחיצה ומה איסור יש בדבר, וכל זמן שאינו מכוין לתענוג ליהוי שרי, ועדיין צ"ע.

**ואגב** דעסקינן ברחיצה לא אוכל להתאפק מלהעיר על מנהג של הרבה אנשים אשר לא מתרחצים מר"ח אב עד העשירי בו, וחושבים שלרחוץ הוא איסור גמור, וגורמים בזה לנזקי שכנים וחלול ה' העולה על כולנה, כי למרבה הצער בימים אלה החום גובר והזיעה מתרבה והריח נודף, וא"א לעמוד גם מחוץ לר' אמותיהם, ולפעמים מתכנסים למקום צבור בבית הכנסת וכדומה וכן באוטובוסים, וקשה לעמוד שם בגלל זה. ואין צורך להאריך בגריעות הדבר ובחלילול ה' הגדול שיש בדבר זה.

**והנה** מפורש בשו"ע שכל הרחיצה שאסורה הוא רק ברחיצה לתענוג אבל להעביר הלכלוך והטיט מותר, ואני מוסיף שזה גם מצוה, וודאי שמותר וצריך להשתמש בסבון וכל דבר שמנקה היטב ובמים חמים. ורחיצה של תענוג נקרא שהולכים לבריכת מים או לים וכדומה לזה.

**ועוד** דבר צריך להודיע לציבור, שכל בגדי זיעה כגון בגדים הנוגעים בגוף וגם חולצות בכלל זה וק"ו גרבים, כל אלה צריך להחליף בכל יום ואפילו בתשעה באב, ואין איסור יותר בת"ב מכל השבוע בענין זה.

**וגם** האדם יתרחץ בכל יום בתשעת הימים (חוץ מת"ב) כמו שצריך להתרחץ בכל יום בכל ימות השנה. ואם לא יחליף את בגדיו - בגדי הזיעה - מה הועיל ברחיצתו. ועיין בגמ' בשבת [דף ג' ע"ב] רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום בשביל קונוהו, משום שנאמר [משלי ט"ז ד'] כל פועל ה' למענהו, וכתב שם רש"י בד"ה בשביל קונוהו - לכבוד קונוהו, דכתיב [בראשית א' כ"ז] בצלם אלהים עשה את האדם, ועוד דהרואה בריות נאות אומר ברוך שככה לו בעולמו, ע"כ. ובדאי שלא דוקא פניו ידיו ורגליו, כי אם כל גופו אינו נקי בודאי הוי כנוס זהב באף חזיר, ולא רק שאינו גורם לשבח בוראו אלא גורם לחלול השם, ואומרים עליו אוי לרבו שלמרו תורה [יומא דף פ"ו ע"א].

שרוצות להחמיר על עצמם אע"פ שפטורות, אבל עיקר הטעם שהם פטורות הוא מפני שהוא רע לולד. וגם בזה אני חוכך כי אולי הטעם שהם פטורות מפני שהם חלשות בטבע, ואף מינקת שגמלה בנה עד כ"ד חודש תהיה פטורה מטעם זה, שאין נפשה חזרת עליה עד כ"ד חודש [נדה דף ט' ע"א]. וטעם זה שכתבו שהוא רע לולד, הוא כדי לאסור עליהם מלהחמיר על עצמם.

**ועיין** בב"י כאן [בנדרמ"ח סוף עמ' רמ"א] שכתב דר"ת התיר ליולדת לאכול בצום גדליה כיון דרשות הוא להתענות לכן מותר לה לאכול [הובא בהגהות מימוניות פ"ה מתענית אות א'], וכתב על זה הב"ח [בנדרמ"ח עמ' רמ"ב] דר"ת התיר אף באינה מינקת כגון דמת הולד או גמלתו, והיינו מטעם דהוי כחולה.

**והנה** לשון זה שכתב הטור [בסי' תקע"ה] לא יאכלו אלא כדי קיום הולד, הוא מן התוספתא פ"ב דתענית הל' י"ב. ואם נפשך לומר שזה באמת עיקר הטעם שפטורות מתענית הוא כדי לקיים הולד, א"כ מה זה שהוסיף התשב"ץ הנ"ל טעם חדש נוסף שמתנוולות בעיני בעליהן, ובתוספתא לא נאמר טעם זה. אלא ודאי דעיקר הטעם הוא מפני שמרגישות חולשה, ועל זה קאמר בתוספתא שאף שמותרות לאכול אעפ"כ לא תאכלנה להתענג אלא לקיום הולד, ואף שברוך כלל בזמנים אלה של הנקה ועבור דרכם וטבעם להתאוות ליותר, על זה קאמר שלא יאכלו למלאות תאוותם אלא כדי הצורך. ומה שכתב התשב"ץ טעמים אחרים, לענ"ד בא להשמיענו דאף אם יש מי שרוצה להחמיר על עצמה ולהתענות, אסור לה בגלל שני טעמים, א' שרע לולד וב' שמתנוולות בעיני בעליהן, וכן משמע מתחילת לשונו שכתב ברע הן עושות, שקאי על אלה שרוצות להחמיר, ותל"מ.

**הגר"א** על סעיף ו' כתב: נעילת הסנדל לחיה כל ל' יום וסיכה לחולה שאין בו סכנה ביום הכיפורים לא גזרו, מפני שהן מדרבנן, ע"כ. וצ"ע לכאורה דכיון שאינם של תענוג יהיה מותר אף אי הוי מדאורייתא. ונראה דכיון דודאי אית ליה הנאה ותענוג אסור אי הוי דאורייתא דסוף סוף נהנה הוא, מה שאין כן אי הוי דרבנן ניחא דלא גזרו בכה"ג.

**והנה** הר"ן על הרי"ף [ביומא דף א' ע"א מרפה"ר] סובר שכל איסורי יום הכיפורים הוי דאורייתא, וכן יש עוד הרבה ראשונים שסוברים כן, ואעפ"כ מותר לחיה משום צנה. ועל כרחק הטעם דכיון שאינו עושה זה לתענוג אלא להציל מהצער מותר.

**וענין** זה עדיין צ"ע בגמ' ראש השנה דף כ"ח ע"א ובמאירי שם האריך בזה. ואי"ה אולי נזכה עוד להאריך בזה ועוד חזק למועד.

**מג"א** ס"ק י"ב, על מ"ש בשו"ע סעי' י"ב ד"ל: ההולך להקביל פני רבו או אביו וכו', כתב המג"א ד"ל: נראה לי שהולך בחול להקביל פני רבו בשבת, דבחול אין חיוב להקביל פני רבו. א"נ נהי דחיובא ליכא בחול, מ"מ מצוה איכא, וכן משמע בחגיגה [דף ה' ע"ב], ע"כ.

**ועיין** באלהיו רבה [ס"ק י"ב] מה שהקשה ד"ל: וצ"ע ממה שנאמר בשונמית [מ"ב ד' כ"ג] מרדע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת. ותירץ בפרי מגדים [א"א אות י"ב] דמצוה איכא משום שמא ישמע דבר חידוש בתורה, משא"כ אשה לאו בנות תורה הויין. וכן העתיק במשנה ברורה [ס"ק כ"ג]. אבל עיין במחצית השקל שדחה קושית האליהו רבה, דבעלה של השונמית שאל לה היות שלא היתה רגילה ללכת אליו בחול, ושאל מה השינוי. והוסיף שם דבחדש ושבת ליכא רק מצוה מכלל דבחול אפי' מצוה ליכא, ומה שאמרו חייב אדם להקביל פני רבו ברגל הוא משום דברגל יש יותר התחייבות מחדש ושבת וכו' עיי"ש.

**והדברים** ודאי כפשוטן דמצוה איכא להקביל פני רבו ולא מפני חידוש בדברי תורה, ואעפ"כ אין חיוב בחול. וכבר נמצא הרבה מצוות כאלה דמצוה איכא וחיובא ליכא דוק ותשכח, ולכן מן התימה על המשנה ברורה שהעלים עין ממחצית השקל שדבריו נכוחים למבין.

**שו"ע** סוף סעי' כ"ב, כתב הרמ"א ד"ל: ולחלוב הפרות טוב לעשות ע"י עכו"ם אם אפשר בעכו"ם, ע"כ. ודברים אלו לקוחים מתרומת הדשן [ח"א סי' קנ"ג] שנסתפק אם מלאכת דבר האבד הותרה בת"ב.

**והנה** ברשב"א בתשובה [ח"א סי' תקכ"א] הובא להלן בשו"ע סעי' כ"ג כתב להתיר בפשיטות במלאכת דבר האבד כחול המועד. אשר על כן אני תמה על מה שהחמיר הרמ"א לכתחילה לחוש לדעת התרומת הדשן, והא אין ספקו מוציא מידי ודאי תשובת הרשב"א. ואף התרומת הדשן בעצמו אולי היה חוזר בו אם היה רואה דברי הרשב"א המפורשים. ועיקר ספיקו של התרומת הדשן משום שאבותינו השוו מדותיהם [ד"ל: בסוף התשובה, אמנם מצאתי בשם ראבי"ה ד"ל: ט' באב אנו במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, הילכך אבותינו הקדושים השוו מדותיהם בט' באב וביה"כ דאין לשחוט ולהכין לסעודת הלילה עד לאחר חצות וכו', ומכאן משמע משום איסור מלאכה דנהגו בה וכו', ולכך לבי מהסס להתיר משום דכתב אבותינו הקדושים השוו מדותיהם, ע"כ]. אבל אין זה ראיה למלאכת דבר האבד, ולא השוו מדותיהם אלא שלא להכין לצורך הלילה מקודם חצות, אבל על דבר האבד אין אומר ואין דברים. וגם כל איסור המלאכה אינו אלא

מנהג, ולמה נחמיר בספק. ובפרט בדבר האבד שמצינו הרבה דברים שהתירו חז"ל במקום הפסד. ולבי אומר לי דאף התרומת הדשן לא החמיר אלא בגדר מהיות טוב אל תקרא רע. ולמעשה עיין בהגר"א על סעי' כ"ב שכתב ג"כ שאין להחמיר.

## סכום:

א. (תקנ"א ס"ב) גם לרעת השו"ע אסור לבנות בנין של הרווחה, דהוי כבנין של שמחה (ודלא כמחצית השקל).  
ב. (שם ס"ה) אסור לתת בשבוע שחל בו כביסה לכובס אפי' גוי, אף שיכבסנה אחר ט' באב.

ג. כובס ישראלי שקיבל כבסים קודם שבוע שחל בו ט' באב, אסור לו לכבסם בשבוע שחל בו מפני מראית העין.  
ד. אולם ישראלי שמלאכתו כובס, וחנותו פתוחה לרבים שאינו מכבס בה לעצמו, מותר לו לכבס במקום של גויים. וצ"ע.

ה. (סעי' י') מותר לשתות מיין ענבים אפי' בסעודה המפסקת.

ו. (תקנ"ד סעי' ז') כל רחיצה שאינה לתענוג מותרת בכל תשעת הימים, ואדרבה חייב אדם לרחוץ בכל יום בשביל קונו, והנוהגים שלא להתרחץ עד י' באב יש במעשיהם חילול השם כידוע. וכן להחליף את בגדי הזעה ובכלל זה החולצה וק"ו הגרבים.

ז. רחיצה לתענוג יש להחמיר כגון ללכת לים ולבריכה, ולמעשה תלוי במנהג המקומות, וגם בצורך לזה.

ח. (שם סעי' כ"ב) מותר לחלוב הפרות בט"ב, דהוי כדין דבר האבד שמותר בט"ב כחול המועד.

## סימן ר"ב

### דיני עשירי באב שחל ביום ו'

**שו"ע** אור"ח סי' תקנ"ח סעי' א'.

**כתב** המחבר ד"ל: בט"ב לעת ערב הציתו אש בהיכל ונשרף עד שקיעת החמה ביום עשירי, ומפני כך מנהג כשר שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין בליל עשירי ויום עשירי, ע"כ. וכתב המ"ב בס"ק ג', וה"ה שלא לרחוץ במרחץ ולספור ולכבס עד חצות, וכשחל ט"ב ביום ה' שאז יום עשירי הוא ע"ש מותר בכל זה לכבוד שבת, ע"כ.

תיקשי עליהם מהברייתא [תענית דף כ"ט ע"ב] דקתני חל ביום ה' לפניהם אסור.

**אבל** לענ"ד א"א לומר כן, ואף שאסור קודם ט"ב באין צורך לשבת, מ"מ לאחר ט"ב מותר אף שלא לצורך השבת. ויובן בהקדים לבאר דין תקנת עזרא, דעזרא תיקן [בב"ק דף פ"ב ע"א] שיהיו מכבסים בחמישי בשבת, [והובא להלכה בשו"ע אורח סי' רמ"ב ס"א].

**ויש** לחקור מה הדין במי שלא כיבס ביום חמישי, או אם רוצה לכבס דברים שאינם לצורך השבת ביום שישי, אי שרי או לאו. ועוד צריך עיון שלא שמענו שיהיו נוהרים בתקנות עזרא, אם בכיבוס בה' או שתהא משכמת ואופה, או לאכול שום בערב שבת שהרבה אינם נוהרים.

**דהנה** דין זה של תקנת עזרא לכבס בה' בשבת צריך בירור, דיש לברר האם אסור לכבס בערב שבת לפי התקנה ורק בה' בשבת ואולי גם מקודם לה' בשבת [או שגם לא מקודם לה'], או שהתקנה היא דלכתחילה ישתדל כל אדם לכבס בה' בשבת אבל אם לא כיבס מותר גם בערב שבת. ועוד האם התקנה היא לכבס בגדי שבת דווקא בה' בשבת, אבל שאר בגדים שאין בהם צורך לשבת אין על זה שום תקנה, והרי זה כשאר מלאכות שאדם רוצה לעשות שאינו אסור בערב שבת אם לא בסמוך לשבת (עיין אורח סי' רנ"א ס"א). או התקנה היא על כל מיני הכיבוס. ועוד יש מה לדקדק בזה.

**ומה** שנראה לי אמת וברור, שעזרא תיקן לכבס בה' בשבת מה שצריך לשבת כדי שבערב שבת יתעסק בשאר הדברים הנצרכים לשבת, והתקנה לא היתה שיכבסו בשביל שבת, דכל צרכי שבת יש חיוב לעשות לשבת ולא תיקן באופן מיוחד על כבוס. והתקנה על כבוס היתה כיון שזה לוקח הרבה זמן ויש הרבה מה לעשות בע"ש עצמו לכבוד השבת, לכן תיקן שהכבוס יהיה בה' בשבת לכבוד שבת. אולם מעולם לא אסרו על האדם לעשות מלאכות אחרות שאינם לצורך השבת בערב שבת.

**ולא** עוד אלא שאם מאיזה טעם לא כיבס עד ערב שבת, ודאי שמצוה לכבס לכבוד שבת בערב שבת עצמו, דהתקנה לא היתה לזלזל בכבוד שבת אלא לכבד השבת, ורק דלכתחילה ידאג האדם לכבס בה' בשבת.

**ועיין** כף החיים בסי' רמ"ב אות כ' שכתב בשם מט"י אות ד', שאם היה אונס ולא כיבסו בה' מותר לכבס בו, ולהלן נשתדל ללבן הדברים יותר.

**והנה** בפשוטו ממשמעות לשון התקנה שיהיו מכבסים בה' בשבת, משמע שהתקנה היתה לכבס בה' ולא שאסור לכבס בו, דאל"כ צריך היה לומר שלא לכבס בערב שבת.

**נשאלתי** כמה זמנים ועידין, בט"ב שחל בה' בשבת אם מותר במוצאי ת"ב להסתפר ולהתרחץ, או כשם שאסור בבשר ויין בלילה הכי נמי אסור בתספורת ורחיצה, ורק למחר בשחרית מותר.

**ומה** שעורר את השואל להסתפק הוא לשון האליהו רבה [בסוף סי' תקנ"ט ס"ק ל"א] והובא בשערי תשובה [סי' תקנ"ח ס"ק ב'], שכתב וז"ל: כשחל ט"ב ביום ה' מותר להסתפר בשחרית של ערב שבת וכו', ע"כ. וכיון שכתב בשחרית נראה דאין היתר בלילה של מוצאי ט"ב.

**ונראה** דודאי שאין מדברי האליהו רבה ראייה לזה ולא דיבר אלא בהווה, שאין זמן תספורת בלילה. והוא פשוט, ואעפ"כ נכריח זאת בע"ה ממקום אחר.

**א'** עיין באליהו רבה סי' תקנ"ח [ס"ק א'] דליל מוצאי ט"ב קיל משבוע שחל בו ט"ב, ועיין בטור סי' תקנ"א [בגדמ"ח עמ' ר"ל] שכתב שאם חל ט"ב בערב שבת, כגון למקדשין ע"פ הראייה, מותרין בחמישי מפני כבוד השבת, ע"כ. וא"כ אם מותר בערב ט"ב לכבוד שבת כ"ש במוצאי ט"ב דקיל טפי.

**ב'** הנה התוס' בתענית [דף ל' ע"א ד"ה ותרוייהו לקולא] כתבו, בחל ט"ב בה' מותר לספר מחצות ואילך מפני כבוד השבת, דאין להמתין עד ערב שבת מפני טורח השבת, עכ"ל. ואף שהב"י [בסי' תקנ"א ד"ה ומ"ש רבינו, בגדמ"ח עמ' ר"ל] השיג עליהם, וז"ל: דבר תימה הוא להתיר לכבס ולספר ביום ט"ב בעצמו וכו'. הנה הב"ח [שם אות י"א] כתב ליישב דבריהם, דכוונתם על חצות של ערב ט"ב דהינו ביום ד' מחצות ולמעלה, אבל לא ביום ה' עצמו שחל בו ט"ב דזה ודאי אסור כמ"ש הב"י, ע"כ. ואם בערב ט"ב עצמו מותר כ"ש במוצאי ט"ב.

**ג'** ועוד עיין במג"א סי' תקנ"ח ס"ק ג' שכתב לבאר הטעם למה בט"ב שנדחה ליום א' אסור בליל ב' בבשר ויין [למחרת מותר], וביאר בשם שו"ת מהר"ל [סוף סי' קכ"ה] שכתב וז"ל: דכמה מיני תענית של תשובה אשכחן דאין לאכול במוצאי תענית בשר ויין עי"ש. וא"כ מצד חומר יום עשירי הרי הותר לכבוד שבת, ומצד חומר לילה שאחר התענית אין זה אלא באכילת בשר ויין כמו בתעניות של תשובה, ולא שמענו בהם איסור תספורת וכיבוס, והרי בתענית עצמו מותר בכיבוס ותספורת, ואף שט"ב עצמו אסור מ"מ מוצאי ט"ב ודאי לא חמור משאר תענית, והוא פשוט.

**והנה** היה מקום לומר דאף דמותר לכבס בליל ו' לכבוד שבת, הני מילי בבגדים הצריכים לשבת, אבל בגדים שאין בהם צורך לשבת יהיה אסור. וכמו שמחלק הב"ח הנ"ל לשיטת התוס' בערב ט"ב שחל ביום ד', שלכבוד שבת מותר אבל שלא לכבוד שבת אסור, שבוה יישוב דברי התוס' ולא

וקשה וכי מצוה בה' דוקא, הא לכאורה כל התקנה שלא יכבסו בערב שבת, וא"כ למה נקט לשון לכבס בה', דאימתי שיכבס קיים התקנה, ובלבד שלא יכבס בערב שבת. וא"ת שתי תקנות היו כאן, האחת שלא לכבס בערב שבת, והשניה לכבס בה' כדי שיהא ניכר שעושה לכבוד שבת. הא בורכא, דעשרה תקנות היו ולא י"א. וא"ת כולה חד תקנה היא, זו מנין לנו, והא כל טעם התקנה הוא כדי שיהיה לו בגדים לכבוד שבת, ומה לי מתי מכבסם.

**וראיה** לזה דהנה אמרינן בביצה [דף ט"ז ע"א]: דאמרו עליו על שמאי הזקן כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת וכו'. חזינן דאדרבא עדיף שיכין מתחילת השבוע לשבת, ואם נאמר שיותר טוב להכין לשבת בסמוך לשבת משום כבוד השבת שיהא ניכר שעושה לכבוד שבת, ושזה היה חלק מתקנת עזרא, הרי שמשמאי נראה שאינו כן. וגם הלל לא פליג עליה אלא משום טעם אחר שהיה בטוח שיודמן לו דבר יפה לשבת, עיי"ש. ועוד שלפי הנראה טעם שמאי שהכין מתחילת השבוע לשבת כדי שיהא בטוח שיש לו מה שצריך לכבוד שבת, ולא רצה לסמוך על שמין הסתם ימצא צרכו בסוף השבוע. וא"כ מאותו טעם צריך לכבס עוד מתחילת השבוע, שמא יטרד ולא יוכל לכבס בסוף.

**ולענ"ד** ודאי שגם הלל לא יחלוק על זה, דכיון שיש לו בגדים של שבת הצריכים כיבוס למה יחכה עד ה' בשבת. ומה שנהג הלל היפך משמאי אין זה אלא מטעם אחר, ועיין במהרש"א בביצה [שם דף ט"ז ע"א ד"ה אוכל לכבוד שבת] באורך.

**והנה** במג"א בסי' רמ"ב סק"ג על לשון המחבר שיהיו מכבסים בה' בשבת מפני כבוד השבת, כתב וז"ל: כלומר שלא יכבסו בערב שבת שיהיו פנויים לכבוד שבת, ע"כ. ומבואר שעיקר התקנה היתה שלא לכבס בע"ש, ולא שעיקר התקנה היתה לכבס לכבוד שבת, והאחרונים עמדו על דבריו [וראה בפמ"ג א"א ס"ק ג']. ובמחצית השקל כתב דה"ה דבג' ד' שרי, והביא שם שהאליהו רבה [בס"ק ט'] כתב [דלא כהמג"א]: ושהתקנה היתה לכבס לכבוד שבת ובערב שבת אין פנאי, לכן צריך לכבס בה', אבל עיקר התקנה היתה לכבס לכבוד שבת, ע"כ. מבואר דלשניהם אין זה בדוקא בה' בשבת וה"ה קודם, ומשמעות דורשין איכא בינייהו.

**ולענ"ד** לשון המאירי בב"ק [דף פ"ב ע"א] משמע דעיקר התקנה היא שלא לכבס בו' וכדעת המגן אברהם, וז"ל המאירי: הרביעית הוא שיהיו מכבסין בה' בשבת ולא ימחינו עד ערב שבת מפני שניחו ערב שבת כולו לצרכי הכנת שבת, ע"כ. וכן העתיק בשיטה מקובצת [שם] בלשון הזה. ומה שדקדק האליהו רבה מרש"י ד"ה מכבסים שכתב: ומכבסים

בגדיהם לכבוד שבת, ע"כ. ולכאורה מה הוסיף על הגמ', וע"כ שכוונתו לומר שעיקר התקנה כדי שיכבס לכבוד שבת ודלא כהמג"א. המעיין יראה שאין הכרח לזה כלל, דהרי רש"י כתב שם גם על שאר התקנות הטעם שזכרו בגמ' אח"כ ואף שאין בדבריו שום חידוש, ומה שלא כתב הטעם על תקנת שום, אולי שלא רצה להאריך, ועיין ותמצא שהוא האמת.

**ועתה** ראיתי בספר מחזיק ברכה [סי' רמ"ב אות ז'] מה שכתב על דברי המג"א ואליהו רבה. ולענ"ד משנה לא זוה ממקומה. ומה שכתב שכן משמע מלשון הרמב"ם [פרק ל' מהל' שבת הל' ג'], וז"ל: ועזרא תיקן שיהיו העם מכבסים בחמישי מפני כבוד השבת, ע"כ. אני בעוניי לא עמדתי על דבריו, והרי לשון הרמב"ם אות באות כלשון הגמ' ומה מציאה מצא רצ"ע.

**אכן** האליהו רבה דקדק מלשון הצידה לדרך [מאמר רביעי כלל ראשון פרק ח', דף פ"ח רע"ב], שהתקנה היתה לכבס לכבוד שבת וזו עיקר התקנה, וז"ל: מתקנות עזרא שיכבס אדם בגדיו לכבוד שבת [ולא הזכיר שם יום חמישי], ע"כ. ואמת שכן משמע מדבריו. אבל דברי הצידה לדרך צ"ע, דאף אם נאמר כן, מדוע לא הזכיר שהכיבוס צריך להיות בחמישי בשבת, הא לכאורה זה ג"כ חלק מהתקנה ולא לחינם אמרו בה' בשבת.

**שוב** עיינתי ומצאתי ברא"ש פ' מרובה [סי' י"ט] שכתב בלשון הזה ושיהיו מכבסין בה' בשבת מפני כבוד השבת ללבוש לבנים, ובערב שבת אין פנאי לכבס, ע"כ. הרי לשון זה משמע שעיקר התקנה לכבס לכבוד שבת, וה' בשבת לאו דוקא אלא שבערב שבת אין פנאי, וידוע שבעל צידה לדרך תלמיד הרא"ש הוה והרי רבו מסייע לו. ועי' גם ברבנו ירוחם נתיב י"ב ח"א [דף ס"ו ע"ג], ואע"פ שיש שם ט"ס הניכר, (דז"ל: מכבדין בית הכנסת מפני כבוד השבת, כי בערב שבת לא יהיה לו פנאי, כך תיקן עזרא, ע"כ. והנה בב"ק [דף פ"ב ע"א] אין תקנה כזו, וע"כ שנפל כאן ט"ס, וצ"ל מכבסין ביום ה' מפני כבוד השבת כי בערב שבת לא יהיה לו פנאי, כך תיקן עזרא, ע"כ). מ"מ סוף לשונו משמע ג"כ כרבו הרא"ש, עיי"ש. ועיין בלבוש [סי' רמ"ב] שכתב: מתקנת עזרא הוא שיהיו כל אדם מכבסים בגדיהם בחמישי בשבת כדי להלבישם לבנים בשבת לכבוד השבת, ע"כ. וכן איתא בשו"ע הגר"ז [שם סעי' י"א] שפשטות דבריהם כרא"ש.

**סוף** דבר, נראה שיש מחלוקת בעיקר תקנת עזרא אם יסוד התקנה שלא יכבסו בערב שבת או שיכבסו לכבוד שבת, אבל לכו"ע לא מכבסים בערב שבת או מפני התקנה או מפני שאין פנאי. ולפי זה בט"ב שחל בה' בשבת שכתבנו לעיל שבגדי שבת ודאי שמותר לכבס כליל ו', נראה שגם בגדים

שאינן בהם צורך לשבת מותר לכבס בליל ו', דאם לא תניח לו לכבס עד יום ו' הרי אין פנאי ביום ו', וכיון שבדעתו או מאיזה טעם שהוא רוצה לכבס בגדיו לפני השבת, הרי יותר טוב שיכבס בליל ו' מאשר לכבס ביום ו', והיא גופא כבוד שבת שמכבס בליל ו' ומניח ערב שבת פנוי לצרכי שבת.

מכוס:

ט"ב שחל ביום חמישי, מותר וצריך לכבס במוצאי ט"ב שהוא ליל שישי, ולא מבעיא בגדים שצריך לצורך שבת, אלא אפי' בגדים שאינם לצורך שבת מותר.



## סימן רכ"א

### תשובות קצרות - חודש אב

תבשיל שנתערב בו יין

**שאלת:** מר"ח אב ואילך, האם מותר לאכול תבשיל שנתערב בו יין ואינו נרגש הטעם.

**תשובה:** פשוט שמותר, דהא ודאי לא חמור משאר איסורים, ואף בנתבשל בקדירה בת יומה מבואר באחרונים שמותר.

**ולענ"ד** נראה דאף שנרגש בו הטעם ג"כ מותר, ואע"ג דבשר שנתערב בתבשיל כל זמן שנותן בו טעם אסור ממנהגא כמו שכתב במג"א [סי' תקנ"א ס"ק כ"ט]. אבל ביין שנתערב בתבשיל נראה שמותר גם ממנהגא ואינו דומה לבשר, והחילוק הוא דביין מעיקרו לא נאסר אלא בשתייה כדרך הנאתו ושמחתו, אבל בתבשיל היין אינו משמח והרי הוא כשאר תבלין המתערב בקדירה, מה שאין כן בשר הרי הוא אוכלו כדרכו ומה לי בתערובת או שלא בתערובת. ואף שראיתי באלהו רבה [ס"ק כ"ב] שכתב דלמג"א הנ"ל יש לאסור גם ביין ממנהגא, וכן העתיק בכף החיים [אות קמ"ב], לענ"ד נראה כמו שכתבתי.

לקנות נעלי התעמלות

**שאלת:** האם מותר לקנות מר"ח אב נעלי התעמלות לקטנים שאינם צריכים ללבושם בט' באב.

**תשובה:** אסור, ועי' בסי' תקנ"א סעי' ז' שהרמ"א אסר לאומן ישראל לעשותן לאחרים, וכן אסר שם לקנותן אפי' להניח לאחר ט"ב, והטעם פשוט דאסור להתעסק בדברים אלה המשמחים. וכתב המשנה ברורה [בס"ק מ"ט]

דהוא כמו דאסרינן לגבי כיבוס אפי' במכבס להניח, ע"כ. וא"כ גם כאן אע"פ שאינו קונה לצורך עצמו אסור. ואם צריך אותם לט"ב גם בשביל גדולים מותר.

ללבוש בגדי שבת

**שאלת:** על הדין שלא ללבוש בגדי שבת מר"ח אב, האם הדין נכון גם לגבי כובע שמיוחד לשבת וכן לעניבה ולחולצת שבת.

**תשובה:** הוא הדין והוא הטעם, כל הבגדים דין אחד להם. אלא שעל חולצות שלובשים לענ"ד בימינו ובמקומנו קורא אני עליהם בגדי זיעה, ומותר להחליפם גם בשבוע שחל בו ט' באב, אבל אם החולצה היא מיוחדת לשבת מצד חשיבותה יש לאסור.

לתקן בגדים ישנים

**שאלת:** האם מותר לתקן בגדים ישנים מר"ח אב שלא לצורך אותן ימים.

**תשובה:** מותר, ועי' בסי' תקנ"א סעי' ז', שרק בגדים חדשים אסור, ע"כ. ואע"ג דאסמכוה אירושלמי משום אבן השתיה, ולכאורה א"כ כל תיקוני בגדים יהיה אסור, אע"פ כן לא אסרו אלא תקון בגדים חדשים דאית בהו שמחה ולא ישנים.

מעשה ריקמה

**שאלת:** האם מעשה ריקמה ותפירה אסור מר"ח אב. תשובה: ודאי שאסור.

להחליף מוצר שקנה

**שאלת:** אם כבר קנה דבר ורוצה להחליפו לדבר אחר האם מותר מר"ח.

**תשובה:** גם זה אסור, אמנם אם יעבור הזמן שאפשר להחליפו מותר.

חולצות - בגדי זיעה

**שאלת:** האם מותר ללבוש חולצות מגוהצות ומעומלנות מר"ח.

**תשובה:** כבר כתבתי שבזמנינו נקראים החולצות בגדי זיעה ומותר להחליפם כמו בגדים תחתונים וגרבים.

לסרק פאה נכרית

**שאלת:** האם מותר לסרק הפאה נוכרית מר"ח אב שהסירוק נעשה ע"י אומן עם חומרים ומכשירים מיוחדים. תשובה: איני רואה איסור בזה.

לשלם מקדמה לקניה

**שאלת:** האם אפשר לתת תשלום ראשון על דבר שאסור לקנות מר"ח כדי שלא ימכר לאחרים. תשובה: אסור.

לסדר חפצים

**שאלת:** האם יש איסור לארגן מחדש קופסאות וכדו' מר"ח אב.

**תשובה:** מה איסור יש בזה ומאי סלקא דעתך.

לשלוח הזמנות

**שאלת:** האם יש איסור לשלוח הזמנות לבר-מצווה או חתונה מר"ח אב. תשובה: אין איסור.

יחיד שסיים מסכת

**שאלת:** יחיד שסיים מסכת מר"ח אב האם מותר לעשות סיום לעצמו ולאכול בשר.

**תשובה:** איני רואה הבדל בין יחיד לציבור - ומותר.

לגמור עסקאות באב

**שאלת:** האם יש לחוש לריע מזליה מר"ח אב שלא לגמור עסקאות. תשובה: זו לא שמענו.

אשה שיש לה צירים

**שאלת:** אשה שיש לה צירים והיא בחודש ו' או ח' האם תתענה בט' באב.

**תשובה:** חשאל לרופא ואח"כ לרב.

דין עשירי באב

**שאלת:** מה אסור עד חצות של יום י' באב חוץ מבשר ויין רחיצה כיבוס ותספורת.

**תשובה:** דיינו. ולמעשה אני מורה ובא להתיר רחיצה כבוס ותספורת כבר בליל עשירי.



סימן רכ"ב

טענה בברכת הדלקת נרות של

יו"כ

שו"ע אור"ח סי' תר"י סעי' ב'.

**כתב** המחבר ז"ל: יש מי שאומר שמברך על הדלקת נר יום כפורים. וכתב הרמ"א: וכן המנהג במדינות אלו. וכתב במשנה ברורה ס"ק ז': דהיינו שנוהגין לברך להדליק נר של יום הכפורים.

**שאלת:** אשה שאמרה בהדלקת נרות של יום כיפור להדליק נר של יו"ט, האם יצאה.

**תשובה:** אם אמרה ביום כפור להדליק נר ולא הזכירה של יום הכיפורים, לענ"ד ודאי יצאה וכמו שכתב הפרי חדש בהלכות טבילת כלים [יו"ד סי' ק"כ ס"ג סוף ס"ק י'], דאם אמר רק לשון על הטבילה ולא הזכיר כלים יצא. ולכן עיקר מקום הספק בשאלתך, האם הוספת המילים יום טוב הוא מגרע, או אפשר לומר דל מהכא מה שהוסיף. ואם הברכה היא לפני ההדלקה אז אפשר דהוי הפסק בין הברכה למצוה, אבל לאלה שמברכים לאחר ההדלקה נראה לומר שמה שהוסיף בסוף הברכה לא מגרע כלום וכבר יצא בברכתו.

**אך** עדיין יש מקום לומר אף למברכים לפני ההדלקה, דאפשר דאמירת יו"ט ביוה"כ לא הוי הפסק, דאף שבדברי חז"ל אולי לא מצינו שיום כיפור נקרא יו"ט ועיין ברמב"ם הלכות יו"ט [פרק א' הל' א'] שלא מנאו בכלל הימים טובים, אבל למעשה הרבה אנשים בימינו קוראים לזה יו"ט, וגם הרמב"ם לא התכוון לומר שיו"כ לא נקרא יו"ט אלא דשם הוא עסוק בהלכות המותרות והאסורות ביו"ט ולכן לא כלל יו"כ עמהם. ואף שבתפילת יו"כ לא נזכר יו"ט כמו שנזכר בשאר ימים טובים, אפשר כדי שלא יבואו לטעות ויאמרו דדינו כשאר יו"ט דהטעות מצויה.

**והנה** ראש השנה נקרא יו"ט, ואף שיש מאלה שסוברים שמותר להתענות בו, אין התענית שבו מפקיעו מדין יו"ט. ועיין ברמב"ם הלכות יו"ט [פרק ו' הל' ט"ז], שכתב ז"ל: כשם שמצווה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר לקדש ה' מכובד, וכל ימים טובים נאמר בהם מקרא קודש, ע"כ. הרי דהרמב"ם למד כל כיבוד יו"ט מפני שהכתוב קראו קודש, ועל קודש נאמר לקדש ה' מכובד. וכתב בבס"ף משנה שמקורו מהגמ' בביצה [דף ט"ו ע"ב] וכן הוא מפורש

ב. ואם מברכת ואח"כ מדליקה ג"כ נראה שיצאה ידי חובה.  
ג. וכן אם ברכה בשבת ואמרה להדליק נר של יום טוב  
נראה דיצאה.

## סימן רכ"ג

### תשובות קצרות - יום כיפור

הלוקח רפואה עם מים ביוה"כ

**שאלת:** מה יעשה אדם הצריך לשתות מים כדי ליטול  
רפואה ביום כפור.

**תשובה:** אם אפשר, שיתן דבר מר תוך המים, שבזה לא יהיו  
ראויים לשתיה - ואיסורו רק מדרבנן, ובמקום  
חולי לא גזרו.

שימוש בדאודורנט ביום כיפור

**שאלת:** האם מותר להשתמש בדאודורנט ביום כיפור  
ותשעה באב.

**תשובה:** לענ"ד זה אסור, דיש לזה דין סיכה.

## סימן רכ"ד

### תשובות קצרות - סוכות שמחת

#### תורה

נפילת לולב עם גבס בידו

**שאלת:** מי שיש על כף ידו הימנית גבס איך ינהג בנפילת  
לולב מחמת חציצה.

**תשובה:** יטול בשמאל מחמת חציצה, אך למעשה יצטרך  
ליטול לולב ואתרוג זה אחר זה כי שניהם ביד אחת  
ג"כ לא נכון לעשות, דיש מחלוקת אחרונים אם יצא בדיעבד,  
עיין מ"ב סי' תרנ"א ס"ק ט"ו.

החידור באתרוג

**שאלת:** מהו הידור היופי באתרוג.

**תשובה:** הכל תלוי בדעת רוב בני אדם, והיינו מה שבני  
אדם חושבים שהפרי באופן זה או אחר נראה יפה

שם בפסוק לכו אכלו משמנים וגו' כי קדוש היום, הרי שהפסוק  
נתן טעם לאכילה ביום ראש השנה משום שנקרא קדוש.

**והנה** מפורש במסכת שבת [דף קי"ט ע"א] לקדוש ה' מכובד  
זה יוה"כ כבדהו בכסות נקיה, הרי שיוה"כ בכלל קדוש  
ה' כשאר ימים טובים, ואדרבה קצת צ"ע על הרמב"ם  
שהשתמש בפסוק זה לימים טובים.

**אולם** לכאורה צ"ע על הגמ' בשבת הנ"ל, דמנין לה לדרוש  
את הפסוק בישעיה נ"ח דלקדוש ה' מכובד דוקא על  
יוה"כ שאין בו אכילה ושתיה וכו'. [דההכרח של הגמ' שם  
שלא קאי על שבת פירש"י שהוא מזה שכתוב קודם וקראת  
לשבת עונג, מכלל דלקדוש ה' מכובד לאו אשבת קאי]. דאולי  
קאי על שאר ימים טובים שנקראים מקראי קודש כנ"ל.

**ונראה,** דהנה במדרש רבה [ויקרא רבה פרשה ל"ד סי' ט"ז]  
ובילקוט שמעוני ישעיה נ"ח [רמז תצ"ה סוף ד"ה  
וכבדתו], כתוב: וקראת לשבת עונג זו שבת בראשית, ולקדוש ה'  
מכובד זה יום הכפורים, וכבדתו זה יו"ט (ובילקוט שמעוני הנוסח:  
וכבדתו זה יו"ט הראשון של חג, ונראה שהתיבות: הראשון של  
חג, הם ט"ס) וכו'. [וא"כ י"ל שההכרח לדרוש שלקדוש ה' זה  
יוה"כ, הוא משום ששאר ימים טובים נדרשים מוכבדתו].

**ונחזור** לענין, דיעוין בטור בהלכות ר"ה [סימן תקפ"ב  
בדמ"ח עמ' ש"ל], שכתב בשם רב שר שלום,  
אומרים בר"ה ויוה"כ בין בתפילה בין בקידוש מועדים  
לשמחה חגים חמנים לששון וכו', וסיים דבריו שהפסוק קורא  
כל המועדות קדוש ומועדי ה', ואף ר"ה ויוה"כ בכלל. וא"כ  
לענ"ד אין קריאת יו"ט ליוה"כ מגרע. וליכי אומר לי שאף  
בשבת כן, דאם בירך להדליק נר של יו"ט בשבת יצא.

**ובאמת** המעיין במגילה [דף ה' ע"ב] יבין הדבר, שדרשה  
הגמ' שבתחילה רצו לאסור בפורים עשיית מלאכה,  
שכתוב במגילה [אסתר ט' י"ט] שרצו לעשותו יו"ט דהינו  
איסור מלאכה, ולא קבלו עליהם, דהא כתוב [שם פסוק כ"ב]  
משתה ושמחה בלא יו"ט. וא"כ מפורש בסוגיא שלשון הכתוב  
יו"ט הכוונה לאיסור מלאכה, ותול"מ<sup>110</sup>.

#### סכום:

א. טעתה וברכה על הדלקת הנר של יום הכפורים להדליק  
נר של [שבת או] יו"ט, אם היא נוהגת להדליק ואח"כ  
לברך פשוט שיצאה יד"ח, דהא גם אם אמרה להדליק נר  
יצאה ידי חובה.

<sup>110</sup>. ונראה דה"ה אם טעתה ביום כיפור וברכה להדליק נר של שבת יצאה  
ידי חובה, דהא יו"כ נקרא בתורה שבת שבתן.

החמה או מפני הנשר פסולה, ולכך אם הרשת היא פרוץ מרובה על העומד מותר, [ולא אמרינן לבוד לחומרא].

### לסבך במחצלת עם חוטי ברזל

**שאלת:** מהו לסבך הסוכה במחצלת של קנים האחוזים יחד על ידי חוטי ברזל שמקבלים טומאה. וכן נסתפקת ממה שהקנים צפופים מאוד.

**תשובה:** בנוגע לספק הראשון שאחוזים ע"י דבר שמקבל טומאה, הנה עיקר הדין הוא כמו שכתב המחבר בסוף סי' תר"ל שמותר להעמיד הסבך על ידי דבר המקבל טומאה. ובענין זה הרוצה להחמיר יראה לי שיכול לשים על המחצלת כמה עצים כבדים שיעכבו את המחצלת מלעוף באויר, וכיון שאין צורך יותר לחוטי הברזל דהא יכולים לעמוד עתה ע"י העצים שוב לא מיקרי מעמיד על ידי דבר המקבל טומאה.

**ובנוגע** לחשש השני, איני רואה בכלל מקום להחמיר בזה, דהא המחבר בסי' תרל"א סעי' ג' פסק להכשיר במעובה כמין בית, וע"י במ"ב שם ס"ק ה'. ולכן בודאי שאין שום חשש לסבך במחצלות שלנו, דהא הגשם יורד ביניהם והכוכבים נראים מביניהם והוא פשוט.

### לסבך בסבך מעציץ שאינו נקוב

**שאלת:** ברין סבך שצריך שיהיה תלוש, האם עציץ שאינו נקוב נקרא תלוש או מחובר.

**תשובה:** אין לי דבר ברור בזה, אבל בפשוטו נראה שיש לו דין תלוש לכל מילי. אבל אע"פ כן נראה שאין לסבך בו מדרבנן, כמו שגזרו מדרבנן לעשר פירות עציץ שאינו נקוב. ולא מצאתי כעת מי שמדבר על זה.

### ירדו גשמים בסוכה

**שאלת:** אם התחיל לרדת גשם אך לא נכנס עדיין לסוכה האם יכול לברך אם יודע שיגמור שיעור כביצה ויותר קודם שיצטרך לצאת מהסוכה ויהיה בגדר מצטער.

**תשובה:** בודאי שצריך לברך.

### לעמוד בהקפות שמחת תורה

**שאלה:** כשמקיפין בשמחת תורה עם הס"ת האם צריכין לעמוד כל זמן הריקודים.

**תשובה:** לענ"ד צריכים לעמוד כל זמן שהספר תורה נמצא מחוץ לארון הקודש ולא מונח על הבימה. ועיין בערוך השולחן אור"ח סי' רפ"ב סעי' ה', שכתב: דבעת

ומהודר, כמו זכר לדבר מה שכתוב בפרי עץ הדעת כי טוב העץ למאכל ותאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל, והרי מה שעשאו נחמד ותאוה לא היה מפני ההלכה אלא מה שנראה כן לעין. אבל מה שבני אדם חושבים שזה יפה מפני שנראה להם שככה הוא על פי ההלכה, אין זה כלום, והרי אתרוגים שחורים במקומם כשרים ומהודרים הם.

### להסיר ביו"ט עלה מהלולב לאוגדו

**שאלת:** האם מותר להסיר עלה מן הלולב ביו"ט עצמו כדי להשתמש בו לאגוד הלולב.

**תשובה:** לכאורה אסור וחוששני לו בלאו, דהרי קוטם העלה ומתקן כלי. אולם באשל אברהם סי' תרנ"א ס"ק ג' כתב להתיר לקטום עלה מהלולב ביו"ט ולאוגדו בו, והביאו השערי תשובה שם ס"ק א'. אלא שכתב שם שהעולם נהגו להחמיר בזה לכתחילה. ובתוספתא פ"ב דסוכה הל' י"א כתוב: לא יאגוד בו ביו"ט - אבל נוטל הימנו שרביט ואוגדו, וצ"ע.

### דין שתיית יין בסוכה

**שאלת:** האם לברך ברכת לישב בסוכה על רביעית יין, והאם רביעית יין חייבת בסוכה.

**תשובה:** מנהגנו שלא לברך, וגם אין אנו מחמירים מלשתות יין חוץ לסוכה, ואין כאן המקום להאריך בזה. וזכורני אצל מו"ר זלה"ה בשמחת בית השואבה שהיינו שמחים בבית ולא בסוכה, ועל פיו של מו"ר חלקו לאנשים פירות וגם יין לשתות, ואם היה מקום לחשוש על רביעית יין בודאי שלא היה עובר על זה בשתיקה.

### למשוך מכסה סוכה

**שאלת:** האם מותר לעמוד בכרמלית ולהמשיך שרוולי "השלאק" [מכסה לסוכה מהגשמים] לכסות הסוכה.

**תשובה:** מותר.

**עוד** שאלת: מכסה הסוכה ה"שלאק" כשאנו מחובר בצירים אלא ע"י חבלים במקום אחד ומושכים הכיסוי לצד הב' האם מותר לכסות בו בשבת ויו"ט או נחשב אוהל.

**תשובה:** בציור שכתבת זה נחשב כצירים ומותר.

### לתת רשת תחת הסבך

**שאלת:** האם מותר להשים רשת תחת סבך להציל מדבורים.

**תשובה:** לכאורה כוונתך למ"ש בשו"ע אור"ח סי' תרכ"ט סעי' י"ט שאם פירס עליה או תחתיה סדין מפני

ב' יש להבין מה הוא ההדור בהוספת הנרות, הניחא למהדרין מן המהדרין כדיהבי טעמא בגמ' לכל מר כדאית ליה, אבל נר לכל אחד ואחד מה טעם יש בזה.

ועי' ברוקח בהלכות חנוכה בתחילתו [אות רכ"ה], שכתב: דסמך סוכה לנר [בפרשת אמור], לומר ששמחת בית השואבה על ידי נר, ובזה יתיישב ענין הנר בחנוכה, דודאי הנרות עצמם מוסיפין שמחה, ואע"פ שאסור להשתמש לאורם היינו חשמיש אחר, אבל הנאה מתוספת האור והשמחה ממנו זה הוא מצותו. וכן הביא רמז לל"ו נרות כנגד האורות שנתן הקב"ה ברקיע והאירו ל"ו שעות עיי"ש.

ג' כפי מה שהקדמנו שהמהדר הוא זה המוסיף על המצוה, א"כ המהדרין מן המהדרין הכוונה שהם מוסיפים על ההדור הראשון, וזה כפירוש הרמב"ם, [בפרק ד' מהל' חנוכה הל' א'], וז"ל: והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המוכרח מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד.

והנה בגמ' יהיב טעמא לבית שמאי דפוחת והולך כנגד ימים הנכנסים ובית הלל כנגד ימים היוצאים. וצ"ע מה מחלוקתם בזה, וכן מאן דאמר טעמא לבית שמאי כנגד פרי החג, איזה שייכות יש בזה לנרות חנוכה. ועוד הא פרי החג היו לצורך אומות העולם כמבואר בסוכה [דף נ"ה ע"ב] ומה שייטא לחנוכה.

ובשבלי' הלקט [סי' קפ"ה דעף ע"ב רע"ב] כתב וז"ל: בשם ר"י החסיד מצאתי כתוב, שמשום שנסמכה הדלקת נרות בית המקדש לסוכה עיי"ש. ועדיין צריך ביאור לרמז זה.

ד' ועוד צריך להבין מה טעם ב"ש וב"ה שהוסיפו או פחתו בנרות, דבגמ' יהיב רק טעמא למה זה מוסיף וזה פוחת וכל אחד לטעמו, אולם אעיקרא דדינא למה בכלל משנים מיום ליום להוסיף או לפחות לא אמרה טעם. ועל כרחק הטעם הוא בשביל ההיכר ופרסום הנס וכמה ימים היה הנס.

ה' עי' לשון רש"י [בשבת שם ד"ה ימים היוצאים], שכתב: ימים היוצאים - שיצאו כבר, וזה שהוא עומד בו נמנה עם היוצאין, ע"כ. ויש להבין למה האריך לבאר שהיום שעומד בו הוא מכל היוצאין, ולא כתב זה בד"ה הקודם בימים הנכנסים, לומר: שיום שעומד בו הוא מכלל הנכנסים. (שוב מצאתי שהעיר בזה הרא"ם הורוויץ הנרפס אחר הרא"ש).

ו' תוס' בד"ה והמהדרין כתבו בסוף, וז"ל: אבל אם עושה נר לכל אחד ואחד וכו' ליכא היכרא שיסברו שכך יש בני אדם בבית, ע"כ. והנה בהדלקת נרות שבת שיש רמז לזכור ושמור ולכך מדליקים שנים, כתב ברמ"א [סי' רס"ג סעי' א'] שמותר

שמסבבים עם הספר תורה חייב לעמוד, אבל כשמחזיקים הספר תורה ועומדים במקומם הוי כספר תורה מונח במקומו ואין צריך לעמוד, ודבריו לענ"ד צריכים עיון. וזכורנו כשזכינו להסתופף בצל מורינו ורבינו בשמחת תורה בליקווד, היה עומד כל זמן ההקפות וגם לנו אמר שצריך לעמוד. ובאמצע ההקפות היו מחזירים כל הספרי תורה לארון כדי לנוח מעט.

## סימן רכ"ה

### הערות בסוגית נרות חנוכה

שו"ע או"ח סי' תרע"א.

שבת דף כ"א ע"ב, תנו רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין בית שמאי אומרים יום ראשון מדליק שמנה מכאן ואילך פוחת והולך, ובית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחד מכאן ואילך מוסיף והולך. אמר עולא פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא, חד אמר טעמא דבית שמאי כנגד ימים הנכנסין וטעמא דבית הלל כנגד ימים היוצאין, וחד אמר טעמא דבית שמאי כנגד פרי החג וטעמא דבית הלל דמעלין בקדש ואין מורידין וכו'. ויש להעיר כאן כמה הערות, וזה החילי:

א' לשון הגמ' מוכח דחייב הדלקה אינו אלא על בעל הבית אף למהדרין, אלא שהוא מדליק כל כך נרות כמספר בני הבית, ומסתבר אף כנגד הקטנים והנשים, וגם אשתו בכלל - דמאן מפיק לה, [ולא שייך כאן לומר שאשתו כגופו (עי' מ"ב סעי' תרע"א ס"ק ט')] כיון שהבעל כאן מדליק כנגד כל אחד מבני הבית, וא"כ צריך להדליק כפי מספרם ממש].

ובן מוכח ברש"י שכתב והמהדרין אחר המצות עושין וכו', לכל אחד ואחד מבני הבית, ע"כ. הרי שכתב שהמהדר עושה, ולא שכל אחד ואחד מבני הבית עושה. וכן מוכח מהדין עצמו, דלא שייך לקרות מהדר, אלא על המוסיף ואם בעל הבית הוא המוסיף ניחא לשון מהדר, אבל אם כל אחד מדליק לעצמו, אין זה הדור במצוה עצמה של בעל הבית, אלא כל אחד עושה מצוה לעצמו. [ועי' בערוך השולחן סי' תרע"א אות ט"ו-י"ח].

(ומה שכתבנו שמדליק בעל הבית כנגד כל אחד מבני הבית אפי' הקטנים, עי' במאירי [דף כ"א ע"ב ד"ה מצות] שכתב נר לכל אחד ואחד היינו כנגד הגדולים, וצ"ע מנין לו).

להוסיף, ע"כ. ואין זה מגרע ברמו, דהעיקר שלא יפחות, וזה שלא כדברי התוס' הנ"ל.

**ובאמת** דברי התוס' צ"ע, דאם זה נקרא דחסר מההיכר משום שבני אדם אחרים יאמרו שכך וכך בני הבית יש, א"כ הגע עצמך בעיר אחת שחלקה מההדרין וחלקה מההדרין מן המהדרין, ולמשל בלילה הראשונה לבית שמאי אם אחד מדליק שמונה נרות לקיים ההדור המוכרח, היאך ידעו בני אדם שזוהי כוונתו, דאולי הדליק כן מפני שיש שמונה אנשים בבית והוא מן המהדרין הראשונים, וכן על זה הדרך בשאר הימים ג"כ לא יהיה ניכר.

**ז'** יש להבין מה טעם מחלוקת ב"ש וב"ה, ר"ל שב"ש ילפי מפרי החג שפוחת והולך, ואמאי הא קיימא לן דמעלין בקודש ואין מורידים. וכן לב"ה כיון דמעלין, א"כ מה הטעם בפרי החג עצמו שמורידים. ונראה דפרי החג טעמם הוא כראיתא ברש"י בחומש [במדבר כ"ט י"ח], לרמוז לאומות העולם שמתמעטים והולכים, אולם בכל התורה ודאי שמעלין וכן בחנוכה זה טעם בית הלל. אלא שצ"ע דבית שמאי מאי טעמייהו ללמוד מפרי החג, הא התם איכא טמעה כדאמרן לרמוז למיעוט אומות העולם, ולא שייך כן לכאורה בחנוכה.

**ח'** במ"ש המחבר בשו"ע סי' תרע"א סעי' ב', שכתב ח"ל: כמה נרות מדליק, בלילה הראשון מדליק אחד מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה, עד שבליל האחרון יהיו שמונה, ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו יותר, ע"כ. וכן הוא בטור [בנרמ"ח עמ' תרי"ז]. וצ"ב דמהלשון הזה משמע שיש חיוב להדליק ולהוסיף עד שמונה, והא בגמ' אמרין דאינו אלא למהדרין.

**ובב"י** [שם] כתב שהעולם שנהגו להדליק בלילה הראשונה נר אחד ומוסיף והולך בכל לילה עד שבאחרונה הם שמונה, ואפי' בני הבית הרבה אינם עושים יותר, דעתם כדעת התוס' בשבת שם ד"ה והמהדרין שכתבו ח"ל: דבית שמאי ובית הלל לא קיימי אלא אנר איש וביתו, שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים, אבל אם עושה נר לכל אחד אפילו יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא, שייסברו שכך יש בני אדם בבית. אבל לפי הרמב"ם בפר' ד' מחנוכה הל' א' וב' שהמהדרין מן המהדרין עושים גם להדור הראשון דנר לכל אחד ואחד, וגם מוסיפים בנרות בכל יום, זה לא כמנהג הזה.

**וקשה** מאוד, דהא גם הרמב"ם [בפרק ד' הל' ג'] הביא כמנהג הזה, ובודאי שלא היה דעתו שהעולם פרשו פירוש אחר בגמ', דז"ל הרמב"ם: מנהג פשוט בכל ערינו בספרד, שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד בלילה הראשון ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה, עד שנמצא מדליק בליל

שמיני שמונה נרות, בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהיה אדם אחד, [ועי' היטב בלחם משנה].

**מ'** עי' ברמ"א שם שכתב ח"ל: ויש אומרים שכל אחד מבני הבית ידליק, ע"כ. וזה דבר חדש שלא מצינו חיוב על כל אחד, אלא בעל הבית מדליק כנגד כל אחד.

**ועי'** בבאור הגר"א על הרמ"א הנ"ל שכתב שכן הם דברי הרמב"ם [הנ"ל בהל' א'], וכן הרי"ף [בדף ט' ע"ב מדפ"ה ר'], דהא הביא [הרי"ף] למימרא דרבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן שאמר שני זקנים היו בצידן אחד עשה כדברי בית שמאי ואחד עשה כדברי בית הלל זה נותן טעם לדבריו כנגד פרי החג זה נותן טעם לדבריו דמעלין בקדש ואין מורידין, ולשיטתם לא חיישינן להיכרא דימים הנכנסים או היוצאים שכתבו התוס' [בד"ה והמהדרין], ע"כ.

**וקשה** דאולי גם השני זקנים נמי סברי לטעמא דהיכרא, אלא מחלוקתם היאך יהיה ההיכר, ועל כרחך הוא כן, דמאיזה טעם נחייב להוסיף או לפחות מהנרות אם לא בשביל היכר. ורק נחלקו לאחר שיש דין היכר של שמונה ימים היאך יעשו את ההיכר, (וראה בהערה ג').

**י'** עי' בגמ' בשבת [דף כ"ג ע"א] דאמרין: אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה, אמר רבי זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא, בתר דנסיבי איתתא, אמינא השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בגו ביתאי, ע"כ.

**ובתחילה** צריך להבין אם אכסנאי חייב למה אינו מדליק לעצמו. וא"ת דבטל הוא לבני הבית, א"כ למה לו להשתתף בפריטי. וכן צ"ע למה לא קיים ר' זירא מצוות הדור נר לכל אחד ואחד. (ועיין תוס' לעיל דף כ"א ע"ב ד"ה והמהדרין, ולדבריהם אתי שפיר, דהא רק אחד מבני הבית מדליק ולא יותר).

**ועוד** צ"ע, אם בני הבית כולם יוצאים בנר אחד, א"כ כשאחד מבני הבית אינו בבית ג"כ יוצא בהדלקת בני הבית, ולמה הוצרך ר' זירא להדליק בעצמו קודם שנסיב, דהא כי היכי דלבתר דנסיב יצא בהדלקת אשתו, למה לא יצא בהדלקת בני הבית קודם דנסיב.

**אמנם** אם נאמר שאין חיוב אלא על בעה"ב, וכולם בטלים לו, אולי בזה אפשר ליישב מה שהקשו מאכסנאי למה אינו מדליק בעצמו אלא משתתף, דז"ל משום שבבית אחד לא מדליקים יותר ממנורה אחת, וא"כ האכסנאי מצד אחד אינו בטל לגבי הבית, ולהדליק בעצמו אינו יכול מפני ההיכר, ולכן הדין לגביו שישתתף בפריטי, שאז הוי ליה חלק בהדלקה ומחבטל לגבי הבית.

בביתו, ומאז הנהיגו להדליק בבית הכנסת כדי לפרסם הנס. אבל גם הדלקה זו בבית הכנסת אינה אלא כזכר בעלמא ואינה מעיקר התקנה.

ומה שכתב בב"י שיש ב' טעמים בכל בו, לולי דמיסתפינא אמינא שאין שם אלא טעם אחד. (ולענ"ד כשכתב זה בב"י לא העתיק כדרכו בקדש לשונו של הכל בו כמו שכתוב שם, ורק לפי זכרוננו כתב, אבל באמת שאין שם ב' טעמים והכל אחד, וזה מצוי בספרי הקדמונים). וזהו עיקרן של דברים, דמן הסכנה ואילך להידור מצוה ולפרסם הנס הנהיגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת, ואינו אלא כזכר להדלקה שלפני הסכנה. ומה שכתב בכל בו זכר למקדש, ודאי שאין כוונתו למקדש ממש, אלא לזמן המקדש כשהיתה יד ישראל תקיפה על אומות העולם ואז הדליקו בחורן, ומן הסכנה ואילך עשו זכר לאותו זמן להדליק בבית הכנסת.

ובזה מירשב מה שכתב בתחילת דבריו להוציא מי שאינו בקי, והקשינו מה שיך להוציא בזה, הא עיקר חיובו הוא בביתו. אבל לדברינו נחא, כיון דמן הסכנה ואילך כשמדליקין בפנים אין מקיימין עיקר המצוה, והרי היא גם כן רק כזכר למקדש, אלא שהיא יותר חמורה מהדלקת בית הכנסת שאותה הנהיגו לאחר כן ולא קבעו זאת כתקנה וחיוב, ואינו אלא מנהג, ולכן שיך לאמר בזה להוציא מי שאינו בקי, דיוצא בזה עניין זכר למקדש.

וכן כתב הכל בו שמהני הדלקה זו למי שאינו זריז, וגם מזה מוכח כנ"ל דהא אם התקנה היתה להדליק בפתח ביתו וזה עיקר מצוותה, מה מהני ליה, והיכן מצינו דבר כזה לתקן למי שאינו חש לקיים המצוה. אלא שמכיון שאת עיקר התקנה בין כה אין אנו מקיימים, והדלקה שמדליקין עכשיו מן הסכנה ואילך על שולחנו אינו אלא כזכר למקדש, א"כ נחא יותר שתיקנו הזכר הזה בבית הכנסת גם למי שאינו זריז.

ואיך שיהיה הכל הוא טעם אחד כדי לפרסם הנס ברבים, ונכללו ביניהם גם מי שאינו בקי ואינו זריז. ובאמת עיקר דברים אלו מבוארים הם בריב"ש [בסי' קי"א] שהביא הב"י [שם] מיד לאחר זה, עיי"ש שכתב ח"ל: המנהג הזה להדליק בבית הכנסת מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא, כיון שאין אנו יכולין לקיים המצוה כתיקונה להדליק כל אחד בפתח ביתו מבחור מפני שיד האומות תקיפה, ומברכין על זה כמו שמברכין על הלל דראש חדש, אף על פי שאינו אלא מנהג (עי' לעיל סי' תכ"ב). ומכל מקום באותה הדלקה של בית הכנסת אין אדם יוצא בה וצריך לחזור ולהדליק כל אחד בביתו, עכ"ל. ואין כאן מחלוקת בטעמים, חוץ מהטעם הראשון דהרי משום אורחין, דלטעם זה הרי אותו דין של כל אדם ולא נתחדש כלום בדין בית הכנסת ופשוט.

ומה שר' זירא לא יצא בהדלקת בית אביו קודם דנסיב. אפשר לומר, דאינו סמוך [על שולחן אביו] הוה, ואינו בטל לגבי הבית, ולכן באושפיזא ג"כ לא יצא, ומיבעי ליה להשתתף. אבל לבתר דנסיב אז ודאי יצא בהדלקת אשתו, היות שזהו ביתו.

## סימן רכ"ו

### טעם הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת

שו"ע או"ח סי' תרע"א סעי' ז'.

כתב המחבר ח"ל: ובבית הכנסת מניחו בכותל דרום וכו', ע"כ.

כתב הטור בסוף הסימן [בגדמ"ח עמ' תרכ"א] בשם הסמ"ק [בסי' ר"פ], ובבית הכנסת מניחה בדרום זכר למנורה שהיתה בדרום. ע"כ. ובב"י [שם] בד"ה ומ"ש שמניחים, כתב לתת טעם להדלקת נרות בבית הכנסת, והוא משום תקנת האורחים כמו שתיקנו קידוש בבית הכנסת משום האורחים, וכתב שם שכן הוא בכל בו [סי' מ"ד דף ד' ע"א], והוסיף עוד טעם בשם הכל בו, ח"ל: שהוא כדי לפרסם את הנס בפני כל העם, ולסדר הברכות לפנייהם שיש בזה פרסום גדול להשם יתברך וקדוש שמו כשמברכים אותו במקהלות, ע"כ.

והנה המעיין בכל בו לא ימצא טעם הראשון, ואדרבא צ"ע שם בכוונתו, דכתב שם ח"ל: ונהגו כל המקומות להדליק נר חנוכה בבית הכנסת להוציא מי שאינו בקי ואינו זריז בזאת, ע"כ.

ודברים אלו תמוהים לכאורה, כי איך אפשר להוציא מי שאינו בקי בהדלקת בית הכנסת, הא אין זה מקום דירתו, ובפרט אם בעינין שכל אחד ידליק בפתח ביתו או חצירו היאך יוצא בזה.

וגם טעם ב' שכתב שם: ונהגו כן, כי הוא הידור מצוה ופרסום הנס וזכר למקדש, עכ"ל. מה טעם הוא זה, הא חז"ל לא תיקנו הדלקה בבית הכנסת, ואי משום פרסומי ניסא הא איכא עיי' הדלקת כל אחד בפתח ביתו וחצירו.

והנראה לי בזה, דמנהג זה של הדלקה בבית הכנסת נהגו מזמן הסכנה ואילך, דבתחילה היתה התקנה שכל אחד ידליק על פתח חצרו לפרסם הנס לכל עובר ושכ, אבל מן הסכנה ואילך אמרו בגמ' [שבת דף כ"א ע"ב] מניחו על שולחנו ודיו, וא"כ עיקר פרסומי ניסא ליכא הכא בהדלקה

משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא, בתר דנסיבי איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בגו ביתאי, ע"כ.

**ויש** להבין כיון שאכסנאי חייב בנר חנוכה, למה לא ידליק בעצמו, ואיך השתוף פועל להוציאו ידי חובתו אם הוא בעצמו לא הדליק. והניחא בבני ביתו אין עליהם חיוב מיוחד, אולם אכסנאי שנתחייב להשתתף בפריטי איך יוצא ידי חובה.

**והנה** הב"ח [בנדרמ"ח סוף עמ' תרל"א] כתב בשם האגודה [שבת פ"ב סי' ל"ב] שצריך להוסיף שמן בשביל חבריו שנשתתף עמו. ובאליהו רבה [סי' תרע"ז ס"ק ב'] הוסיף להחמיר עוד יותר שצריך להוסיף כשיעור חצי שעה בשביל האכסנאי. ולפי דבריו אם יש כמה אכסנאים, יצטרכו להוסיף כהנה וכהנה.

**וכל** זה קשה מאוד, דהא זמן פרסומי ניסא הוא עד חצי שעה, ומה יועיל להוסיף. [וראה במ"ב בסי' תרע"ב ס"ק ו', שכתב: ליתן שמן יותר מן השיעור אין בו שום מצוה]. ואף אם מדליק והולך כל הלילה בדיעבד, הא ודאי שאין זה אלא כל זמן שבני אדם עוברים בשוק. ועוד יצא לפי זה שאם יש הרבה אכסנאים בבית, אפשר שלא יגיע לכל אחד חצי שעה, ובפרט בחצר שיש בה הרבה בתים וכולם מדליקים יחד בפתח החצר מה יהא עליהם. וגם צ"ע אף באכסנאי אחד, הלא יוצא שלא יצא ידי חובה לכתחילה בהדלקה שבתחילת הזמן, וא"כ למה שלא יצטרך להדליק בעצמו ואיך נפטר בהשתתפות.

**ועי'** בפרי חדש [בסי' תרע"ז אות א'] שחולק באמת על הב"ח הנ"ל בשם האגודה, ודייק כן מהרשב"א [בתשובה ח"א סי' תקמ"ב] שמשמע מדבריו שאין צריך אלא להקנות לו חלק בשמן ובפתילות. ולפי דברי הרמב"ם [בפרק ד' מחנוכה הל' ה'], דלאחר זמן הדלקה של חצי שעה כבר עבר הזמן ואינו מדליק, אי אפשר ליישב ענין זה של הוספה באכסנאי, וזה פשוט ומוכרח.

**והנה** יש מי שדייק וסבר לומר דבנר חנוכה בעינן לכס, וע"י ההשתתפות בפריטי הוי שלו. ובאמת דבר זה תמוה מאוד לומר כן, שנצטרך בנר חנוכה לכס, ומה טעם יש בזה וסגי לן איפה שיש גזו"כ מיוחדת לחדש כן. ואף במצה שכתבו הפוסקים [שו"ע סי' תנ"ד סעי' ד'] דבעי לכס, הוא מפני למוד בגזירה שוה, אבל שחכמים יחדשו דין כזה ודאי טעמא רבא בעי, וודאי שלא היו הראשונים והאחרונים עוברים על זה בשתיקה בלי לגלות לנו דין זה בפירוש.

**ועוד** יותר קשה, דהנה דין של ההשתתפות בפריטי נאמר גם בשבת [שו"ע סי' רס"ג סעי' ז'], ושם ודאי שאין שום טעם לומר דבעי לכס בנרות שבת. דהא כל הטעם הוא שיהיה שמחה ושלוש בבית. ואף על פי שהדין הוא, שאם היה

**ולפי** הנ"ל נתיישב לי טעם המנהג שבבית הכנסת מדליקים בפנים אפילו בזמן הזה, ומניחים אותה לדרום זכר למנורה. ולכאורה כיון שהרבה נוהגים היום להדליק בחורן או בחלון, למה אין מדקדקים גם בבית הכנסת להדליק בחורן. אבל לפי הנ"ל מיושב, דכל התקנה - ר"ל המנהג של ההדלקה בבית הכנסת הוא משום זמן הסכנה, וא"כ מתחילתו לא הוקבע אלא בפנים ולא נעשה לצורך בני אדם העומדים בחורן.

**ובוראי** לשיטה זו שמדליקים בפנים ובדרום, לא שייכא לטעם משום האורחים, דהא ודאי שהם חייבים להדליק ככל אדם, ולא שייך לומר שידליקו דוקא בדרום וזה פשוט.

**וכן** נתיישב אצלי ענין אחר, דקשה שבמוצאי שבת בהדלקה שבבית הכנסת אף אם נאמר שמדליקים ואח"כ מבדילים, וכ"ש אם מבדילים ואח"כ מדליקים, היאך הוי פרסומי ניסא, הא מיד כשמדליקין כל אחד הולך לביתו, ומה הועילו בזה. ולהנ"ל מיושב היטב, דכיון שאינו אלא לזכר בעלמא, א"כ ההדלקה אפילו לרגע ואמירת הברכות היא גופא פרסומי ניסא וסגי בהכי.

**ואפשר** שבאופן זה אף אין צריך שיתן שמן שידלק חצי שעה, והרי זה כשיטת האומרים [עי' מ"ב סי' תרע"ב ס"ק ה'] דאם איחר בזמן הדלקתה וכבר עבר למשל רבע שעה מזמנה, אינו צריך לתת שמן ליותר מרבע שעה, והכי נמי כאן כן הוא, ובפרט שאינו אלא לזכר. וכן מסתבר להלכה, אבל למעשה עדיין צ"ע.

**(אכן)** מסתבר בעיקר הקושיא הנ"ל דבמוצ"ש מדליקים ואח"כ כולם עוזבים את בית הכנסת, שאין בזה מן הקושי כלל, דוכי צריך שיהא פרסומי ניסא בכל רגע ורגע, הלא אין זה אלא שיהא ראוי לכך אם יהיו שם אנשים).

## סימן רכ"ז

### אכסנאי בחנוכה

**שו"ע** או"ח סי' תרע"ז סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: אכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו צריך לתת פרוטה לבעל הבית להשתתף עמו בשמן של חנוכה וכו', ע"כ.

**בשבת** [דף כ"ג ע"א] אמרין: אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה, אמר רבי זירא מריש כי הוינא בי רב

הנר דלוק מכבר צריך לכבותו ולהדליקו לכבוד שבת, אין זה אלא כהדור, דהיינו שידליקנו במיוחד לכבוד שבת שזהו כבודו, אבל להצריך שיהיה לכם, זה לא ניתן להאמר.

**וכנראה** באור הדברים הוא כדלהלן, דאורח הנמצא בבית בעל הבית יש עליו חיוב להדליק כמו שיש חיוב על בעה"ב, והרי זה כשני בני אדם הדרים בבית אחד, ואף אם נאמר שזה דין בבית עכ"פ עכשיו שניהם דרים בבית, וא"כ שניהם מחוייבים בשוה, ואם רק אחד מהם מדליק אין השני יוצא ידי חובתו. ואם כל אחד ידליק במנורה שלו שפיר עבדי, אבל חכמים אמרו שלא צריך, ובהשתתפות סגי, וע"י ההשתתפות הוי כאילו הוא מדליק בעצמו, אולם בלי ההשתתפות אין הדלקה מתייחסת אליו ורק כשיש לו חלק בשמן ובתפילות חשוב שגם הוא מדליק.

**ודין** אכסנאי בשבת אפשר שזה לא מעיקר הדין שצריך להשתתף בפריטי, דמן הסברא נראה פשוט דכל מה שנאמר לעשות לכבוד שבת אם זה עשוי כבר ועומד, ודאי שאין חיוב לקלקל מה שעשוי ולעשות מחדש לכבוד שבת. ועוד נראה דנר הוא לא הדבר היחיד שצריך לעשות לכבוד שבת, וכל מה שצריך לעשות לשבת כדי לענגו, כבוד שבת הוא להכין אותו לשבת, ובכו"א אין צריך אכסנאי להשתתף בפריטי בכל דבר שהוא לעונג שבת. ואע"פ שכתוב שאם היה נר דלוק מקודם יכבנו ויחזור וידליקנו בברכה, אין זה אלא משום דהוא דבר קל לעשות ויש בזה יותר היכר לכבוד שבת. ועוד שבזה ירויח הברכה, לכן הדין שמכבהו ומדליקו לכבוד שבת.

**ובקצרה**, ביארנו שני דברים. א'. שיש הרבה דרכים לקיים כבוד שבת, והדלקת הנר - הוא רק אחד מהם, ואפשר לקיים כבוד שבת בדברים אחרים. ב'. אם הבעל הבית מדליק לכבוד שבת ולא חסר אורה וניכר שנעשה האור לכבוד שבת, למה יתחייב האכסנאי להדליק ולהשתתף.

**ואינו** דומה לנר חנוכה שמצוה על כל אחד לפרסם הנס על ידי נר, דבשבת המצוה שיהא אור בבית, והרי יש אור. ולכן אפשר דמשום זה לא נאמר בגמ' הדין הזה של השתתפות בפריטי אלא בחנוכה, והראשונים למדו דין נר שבת מנר חנוכה, אבל אין זה בתורת חיוב אלא כעשיית פשרה בין הבעל הבית והאכסנאי, כיון שמוטל על שניהם להדליק נר שבת. ואפשר שמפני השלום פסקו הראשונים שתמיד ישתתף בפרוטה שלא לבוא לידי מחלוקת שזה יאמר אני אדליק ואברך זה יאמר וכו', והא ראי' דר' זירא לא השתתף בפריטי בנר שבת, ועל כרחק שאין זה מעיקר הדין וכנ"ל.

**ומה** שלא הדליק ר' זירא לעצמו נר חנוכה, ויקיים לדין המהדרין למאן דסבר שכל אחד מבני הבית מדליק.

וא"כ אכסנאי לא גרע. אפשר לומר אחד משני פנים, או שלא היה עוד בני בית חוץ מבעל הבית ואשתו, ועליהם יש חיוב נר אחד, ואם ר' זירא היה מדליק היה מראה בעצמו כאילו הוא גם כן בעל הבית, ולכך מצד הלכות דרך ארץ השתתף בפריטי, או שהיו עוד בני בית ואעפ"כ לא הדליקו ולא היו מן המהדרין מאיזה טעם שהוא, ולפי זה ר' זירא לא יכול היה להדליק לעצמו, דנראה לי מן הסברא, דאם רבים בני הבית - או שכולם מדליקים כל אחד לעצמו - או רק נר אחד לכולם, חזיל בתר טעמא. [שנהגו המהדרין נר לכל אחד ואחד כמספר בני הבית, ואם לא יעשה כמספר המדריק של בני הבית לא עשה כלום, ועדיף שידליק רק נר אחד]. ולכן ר' זירא לא יכול להדליק כמהדרין כיון שהאחרים לא הדליקו ובעל כרחו היה צריך להשתתף.

**ומה** שהקשה בפקודת אלעזר, דמאי שנא בנר חנוכה ונר שבת דצריך להשתתף בפריטי ולא מצינו זה בשאר מצות כקידוש והבדלה, (ועיי"ש מה שתירץ).

**לענ"ד** אין כאן אתחלתא דקושיא, ובפרט לפי מה שביארנו דכבר חל חיוב הדלקה על שניהם ושניהם עיקר, וכדי לצאת בהדלקה ושתתחייב אליו ההדלקה עליו להשתתף, מה שאין כן בקידוש והבדלה הלא עיקר הקידוש הוא האמירה והזכירה של שבת, והיין אינו אלא מצד שאין אומרים שירה אלא על היין, ובזכירת שבת הרי יוצא השני מדין שומע כעונה וזה עיקר מצותו, דהיין הוא לא המצוה אלא כהדור והכשר במצוה וזה פשוט.

#### סכום:

הטעם שאכסנאי חייב להשתתף בפריטי, משום שחיוב ההדלקה עליו ועל בעל הבית שוה, ואם אחד ידליק אין השני יוצא ידי חובה.



## סימן רכ"ח

## סימן רכ"ט

## מקרא מגילה קודם לכל המצוות

## כמה חלק יתן בעשרת בני המן

שו"ע או"ח סי' תרפ"ז סעי' ב'.

שו"ע או"ח סי' תרצ"א סעי' ג' מ"ב ס"ק י"ז.

כתב המחבר ח"ל: מבטלים תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה וכו', ע"כ.

כתב המחבר ח"ל: עשרת בני המן צריך לכתבם כשירה ולא כשאר שירות שחלק על גבי כתב, אלא מניח חלק בין כתב לכתב ואם לא עשה כן פסולה. וכתב במשנה ברורה ס"ק י"ז: מניח חלק כפלים מן הכתב, ע"כ.

והוא מדברי הרמב"ם בהל' מגילה פ"א הל' א', שכתב ח"ל: הכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וכו', ואפילו כהנים בעבודתן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה, וכן מבטלים תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה, קל וחומר לשאר מצוות של תורה שכולן נדחין מפני מקרא מגילה, ואין לך דבר שנדחה מקרא מגילה מפניו חוץ ממת מצוה שאין לו קוברין וכו', ע"כ.

ולענ"ד דברים אלו צ"ע, ולא ראינו שנוהגים כך. ועיינתי בב"י יו"ד סימן רע"ה [בגדמ"ח עמ' רכ"ד], וכתב שם בסוף הסימן בשם הריב"ש [סי' רפ"ו], ח"ל: בשירה אין ספק אצלי שצריך להניח ריוח כשיעור פרשה סתומה, וכ"כ הרמב"ם [בהל' ספר תורה סוף פרק ח'] בצורת שירת האזינו, שכל שיטה ושיטה יש באמצעה ריוח אחד כצורת הפרשה הסתומה, ע"כ. ועיי"ש שהאריך יותר. והנה מפורש דאין שיעור יותר מפרשה סתומה שהיא ט' אותיות, ואיני רואה הבדל בין השירות לגבי שיעור הריוח, וא"כ גם במגילת אסתר הוא כן. וכן בטור יו"ד בשם הרא"ש [הל' ס"ת סי' י"ד] כתב להניח שיעור פרשה סתומה לריוח בשירת האזינו, והוא ממסכת סופרים [פרק י"ב הל' ח']. וצע"ק שבשו"ע שם לא הזכיר כלל שיעור הריוח בשיטות.

והנראה בביאור דבריו דכל הדין הזה לא נאמר אלא איזה מהם קודם, אבל כודאי אפשר לקיים שניהם, מה שאין כן אם אי אפשר לקיים שניהם אין שום מצוה דאורייתא נדחית מפני מקרא מגילה [וכמ"ש בב"י כאן בגדמ"ח עמ' תרמ"ד].

ובמה מצוה נתחדש, דאף שאפשר לקיים שניהם, אפילו הכי מת מצוה קודם, דכבוד הבריות דוחה למקרא מגילה להקדימו, ואדרבה אם אין שהות לקרוא המגילה לאחר קבורת המת, ודאי שמקרא מגילה קודם ואח"כ מת מצוה, כי קבורת המת כודאי שאפשר לקיים אח"כ, וזה פשוט, ועיי' בב"ח [סי' תרפ"ז אות ג', בגדמ"ח עמ' תרמ"ג], שכתב ח"ל: ומשמע מלשון זה [של הרמב"ם שכתב: קוברו ואחר כך קורא], דמיירי בדאיכא שהות לקרות לאחר הקבורה, הא ליכא שהות קורא תחילה וכו', ע"כ.

## סכום:

א. מה שמקרא מגילה קודם אף למצוות דאורייתא, היינו באופן שאפשר לקיים שניהם.

ב. ומה שמת מצוה קודם לקריאת מגילה, הוא ג"כ באופן שיש זמן לקרות המגילה אח"כ.



ובתחילה חשבתי שבמגילת אסתר הוא דין חדש שצריך כפלים כנגד הכתב, אבל אין זה נכון, והראיה ממה שכתב רש"י במגילה [דף ט"ז ע"ב ד"ה ולבינה], ח"ל: לבינה הוא חלק שהוא כפליים מן הכתב, והאריך חצי לבינה, ע"כ. הרי שדין זה הוא בכל מקום שהזכיר אריך ולבינה, וא"כ גם בשירת הים והאזינו צריך להיות כפלים כנגד הכתב, ואין לך ספר אחד שכתוב כן, ומן התימה שלא נתעוררו בזה האחרונים.

והנה בלבוש יו"ד סי' רע"ה אות ט' כתב, ששיעור הריוח בשירה הוא ט' אותיות, וגם בזה כתב שאינו פוסל כיון שלא הזכיר בתלמוד שיעור הריוח. (ולפירש"י באמת קשה, דזה ודאי נקרא שהזכיר בתלמוד, והיינו בעצם התיבות לבינה ואריך, שלבינה היא כפולה מאריך). ואף שכתבו הרמב"ם והריב"ש והרא"ש בשם מסכת סופרים שצריך להניח כשיעור פרשה סתומה, סובר הלבוש שאינו לעיכובא כיון שבתלמוד בבלי לא הזכיר.

ועדיין לבי מהסס בדברי הריב"ש שדקדק מדברי הרמב"ם [הנ"ל] שצריך שיעור ט' אותיות, דהרי בצורת שירת האזינו כתב הרמב"ם ח"ל: כל שיטה ושיטה יש באמצעה ריוח אחד כצורת הפרשה הסתומה, ע"כ. ואם כותנת הרמב"ם על

השיעור, היה לו לכתוב כשיעור פרשה סתומה, דבאמירתו כצורת אינו נותן שיעור על הרוח, אלא רק אומר שהוא לא כצורת פרשת פתוחה. אולם אם היה אומר כשיעור פרשה סתומה, כן היינו לומדים שני דברים על השיעור ועל הצורה.

**ונראה** ודאי שהרגיש בזה הריב"ש, ולכן כתב עיקר ראייתו מלשון הרמב"ם בשירת הים שכתב מילת הריח בה' הידיעה, ונראה מזה דאיכא שיעור. אבל הדבר מתמיה שדבר כזה, ובפרט אם נאמר שמעכב בדיעבד כדמשמע לשון הריב"ש בפשוטו, שלא יבאר אותו הרמב"ם בפירוש ויסמוך על הדיוק הנ"ל. ועיין בלשון הרא"ש שהובא בטור בשם מסכת סופרים, וכן הוא שם במסכת סופרים שכתוב בלשון אחר: כשיעור פרשה סתומה, אבל דברי הרמב"ם ששינה וכתב: כצורת, משמע שאין לזה שיעור.

**ועדיין** לא יצאתי ידי חובת העיון בזה, אבל זה ברור שדין זה של חלק שצריך להיות כפלים מן הכתב אינו להלכה, ומאן דסבר הכי אין זה רק במגילה אלא בכל השירות. ופוק חזי מה עמא דבר ותול"מ.

## סימן ר"ל

### תיבת "האל" בברכת המגילה

**שו"ע** אורח סי' תרצ"ב סעי' א'.

**כתב** המחבר ח"ל: ולאחריה נוהגים לכוך הרב את ריבנו וכו'. וכתב המ"ב בס"ק ה', דאין לומר "האל" הרב, כיון שכבר זכר השם שאמר אלהינו. ויש גורסים האל, ובאליהו רבה [תרצ"ב ס"ק ד'] הכריע כהשו"ע שאין לומר. וכן אין לומר בא"י "האל" הנפרע, רק בא"י הנפרע, ע"כ.

**והנה** הרמב"ם בפרק א' מהל' מגילה הל' ג' כתב ח"ל: ומקום שנהגו לכוך אחריה מכוך בא"י אמ"ה "האל" הרב את ריבנו והדן את דינינו והנוקם את נקמתנו והנפרע לנו מצרינו והמשלם גמול לכל אויבי נפשנו בא"י "האל" הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם האל המושיע, ע"כ.

**והנה** יש בזה מבוכה רבה אם לומר האל בתחילה ובסוף, או רק בסוף או רק בתחילה. ובנוסחאות הרמב"ם נפלה מבוכה, ובב"ח [סי' תרצ"ב אות ב' בנדמ"ח עמ' תרס"ח] כתב דגירסת הרמב"ם לומר האל, ובטור [עמ' תרס"ט] כתב בשם רב עמרם דלא אמרינן האל. ובב"י לא כתב כלום בשם הרמב"ם, ש"מ דלא פסיקא ליה.

**והנה** בנוסח ברכה רביעית של ברכת המזון, גירסת הב"י בסימן קפ"ט [בנדמ"ח עמ' רנ"ג] בשם הרמב"ם [בסדר התפילות נוסח ברכת המזון] לומר האל. ובטור שם צ"ע אם סובר לומר האל או לאו עיי"ש. ומן הב"י משמע שלא גרס הטור מילת האל, והוסיף שכן כתב ה"ר דוד אבודרהם ז"ל [עמ' שכ"ו], ושכן כתב רב עמרם בברכה שלאחר המגילה.

**ובשו"ע** סי' קפ"ט סעי' א' כתב נוסח הברכה וכלל מלת האל, ובסימן תרצ"ב סעי' א' כתב הנוסח בלי מילת האל וכנ"ל, וזה ודאי צ"ע ואחד מהם לא מדויק. [ולא יועיל בזה מ"ש המ"ב, כי גם בברכת המזון הזכיר כבר אלהינו]. וכן בברכת האבל בסימן קפ"ט [סעי' ב'] וביו"ד סי' שע"ט [סעי' א'] איתא לתיבת האל.

**ועי'** במור וקציעה סי' תרצ"ב מה שהקשה שם מכמה מקראות על רבינו עמרם שלא לומר האל. והפריז על מדתו לומר שנשמטו ממנו ומכל הבאים אחריו כל הפסוקים ההם, ועוד כהנה וכהנה.

**והנה** מה שהביא מקראות שמע השגור בפי הכל, וכוונתו: דאמרינן ה' אלהינו ה' אחד [דברים ו' ד'], לאחר המחילה, יעוין ברש"י [שם] ותמצא ישוב נכון לזה, ח"ל רש"י: ה' שהוא אלהינו עתה ולא אלהי עכו"ם, הוא עתיד להיות ה' אחד, ע"כ. וכן אפשר ליישב כל הפסוקים באופן זה, או אחר - אך במעט עיון.

**ועיין** בטור סי' נ"ד [בנדמ"ח עמ' ר"מ] בנוסח ישתבח שאינו אומר מלת האל בחתימה. והנה בברכת המגילה עצמה אמרינן בחתימה האל המושיע, ולחד מ"ד זה עיקר החתימה, כמבואר במגילה [דף כ"א ע"ב].

## סימן רל"א

### משלוח מנות בפורים

**שו"ע** אורח סי' תרצ"ה סעי' ד' בהגהה.

**כתב** הרמ"א ח"ל: ויש לשלוח מנות ביום ולא בלילה, ע"כ. **והנה** מקור דין זה כתב בדרכי משה [אות ז'] בשם מהרי"ב, שכן משמע מהרא"ש פ"ק דמגילה ואין אתי כעת הספר הנ"ל. אבל בפשוטו כוון לדברי הרא"ש פ"ק סימן ו', שכתב בשם ר"ת לכוך זמן אף ביום אע"פ שבוך גם בלילה. וכתב עוד ח"ל: וגם עיקר פרסומי ניסא הוא ביום בזמן משתה

ושמחה ומתנות לאביונים ומשלוח מנות, ע"כ. הרי לכאורה מפורש ברא"ש דאין משלוח מנות אלא ביום.

**אבל** לענ"ד דין זה צ"ע גדול, דהא בחדא מימרא כתב גם דמתנות לאביונים ביום, והנה מפורש במשנה [מגילה דף ה' ע"א] אע"פ שאמרו מקדימין וכו' מותרין בהספד ותענית ומתנות לאביונים, ע"כ. הרי מפורש דאפשר לקיים מצות מתנות לאביונים אף קודם הפורים, ואין צ"ל בלילה של פורים.

**אולם** לכאורה יש לנו גם ראייה לאידך גיסא דא"א לקיים משלוח מנות קודם הפורים, דכן לכאורה מפורש בר"ן [דף ג' ע"ב מדפה"ר] בסוף משנת קראו את המגילה באדר א', שכתב וז"ל: ואע"פ שהמקדימין לקרות נותנין מתנות לאביונים ביום קריאתם ואינם שולחים מנות [ביום קריאתם], שאני התם דלא עבדי סעודה, ע"כ. הרי מפורש דמשלוח מנות אין מקיימין אלא בפורים עצמו.

**אבל** באמת טעמא בעי מה בין מתנות לאביונים ומשלוח מנות. והנה בגמ' [מגילה דף ז' ע"ב] איתא סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא י"ח, מ"ט ימי משתה ושמחה כתיב [אסתר ט' כ"ב], וא"כ אי ילפינן מהאי קרא דכתיב ימי, שמשלוח מנות אינו אלא ביום, א"כ גם מתנות לאביונים דינו ביום דוקא, דהא בהמשך הקרא כתיב ומשלוח מנות ומתנות לאביונים, וכ"ש שאסור להקדים. ובבאור הגר"א [כאן] כתב מקור לדברי הרמ"א הנ"ל משום דכתיב ימי משתה ושמחה, וקשה על זה כנ"ל.

**והנראה** לענ"ד דודאי גם משלוח מנות יוצא בלילה או קודם פורים, ואינו שונה מדין מתנות לאביונים, דזה ודאי שאין חלוק ביניהם וכפי שמפורש בקרא. ואם נאמר ימי על משלוח מנות כדברי הגר"א, א"כ על שניהם הוא אומר ימי, דמאן מפיך.

**ובאור** הדברים הוא כפי שאפרש, דענין מתנות לאביונים הוא כדי שיהיה לעניים ממון לשמחת פורים, ומן הסברא היה נראה דאם מקדימים להם המעות מקודם, יותר עדיף, כדי שיהיה להם הכסף מזומן להוצאות פורים. וכן גם במשלוח מנות אם היה אפשר לשלוח מנות שיכולים להתקיים עד הפורים לסעודות היום, אז אפשר גם לקיים משלוח מנות לפני הפורים, ובלבד שיהא קיים עד הפורים. ומה שכתב ברא"ש דמתנות לאביונים ומשלוח מנות הוי ביום ולא בלילה, אפשר שכוונתו שכך היה הדרך, אבל יותר מסתבר שכוונתו דאם השתמש במתנות לצורך סעודת הלילה, וכן ה"ה במשלוח מנות ולא הניחו זה עד היום לא יצא ידי חובתו. וזה כוונת הגר"א דילפינן מדכתיב ימי, דצריך להיות ביום ולא בלילה, ור"ל שאף ששלחו מנות מקודם צריך שיהיו קיימים

עד עצומו של יום. וממילא זה תלוי מה שולחים, דאם שולחים מיני פירות וכדו' שיכולים להתקיים עד הפורים, אז אפשר לשלוח זאת מקודם לצורך פורים, ואם הם מנות של בשר ותבשילין שאינם מתקיימים, בע"כ צריך לשלוח אותם ביום פורים עצמו.

## סבום:

דין משלוח מנות ומתנות לאביונים שוה בזמן נתינתם, דשניהם ילפינן מקרא דימי משתה ושמחה, ולכך צריך שהמעות או המנות ששולח יהיו קיימים ויהנו מהם ביום פורים עצמו. אמנם יכול לשלוח אותם גם קודם פורים או בליל פורים, ומקיים בזה משלוח מנות או מתנות לאביונים, רק שיהיה קיים ביום פורים עצמו.

## סימן רל"ב

### אבל בסעודת פורים

**שו"ע** אור"ח סי' תרצ"ו סעי' ד'.

**כתב** המחבר וז"ל: כל דברי אבילות נוהגים בחנוכה ופורים, ע"כ.

**שאלת:** אשה אבילה ל"ע האם מותר לה לילך לסעודת פורים עם בעלה, שהוזמנו ביחד לסעוד אצל אחרים.

**תשובה:** הנה אם זה היה לאחר שלשים, כבר ידוע שדין י"ב חודש על אב ואם אינו אלא מצד כבוד אב ואם<sup>111</sup>, ולכן כבוד הבעל קודם. ואם הבעל רוצה שתבוא אלו לסעודת פורים, הרי ודאי שחייבת לילך, [ועי' קדושין דף ל' ע"ב איש סיפק וכו'].<sup>111</sup>

**ואם** היא בתוך שלשים יש לעיין בזה, דביו"ד סי' שפ"ח כתב הט"ז [בס"ק א'] בשם הב"ח, וז"ל: אבל תוך ל' אינו יכול להזמין אחרים או להזמין עם אחרים, ע"כ. ולפי"ז כל סעודה שעושים ע"י הזמנה מיוחדת אסור. אולם ברור הוא שאין לומר שכוונתו שאסור לאבל לאכול אצל אחרים, או

111. כמבואר ביו"ד סי' שמ"ד סעי' י' שכתב שם הרמ"א שאם צוה שלא לנהוג עליו ז' וגזירת שלשים אין שומעים לו, ובש"ך שם ס"ק ט' כתב אבל אם צוה אב או אם שלא לנהוג י"ב חודש, כיון דאינו שייך בשאר מתים אלא בכבוד אב ואם מצוה לקיים דבריהם, ע"כ. וכן הוא באגרות משה יו"ד ח"א סי' רנ"ה.

## סימן רל"ג

## תשובות קצרות - פורים

## שיעור משלוח מנות

**שאלת:** האם יש שיעור מינימום במשלוח מנות.

**תשובה:** עיין מגילה דף ז' ע"ב, שצריך לתת מנה חשובה, והדבר תלוי במקבל. ויותר טוב לתת למעט אנשים מנות חשובות, מאשר להרבה מנות קטנות.

## פרוץ השולח למוקף ביום י"ד

**שאלת:** פרוץ העושה פורים ב"ד האם רשאי לתת משלוח מנות לבן ט"ו ביום י"ד.

**תשובה:** עיין תשובת חתם סופר חלק אור"ח סי' קצ"ו ולענ"ד תלוי בשני הטעמים שם, וז"ל: והנה ראיתי בענין משלוח מנות ב' טעמים, בתרומת הדשן [סי' קי"א] כתב כדי שיהיה הרוחה לבעלי שמחות, אולי לא יספיק לו סעודתו הרי חברו מסייעו עי"ש, וי"ל אפילו אית ליה טובא מ"מ תיקנו כן שלא לבייש מי שאין לו כבסוף מס' תענית [דף כ"ו ע"ב] וכו'. אך בס' מנות הלוי [על מגילת אסתר ט' י"ט] כתב הטעם להרבות השלום והריעות, היפך מה שאמר המן מפוזר ומפורר, פ"י במקום שראוי להיות עם אחד הנם מפוזרים ומפוררים במחלוקת, לכן תקנו משלוח מנות וכו' ע"כ. [ולפי"ז לטעם הראשון לא מהני דהמוקף אינו עושה סעודה, ולטעם השני משום להרבות רעות ושלום, הרי הרבה ויצא ידי חובה].

## השיעור לבסומי בפוריא

**שאלת:** מה השיעור שחייב איניש לבסומי בפוריא.

**תשובה:** ברור שהלכה כרמ"א [בסי' תרצ"ה סעי' ב'] שישתה יותר מהרגלו, ואין צורך לישון אח"כ. ומה שכתב הרמ"א וישן, אין זה לעיכובא, אלא כוונתו שישתה יותר מהרגלו עד ששינה חוטפתו מחמת שתייתו. ואף שלא משמע כן מאיזה מפרשים, כן נראה לענ"ד פירושו.

שאחרים לא יאכלו אצלו, ודדאי לא אסור אלא באופן שהיה לזה חשיבות מיוחדת. וכמו משלוח מנות שאינו מצוי בכל יום ומתכבדים בזה במיוחד, [עי' אור"ח סי' תרצ"ו סעי' ו' ברמ"א].

**אבל** לענ"ד יש להביא ראיה מיו"ד סי' שצ"א סעי' ג' ברמ"א, דשרי בכל אופן. דכתב שם וז"ל: ויש מתירין לאבל לאכול באותה סעודה של דגים שעושים לאחר הנישואין וכו', ע"כ. הרי שכתב שמותר לאכול בסעודה ההיא, ואף אם יש מי שאסר אינו אלא משום דנראה כסעודת נישואין, וכן כל הסימן שם משמע דלא אסרו אלא בסעודה מיוחדת.

**ועוד** מעיקר הדין אפשר דדוקא סעודת נישואין אסור, ואף מה שאסר המחבר בסעי' ב' לאבל לעשות סעודת הרשות שאינו חייב לפורעה מיד, אינו אלא משום שמחה יתירה ראית בה, וכלשון המחבר "שמחת מריעות".

**אלא** שאולי כל זה עדיין לא יועיל לנו להתיר סעודת פורים ראית בה שמחה מיוחדת, אמנם מ"מ נלע"ד, דכיון דאבל ג"כ חייב בסעודת פורים, ואם יאכל לבד ובלי חבורה, אינו שמח כראוי בשמחת פורים, דמותר לו, ולענ"ד אף חייב שלא לאכול לבד סעודת פורים, אלא לשמוח ביחד עם אחרים.

**וגדולה** מזו כתב בשו"ע הלכות פורים סי' תרצ"ו [סעי' ז'] דאונן מותר בבשר ויין, דלא אתי עשה דיחיד דאבילות ודחי עשה דרבים דאורייתא (עיי"ש) לשמוח בפורים וכו', ע"כ. וא"כ כל שכן בענינו שאינו אלא איסור דרבנן בעלמא לאבל לאכול בסעודת מריעות או בסעודת שמחה. ואף בתוך ז' נראה לי דשרי לפי זה דמאי שנא.

**אולם** אם דרך סעודתם הוא ע"י כלי זמרה, איני יודע מה לומר בזה עדיין.

## סכום:

א. אשה אבילה תוך י"ב חודש שהוזמנה עם בעלה לסעוד סעודת פורים אצל אחרים, ורוצה הבעל שתבוא עמו, חייבת היא ללכת - שחייבת בכבודו.

ב. ומלבד זה נראה, דאפי' בתוך שלושים (ואולי גם בתוך ז') חייבים האבלים לסעוד סעודת פורים בחבורה, דיש עשה דאורייתא (כמ"ש המחבר) לשמוח בפורים ודוחה לאיסור דרבנן לאבל לאכול בסעודת מריעות.





## חלק יורה דעה

### סימן א'

עוד שאלת: האם צריך שתהא האש דוקא למטה מן הכבד או אפי' למעלה. תשובה: אין הבדל וכנ"ל.

### בדיקת דם בביצים

שו"ע יו"ד סי' ס"ו סעי' ב'.

כתב המחבר ח"ל: דם ביצים אם ידוע שהוא מרוקם וכו', ע"כ.

שאלת: האם קטן או קטנה נאמנים על בדיקת ביצים.

תשובה: בדיקת ביצים אינה אלא מדרבנן, ר"ל חיוב הבדיקה. ואם יש דם בביצים יש מחלוקת [בתוס' בחולין דף ס"ד ע"ב ד"ה והוא] אם אסור מדאורייתא, וגם אם אסור מדאורייתא אינו אלא על הקשר, וכן יש מחלוקת בראשונים באיזה צד, ואם זה בחלמון או בחלבון, [ראה ב"י יו"ד סי' ס"ו בגמ"ח עמ' מ"ח]. עכ"פ ודאי שיש לנו ספק ספיקא. ולכן בקטן אפשר לסמוך עליו, ובפרט שהבדיקה עצמה אינה אלא מדרבנן והרי המנוהו רבנן בדרבנן כדאיתא בגמ' [פסחים דף ד' ע"ב] לענין בדיקת חמץ. ועוד עיין ברמ"א בסעי' ח' שכתב שהבדיקה אינה אלא חומרא, דאזלינן בתר רוב.

### סימן ב'

### בענין הכשרת כבד

שו"ע יו"ד סי' ע"ג סעי' א'.

כתב המחבר ח"ל: הכבד יש בו ריבוי דם וכו' קורעו שתי וערב ומניח חיתוכו למטה וצולחו וכו', ע"כ.

שאלת: האם מותר להכשיר כבד ע"י כירה חשמלית.

תשובה: כבר כתבו על זה הרכה מאחרוני זמנינו, ובאמת אני רואה הפרש בין סוגי האש, דאם תאמר שהאש והשלהבת היא השואבת את הדם, א"כ היה צריך שהשלהבת תיגע בבשר הכבד עצמו, ומי שמע כזאת, אלא ודאי מספיק שהחום מגיע לבשר וע"י זה הדם נפלט ואין להאריך בזה. [ועי' פתחי תשובה סי' ע"ג ס"ק א'].

### סימן ג'

### ניקת תינוק מישראלית שאכלה איסור

שו"ע יורה דעה סי' פ"א סעי' ז' בהגה"ה.

כתב הרמ"א ח"ל: חלב מצרית כחלב ישראלית, ומ"מ לא יניקו תינוק מן המצרית אם אפשר בישראלית דחלב עוברת כוכבים מטמטם הלב ומוליד לו טבע רע. וכן לא תאכל המינקת אפי' ישראלית דברים האסורים, וכן התינוק בעצמו, כי כל זה מזיק לו בזקנותו, ע"כ.

והנה האחרונים [הט"ז שם בס"ק י"ב, והש"ך בס"ק כ"ה] נתקשו בדברי הרמ"א שהזהיר למינקת מלאכול דברים האסורים, ועשו כלומר. ולכן ביארו כונת הרמ"א, דאף במינקת שצריכה לאכול משום סכנת נפשות דברים האסורים בכל זאת לא תניק הולד. [וראה בכף החיים יו"ד סי' פ"א אות ס"ו שאסף לכמה פוסקים שס"ל כן].

ובאמת אין הלשון סובל זה כלל, שא"כ היה צריך לכתוב שלא תניק אם אכלה דברים האסורים, ולמה שינה [הרמ"א] לשונו ואמר שלא תאכל, וכן הוא בלשון הגהות אשרי [ע"ז פ"ב סי' ו'] שהעתיק בדרכי משה [יו"ד סי' פ"א אות ט'], וכתב בזה הלשון: להזהיר המינקת שלא לאכול נבילות וכו', ע"כ. ואם כדבריהם למה זה אזהרה למינקת שלא לאכול, היה צריך להזהיר לאב על המינקת. וכמה מן הדוחק הוא לפרש אחרת בדברי הרמ"א.

וגם סוף דברי הרמ"א שכתב: וכן התינוק בעצמו וכו'. על כרחך הכוונה שהוא לא יאכל, ולפי דבריהם יוצא שבמינקת הכוונה שאחר שאכלה לא תניק, ואילו בתינוק הכוונה שלא יאכל, וזה דחוק מאוד.

וניחויי אכן מה מקור הגהה זו, דהנה הגהות אשרי העתיק זאת מהאור זרע, והוא בפסקי עבודה זרה פרק אין מעמידין [אות קמ"ו], וכתוב שם: יונק תינוק והולך מן הפרסית או מן

נ"ד בסופה] השיב לו הרמ"א ח"ל: ולא דמיא למשה רבינו שלא רצה לינק מן הנכרית שהרי אף בדורותינו איכא קפידא בדבר, כמו שכתב הר"ן סוף פרק חרש [יבמות דף מ"ב ע"א מדפה"ר], וכן כתב בהגהות אשרי פ"ב דע"ז [סי' ו'] בשם א"ז שזה גרם לאחר שיצא לתרבות רעה וכו', ע"כ.

**ולבאורה** אינו מוכן מה השיב לו, ואדרבא אם גם בדורותינו איכא קפידא מדוע אין הרמ"א עצמו מקפיד. אבל נראה ודאי שיש לחלק, שבשמן זית האיסור בטל בתערובת ובוה אין קפידא, מה שאין כן בחלב מצרית שהראשונים נתנו טעם מצד טבעם של מצרים, וכן באמו של אלישע שאכלה האיסור בלי תערובת. וזה ראייה ג"כ דלא כאיסור והיתר שהעתקנו לעיל, וכמו שחלקו עליו האחרונים הנ"ל.

**ועיין** במנחת יעקב על התורת חטאת [כלל ס"ה אות כ'] שדייק מהרמ"א שם דבמינקת נכרית קאי, וכתב שכן משמע מסימני תו"ח סימן הנ"ל, ובאמת מפורש שם דבנכרית קאי. אלא שצ"ע כי הרמ"א בשו"ע כתב להזהיר אפילו ישראלית, וגם הוא נדחק והסכים לפירוש הט"ז והש"ך שם.

**אבל** ברוך ה' מצאתי בס' אורח מישור על דרכי משה, שכתב שם בתוך דבריו ח"ל: ומשמע כאן ובתו"ח מדכתב בלשונו להזהיר המינקת, דר"ל כגון אם המינקת ישראלית חשודה לאכול דברים האסורים לא יניחו לינק התינוק ממנה, או יזהירה שלא לאכול דברים האסורים, כגון שיפחידה אם תאכל דברים האסורים לא יפרעו לה שכר מינקת או ישכרו מינקת אחרת וכיוצא. וכן במשמע בהגהות אשרי שמביא ראייה מאחר שאכלה אמו דברים טמאים, והתם ודאי היה במזיד, ועיין באחרונים ולפעד"נ כמ"ש, ע"כ עיי"ש.

**הרי** מצאנו תנא דמסייע לן דבישראלית האוכלת איסור במקום סכנה אין שום חשש להניק הולד, ולא שייך ח"ו טמטום בכה"ג<sup>1</sup>. ומה שדייקו מאמו של אחר, וכתב [האורח מישור] ששם היה במזיד, נראה לי שכן משמע מלשון הירושלמי [חגיגה

הבהמה טמאה ומביאה לו חלב מכל מקום ואינו חושש וכו', אע"פ שהוא מותר כדפרישית, אעפ"כ צריכין להזהיר את המינקת שלא לאכול נבילות וחזיר, וכ"ש שלא להאכילן דברים טמאים, כדאמר בחגיגה פרק אין דורשין בירושלמי [פ"ב הל' א' דף ט' ע"ב] גבי אחר מה גרם לו, דאמרינן התם יש אומרים כשהיתה מעוברת בו היתה עוברת לפני ע"ז והריחה מאותו המין ונתנו לה ואכלה, והיה אותו המין מפעפע בגופה וכו'. וכל מה שהאשה אוכלת, מזה התינוק אוכל, וזה שגרם לו לעת זקנותו שיצא לתרבות רעה וכו', ע"כ לשון האו"ז.

**ופשוטם** של דברי האור זרוע דאמינקת נכרית קאי, שצריך להזהיר אותה שלא לאכול דברים האסורים, כי מה שאוכלת הוא משפיע גם על התינוק, וכ"ש שלא להאכיל התינוק עצמו דברים האסורים. אבל במינקת ישראלית לא עסקינן הכא.

**והנה** אין זכר למינקת ישראלית לא באו"ז עצמו ולא בהגהות אשרי ולא בדרכי משה. ומן הסברא ודאי נראה דאין שייך לומר טמטום באוכלת מפני סכנת נפשות, דכיון דמצוה קעבדא, בודאי לא יזיק לה ולא יזיק לולדה, מה שאין כן בנכרית דאין זה מצוה, ואע"פ שאין זה עבירה, מ"מ חביל גופייהו באכילת שקצים ורמשים [שבת דף פ"ו ע"ב].

**והנה** האוכל דבר איסור מפני הסכנה חייב לברך עליו תחילה וסוף [שו"ע או"ח סי' קצ"ו ס"ב], וכתבו שם האחרונים [עיין מ"ב סי' קצ"ו סק"ה] הטעם כיון דסכנה הוא היתירא קאכיל ואדרבא מצוה קעביד וכו', ע"כ.

**והנה** באיסור שנתבטל כתב בפתחי תשובה [יו"ד סי' קט"ז ס"ק י'] בשם ס' סולת למנחה [כלל ע"ו דין ח'], שכתב בשם תורת האשם (הוא בעל התויו"ט), דהמחמיר שלא לאכול מה שנתבטל הוא כמו אפיקורסות, ודלא כמ"ש באיסור והיתר [סוף כלל נ"ז אות ט"ו] עיי"ש. ואם באיסור שנתבטל מותר, ולא עוד אלא שלפי דברי האחרונים הנ"ל אסור אפילו להחמיר, על כרחך שאינו מטמטם, דאי לאו הכי איך אמרו שלא להחמיר. וא"כ ק"ו במקום שמצוה קעביד באכילתו להחיות נפשו, שלא יגרם לטמטום, ואפילו האיסור והיתר שהחמיר בביטול אינו מטעם טמטום אלא להרחיק עצמו מן הכיעור, וכבשר מסוכנת ובהמה שהורה בה חכם [חולין דף מ"ד ע"ב] עיי"ש.

**ועיין** בתשובות הרמ"א [סי' נ"ג] מה שהתירעם השואל שם על הרמ"א שאינו מחמיר על שמן זית שמעורב בו שומן חזיר [שהיו מחליקים בו את החביות], וטען שאף אם מותר מן הדין הרי משה רבינו שלא ינק מן המצרית [סוטה דף י"ב ע"ב], אף שחלב מהלכי שתיים מותר [כתובות דף ס' ע"א], מ"מ לגבי משה קרא הקב"ה לחלב המצרית חלב טמא, ותורף דבריו שגם הרמ"א צריך להחמיר בכגון דא. ובתשובה [סי'

1. ח"ל הרי"ח הטוב בספרו רב פעלים ח"ד סוד ישרים סי' ו'. תשובה, בריה טמאה וכן בשר נבלה וטרפה אין גופם מטמא נפש האדם, אלא כל דבר אסור וטמא שורה עליו כח רוחני של טומאה, וכשאדם אוכל אותו שורה אותו כח הטומאה על האדם ונכנס בו ומטמאו, אמנם אם הוא אנוס גמור שאינו יודע כלל מן האיסור והטמא וכו' לא ישרה על האדם אותו כח הטומאה של אותו דבר, ואין רשות לכת הטומאה להכנס בו, ולא להיות נוגע בו, ע"כ ועיי"ש באורך.

ולפי"ז ה"ה בנדה דידן באוכל איסור מחמת סכנה שהוא היתר גמור וגם מצוה להחיות עצמו, ודאי שלא ישרה עליו רוח טומאה.

אולם הבן איש חי עצמו [בשנה שניה אמור אות י"ד] כתב: ואפילו מינקת ישראלית אם תאכל בזמן יניקה דברים רעים, כגון שיש לה חולי שיש בו סכנה וכו', אז חלבה יזיק לתינוק היק נפשי, ע"כ. וצ"ע.

**ואם** היינו אומרים דכל העבירות הותרו אצל סכנת נפשות, וא"כ לא צריך לחפש באופן ההיתר כמו בטומאה למאן דאמר טומאה הותרה בצבור [פסחים דף ע"ז ע"א], שאין צריך לחזור אחר טהורים, אז דברי הר"ן מובנים היטב. אבל אם נאמר שכל העבירות רק דחויים במקום סכנת נפשות, א"כ צריך באור לדברי הר"ן.

**והנה** מעין זה יש מחלוקת ראשונים בהלכות שבת, והובאה בבאור הלכה [סי' שכ"ח סעי' ד'] ד"ה כל שרגילים עיי"ש שהאריך בזה, ומבואר שם מדברי הרב המגיד [פ"ב מהל' שבת הל' י"ד], שבמקום סכנה שמותר לחלל שבת, מותר לעשות כדרכו גם שאר דברים אף שאין במניעתם משום סכנה, ועיי"ש שהביא הרבה שחלקו עליו [ראה רש"י שבת דף קכ"ט ע"א ד"ה דבר]. ובאמת שדברי הרב המגיד צע"ג, אבל מעין דמיון לזה אולי נאמר שכמו שמצינו בטומאה שהותרה בציבור, שאין צורך לחזור אחר טהורים, ואע"פ שאפשר למצוא ואין צורך דוקא לעשות בטומאה, אעפ"כ הותרה בצבור ועושים בטומאה, כן בזה שמסוכן בשבת והותרה אצלו שבת, אין צורך לדקדק מה הוא צריך ומה אינו צריך והותר הכל.

**אין** שיהיה דברי הר"ן יתבארו היטב לפי דברי הרב המגיד הנ"ל, ומ"מ אף לחולקים עם הרב המגיד יש מקום לדברי הר"ן, כי דברי הרב המגיד אינם במקרה של פקוח נפש, מה שאין כן דברי הר"ן שמיירי בפקוח נפש, אלא שרק אפשר לעשות באופן אחר המותר, זה דומה לטומאה שהותרה בצבור.

**אלא** שכל זה לכאורה אינו, דהא הרמב"ם [בפרק ב' מהלכות שבת הל' א'] פסק דשבת דחיה אצל סכנת נפשות ולא הותרה, ועיי"ש בכסף משנה שכתב כן בשם הרשב"א והר"ן, וגם בטומאה משמע דאינה אלא דחיה בלבד [וז"ל הכסף משנה: ומשמע בגמרא פסחים דף ע"ז ע"א דהלכה כמ"ד טומאה דחיה היא, וכן גם פסק הרמב"ם בפ"ד מהלכות ביאת המקדש הל' ט"ו]. אבל למעשה כל זה אינו כל כך פשוט, עיין בב"ח סי' שכ"ח [ס"ק ז', בנדמ"ח עמ' תצ"ג] ובב"י [שם על סעי' י"ד], ובחת"ס או"ח פ"ה, וצ"ע בכל זה.

**נחזור** לראשונות, שחשבתי לקיים דברי הש"ך והט"ז דמינקת אם אכלה איסור אפי' במקום סכנה מזיק לה ולתינוק, דאפשר שמיירי באפשר להשיג דבר היתר, וע"ז שיך לומר דאע"פ שמותר במקום סכנה לפי פירוש הד"ן הנ"ל מ"מ שיך בזה טמטום, כיון דאפשר בהיתר.

**אבל** עכשיו הדרנא ב' שזה ודאי דחוק להעמיס זאת בדבריהם, [דמלשונם משמע שכל שאכלה המינקת דברים אסורים, אפי' שאכלתם מחמת סכנת נפשות לא יינק

פ"ב הל' א' דף ט' ע"ב] המובא בתוס' חגיגה [דף ה' ע"א ד"ה שובו], שאמו עברה לפני עבודה זרה והריחה וכו', ודייק מזה שעשתה איסור לעבור לפני עבודה זרה. ואם נפשך לומר שזה היה באונס ומקרה אחד שהיה - אע"פ שזה דחוק - אפשר שהדיוק הוא מלשון הירושלמי בגירסתנו בפנים, שכתב היתה עוברת על בתי עכו"ם, ומזה משמע ודאי שלא רק במקרה, אלא שמזידה היתה [לעבור כמה פעמים].

**אגב**, יש הבדל בין לשון הירושלמי אצלנו שלא כתוב שם שאכלה מאותו המין, אלא הריחה, ואותו הריח היה מפעפע בה, לבין מה שהתוס' ועוד ראשונים העתיקו שאכלה מאותו המין. וצ"ע בזה, כי לפי הגירסא והריחה ולא אכלה, בזה ודאי שלא היה סכנת נפשות בדבר, וא"כ שיך לומר שהשפיע עליה ועל ולדה, אבל לפי הגירסא שאכלה, יש לדון, כי אפשר שהיה סכנה ואעפ"כ משפיע על הולד (אם לא נאמר שמזידה היתה כנ"ל), או אפשר שאכלה באיסור, וא"כ ודאי שאין ראייה לסכנת נפשות, ודו"ק.

**ולענ"ד** נראה ליישב מה שתמהנו לעיל על דברי הש"ך והט"ז והאחרונים שהעתיקו דבריהם, שאף במקום סכנה יש לחוש לטמטום, ובהקדים דברי הר"ן בע"ז פרק אין מעמידין [דף ז' רע"ב מדרה"ר] שהביא שם מחלוקת אם יש איסור לינק מן המצרית שלא במקום סכנה. וכתב שם דבגמ' ע"ז [דף כ"ז ע"א] משמע דחלב המצרית שרי, אף שלא במקום סכנה, ובר"ח ביבמות [דף קי"ד ע"א] כתב שחלב המצרית אסור אם לא במקום סכנה. ותירץ וז"ל: ויש מי שאומר דודאי הכי הוא קושטא דמילתא דחלב מצרית לא שרי אלא במקום סכנה, ושמעתי דהכא נמי במקום סכנה מיירי, וכי תימא א"כ מה טעם דרבי מאיר [בעבודה זרה דף כ"ז ע"א] דאסר בגמ' אפילו באחרות עומדות על גבה, ומאי טעמייהו דרבנן נמי דלא שרו אלא באחרות עומדות על גבה, איכא למימר כגון שאפשר לו להביא מינקת ממקום קרוב, דר"מ סבר כיון דאיכא תקנתא חיישינן לשפיכות דמים, ורבנן סברי באחרות עומדות על גבה ליכא למיחש לשפיכות דמים, וכיון דהשתא ליכא מיניקות וסתם תינוק מסוכן הוא אצל חלב [יבמות דף קי"ד ע"א], שרינן ליה חלב מצרית, אבל בדאיכא חלב ישראלית חלב מצרית אסור וכו', ע"כ.

**והדברים** צריכים באור, דהרי הר"ן אמר בשיטת ר"מ שאין באמת סכנה עכשיו ולא צריך בדוקא לינק מן המצרית, דאפשר לקחת מינקת ישראלית, וא"כ מה הטעם לרבנן שהתירו משום שסתם תינוק מסוכן אצל חלב, הא כאן אפשר בהיתר. ומשמע עוד מדברי הר"ן, שאלמלא דר"מ חייש לשפיכות דמים היה גם כן מתיר לינק מן המצרית, ואף שאפשר להביא מינקת ישראלית, וצ"ב.

התינוק ממנה, ולא חילקו בין היכא דאיכא היתרא ללא]. וגם בסברא צ"ע, כי זה לכאורה לא גרע מבטול שכתבנו למעלה שכיין שהתירה התורה אין בזה טמטום, וא"כ גם כאן כיון שמותר למה יהא בזה טמטום. ועדיין צ"ע.

**ועוד** נראה לי להוסיף מה שהקשיתי בזה מזה הרבה זמן, בהא דאיתא בשו"ע או"ח סי' שכ"ח סעי' י"א ומקורו מגמ' יומא [דף פ"ד ע"ב], דאמרוהו לחולה שיש בו סכנה ביום שבת, וצריך לעשות לו רפואה ידועה למשך שמונה ימים, אין אומרים נמתין עד הלילה ונמצא שלא נחלל עליו אלא שבת אחת, אלא יעשו מיד ואע"פ שיצטרכו לחלל עליו ב' שבתות, ועי"ש בגמ'. וקשה מה הס"ד בזה, הא אם יש סכנה בדבר אם יאחרו עד הלילה היאך מותרים לאחר עד הלילה, ואם אין סכנה למה באמת לא יחכו. ואם תאמר שהוא ספק אם צריך להתחיל מיד ואפשר שלא יהיה סכנה אם יאחרו, אכתי הא בספק נפשות גם כן מחללים ומה לי שבת זו או שבת אחרת, והא בודאי סכנה לית מאן דפליג שמותר וצריך לחלל כל השבתות שצריך, ומה לי ספק ומה לי ודאי הא כל ספק נפשות דוחה שבת, וזו באמת היתה קושית הגמ' שם והתירץ לא מובן כלל.

**ועלה** בדעתי לומר כי לפי דברי הר"ן הנ"ל אין כוונת הגמ' שהוא ספק ממש, אלא הפירוש כיון שניתן כבר לחלל שבת במקום סכנה שוב אין משגיחין אם אפשר לעשות בהיתר, וא"כ אף שאפשר לחכות לא צריך לחכות ועושים מיד. ובדאי שלשון הגמ' אינו מורה על פירוש זה, אבל הדוחק בזה לא יגונה. ואפשר שהגמ' קוראת לזה ספק, כי תמיד יש בזה מקצת חשש אם צריך לחכות, וזה נקרא ספק אע"פ שאם לא היינו מצריכים בכלל לחלל עליו אפילו שבת אחת לא היינו מחשיבים זאת אפילו לספק סכנה, אבל עכשיו שהותר משום ספק לחלל עליו שבת אחת, מותר לחלל עליו גם שבת אחרת. ועדיין צ"ע.

**והנה** בחתם סופר או"ח תשובה פ"ג בסופו כתב, דאע"פ דהמעמידו לתינוק אצל נכרים אינו כמאכילו בידים, ואם אינו עושה על דעת אביו מותר, ולכך באותו ענין ששאלוהו אם להכניס התינוק למקום פלוני לרפואתו וידוע שיאכילוהו איסורים התיר להכניסו. מ"מ כתב לבסוף שכבר העידו קדמונינו שע"י מאכלות אסורות מטמטם הלב ומוליד לו טבע רע, וא"כ מוטב שיהיה שוטה כל ימיו וכו', ע"כ. ובאמת דברים אלה קשים מאד דאם זה הצלתו ולהביאו לכלל דעת, וכי גרע מכל חולה שיש בו סכנה שמאכילים אותו איסורים כדי להצילו.

**אבל** האמת היא שהתשובה הנ"ל מתחלקת לשנים, ובמקום שישאר שוטה כל ימיו ופטור מן המצוות שאינו בכלל דעת כלל, אז ודאי מאכילין אותו דברים האסורים להצילו ולהביאו לכלל דעת, וזה שכתב שם מפורש באמצע התשובה

בסוף ד"ה ומ"מ נ"ל. ואח"כ מתחיל בדבור ברם דא וכו', בענין אחר בקטן שאינו שוטה, אבל הוא בר חיובא ואית ביה דעת אלא שאינו בקי בטיב העולם הזה ועסקיו כראוי, ועל זה החמיר, וסוף התשובה שמוטב שיהיה שוטה כל ימיו וכו' [קאי על זה], וזה פשוט.

**אבל** באמת כל הענין הזה דמספקינן בגמ' [יבמות דף קי"ד ע"א] אם קטן אוכל נבילות אם בית דין מצווין להפרישו או לאו צע"ג, דהא כל אדם מישראל מצווה על השבת אבידה, ואיתא בגמ' [סנהדרין דף ע"ג ע"א] אם על השבת ממונו חייב על השבת גופו לא כל שכן, ומוזה שצריך לשומרו שלא יבוא לכלל טמטום וטבע רע, וא"כ למה אין ב"ד מצווין להפרישו, וחזן מאביו שחייב בחינוכו אין שום אחד מישראל צריך להפרישו, אתמהה. (ועיין בב"ק דף פ"א ע"ב וסנהדרין דף ע"ג ע"א).

## סימן ד'

### שאלות קצרות - בשר וחלב

**עירב תבשיל בכף חלבית**

**שאלת:** אם עירב בכף חלבית שאינה בת יומה בקדירה בשרית שאינה בת יומה תבשיל ירקות, מה הדין.

**תשובה:** הכל מותר וגם הכלים אין צריכים הגעלה.

**נותן פֶּעַם בר נותן פֶּעַם**

**שאלת:** במי שחתך בצלים בסכין בשרי והניחם בקדרה פרווה, ובשילם שם, האם אחר הנחת כ"ד שעות אחר הניקוי צריך הכשר הקדרה להשתמש בו לפרווה.

**תשובה:** דרכי לפסוק בכלי של בשר שאינו בן יומו שאפשר לבשל בו ירקות על דעת לאוכלם עם חלב, ובזה תשובה גם לשאלתך. ומה שמשמע מדברי הרמ"א סי' צ"ה ס"ב דמותר רק בדיעבד אינו מוכרח, ועיין חכמת אדם כלל מ"ח ויש ס"א, ועיין כף החיים צ"ה אות ג', ויש להאריך בזה אי"ה.

**עוד שאלת:** האם אפשר לאכול עם בשר תפוח אדמה שנתבשל בכלי חלבי.

**תשובה:** אם הכלי אינו בן יומו מותר לכתחילה לבשל על דעת זה. ואם הוא בן יומו צ"ע אם מותר לכתחילה לבשל. ובדיעבד לספורי מותר, ולאשכנזי אסור, אלא א"כ

נתערבו כבר התפוחי אדמה עם בשר שאז מותר. ועיין יו"ד סי' צ"ה סעי' א' וסעי' ב'.

#### מעוברת שצריכה לאכול חלבי

**שאלת:** באשה מעוברת האם חייבת לחכות שש שעות בין בשר לחלב.

**תשובה:** אם יש צורך בשבילה לאכול מאכלי חלב לפני שיעברו שש שעות, יש להקל לאחר שעה על ידי קינוח והדחה של הפה.

#### הזמן בין בשר לחלב

**שאלת:** האם אפשר להקל לחכות בין בשר וחלב פחות משש שעות.

**תשובה:** הנה קבלנו עלינו כאן בליקווד המנהג ששמענו ממורי ורבי זלה"ה לחכות לאחר אכילת בשר עד שתעבור רוב השעה השישית, ועיין במאירי במגן אבות [הענין התשיעי] שמתיר גם לאחר חמש שעות.

#### שימוש במיקרוגל לבשרי וחלבי

**שאלת:** האם מותר להשתמש במיקרוגל לבשר ואח"כ חלב. **תשובה:** מותר, ובכדי שלא יהיו כל מיני בעיות וספיקות, טוב לקבוע שתמיד אחד מן המינים יהיה מכוסה, ותול"מ.

#### מדיח כלים לבשרי וחלבי

**שאלת:** האם אפשר להשתמש במדיח כלים לכלי בשר וכלי חלב באופן שמחליף את הסלסלות לבשרי לבד ולחלבי לבד.

**תשובה:** אפשר להשתמש במדיח כלים לכלי בשר ואח"כ לכלי חלב לכתחילה באופן שנותן אותם בנפרד, דהיינו לא לשים כלים בשריים וחלביים ביחד. ואין צורך להחליף את הסלסלות. וכן מותר להשתמש בזה בפסח ללא שום הכשר מיוחד. ועיקר ההיתר משום נותן טעם לפגם (ואין זמני אתי עכשיו להאריך בזה).

#### הגעלת כלים מצופים בזכוכית

**שאלת:** במי שטיגן באבקה שיש בה שומן מן החי של גויים, האם הכלים צריכים הכשר.

**תשובה:** הכלים צריכים הכשר, אולם כלי זכוכית לא צריכים, וכן הכלים המצופים בכעין זכוכית וקודאים אותם פה בלע"ז "טשינה" אינם צריכים הגעלה כי אינם בולעים כלל.

#### לא צריך להמתין כ"ד שעות בליבון

**שאלת:** אם בליבון קל צריך להמתין כ"ד שעות קודם הליבון.

**תשובה:** לא מחכמה שאלת זאת, דכל הטעם של המתנה הוא כדי שלא יהא בן יומו ויצטרך ששים במים לבטלו, ושמא יבא לידי טעות שלא יהיה שישים, לכן לכתחילה ממתינים עד שיהא אינו בן יומו, שאז בטל אפי' ברוב משום דהוי נותן טעם לפגם. אולם בליבון ששורף האיסור הבלוע בו, מה שייך טעות בזה. ואם כבר ידעת לפי הנראה משאלתך שבליבון חמור לא צריך כ"ד שעות, א"כ מה הבדל בין ליבון קל לחמור בשניהם הטעם ששורף הבלוע בו.

#### ליבון בתנורים שלנו

**שאלת:** אם מניחים כלי בתנורים שלנו האם זה נקרא לבון קל או חמור.

**תשובה:** דבר זה נשאל ממני פעמים רבות ואני איני יודע מה יש להסתפק בזה, ובחון הדבר בעצמך, הרי כל ענין הליבון הוא לשרוף מה שבלוע בו ולפעמים גם את הממשות. והנה קח לך אוכל כמו לחם או דבר אחר ותניחנו בתנור בארבע מאות או חמש מאות מעלות [מאתים או מאתים חמישים מעלות צלזיוס], ותניחנו שם למשך שעה בערך, לענ"ד בודאי האוכל ישרף. וא"כ הגע בעצמך אם כל האוכל שבעין נשרף, מה שבלוע בו שאפי' ממשות אין בו וכי לא ישרף. ויש להאריך בזה בראיות לסתום פי המפקקים, וכבר ניסינו זאת ואין להסתפק בדבר ואין לך ראייה גדולה מהמציאות.

#### סימן ה'

### לבטל חלב בשישים ולשתותו אחר בשר

שו"ע יו"ד סי' צ"ט סעי' ו' בהגהה.

**כתב** הרמ"א ז"ל: כזית חלב שנפל למים ונתבטל בשישים, ואח"כ נפל מן המים לקדרה של בשר מותר, אע"פ שאין בבשר ס' כנגד החלב, שהרי נתבטל במים, וכל כיוצא בזה, ע"כ. ובש"ך שם ס"ק כ"ב כתב: דאפילו לכתחילה מותר ליתן המים לקדרה של בשר כיון דכבר נתבטל.

**שאלת:** האם מותר ליתן חלב בתוך המים ויתבטל שם בששים כדי לשותתו מיד אחר בשר.

**תשובה:** עיין בגליון מהרש"א ביו"ד סי' צ"ט סעי' ו' על דברי הרמ"א, שהביא בשם הצמח צדק [סי' פ'] לאסור, וז"ל: אבל לבטלם לכתחילה במים אסור, דדוקא ליתן המים לכתחילה כתב הש"ך דשרי וכו', עיי"ש.

**אלא** שעדיין יש להסתפק אולי הצ"צ אסר רק אם רוצה לערבו ממש עם הבשר אבל לשותתו אחר הבשר בודאי דקיל טפי, דהרי איסור דרבנן יש מתירין לבטלו לכתחילה [כמובא שיטה זו ברשב"א בתורת הבית הארוך ב"ד ש"ג דף ל"ב ע"א], ובדאי שכאן אפילו לא נקרא איסור של דבריהם, אלא כיון שעומד לערבו קרי ליה שם איסור, וא"כ מנין לנו להחמיר במערב על דעת להשתמש בזה לאחר אכילת הבשר.

**שוב** עיינתי קצת בעיקר דינו של הצמח צדק, וראיתי שכתבתי על גליון השו"ע שלי בסי' צ"ט לעיין במנחת יעקב [כלל פ"ה דין י"א אות מ"ב] שציין לשו"ת הר"ן סי' נ"ט. וכתבתי שם דודאי הלכה כהר"ן שהובא במנחת יעקב, ע"כ.

**ועתה** עיינתי עוד הפעם בתשובת הר"ן סי' נ"ט, שכתב וז"ל: ולענין אם מותר לטחון כאחת החטים המבוקעות עם שאינן מבוקעות, אם יש לחוש לזה מפני שאין מבטלין איסור לכתחילה [ביצה דף ד' ע"ב], או נקל בזה מפני שמה שאמרו אין מבטלין איסור לכתחילה אינו אלא מדרבנן בעלמא. הוי יודע שהראב"ד ז"ל סובר דהא דאמרינן אין מבטלין איסור לכתחילה מן התורה הוא וכו', מ"מ אפילו לדבריו במבטלו בעודו היתר לא שמענו שיהא אסור כל שנתבטל בזמן היתרו. אבל יש בכאן שתי ספקות, האחת שנוכל לומר שאין היתר מתבטל בהיתר משום דבפרק בתרא דע"ז [דף ע"ג ע"א] מוכח דהיתרא לגו איסורא לא בטיל, וטעמא דמלתא לפי שאין ההיתר עשוי להתבטל, והכא נמי בזמן היתרו יש לדרון ולומר שאינו מתבטל, מתי יתבטל לאחר איסורו ונמצא זה מבטל איסור לכתחילה. והספק השני דדלמא כי אמרינן דלפני זמנו בששים ה"מ לאכלו קודם הפסח משש שעות ומעלה, אבל לאכלו בתוך הפסח איכא למימר שאע"פ שנתבטל קודם הפסח בתוך הפסח הוא חוזר ונעור. ושתי ספקות הללו מתבררות מדתנן בפרק ט' דכלאים [מ"א], צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה אם רוב מהגמלים מותר וכו', כלומר מותר לערב עמהן צמר ופשתים. ומהא שמעינן שהיתר בהיתר מתבטל, ושמעינן נמי כיון שנתבטל שוב אינו חוזר ונעור. לפיכך נראה לי להלכה שכיון שאין באותן חטים המבוקעות אחד מששים מותר לטחון הכל קודם ארבעה עשר ולאכול וכו', עיי"ש.

**ואע"ג** שהר"ן בסוף דבריו כתב שלא מלאו לבו להקל, אפשר שחשש לחומרא לחזור וניעור, אבל לחשוש משום בטול איסור לא מסתבר כלל, דהא מעיקר הדין בטול איסור אינו אלא מדרבנן. ועוד הא אין על זה שם איסור כלל קודם הפסח, וא"כ מה כל החומר בזה. ועוד אפשר שחשש לשיטות שסוברים דחמץ קודם הפסח גם כן שם איסור עליו, אבל זה לא משמע כלל בדבריו, והוא אפילו לא נחית לדרון בזה. ומסתבר שעיקר החשש שלו היה לחזור וניעור.

**ולענ"ד** יוצא מדבריו שגם בענינו מותר לבטל לכתחילה החלב במים [וליתנו אח"כ לקדירת בשר], דכל זמן שהוא היתר אין איסור לבטלו אף אם נסבור כהראב"ד דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא מדאורייתא. ולפלא הוא על האחרונים שלא שמו לבם לדברי הר"ן המפורשים.

**ונראה** שהצמח צדק המובא בגליון מהרש"א לא ראה את דברי הר"ן בתשובה הנ"ל, דאם לא כן היה מביאו. וא"כ ודאי אין מניחים לדברי הר"ן המפורשים, כידוע הכלל שאם האחרון לא ראה לדברי הראשונים, אמרינן שאילו היה רואה דבריהם היה חוזר בו.

**ומה** שהוכיח בצמח צדק מן הגמ' בחולין [דף קי"ב ע"א], דאמרינן התם: מהו להניח כד של מלח על גבי כד דכותח, א"ל אסור, דחומץ מאי, א"ל מותר, ומאי שנא, האי דכותח במלח אם נפל איתיה לאיסורא בעיניה דלא מתערב עב בעב, והאי חומץ ליתיה לאיסורא בעיניה וגם לא נותן הכותח טעם בחומץ. וכתב על זה הצמח צדק דמוכח שכל החשש הוא רק שמא יפול דבר מועט כמ"ש רש"י שם [שאין הכותח יכול ליתן טעם, וא"כ ודאי זה דבר שיתבטל, ואין חשש שמא יפול הרבה ולא יתבטל ולכך יש לאסור, דא"כ באמת אסור], ואם איתא דגם לכתחילה שרי [ליתן ולבטל מעט כותח בחומץ ואח"כ ליתן לקדירת בשר], מאי סלקא דעתא לאסור משום שמא יפול לתוכו [כמ"ש רש"י שם בד"ה כמכא].

**המעין** יראה שיש להשיב על דבריו. [דהסלקא דעתין שם שמא יפול לתוכו ולא יתערב ויתבטל, וזהו ששאלו דאם אסור במלח משום שמא לא יתערב בטוב למה מותר בחומץ, וענה לו שבחומץ ודאי יתערב ולא ישאר בעיניה. וא"כ איה"נ שמותר לתת לכתחילה. ועוד דאדרבה דיש ראייה משם, דאם חשוב כמבטל איסור לכתחילה איך נתיר לתת כד חומץ אצל כד כותח אם יש לחשוש שמא יפול מהכותח לחומץ, אלא ודאי שכיון שהוא עתה היתר בהיתר מותר וכדברי הר"ן].

**ומדברי** האיסור והיתר הארוך [כלל כ"ד אות ח'] ודברי התורת חסאת הנ"ל שהעתיקן, שכתבו: אם נפל

והיינו שיש כאן ב' חידושים, האחד שבפת עכו"ם מהני השלכת עץ, ולא כדברי הרא"ש שם. והשני שבפת ישראל שאפאו גוי מהני חיתוי ישראל או אפילו השלכת קיסם, והיינו דלא כדברי הטור שסובר שבפת נכרי אינו מועיל חיתוי במקום שנהגו לאסור. ואע"פ שהרמב"ם סובר דבשלכות לא מהני חיתוי והיסק, והכל תלוי בהנחה על האש להתבשל, בפת מיהא מהני.

ולפי הרמב"ם שאין חלוק בין פת ישראל לפת נכרי, נראה לחדש לפי זה דבמקומות שנהגו היתר בפת עכו"ם אף בלא השלכת עץ, או משום שלא נתפשט שם, או דחזרו והתירו משום חיי נפש, יזא מותר לאכול פת ישראל שאפה עכו"ם גם בלא השלכת עץ, ומאותה ראייה דכיון שהרמב"ם לא חילק על כרחק מותר בכל ענין. ולא עוד אלא דבפשוטו משמע מהטור שד"ן הרמב"ם בחיתוי והשלכת העץ הוא בפת ישראל שאפאה עכו"ם, אלא כיון שלא חילק על כרחק שגם פת עכו"ם מותר. וא"כ במקומות שמקילים כנזכר בסעי' ב' בשו"ע, ח"ל: יש מקומות שמקילים בדבר ולוקחים פת מנחתום העובד כוכבים במקום שאין שם נחתום ישראל מפני שהיא שעת הדחק, ע"כ. גם כן מיירי בפת ישראל שאפה נכרי ומותר אף בלא חיתוי, דהא כיון דלא חילק אם כן בפת ישראל שאפה נכרי ג"כ התיר הרמב"ם. ומה שכתב המחבר בסעי' י"א הנ"ל לאסור פת של ישראל שאפאה עכו"ם בלי חיתוי דישאל וכו', על כרחק זהו למקומות שנוהגים איסור, וזה פשוט.

**אבל** זה ודאי דאית לן ראייה מן המחבר הנ"ל [שס"ל דלא כטור] דפת של ישראל מותר ע"י חיתוי אם אפאו העכו"ם, הגם שהוא סובר דחיתוי בבשול עכו"ם אינו מועיל. ואף שבטור הנ"ל פסק דפת ישראל שאפאה עכו"ם לא נהגו היתר בשום מקום, אבל לפי מה שדייק הטור מהרמב"ם, וכן נראה שפסק המחבר דהא השמיט לשון זה של הטור מספרו, ולא חילק במקום שהתירו פת בין פת עכו"ם לפת ישראל שאפה עכו"ם, א"כ הוא מותר בכל גוני. [ר"ל למקומות הנז' בסעי' ב'].  
**אכן** לכאורה לשון הרמב"ם [שם הל' י"ב] שכתב: אע"פ שאסרו פת גוים יש מקומות שמקילים בדבר ולוקחין פת מן הנחתום הגוי וכו', והשו"ע [בסעי' ב'] שהעתיקו, מפורש לכאורה שגם במקומות שנהגו היתר, הוא רק לקחת פת מנחתום עכו"ם, אבל לא בפת ישראל שאפה העכו"ם.

**אולם** לענ"ד היתר הפת במקום שמקילין הוא גם בפת ישראל, ומאותו טעם שהוא שעת הדחק. דהרבה פעמים לא היה להם תנורים והיו מוכרחים לאפות בתנורי הגוים. ועיקר האיסור בפת לפי הרמב"ם הוא רק בפת בעל הבית, ולזה אין היתר אף בחיתוי ועשיית האש.

כזית חלב לתוך מים [ומשמע לכאורה שלא יתן חלב לכתחילה במים לבטלו]. לענ"ד אין בו כדי סמיכה ללמוד מזה איסור, היות דאינו מצוי לערב לכתחילה חלב פחות משישים במים, דכיון שאינו נותן טעם למה יערבנו, ולכן לא נקיט באופן כזה אלא באופן של דיעבד אם נפל, וא"כ למה נדחה דברי הר"ן המפורשים בדקדוק קל אף אם היה בו מן הדוחק.

ועיי' בב"ח יו"ד סי' רצ"ט ד"ה הלכך מי שנתערב, שכתב לאסור לערב צמר ופשתים ביחד על סמך שיבטלנו לאחר מכאן, ולענ"ד דברי הר"ן הם כנגד דבריו.

**עוד** ראיתי בספר בעי חיי [לבעל הכנסת הגדולה] חלק יו"ד סי' קל"ו שהאריך בזה, והעלה להתיר לערב חלב ביין כשיש ביין יותר משישים מהחלב ולשתות ליין זה עם בשר.

### סיכום:

א. הרוצה לערב מעט חלב במים, באופן שאין בחלב אחד משישים במים, ולשתותו אחר שאכל בשר מותר.  
ב. ומהראשונים מוכח יותר, שאפי' מותר לתת החלב לתוך המים הללו כדי לתת לתוך קדירת בשר.

## סימן ו'

### פת ישראל שאפאה עכו"ם

**שו"ע** יו"ד סי' קי"ב סעי' י"א.

**כתב** המחבר ח"ל: פת של ישראל שאפאה עובד כוכבים בלי חיתוי דישאל ובלא קיסם אסור וכו', ע"כ.

וזה לשון הטור כאן [בנדמ"ח עמ' ו'] אבל פת של ישראל שאפאו נכרי הוא בכלל איסור שלקות, ובאותו לא נהגו היתר בשום מקום, ועלה קאמר שלוש מלאכות בפת, היסק התנור וחתית הגחלים והאפיה, שאם ישראל עשה אחד מאלו אין בו משום בישולי נכרים, ע"כ.

**ואח"כ** כתב הטור [בנדמ"ח עמ' ח'] דברי הרמב"ם [פ' י"ז ממאכלות אסורות הל' י"ג], שכתב ח"ל: אפילו לא זרק הישראל אלא עץ אחד לתוך התנור, התיר כל הפת שבו, שאין הדבר אלא להיות היכר שפת של גוים אסורה, ע"כ. ודייק הטור מדבריו שסובר שאין לחלק בין פת של נכרי לפת של ישראל שאפה נכרי, דבשניהם מותר בהשלכת עץ ובשניהם מותר בשלש מלאכות.

**אולם** בדברי ביאור הגר"א יש לעיין, כי באות כ"ח כתב על המחבר בדין פת בכותח שמקור ההלכה מתורת הבית הארוך הנ"ל והיינו מההיא דברכות הנ"ל שפטור מן החלה. ואילו באות כ"ט ד"ה ואין וכו' וכן וכו', נתן טעם [לדין הכותח] דלא חמירא מדמאי [חולין דף ו' ע"א] ולכן בטל ברוב. ולדידן טעם בטול אינו אלא לדין הרמ"א שמיירי בפת גמור, אבל דין המחבר שמיירי בפת לכותח טעם אחר הוא.

**וברור** אצלי כי טעות סופר נפל באות כ"ט בדיבור המתחיל, וצריך למחוק מלת ואין וכו' ולהתחיל במלת וכן וכו', וא"כ המקור שנתן בביאור הגר"א מדמאי קאי על הרמ"א והכל מיושב.

**אמנם** דברי הרמ"א עצמן ג"כ קשים כנ"ל, דאיך כתב וכן. ומסתבר לומר שהגהה זו אינה במקומה וצריך להיות לאחר סעי' ט"ו, וכן הוא בדרכי משה על הטור [אות ט'] ששם סובב הולך על סעי' ט"ו, ועי' בדרכי משה הארוך שג"כ משמע כן.

**סכום:**

טעם היתר פת עכו"ם בכותח, הוא משום שפת העשויה לכותח אינה נקראת פת ופטורה מהחלה, ולא צריך לטעם ביטול ברוב.

## סימן ח'

### כלים הבלועים מבישולי עכו"ם

**שו"ע** יו"ד סי' קי"ב סעי' ט"ו, וסי' קי"ג סעי' ט"ז.

**כתב** המחבר [בסי' קי"ב] ח"ל: מי שנזהר מפת עכו"ם מותר לאכול בקערה עם מי שאינו נזהר וכו', ע"כ.

**ועיין** בב"י כאן [בנדמ"ח עמ' ט'] מקור הדברים, שהוא מתוס' בע"ז [דף ל"ה ע"ב ד"ה מכלל], ולמדו זאת מדין דמאי דתערובתו מותר, ולא חמיר פת עכו"ם ממנו. ולפי זה אסור לערב לכתחילה כמו בדמאי, כדאיתא בחולין [דף ו' ע"א].

**והנה** הרשב"א בתורת הבית הארוך מסופק בדין זה של בטול ברוב אם מותר בכל איסורי דרבנן שאינם אלא משום גזירה כגבינה של עכו"ם ובשול עכו"ם, עיין בבית ג' שער ז' בספו [דף צ"ה ע"ד] ובית רביעי שער א' [דף י"ז ע"ד]

**ועתה** מבואר היטב לשון הרמב"ם בהל' י"ג, שכתב להתייר בהשלכת קיסם משום דאינו אלא היכר שפת עכו"ם אסורה. ואם כל פת עכו"ם מותרת ע"י השלכת קיסם, אז מה היכר עושה הקיסם, אלא דפת בעל הבית אין לה היתר כלל, ועשו היכר בקיסם לפת נחתום כדי שיזכרו דפת בעל הבית אסורה.

**סכום:**

פת ישראל שאפאה נחתום עכו"ם במקום שמקילין בפת עכו"ם, מותרת בהשלכת קיסם.

## סימן ז'

### פת עכו"ם העשויה לכותח

**שו"ע** יו"ד סי' קי"ב סעי' י"ד.

**כתב** המחבר ח"ל: כותח של עכו"ם מותר ואין חוששין לפת עכו"ם שבו, וכתב הרמ"א: וכן כל מקום שנתערבה פת של עובד כוכבים בשאר מאכל בטל ברוב בין בלח בין ביבש אבל אסור לערב כדי לאכלו, ע"כ.

**ומקור** דברי המחבר הוא מהטור [בנדמ"ח סוף עמ' ח'] בשם הגאונים, וכן הוא ברשב"א בתורת הבית הארוך והקצר [בית ג' ש"ז דף צ"ג ע"א]. ובארוך כתב מפורש דההיתר בכותח משום דהפת שמערבים בו פטור מן החלה, דהיינו שהוא לחם העשוי כלמודים [ברכות דף ל"ז סע"ב], ואינו קרוי לחם.

**ומה** שאינו אסור משום בשול עכו"ם, צריך לומר דאינו עולה על שולחן מלכים כפת קטנית הנזכר במחבר וברמ"א בסעי' א'. אולם הב"ח [אות י"א] כנראה לא ראה בתורת הבית הארוך, ולכן כתב שהטעם הוא משום בטול ברוב. ולכך הוקשה לו מה שהקשה מהגמ' דברכות הנ"ל. ובאמת זהו גופא הטעם שאין בו משום פת עכו"ם, דאינו קרוי לחם ופשוט.

**ולפי"ז** יש לעיין בלשון הרמ"א כאן שכתב: וכן כל מקום שנתערבה פת של עכו"ם בשאר מאכל, בטל ברוב וכו', ע"כ. ולשון וכן קשה מאוד, דמלשון זה נראה לכאורה שהרמ"א ג"כ למד כב"ח שההיתר בפת עכו"ם בכותח משום שבטל ברוב, וא"כ גם הוא לא ראה בתורת הבית הארוך שכתב שהטעם שאינו לחם ופטור מהחלה.

## סימן ט'

דבר שבצליה עולה על שולחן  
מלכים אבל לא בבישול

שו"ע יו"ד סי' קי"ג סעי' א'.

**כתב** המחבר ז"ל: דבר שאינו נאכל כמו שהוא חי, וגם עולה על שולחן מלכים ללפת בו את הפת, או לפרפרת שבישלו עובד כוכבים אפילו בכלי ישראל ובבית ישראל, אסור משום בישולי עובד כוכבים, ע"כ.

**אמרתי** לברר מה הדין בדבר העולה על שולחן מלכים באופן אחד של בשול, כגון צלי, אבל לא עולה על שולחן מלכים באופן של סתם בישול, האם יש בזה איסור בשולי עכו"ם אם בשלו ולא צלאו, ר"ל האם אמרינן דמכין שעולה באיזה אופן שהוא על שולחן מלכים הוא אסור בכל גווני אף באופן שאינו עולה, או שלא אמרינן כן.

**והנה** ברמב"ם בפרק י"ז ממאכלות אסורות בהלכה י"ז וי"ח מפורש דמותר. דבהל' י"ז כתב הרמב"ם ז"ל: וכן קליות של גרים מותרין ולא גזרו עליהן שאין אדם מזמן חבירו על הקליות, ופי' קליות הוא כפשוטו כל מיני תבואה וקטניות העשויים קלי, וא"כ בכל זה התיר הרמב"ם. ואח"כ כתב בהל' י"ח דקטניות ששולקין אותם אסורים משום בשולי עכו"ם. [מבואר, שהגם שאסורים בדרך שליפה, בדרך של קליה מותרים, ולא אמרינן שכיון שעולה באופן אחד נאסר בכל האופנים].

**ובן** עי' בש"ך לעיל סי' קי"ב ס"ק ה', מה שכתב בשם הב"ח, דאורז אף אם עולה על שולחן מלכים כשהוא מבושל, אולם אינו עולה כשהוא עשוי פת, ולכן מותר בפת אורז.

**ובדין** הקטניות עיין בערוך השולחן סי' קי"ג סעי' ט"ז ט"ז, שהביא שם את דברי הרמ"א בסי' קי"ג סעי' ב', שכתב: ומותר לאכול אפונים קלויים של עובד כוכבים וכו', דאינם עולים על שולחן מלכים וכו', וכתב על זה באות ט"ז דלפי"ז גם מבושלים שרי, או אפשר דכוונתו דרק כשהם קלויים אינם עולים על שולחן מלכים ולא כשהם מבושלים ולכן דקדק לכתוב קלויים, והוכיח שם כצד זה מהרמב"ם הנ"ל שאסר במבושלים. אלא שאח"כ כתב שאין שום סברא לחלק בין קלויים למבושלים, [והכל מותר] ע"כ עי"ש.

**ולא** הבנתי מאי קאמר, וכי זה דבר התלוי בסברא, הלא זה תלוי במציאות אם עולה על שולחן מלכים אם לאו, וברמב"ם הנ"ל מבואר שהגם שקלויים אינו עולה מ"מ מבושל אסור, וא"כ ע"כ הוא משום שמבושל כן עולה, וצ"ע.

ובבית רביעי שער ג' [דף ל"ב ע"א]. ונראה שהוא נוטה לקולא, אבל למעשה הוא כותב לחוש לדברי האוסרים.

**והנה** המחבר בסימן קי"ג סעי' ט"ז פסק דכלים שבשל בהם עכו"ם צריכים הכשר, והיא שיטת הרשב"א בבית ג' שער ז' בסופו. ולכאורה דין זה צ"ע<sup>2</sup>, דהרי שיטת הרשב"א עצמו [בבית ד' ש"ד דף ל"ו סע"א] בכלי שתשמישו בשפע ונבלע בו איסור מועט שמותר להשתמש בו לכתחילה, וכן פסק המחבר בסימן צ"ט סעי' ז' ובסי' קכ"ב סעי' ה', ז"ל: איסור מועט שנבלע בכלי וכו' הרי זה מותר להשתמש בו לכתחילה אף על פי שהוא בן יומו, לפי שאי אפשר לבא לידי נתינת טעם, ע"כ.

**וא"כ** אם נפסוק דבשול עכו"ם בטל ברוב א"כ כל הדין הזה של הכשר כלים אינו למעשה, כי זה ודאי דומה ממש לכלי שתשמישו בשפע, כיון שתמיד יהא רוב כנגד הטעם היוצא מן הכלים כמובן.

**והרשב"א** עצמו שכן כתב דין זה של הכשר כלים, הוא רק לצד הוזה שנטה הרשב"א לחוש למעשה לדברי המצריכים ששים ולא סגי ברוב. אולם המחבר שפסק דבפת סגי ברוב ה"ה בבשול עכו"ם. ולפי זה להלכה אין צורך להכשיר הכלים.

**ולשון** הש"ך בסי' קי"ג ס"ק כ"א אינו מדוקדק, שכתב ואם נתבשלה בהן בדיעבד ויש רוב בתבשיל שרי וכו', ע"כ. והרי זה כמסתפק ואומר כאילו שלא תמיד יש רוב בתבשיל נגד טעם היוצא מן הקדרה. וזה דבר שא"א לאומרו, דהגע בעצמך, אם תבשל ירק בקדרה שבשלו בה בשר הרבה יותר מן הירק, וכי הטעם היוצא מן הקדרה ירבה על טעם הירק, הא ודאי הירק עדיין עיקר ורק יש בו טעם בשר, ולא יתכן לומר שטעם הבשר יהיה הוא הנרגש בעיקר וטעם הירק טפל, וזה פשוט וברור.



## סימן י'

## עשה הגוי את האש כדי להתחמם

שו"ע י"ד סי' קי"ג סעי' ז'.

**כתב** המחבר ז"ל: אין שגירת התנור מועלת אלא בפת, אבל בשאר המתבשלים אין שגירת התנור ולא הדלקת האש מעלה ומוריד אלא ההנחה דוקא וכו', ע"כ.

**והנה** בב"י כאן [בנדרמ"ח עמ' י"ד] כתב: והר"ן [בעבודה זרה דף ט"ו ע"ב מדפ"ר ד"ה פת] כתב גבי פת שלש מלאכות יש בה, דאי שגר [כלומר - עשה האש] ישראל ואפה גוי - שרי, ודוקא בפת לפי ששגירת התנור היא מלאכה מיוחדת בו, אבל בשאר תבשילין לא וכו'.

**ואח"כ** כתב הב"י ז"ל: ומיהו יש לדחות ולומר דעד כאן לא אמרו אלא בהדלקת האש, שמאחר שהיא נעשית קודם שיניח הבשר לצלות - אינה הוכחה שהוא מדליקו לצלות בשר אלא להתחמם בו, או לבשל בו דברים שאינם עולים על שלחן מלכים, או שהן נאכלים חיים, מה שאין כן בתנור דסתמו אינו אלא לאפות בו, אבל כשמחתה בגחלים בעוד הבשר עליהם ומקרב בישולו, מישרא שרי אפילו לדעת הר"ן ודוחק, ע"כ.

**מבואר** שאם עשה הישראל את האש לא בשביל בישול אלא להתחמם או אפי' לבשל דברים שאין בהם דין בשולי עכו"ם, אין היתר לבשל באש הזאת על ידי גוי. והנה בגמ' בעבודה זרה [דף ל"ח ע"א] אמרין בגוי דשרא סיכתא לאתונא וישראל הניח שם מקודם דלעת, ועכשיו נתבשלה על ידי שהסיק הגוי את התנור, בלי שידע הגוי שמבשל את הדלעת - מותר, כיון שלא כיון לבשל את הסיכתא אלא רק לרככה ולא הוי בישול, אבל אם היה כוונתו לבשל את הסיכתא היה אוסר את הדלעת. כי סו"ס נתכוין הגוי לבישול. וקשה דלפי דברי הב"י אפילו במכוין לבשל, אם בישול זה לא עולה על שולחן מלכים - אין על זה שם בשול, וא"כ למה יהיה אסור.

**ונצטרך** לחלק דלחומרא כן נתנו לזה שם בשול נכרי, אבל לקולא - ר"ל דעשית האש של ישראל תתיר את הבשול, וכגון אם היה רוצה הישראל לבשל את הסיכתא [ולא רק לרכך] וכדומה, ושעל ידי זה נחשוב את הבישול על ידי ישראל, זה לא אמרין. אמנם עדיין קשה מנין לנו ומה מכריח אותנו לחלק, [דאם הוא חשוב בשול לכאורה הוא בין לאיסור ובין להיתר וכן להיפך].

**ואחר** כך כתב כן גם בשם מהרא"י המובא כאן בדרכי משה אות ג' ובב"ח [בנדרמ"ח עמ' י"ב], וז"ל: נשאל למהרא"י על פולין שקולים אותו הגוים במחבת שלהן וכו', ונראה למהרא"י היתר גמור כי סתם כלי גוים אינן בני יומן וגם אינם עולים על שולחן מלכים ללפת בהן הפת, וקצת ראייה מסמ"ג [דף כ"ה ע"ג] שכתב האידנא תורמוסים דשלקי ליה גוים מותרים. ואין חילוק נכון לחלק בין פולין לתורמוסים, ע"כ. הרי שהתיר גם פולים שלוקים כמו התורמוסים.

**ולא** זכיתי להבין לדברי מהרא"י, דמה ראי' הביא מתורמוסים לפולים, וכתב שאין שום סברא לחלק ביניהם. וקשה וכי זה תלוי בסברא, דאפשר שתורמוסים אינו עולה ופולים כן עולה, וכי כל הקטניות חדא הם. וגם מה שהביא הערוך השולחן ראייה ממהרא"י לדבריו, אין לו שום הבנה, ומה זה דמיון, [וכי כל סוגי הקטניות בחדא מחתא מחתינהו].

**ובעיקר** דברי מהרא"י כבר תמה עליהם [ועל מי שהביאם ג"כ] בעל המנחת יעקב [בכלל ע"ה אות ל"א], דאיך נעלם מהם דברי הרמב"ם הנ"ל שפולין ואפונים וערשים וכיוצא בהן ששולקין אותן העכו"ם ומוכרים אותם אסורים משום בשולי עכו"ם במקום שעולים על שולחן מלכים וכו'. ומה שהביא ראי' מהסמ"ג מדין התורמוסים, אין ראייה כלל, דודאי התורמוסים הוא פשוט מהש"ס [ע"ז דף נ"ט ע"א] והפוסקים וכן מהרמב"ם [פ' י"ז מאכלות אסורות הל' ט"ו] דתורמוסים ששלקם עכו"ם מותרים לפי שאינם עולים על שולחן מלכים, וא"כ כיון שכתב בפולין וערשים לאיסור על כרחך שחילוק גדול יש ביניהם וכו', ע"כ עיי"ש.

## סכום:

א. דבר שבחלק מאופני הכנתו עולה על שולחן מלכים ובחלק לא עולה, כגון כשנצלה עולה, וכשהוא מבושל אינו עולה, הדין שבאופן שעולה הוא אסור, ובאופן שלא עולה הוא מותר.

ב. קטניות ששלקם, אסורים משום בישולי עכו"ם וכדברי הרמב"ם, הגם שאם קלאן הם מותרים, ולא כמי שכתב שבכל אופן מותרים.

## סימן י"א

## האם צריך כוונה בשחותה למהר הבישול

שו"ע יו"ד סי' קי"ג סעי' ז'.

**כתב** הרמ"א וז"ל: ויש חולקין וסבירא להו דהדלקת האש או חיתוי בגחלים מהני לענין בישול כמו לענין פת וכן נוהגין. ואפילו חיתוי בלא כוונה מהני ומועיל וכו', ע"כ.

**הנה** באיסור והיתר סי' מ"ג דין יו"ד, כתב וז"ל: אך יזהר כשמחתה בגחלים שאותו החיתוי יועיל לתקן האש ויועיל למהר בשולו ביד ישראל, ע"כ. ופשוטן של דברים שחיתוי כמתעסק לא מהני, והחיתוי צריך להיות באופן שממהר בשולו ומועיל לאש. [ובזה סגי, ולא צריך לכוין שהוא מכשיר בזה את המאכל מאיסור בישולי עכו"ם].

**ובהגהות** איסור והיתר בסוף הספר [על הדין הנ"ל] כתב וז"ל: ומאחר שחיתוי וזריקת הקיסם להיכרא, צריך שיכוין לסייע בתיקון האש ולהכשיר, אבל אם זרק בלאו הכי הקיסם לאשו של הכנעני אסור, ע"כ.

**והנראה** לי בכוונתו, דלא בעי כוונה לשם הכשר לאפוקי מדין בשול עכו"ם. ויעיד על זה סוף דבריו, דהוציא מן הכלל אם זרק הקיסם בלאו הכי לאש, דהיינו כמתעסק בעלמא שאז אסור, אבל אם זרק הקיסם או חתה כדי להגדיל האש, אף שלא כיון כדי להכשיר המאכל - מותר, ולשון להכשיר בהגהות לאו דוקא. ולפי זה לא יסתור ההגהות את דברי האיסור והיתר שהבאנו בראשית דברינו.

**ועיין** בדרכי משה בתחילת הסימן אות א' [בנדרמ"ח עמ' י"א], שכתב ללשון הגהות שצרי דורא [כלל ע"ה אות ב'], וז"ל: בכמה מקומות נוהגים להתיר להניח שפחות נכרים לבשל ולצלוח בבית ואין שולחין יד בתבשיל או בצלי כלל, ואפשר שסמכו אהא דא"א שלא יחתה אחד מבני הבית בגחלים [לצורך בשול או צליה<sup>3</sup>], ע"כ לשון הגהות שצרי דורא. ופשוטם של דברים דסגי שאחד מבני הבית חותה בגחלים [לצורך בשול או צליה], אבל לא משמע שצריך להיות לו איזה כוונה להכשיר ולהפקיע מדין בשול עכו"ם,

אלא סגי במה שמכוון לתקן האש, וזה לבר מועיל להפקיע מדין בשולי עכו"ם.

וזהו מה שכתב הדרכי משה לאחר שהעתיק לשון הגהות שצרי דורא הנ"ל, וז"ל: ושמענין מכאן דחיתוי מהני אפילו לא כיון להתיר על ידי חיתוי זה, אלא עשאו בלא כוונה, ע"כ. ופירושו דבריו הוא לאפוקי מתעסק וכנ"ל.

**והנה** הט"ז ס"ק ד' העתיק לדרכי משה, ואח"כ כתב בשם האיסור והיתר וז"ל: ובאיסור והיתר כלל מ"ג כתב אך יזהר שאותו החיתוי יועיל לתקן האש וכו', עכ"ל. ודבריו סתומים האם כוונתו שהאיסור והיתר חולק או לא. אולם ממ"ש בס"ק ח' שכתב וז"ל: וכן על מה שכתב כאן רמ"א ואפילו חתוי בלא כוונה, כתבתי בסמוך [היינו בס"ק ד' הנ"ל] שהאיסור והיתר חולק על זה. מבוארת כוונתו שהביא לשיטת האיסור והיתר לחלוק - שלא מועיל בלא כוונה. אמנם לענ"ד פשטות הדברים לא משמע שצריך לכוין להתיר.

**ועי'** בש"ך שם ס"ק י', שג"כ כתב בשם הגהות איסור והיתר, וז"ל: שצריך שיכוון לסייע בתקן האש להכשיר, ע"כ. ולכאורה קא דייק מלשון להכשיר דבעי כוונה להתיר. ולענ"ד עד שתדייק ממילת להכשיר, דייק מסיפא שכתב ההגהות איסור והיתר וז"ל: אבל אם זרק בלאו הכי הקיסם לאשו של הכנעני אסור, ע"כ, והיינו מתעסק בעלמא. ולפי"ז מה שאינו מתעסק מהני שפיר. ועוד דכיון שלא הביא ראיה מהאיסור והיתר עצמו אלא מהגהות איסור והיתר, נראה דס"ל שהאיסור והיתר לא סבר הכי, ומהני אף בלי כוונה להכשיר. ולכך מדוע נחמיר במחלוקת זו כבעל ההגהות [גם לשיטה זו]. ועוד מסתבר דההגהות לא בא לחלוק (דהא למעוטי בפלוגתא עדיף), ועל כרחך שלא בא לומר אלא שמתעסק לא מהני.

**ועי'** בספר זבחי צדק [סי' קי"ב אות כ"ט], שכתב וז"ל: הא דהכשרנו בהשלכת קיסם לאשו של גוי, היינו דוקא כגון שזרק בכוונה הקיסם כדי להכשיר הפת, אבל אם זרק הקיסם בלאו הכי שלא בכוונה אלא כמתעסק בעלמא אסור, ע"כ. ובספר בן איש חי שנה שניה פרשת חוקת אות ה', כתב כעין זה וז"ל: ואז יניח הישראל קיסם דהיינו חתיכת עץ בתוך התנור ובוזה מכשיר כל הפת שבתנור וכו', מיהו צריך שיכוין שהוא מסייע בהטלת הקיסם כדי להכשיר, אבל אם זרק קיסם לתנור כמתעסק בעלמא שלא כיון כדי להכשיר לא מהני כלום וכו', ע"כ.

[ומדברי שניהם מבואר היטב שבאו רק לאפוקי מתעסק בעלמא, ומשמע שלא צריך לכוין לאפוקי מבשולי עכו"ם אלא רק שיתכוון לבישול ולא מתעסק. ומה שכתבו כדי להכשיר, הכוונה להכשיר את האפיה והבישול שתהיה האש גדולה יותר, ואין הכוונה שצריך להכשיר מאיסור. דאם לא כן

3. הוספה זו היא לשון הגהת שצרי דורא בפנים, והרמ"א בדרכי משה לא העתיקה, ובגלל זה חלק מהאחרונים פירשו את דברי הדרכי משה שכוונתו שלא צריך אפי' לכוין לבשל ואפי' כמתעסק בעלמא מועיל, וראה לקמן בסוף דברינו.

**ובאמת** שבפרישה [סי' קי"ג אות א'] מפורש דכוונת הרמ"א דחיתוי בלא כוונת בישול מועיל, [ר"ל דלא רק שלא צריך כוונה להתיר, אלא אפי' ל"צ לכוון לבשל ואפי' אם רק התעסק בעלמא ג"כ מועיל]. וא"כ שפיר י"ל דעל זה חולק הש"ך וסובר שכן צריך לפחות כוונה לתקון האש. אולם זה ודאי לא עלה על דעתם שיצטרכו כוונה לשם הפקעת האיסור, וזה פשוט וברור.

**ויש** לחלק בין מתעסק זה דמהני - משום דכאן כוונתו להגדיל האש אבל לא לכוונת בשול, מה שאין כן מתעסק שכתב בהגהות איסור והיתר בזורק העץ לאש שהיו מתעסק אחר לגמרי, שאין כוונתו אפילו להגדיל האש.

ועוד נראה דהנה ליש אומרים שהביא הרמ"א דאף בלא חיתוי ובלא קיסם, רק שהעכו"ם הדליק האש מאש של ישראל שרי, והרי ודאי שלדבריהם לא שייך כל הענין הזה שלכוון להכשיר ולאפוקי מדין בשול עכו"ם. וא"כ מנין לנו להוסיף חומרא לאלה החולקים ומצריכים חיתוי שיצריכו ג"כ כוונה להתיר. ועוד דהאיסור והיתר [כלל מ"ג סעי' י"ג] העתיק לדברי המהר"מ [להתיר בהדליק עכו"ם אש מאש שחיתה בה ישראל] ולא חלק עליו, וכתב שכן נוהגין, וזה ראייה לדברינו שלא צריך בזריקת הקיסם כוונה להתיר את המאכל.

#### סכום:

- לשיטת הרמ"א שזריקת הקיסם לאש מהני, צריכה להיות הזריקה בכוונה לתקן את האש ולהגדילה כדי להיטיב האפיה והבישול, ולא כמתעסק בעלמא.
- אמנם אינו צריך לכוון בזריקתו שבזה הוא מתיר את המאכל ומוציאו מדין בשולי עכו"ם, ולא כמי שהחמיר בזה.

### סימן י"ב

## ישראל שהדליק אש קטנה והדליק העכו"ם ממנה

**שו"ע** יו"ד סי' קי"ג סוף סעי' ז'.

**כתב** הרמ"א ד"ל: ויש אומרים דאפילו לא חיתה ישראל ולא השליך שם קיסם, רק שהעובר כוכבים הדליק האש מאש של ישראל שרי, ע"כ.

**הנה** יש מאלה שמקילים בבשולי עכו"ם, כגון אם הישראל הדליק האש הקטן, מה שקורין פיילוט, ואח"כ הגי

שיכתבו חרוש יותר גדול, שאפילו שאינו מתעסק, כל זמן שלא כיון להכשיר אסור. וזה דלא כדברי הכף החיים בסי' קי"ג אות ט"ל ושם אות נ"א וסי' קי"ב אות נ"ב, שהביא את דבריהם ולמד שצריך לכוון להתיר האיסור, ולמד כן גם בש"ך ובהגהות האיסור והיתר הנ"ל.

**ומצאתי** בין קונטרסי שכבר הארכתי בזה במקום אחר בסגנון שונה לבאר את דברי הש"ך והט"ז הנ"ל, ואמרתי להעתיק הדברים כאן, וזה לשוני:

**כתב** הרמ"א [הנ"ל] ואפילו חיתוי בלא כוונה מהני ומועיל, ע"כ. וכתב הש"ך בס"ק י' ובהגהות איסור והיתר וכו' פסק שצריך שיכוין לסייע בתקון האש ולהכשיר, ע"כ. והנה אם נאמר שכוונת הש"ך בדברי הגהות איסור והיתר דבעינן לשמה, דהיינו לכוין להפקיע מאיסור בשול עכו"ם, הרי בסוף דברי הגהות שם שלא הובא בש"ך כתוב וז"ל: אבל אם זרק בלאו הכי הקיסם לאשו של הכנעני אסור, ע"כ. הרי לשונו מוכח ודאי דאתי לאפוקי אי הוי מתעסק. וכן מוכח בספר זבחי צדק [הנ"ל] ובס' בן איש חי [הנ"ל].

**והנראה** לומר שהש"ך הבין בדברי הרמ"א שאמר אפי' חיתוי בלא כוונה מהני ומועיל, שהכוונה שאפילו לא כיון בכלל לסייע בבשול אלא כמתעסק בעלמא ג"כ מותר, ועל זה השיג.

**והנה** בט"ז ס"ק ד', ג"כ כתב בשם האיסור והיתר (ולא בשם ההגהות) לכאורה דלא כהרמ"א. והנה לשון האיסור והיתר הוא: אך יזהר שאותו החיתוי יועיל לתקן האש ויעיל למהר בשולו על ידי ישראל, ע"כ. ואם כוונת הט"ז ברמ"א היא לאפוקי דלא בעינן כוונה להכשיר, א"כ איזה ראייה יש מאיסור והיתר הנ"ל. אלא על כרחך כוונתו לדייק מהאיסור והיתר רק לאפוקי למתעסק בעלמא, וסבר כנ"ל דהרמ"א מתיר אף במתעסק ומזה בא לאפוקי.

**ולשון** הגהות איסור והיתר שכתב צריך שיכוין לסייע בתקון האש ולהכשיר וכו', ע"כ. אין כוונתו במלת להכשיר שצריך כוונה להכשיר, אלא כמו שאבאר. ור"ל דאם כוונת ההגהות היתה לחדש לנו הדין הזה של כוונה להכשיר, למה הוסיף בכלל שצריך לכוין "לסייע בתיקון האש", דהעיקר היה צריך לכתוב שצריך לכוין להכשיר ותו לא. אלא ודאי כוונתו שצריך לכוין לסייע בתקון האש כדי להכשיר את האש שתאפה או תבשל בטוב, ואין מלת להכשיר שם על הכוונה אלא על תכלית הפעולה.

**ומהאיסור** והיתר בעצמו שהובא גם בש"ך אות ט', אין שום ראייה על הכוונה וכנ"ל, כי לא הזכיר דבר זה כלל שם. [ואם נפרש שלא כדברינו יהיה] צ"ע על הט"ז מה דייק מלשון האיסור והיתר.

ופשוטו של דבר שהגחלים לא היו בתנור הזה אלא שהביאה השפחה את כל הגחלים מתנור אחר עיי"ש, והגם שזה חרוש יותר גדול להתיר, מ"מ כן הוא המנהג לפי דבריו. אכן זה לא עלה על הדעת שאם הגוי יקח איזה עץ [גפרור] משלו וידליקנו מגחלים של ישראל, ואח"כ יביא העץ ההוא וינחנו בתנור ויעשה אש ע"י העץ הזה שיהיה מותר.

**ועיין** בדרכי משה הנ"ל, שכתב דין זה בשם האיסור והיתר והמרדכי שהעתיקנו למעלה, ח"ל: וכן הוא במרדכי פרק אין מעמידין דחיתוי מהני, וכל שכן דעשיית האש מהני, ע"כ. ולכאורה היה נראה שיש טעות סופר, ובמקום וכל שכן עשיית האש מהני, צריך להיות והוא הדין, וכן הוא במרדכי עיי"ש וגם זה לא פשיטא ליה וכנ"ל. אבל האמת היא שאין כאן שום טעות סופר, וכל דבריו של הדרכי משה מה שהביא לדברי האיסור והיתר ולדברי המרדכי, הם ללמדנו שהם סוברים כדברי מהרא"י [עיי"ש בדרכי משה בתחילת הדברים] דעשיית האש ע"י ישראל מהני ודלא כב"י וסייעתו דבבשול עכ"ל בעינן הנחת התבשיל על האש דוקא [ולא מועיל לא שגירת התנור ולא הדלקת האש ע"י ישראל] ועל זה כתב הדרכי משה דאם חיתוי ישראל מהני, כל שכן אם כל האש נעשה על ידו של ישראל מהני, אע"פ שהניח עכ"ל בתחילה את הקדרה.

**ועיין** בתורת חטאת כלל ע"ה דין כ', [שכתב ח"ל: ולפי מה שכתבתי לעיל דנוהגין בפשיטות להתיר על ידי חיתוי אחר כך [ר"ל אחר שהניח עכ"ל] את הקדרה על האש מועיל חיתוי], הוא הדין דיש להתיר על ידי עשיית האש בתחילה, ואע"ג דאפשר לחלק ולומר דדוקא חיתוי מהני, דכבר הדבר המתבשל אצל האש, אבל האש שעושה קודם שהניח הקדרה אינה מעלה ומורידה, מ"מ לפי דברי בית יוסף שלא נראה לו חילוק זה ואנן קי"ל דחיתוי שרי כל שכן עשיית האש, וגדול מזה כתב באיסור והיתר בשם מהר"ם דאם הדליקה השפחה האש מאש ישראל ובשלה בו תבשיל מותר, וכל שכן אם עשה האש בעצמו דשרי, ע"כ].

**סוף** דבר בהא סליקנא, דליכא מאן דמתיר אם הגוי הדליק האש מן הפיילוט של ישראל, ותו לא מידי.

### סכום:

א. הסתפק מהר"ם באופן שנתן עכ"ל עציץ על גבי מעט גחלים של ישראל, האם חשוב בישול עכ"ל.

ב. וגם לאלה שמתירים באופן זה, או אפי' לאלה שמתירים באופן היותר מזה וכגון: שהעכ"ל לקח את כל הגחלים והאש מאש ישראל ובישל בה, מ"מ אין להתיר באופן

הדליק מן האש ההיא אש אחרת, כמו שמצוי בכירות שלנו באמריקה היום, שמתירים זאת בדיעבד, ואומרים שלזה כיון הרמ"א בדין הנ"ל. ולענ"ד אין להם על מה לסמוך, ואברר את דברי.

**הנה** מקור דברי הרמ"א הנ"ל הוא מה שהביא בדרכי משה כאן באות ד' [בנדמ"ח עמ' י"ד] מדברי האיסור והיתר [כלל מ"ג דין י"ג], שכתב ח"ל: וישראל שיש לו שפחה אינה יהודית שמבשלת לו, השיב מהר"ם שמותר בדיעבד, כיון שעשתה האש מן האש שנשאר מאתמול ובאותו האש חיתה הישראל בגחלים אע"פ שבזה לא חיתה, ע"כ. ואע"פ שהדברים פשוטים שאין זה דומה לנידון דידן, אאריך במקצת כדי להוציא הדבר מידי כל ספק.

**דהנה** פירוש דבריו, דהיו גחלים בוערות עדיין מהאש שחיתה הישראל באפיה הקודמת, ועכשיו הגוי לוקח גחלת מהם ומדליק בה עצים אחרים ועושה אש חדשה - מותר, כיון שהאש החדשה הודלקה והובערה ע"י הגחלים שנשארו מלפנים, והרי זה כהיתר הקיסם.

**וראיה** לזה עיין במרדכי [בעבודה זרה פרק אין מעמידין סי' תת"ל] שכתב הדין הנ"ל ג"כ בשם מהר"ם, ועיי"ש שהטעם שהתיר הוא: דכי היכי דשרינן בקיסם הכי נמי שרינן בנשארו גחלים מאפיה ראשונה, ולכך במעשה שהיה שם שעשו כמה אפיות ובכל פעם שהיו אופים היו חוזרים להסיק את התנור והיה הישראל נותן קיסם ומכשיר, ובאחרונה שכחו לתת קיסם, צידד להתיר, אלא שלבסוף כתב שלא רצה לעשות מעשה להתיר.

**והנה** בקיסם ודאי שלא היה מחמיר, אבל בגחלים שנשארו בזה לא רצה להתיר. ונראה שטעם החילוק הוא, דבקיסם כיון שעשה היכר באפיה ההיא מהני, מה שאין כן באש חדשה שהודלקה מגחלים הנותרות, שאין כאן היכר כלל עתה, ולכן לא רצה להתיר למעשה.

**אמנם** גם לצד שצייד להתיר ע"י גחלים הנותרות זה רק מטעם שזה נקרא המשך מהאש הקודמת, וא"כ ודאי שכל זה אינו אלא כשלוקח מהגחלים הבעורות שנשארו ממש בתנור. אבל אם יביא הגוי עתה עציץ ממקום אחר הגם שהם שייכים לישראל ויניחם בתנור, בזה לא יעלה על הדעת להתיר, כי האש בתנור השני לא נעשתה ע"י ישראל הגם שהעציץ שייכים לישראל.

**ועוד** יש להביא ראיה מפורשת לזה מסיום דברי האיסור והיתר הנ"ל, שכתב לאחר דברי הר"מ ח"ל: ואפילו אם הביאה האש מבית אחר נוהגין כן, ע"כ. הרי שהוסיף האיסור והיתר להקל יותר מהמהר"ם [שהתיר רק להוסיף עציץ על אש קיימת, והאיסור והיתר התיר] מחמת המנהג אף באופן כזה,

**תשובה:** לא אתא אלא לאפוקי בישול בצונן. אמנם לענין שבת ובישולי עכו"ם עדיין צריך עיון גדול.

שלקח העכו"ם גפרור והדליקו מאש של ישראל והדליק ממנו עצים אחרים ובישל בהם.

ג. ולפי"ז בהדליק ישראל אש קטנה (פיילוט), והדליק ממנה הגוי אש ע"י שפתח את הגז - אסור. אמנם אם הפיילוט בעצמו הוא גם תחת הקדירה - מותר.

## סימן ט"ו

### אין במעושה משום בישולי עכו"ם

שו"ע יו"ד סי' קי"ג סעי' י"ג.

**כתב** המחבר וז"ל: דג שמלחו עובר כוכבים, ופירות שעשנן עד שהכשירן לאכילה - הרי אלו מותרין, דמלוח אינו כרותח בגזירה זו, והמעושה אינו כמבושל, ע"כ.

**והנה** בב"י כאן [בנרמ"ח עמ' י"ז] כתב: וכן אם עושים דברים הראויים לאכילה ע"י עישון מותרים, בירושלמי דנדרים פרק הנודר מן המבושל [פ"ו הל' א' דף כ' ע"א] אמרו שאין במעושה משום בישולי גוים, ע"כ. וביאור הדברים בירושלמי, שמעשה העשון שהגוי עושה אינו אוסר. וכן הוא שם בירושלמי לגבי שבת, ובשר בחלב ועוד.

**ואח"כ** כתב הב"י וז"ל: ומיהו משמע שאע"פ שעשנו ישראל, אם בשלו גוי אסור, דומיא דדגים גדולים מלוחים דבסמוך, ע"כ. ודבריו אינם מובנים כלל, דבדגים המלוחים מפורש שם שאינם ראויים לאכילה אלא על ידי הדחק, ולכן בשול נכרי אוסרם, אבל בעשון דעסקינן ביה הא ראוי לאכילה הוא, והרי הוא כדגים הקטנים שנמלחו מקודם ואח"כ בשלם נכרי שמותרים, דהרי ראויים לאכילה כבר על ידי המליחה, ומה הבדל בן עשון למליחה.

**ואם** תאמר שעשון אינו עושה אותו ראוי לאכילה, הא תברא, דהטור והשו"ע כתבו שהעשון עושה אותם ראויים לאכילה. ועוד הירושלמי שהסתפק לענין שבת ובשר בחלב אם עובר עליהם בעשון, על כרחך שסובר שהעשון עושה אותם ראויים לאכילה, דאם לא כן לא יתחייב עליהם בשבת, וגם לא בבשר בחלב.

**ועיין** חולין [דף ק"ח ע"ב] באיזה בשול אמרו - בבשול שאחרים אוכלים אותו מחמת בשולו, וכתב רש"י שנתבשל כל צרכו, ואף אם נאמר דכמאכל בן דרוסאי ג"כ סגי, א"כ גם איסור בשול נכרי ליכא אם הגיע ע"י עשון לשעוד מאכל בן דרוסאי. וצע"ג.

## סימן י"ג

### השלכת קיסם בבישולי עכו"ם

**שאלת:** ממ"ש ביו"ד סימן קי"ג סעי' ז' מחלוקת בין השו"ע והרמ"א אם מועיל בהדלקת אש או חיתוי או קיסם בבישול עכו"ם, והט"ז כתב דוקא בבית ישראל יש לסמוך על קולא זו וכו'. ומהו להלכה לאשכנזים ולספרדים.

**תשובה:** ענין זה מסובך מאוד והאחרונים נתקשו בדברי הרמ"א, ובערוך השולחן כאן האריך למענינו, ולמעשה המנהג לסמוך על הרמ"א שבהשלכת קיסם לחודא סגי, אולם כל זה לאשכנזים אבל לא לספרדים שפוסקים כהמחבר.

**עוד** שאלת: דאם ההלכה כהט"ז הנ"ל האם מותר בהשלכת קיסם בבית ישראל מומר.

**תשובה:** אין אנו מחמירים בבישולי עכו"ם בביתו של מומר.

**עוד** שאלת: מה להלכה בחברה שהוא public company - (חברה הנסחרת בבורסה), שאין לו בעלות מסוימת שהכל stocks - מניות.

**תשובה:** יש לסמוך על תשובת מהריט"ץ סי' קס"א שהתיר.

## סימן י"ד

### בישול במיקרוגל

**שאלת:** על מ"ש בשו"ע יו"ד סימן קי"ג סעיף י"ג בהגהה, ח"ל: כבש אינו כמבושל ולא אסור אלא בישול של אש, שלכאורה מזה משמע שמיקרוגל יהא מותר בבישול עכו"ם כיון שאינו אש ממש.

## סימן ט"ז

## כלי שנתבשל בו בישולי עכו"ם

שו"ע יו"ד סי' קי"ג סעי' ט"ז.

**כתב** המחבר וז"ל: כלים שבשל בהם העובר כוכבים לפנינו דברים שיש בהם משום בישולי עכו"ם צריכים הכשר, ויש אומרים שאינם צריכים. ואף לדברי המצריכים הכשר, אם הוא כלי חרס מגעילו שלש פעמים ודיו, מפני שאין לאיסור זה עיקר בדאורייתא, ע"כ.

**שאלת:** על אלה שיש להם עזרת עכו"ם בבית, והרבה פעמים העזרת לבד בבית והיא מבשלת בכלים שלהם, מה הדין בזה.

**תשובה:** הנה שאלתך מתחלקת לשנים, דין האוכל ודין הכלים, וכל זה בירוע שאין חשש שהיא תבשל איסורין, ר"ל בשר בחלב (כי דברים אחרים האסורים ודאי שלא נמצאים בבית, ולחשוש שמא הביאה מאכלים אסורים משלה, בודאי שאין לחוש לזה מן הסתם). וא"כ השאלה בעיקר היא מדין בשול עכו"ם על האוכל ועל הכלים.

**ויש** לי בזה דבר נחמד, ואיני יודע אם כתבתי זה באורך באיזה מקום, וכמדומה לי שרק רמזתי ע"ז בגליון השו"ע שלי, ועכשיו מגלגלין זכות ע"י זכאי ואפרש שיחתי בהרחבה.

**עייין** בשו"ע הנ"ל שכתב המחבר, כלים שבישל בהם העכו"ם לפנינו דברים שיש בהם משום בשול עכו"ם צריכים הכשר, וי"א שאינם צריכים וכו', עכ"ל. הרי שסתם המחבר כרעת המצריכים הכשר. ועיין במ"ב או"ח סי' שכ"ח [ס"ק ס"ג] שפסק להלכה כסתם זה של המחבר שצריכים הכשר, ולא סמך על הי"א להקל אלא במקום שבשלו לחולה בשבת מפני שיש צרופים אחרים.

**ולענ"ד** <sup>4</sup> נראה להלכה שאינם צריכים הכשר אף לכתחילה בכל אופן של בשול עכו"ם, דהא פסק המחבר בשו"ע יו"ד סי' צ"ט סעי' ז' ונשנה בסי' קכ"ב סעי' ה' שאם איסור מועט נבלע בכלי שדרכו להשתמש בשפע הרי זה מותר להשתמש בו לכתחילה, לפי שא"א לבא לידי נתינת טעם. וא"כ בבשול עכו"ם הא איתא בש"ך סי' קי"ג [ס"ק כ"א] דבשול עכו"ם בטל ברוב, [ולא צריך ביטול עד שלא יהיה נותן טעם כשאר איסורים], והוכיח כן מהרמ"א עי"ש. ולפי זה הא

תמיד כשמבשלים, בכלי הבלוע מבשול עכו"ם יהיה רוב בתבשיל שמבשלים בו עכשיו כנגד הבלוע. וזה דבר שהחוש מעיד עליו שאם תבשל תפוח אדמה בקדירה הבלועה מכל מיני דברים, ואף אם שבעה הרבה מבלוע, בודאי שהתפוח"א ישאר ממשו העיקר, ורק יקבל טעם ואולי אפי' גם טעם חשוב מהבליעות, אבל אין ספק שהדבר המתבשל בו עכשיו הוא תמיד הרוב. (הארכתי בזה מפני שהיה מי שהתעקש ה' ירחם עליו). ואע"פ שהש"ך שם כתב בלשון כמסתפק אם יש רוב בתבשיל כנגד מה שבלוע, וז"ל: ואם נתבשלה בהן בדיעבד ויש רוב בתבשיל שרי וכו', ע"כ. לענ"ד אין לשונו מדויק והוא פשוט ואין צריך לפנים, ואע"פ שגם המ"ב [בסי' שכ"ח ס"ק ס"ג] העתיקו בלשון הנ"ל אינו מדויק.

**וא"כ** לפי מה שהקדמנו שגם איסור הבלוע בכלים הוא מועט וא"א לו ליתן טעם ובטל במה שמבשלים בו, מותר לכתחילה לבשל בקדירה ההיא. א"כ גם בקדירה הבלועה מבשול עכו"ם, כיון שתמיד יהיה רוב בתבשיל [וזה סגי לביטול בבישולי עכו"ם], לכך מותר לכתחילה לבשל בה, וא"כ אין צורך בהגעלה לכלים הבלועים מבשול עכו"ם.

**ואם** תאמר הא הט"ז [בסי' צ"ט ס"ק ט"ו] והש"ך [בסי' קכ"ב ס"ק ג'], הקשו על הדין הנ"ל שאמר השו"ע להתיר לכתחילה בלי הכשר לכלים גדולים שמשמשים בהם בשפע, שלא יכול לבוא לנותן טעם, ופסקו לחומרא. אין זה טענה כלל, וכי תנאי שקלת מעלמא, דהלא הרשב"א [בתורת הבית הארוך בית ד' שער ד' דף ל"ז סע"א, ובתשובה ח"א סי' רכ"ב] והראב"ד [הביאו הריב"ש בתשובה סי' שמ"ט, וכן הרשב"א בתשובה הנ"ל והר"ן דלהלן] ועוד ראשונים סוברים כן. וגם הר"ן [בע"ז דף י"ב ע"ב מרפה"ר ד"ה איבעיא] שחלק עליהם, לא חלק בדין אלא שפקפק בראיה שהביאו לדינם. ואף אמנם שיש ראשונים שחולקים לדינא, כהטור [בסי' קכ"ב בגדמ"ח עמ' פ"ה] והרא"ה [בבדק הבית דף ל"ז ע"ב], מ"מ מידי מחלוקת לא יצאנו. וכיון שכל האיסור אף לדבריהם אינו אלא מדרבנן ומשום גזירה, בודאי שיש לסמוך על דברי הרשב"א והראב"ד דספק דרבנן לקולא, וכפסק השו"ע.

**ובענינו** הדין עוד יותר קל, היות שכל האיסור בבשול עכו"ם הוא רק מדרבנן, וגם איסור זה שלא להשתמש בכלי שתשמישו בשפע הוא מדרבנן, וא"כ ודאי שאפשר לסמוך על הרשב"א והראב"ד. ובר מכל דין, זכורני כשלמדנו סוגיא זו בכולל פה, יישבנו קושיות החולקים על הרשב"א והראב"ד, ואין כאן המקום להאריך בזה עתה. ועוד הא גם החולקים אינם אוסרים אלא מפני גזירה, שאולי יהיה באיזה פעם נתינת טעם, דהיינו שלא יבשל בכלי בשפע. וזה ברור שלא שייך בבשול עכו"ם, דהא תמיד איכא רובא על מה שבלע, והדבר ברור כביעתא בכותחא ויותר.

שמותרת. ובמרדכי חולין פ"ק [סי' תק"צ] מבואר יותר דהיתר הפת יותר פשוט מדמאי, דמה דמאי שעיקר איסורו שרשו מן התורה מותר בתערובות, כל שכן פת עכו"ם שהוא שרשו רק מדרבנן. ולפי זה יוצא שגם בשול עכו"ם בטל ברוב, דאינו אלא דרבנן דמאן פלג לך.

**ועל** הכותח של גוים ראיתי עתה במאירי עבודה זרה [בסוף דף ל"ה ע"ב] שכתב, גאוני ספרד כתבו שהכותח שנתערב בו פת של גוים אין חוששין לו הואיל והכותח אין בו משום חתנות, וכל המתערב עמו נגרר אחריו אע"פ שנתן טעם, עכ"ל. והנה המאירי כתב הטעם משום בטול ולא משום הפת שנתבשלה בחמה, ועל כרחך כסברת הב"ח שכתב בכוונת הגאונים להתיר אפילו בפת שנאפית בתנור. ואם בגאוני ספרד נכלל גם הר"ח, א"כ צ"ע על הרשב"א שהעתיק בשם הר"ח הטעם משום שהפת נאפית בחמה. ואיך שיהיה לפי המאירי ודאי יש לנו לצרף גם לגאוני ספרד לשיטת הטור וסייעתו והר"י והמרדכי שפת עכו"ם בטל ברוב, וא"כ ה"ה בישולי עכו"ם.

**אלא** שלכאורה קשה מהא דאיתא בחולין [דף צ"ח ע"א], גבי ההוא חצי כזית חלב שנפל בסיר בשור, דמר בר רב אשי סבר לשעורי בשלושים חצאי זית, ואמר ליה רב אשי לא תזולל בשעורא דרבנן. ופירש"י שם [בד"ה לא], כלומר אפילו במידי דלא מיתסר אלא מדרבנן לא תזולל בשעוריה עיי"ש. והנה כאן התירו התוס' והראשונים לפחות בפת עכו"ם, ומטעם שאינו אלא איסור דרבנן. ונראה שעל כרחנו יש לחלק בין דברים שאסרו חז"ל משום הרחקה מן הגוים, או דברים שנאסרו משום הרחקת מכשול באיסורי אכילה. וכחילוק המרדכי הנ"ל שדבר ששורשו מה"ת יש להחמיר יותר, מדבר שאין שרשו מה"ת כפת עכו"ם.

**היוצא** מדרבננו לפי הנ"ל ששיטת המחבר עצמו בפת עכו"ם שבטל ברוב, וכמו שפסק בס' קיי"ב סעי' ט"ו כדעת הר"י ושאר הראשונים גבי פת המעורבת בקערה, ולפי זה הכרחנו שגם בשול עכו"ם מותר ובטל ברוב וק"ו מדמאי. ומה שכתב הרמ"א בחלב וגבינה של עכו"ם שאוסרים הכלים [בסימן קט"ו סעי' א'] זה מפני שדברים אלו נאסרו משום חשש איסור. וכבר רמז לזה בביאור הגר"א שם ס"ק י'.

**ומה** שאסר המחבר בס' קיי"ב סעי' ו' ובס' קיי"ג סעי' ג' בפנאדה של עכו"ם, עיי"ש שכתב טעם לאסור מפני שהשומן נאסר כשהוא בעין משום בישולי עכו"ם ונבלע בפת. ולהנ"ל לכאורה יש להתיר דהא בטל ברוב. על כרחך לישב כמו שכתב ברע"א בריש סימן קי"ג והוא מוכרח. וז"ל: ואף דבטל ברוב כדלעיל [בס' קיי"ב סעי' י"ד בהגהה], הכא גרע, דהשומן נראה וניכר בעין בתוך הפת, ע"כ.

**ועתה** עלינו לישב הדברים שלא תקשה מהרשב"א עצמו על דבריו, דדין זה של תשמישו בשפע הבאנו שהרשב"א מתיר. ומצד שני הרשב"א [בתורת הבית הארוך בית ג' סוף ש"ד, דף צ"ה ע"ב] מצריך הגעלה לבשול עכו"ם, ואין יתואמו שניהם.

**אולם** אין זה קשה כלל, דשיטת הרשב"א מפורש בתורת הבית הארוך [בית ג' שער ז' בסופו, דף צ"ה ע"ב], דבשול עכו"ם אינו בטל ברוב, וכל איסורי דרבנן ודאורייתא שוים להלכות בטול [של אחד בשישים דוקא], וכן כתב ג"כ בחידושי לע"ז [דף ל"ה ע"ב]. וא"כ לדבריו ניחא שצריך הגעלה בכלים של בשול עכו"ם, כיון שצריך ששים לבטל. אבל אם נסבור דבשול עכו"ם בטל ברוב, לית דין ולית דיין דודאי מותר הכלי בלי הגעלה.

**ומעתה** יש לומר דמ"ש הש"ך בס' קיי"ג [ס"ק כ"א] דרק בדיעבד מותר אם בשל בכלי שנתבשל בו בשולי עכו"ם, אפשר דאזיל לשיטתו [בס' קכ"ב ס"ק ג'] שסובר כהטור והרא"ה והחולקים על הרשב"א והשו"ע בדין כלי שתשמישו בשפע. אולם למחבר שפוסק כהרשב"א בס' צ"ט וס' קכ"ב, קשה לכאורה למה פסק כאן כהרשב"א שצריך הגעלה. אם לא שנאמר שסובר כהרשב"א שכל איסורין הללו, כבשול עכו"ם ופת עכו"ם וחמאתן וגבינתן צריך בטול בששים.

**ועיינתי** כעת בזה, ומצאתי בסימן קיי"ב בסוף הסימן שכתב הטור [בגדמ"ח סוף עמ' ח'] וז"ל: כתבו הגאונים שכותח של נכרי מותר ואין חוששין לפת של נכרי שבו, וכתב ע"ז הבי"ש שכ"כ גם הרשב"א [בתורת הבית ב"ג ש"ז, דף צ"ג ע"א] בשם ר"ח, ולא נתבאר בטור וב"י טעם ההיתר. אבל ברשב"א בתורת הבית מבואר [בית ג' שער שביעי דף צ"ג], שהטעם הוא שפת המערבין בכותח הרי הוא נאפה בחמה, ולא נאסר משום פת עכו"ם, דאפילו מהפרשת חלה פטור כדאיתא בברכות בפרק שישי [דף ל"ז סע"ב].

**ובן** היה נראה שזהו טעם הגאונים. אלא שהב"ח שם דרש סמוכין ממה שכתב הטור בסוף דבריו שר"י מתיר למי שנזהר מפת של נכרי לאכול בקערה עם מי שאינו נזהר ממנו ואינו חושש לתערובת הפת, ועל כרחך שהיתר הר"י משום דלא נאסר פת עכו"ם בתערובת, וזה ג"כ טעם פת המעורב בכותח. ועיי"ן שם מה שהקשה ותירץ.

**עכ"פ** איך שיהיה בדין פת שבכותח, מ"מ מהדין האחרון שמותר לאכול בקערה עם מי שאינו נזהר, בודאי מוכח שפת עכו"ם בטל ברוב. וכמו שכתב הבי"י [בגדמ"ח עמ' ט'] מקור לדברים אלה [מהתוס' בע"ז דף ל"ה ע"ב ד"ה מכלל] שהביאו ראיה מתערובת דמאי [חולין דף ו' ע"א]

בביטול ברוב [כנזכר בסי' קי"ב סעי' ט"ו], וא"כ ה"ה בבשול, ולכן אין צורך בהגעה מטעם הדין האחר הנ"ל, דהא הוי ככלי שתשמישו בשפע. ואף שהמחבר כתב וסתם כהרשב"א בדיני הגעלה, אינו מוכרח שיסבור כמותו. והרבה הלכות כאלה מצויים בדברי השו"ע כידוע, וצריך לעמוד בהם על עיקרי ושרשי הדברים, כדי להוציא אוכל מאוכל.

**שוב** ראיתי שהפרי חדש והפרי תואר העירו בכל זה, ועיין עליהם, ובעיקר בסימן קי"ב בפרי תואר ס"ק י"ג. ולאחר העיון בדבריהם נראה לי כמו שכתבתי לעיל, ואין להאריך בזה עכשיו. ועוד חזון למועד בע"ה.

**ועתה** ראיתי בכף החיים סי' קי"ג אות צ"ג שכתב שתמיד יש בבשול בקדירה רוב כנגד הפליטה, וכתב כן בשם החכמת אדם [כלל ס"ו אות י"א], ועל כרחך לשון הש"ך שכתב: ויש רוב וכו', [ומשמע שיתכן שאין] לאו דוקא. והנה בחיי אדם בהלכות שבת [כלל ס"ט אות ט"ז] העתיק ג"כ בלשון מסתפק כלשון הש"ך, דכתב ואם יש רוב בתבשיל מותר, ועל כרחך לאו דוקא, דהא ודאי שיש רוב בתבשיל כנגד הבליעה, דדבר זה החוש מעידו וכו"ל. וכן הוא כתב בעצמו לזה כדבר פשוט בחכמת אדם הנ"ל.

**ועוד** נראה לי ליישב בפשיטות, שהכוונה אם יש רוב בתבשיל באופן שלא הדיח הכלים, ועדיין היה הרבה ממשות מאכל שם, ועל זה כתבו אם יש רוב בתבשיל מותר. ואם תאמר שהוא דוחק, אזלינן בתר רובא, שרוב דחוקים אמת.

**ולמעשה** אני אומר כי מקום הגעלה לנו מן השמים לעמוד על אמיתת הדברים בזה. ועל האחרונים שפסקו הלכה כהסתם של המחבר והצריכו הגעלה, אף שהם עצמם סוברים שבשול עכו"ם בטל ברוב, יש לנו עליהם תמיהה קיימת מדין כלי שמשמש בו בשפע, שפסק המחבר שמותר לכתחילה בלא הגעלה.

**(אחר)** זמן הוספתי עוד נופך בזה עתה ראיתי בברכי יוסף סי' קי"ג אות יו"ד שכתב דבשול גוים בטל ברוב, וכך היא סוגיא דעלמא ורוב האחרונים, ודעת המחבר לא מכרעא. ועי"ש דלמעשה הוא מתיר דמידי ספק לא נפקא, וספק דרבנן בבשול עכו"ם לקולא. ועיין עוד שם באות י"ח וי"ט, ויש לדקדק בדבריו. ועיין עוד בברכי יוסף א"ח סי' ש"ח דין ב'. וכנראה שהברכי יוסף אין ולא ורפיא בידיה, אם הדין הוא שמותר בשול עכו"ם ברוב או לא, וזיל הכא קא מדחי ליה וכו'.

### סבום:

א. כלי גדול שנבלע בו איסור מעט, אין צריך הכשר אפי' לכתחילה, דכיון שמשמש בו בשפע, לעולם לא יוכל האיסור לתת טעם.

**אולם** העומד לנגדנו הוא מ"ש הטור בסי' קי"ג בסופו [בנדמ"ח עמ' י"ט], שכתב שם בשם הרשב"א [תוה"ב ב"ג ש"ז בסופו דף צ"ה ע"ב] לאסור פליטת כלים מבשולי עכו"ם, וחלק עליו וכתב בשם הרא"ש שלא הזמירו לאסור פליטת כלים בבשול עכו"ם. ולכאורה אף לדברי הרא"ש אין לנו ראיה להקל בתערובת ממש להתיר ברוב, אם הטעם כפי הנראה מהרא"ה [בבדק הבית דף צ"ד ע"א] המוכח שם בב"י, שלא שייך חתנות בפליטת כלים, וא"כ מאן לימא לן דלא שייך בתערובת ממש. ועוד נראה מן הב"י [ובפרט מדבריו בבדק הבית] שם שהוא סובר דעיקר הדין עם הרשב"א, ודלא כטור בשם הרא"ש, וכן חלק שם על רבינו ירוחם [נתיב י"ז ח"ז דף ק"ס ע"ד] שכתב שרוב הפוסקים הם כהרא"ש, והב"י כתב אתה הראית ההיפך מזה. וא"כ מוכח לכאורה שס"ל למחבר שלא מקילין ברוב. והנה עתה ראיתי שהאר"י כנסת הגדולה הגהות בית יוסף אות פ', ועי"ש דברים מוזקקים.

**ולענ"ד** צע"ג ליישב דברי המחבר אם יסבור שבשול עכו"ם אינו בטל ברוב, כי אם פת עכו"ם בטל ברוב, א"כ גם בשול עכו"ם כמוהו ומאותו הטעם. וכן כתב הטור בסי' קכ"א [בנדמ"ח סוף עמ' ע"ז] בשם הרשב"א [תוה"ב ב"ד ש"ד דף ל"ז ע"א], להתיר הגעלה בכלי חרס אם נאסרו מחלה ותרומה בזמן הזה או מבשולי עכו"ם, אף שבשאר איסורי דרבנן לא שרי בהגעלה. מוכח שבשולי עכו"ם קילי ושויים להתיר חלה ותרומה בזמן הזה. ואם התרנו בפת בבטול ברוב משום דדומה לרמאי או תרומה וחלה בזמן הזה שמותרים בתערובת, גם בבשול עכו"ם נתיר. אולם על הרשב"א אין קושי כלל כי הוא לא מתיר גם בפת, אלא בכוח ומטעם אחר.

**והנה** עיינתי ברבינו ירוחם [נתיב י"ז חלק ז' דף ק"ס ע"ד], וכתב שם שהרא"ש וסייעתו שהתירו כלים בבשול עכו"ם, משום שאינו אסור אלא בעין. ומזה יותר משמע שגם בתערובת מותר כל זמן שאינו ניכר, ולא דוקא בפליטת כלים, ואפשר לשון פליטת כלים בטור [בסי' כ"ג הנ"ל], לאו דוקא. וגם בדברי הרא"ה בבדק הבית [דף צ"ד ע"א] שכתב שעל גיעולי כלים לא מסתבר למימר דגזרו וכו', דלית בהו משום חתנות וכו' עי"ש, גם בדבריו נראה שהוא לאו דוקא. ולענ"ד מסתבר כן וזיל בתר טעמא, דהא ודאי כל החשש בכלים משום שנותן טעם בתבשיל, ואם לא היה נותן טעם ודאי שאין מקום להסתפק שמותר גם בכל האיסורים. וא"כ שבנותן טעם ודאי עסקינן איני רואה הבדל בין גיעולי כלים או תערובת בשולם כל זמן שאינו ניכר ואינו רק טעם ובטל ברוב.

**ולמעשה** נראה שפת עכו"ם ובשולם בטל ברוב, ומה שכתב המחבר [בסעי' ט"ז] להצריך הגעלה לכלים שנבשל בהם בישולי עכו"ם, הוא לשיטת הרשב"א וסייעתו. אבל המחבר עצמו פסק להתיר בפת עכו"ם

הגמ'. או לאידך גיסא, שהכל תלוי במקומו ובזמנו של האדם שבא עתה לשתות, והגם שלא היה מצוי בזמן הגמ', אם מצוי עכשיו אסור.

**ובחילוק** יין ושכר שנזכר ברמב"ם ע"י בכסף משנה שכתב שהמקור לדבריו, הוא ממה שלא הוזכר בגמ' [בפרק ב' דע"ז דף ל"א ע"ב] אלא שכר, מוכח שיש הבדל בין שכר ליין.

**ואולי** החילוק בין שכר ליין הוא ששכר נקרא מה שנעשה מזיעת הפירות [ע"י בישול], ויין נקרא מה שנסחט מן הפירות. ואף שמתיישבים בזה איזה דברים ממה שהערנו לעיל. מ"מ עדיין צ"ע אם בדבר שאינו מצוי לא גזרו, וזה טעם היתר יין תפוחים וכיוצא בו, איך אפשר לתת כלל ולומר שכל מיני שכר אסורים, וכל מיני יין מותרים, וכי כל מיני שכר היו מצויים בזמן הגמ' שלכך הם אסורים, דזה מנין. וקשה לבנות יסוד כזה על סתמות דברי הש"ס שהזכיר שכר בסתמא ולא פירש איזה, ומוזה נלמד שכל מין שכר היה מצוי ואסור, וכי מאז אין חדש תחת השמים.

**אבל** לענ"ד כוונת הרמב"ם בשכר יין תפוחים אינו כן, והכל תלוי במצוי ואינו מצוי עכשיו, ומה שכתב שכר, הוא רק לדוגמא למשקה המצוי, ומפני שבאמת זה היה המשקה המצוי באותו זמן, לכן הזכירה הגמ' דוקא שכר, וכוונת הגמ' שכר וכל כיוצא בו המצוי. ולדוגמא דבר שאינו מצוי הזכיר הרמב"ם ליין תפוחים ורמונים, והטעם כי דברים אלו גם בזמן הגמ' לא היו מצויים. וכדאיתא בשבת [דף קמ"ד ע"ב] דאסרו בברייתא לסחוט רמונים בשבת משום דבית מנשיא היו סוחטים רמונים בחול, והקשו בגמ' על הס"ד שפסק רב נחמן לאסור ברמונים משום בית מנשיא דוכי בית מנשיא הוה רובא דעלמא, ע"כ. הרי מפורש דין רמונים לא היה מצוי. וא"כ נאמר שכוונת הרמב"ם שכל מין משקה מצוי - הרי בכלל האיסור, ולכן לא ביאר הרמב"ם איזה משקין הם, אלא כתב וכיוצא בהן, דהיינו משקין המצויין כמותן, ובמשקה שאינו מצוי כיון רמונים, כתב: וכיוצא בהן להתיר כל מה שאינו מצוי שמותר. ובאמת שלא כיון לחלק בין שכר ליין.

**ולענ"ד** לזה כוון גם הכסף משנה, דאם היה אסור כל שכר אף סוג שאינו מצוי בזה הזמן, ודאי היו כותבים במפורש בגמ' שהכל אסור ולא יזכיר שכר סתם ולסמוך על המעיין לאסור גם שאינו מצוי, [דהא סתם שכר בגמ' הוא שכר תמרים והוא היה מצוי מאוד בזמנם, וא"כ יש לומר דדוקא שכר כותיה שמצוי ולא שכר שאינו מצוי].

**ועיין** ברא"ש [פרק ב' דע"ז סי' ט"ו] שכתב ח"ל: דבש דמתניתין [שם דף ל"ט ע"ב] היינו משקה שעושה מדבש, מדקאמר עלה בגמרא אי משום בשולי עובד כוכבים

ב. איסור בישולי עכו"ם אין לו עיקר בתורה, ולכן הדין שבטל ברוב.

ג. ולכך כלי שנתבשל בו בישולי עכו"ם אין צריך הגעלה, היות שמה שנבלע בתוך הכלי לעולם לא יכול להיות רוב במאכל, והוי כדין כלי שבלע מעט איסור ותשמישו בשפע שמותר לכתחילה בלא הגעלה.

## סימן י"ז

### בדין יין ושכר של עכו"ם

**שו"ע** יו"ד סי' קי"ד סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: כל שכר של עובד כוכבים, אחד שכר של תמרים או של תאנים או של שעורים או של תבואה או של דבש, אסור משום חתנות. ואינו אסור אלא במקום מכירתו, אבל אם הביא השכר לביתו ושותהו שם מותר, שעיקר הגזרה שמא יסעוד אצלו. ולא אסרו אלא כשקובע עצמו לשתות כדרך שאדם קובע בשתייה, אבל אם נכנס בבית העובד כוכבים ושתה דרך עראי באקראי מותר וכו'. ובסעי' ג' כתב המחבר: יין תפוחים ויין רמונים וכיוצא בהן מותר לשתותו בכל מקום, דדבר שאינו מצוי לא גזרו עליו, ע"כ.

**הנה** לשון זה מלוקט מכמה ראשונים, ובתחילה נביא את דברי הרמב"ם ונבארם, כתב הרמב"ם [בפרק י"ז ממאכלות אסורות הל' י'], וז"ל: ואין שותין שכר שלהן שעושין מן התמרים והתאנים וכיוצא בהן וכו'. ובהל' י"א כתב: יין תפוחים ויין רמונים וכיוצא בהן מותר לשתותן בכל מקום, דדבר שאינו מצוי לא גזרו עליו, ע"כ.

**וצריך** לבאר כוונת הרמב"ם מה ירמזון מילותיו באומרו שכר ויין, למה קרא לזה שכר ולזה יין, ואיך זה תלוי בשם יין לומר שאינו מצוי ומותר, ואילו בשם שכר הוא דבר המצוי ואסור. דהנה בכלל שכר כתב שכל כיוצא בשכר אסור, ואם אינו מצוי למה אסור. וכן בכלל יין תפוחים וכו', כתב ג"כ וכיוצא בהן מותר, ואיך נכלל בזה כל מין יין אם הוא דבר המצוי, דלמה יהיה מותר. [אלא על כרחך כנ"ל שבלשון יין קורא לדבר שאינו מצוי, ובלשון שכר קורא לדבר המצוי, אמנם זה גופא צריך עיון מנין שהוא כן].

**ובן** יש להבין מה כוונתו בדבר שאינו מצוי לא גזרו עליו, האם הכוונה שכוין שלא היה מצוי אז בזמן הגמ' אף שמצוי עתה גם כן לא גזרו עליו, והכל תלוי מה היה בזמן

**ומדברי** ספר התרומה [סוף סי' קנ"ז] משמע דדבש דמתניתין היינו דבש כמות שהוא, דכתב שם ח"ל: ודבש דשרי בבית של עכו"ם דלא חזינן דאסר ליה תלמודא, משום דליכא קרובי דעתא אפי' כמו שער, ע"כ. ואם כוונתו כסברת הרא"ש למשקה העשוי מדבש, למה לא יהיה אסור, הא הכל תלוי בקרוב דעת, ואם יש בו קרוב דעת דהיינו שהוא משקה חשוב ושותים אותו במסיבתם, גם הוא אסור. אמנם לפרושינו שהוא דבש ממש, אתי שפיר, דאף ע"פ שהוא חשוב אין בו קרוב דעת כמו המשקין החשובים.

**ובאמת** ודאי דשכר לאו דוקא, ולכן כתב בעל התרומה [באות קנ"ח] ומסתמא ליכא חילוק בין שכר של תמרים לשכר של תבואה, דלכאורה יש להקשות מה היה מקום הספק בזה, אלא משום דשכר סתמא בגמ' הוא של תמרים, והיה ס"ד דרק בזה נאסר, קמ"ל ספר התרומה דכיון שעיקר טעמא משום קרוב דעת לכן כתב דמסתמא אין חילוק, דהא בשניהם איכא קרוב הדעת.

**ובזה** מיושב גם מה שכתב באור זורע [פסקי ע"ז סי' קס"ג ד"ה והדבש], ח"ל: והדבש, כתב בספר התרומה דשרי אפי' בביתו של גוי דלא חזינן דאסר ליה תלמודא, דליכא כולי האי קירובי דעתא כמו שכר, ותמיהה היא זאת, דאדרבא יותר יש בו קירוב דעת מבשכר, ע"ש. והדברים באמת מתמיהים היאך אפשר דספר התרומה סובר שאין בו קרוב דעת אף כמו שכר, והאור זורע יסבור ממש ההיפך ויאמר שיש בו קרוב דעת יותר משכר.

**אבל** אם נאמר שמיירי בדבש כמות שהוא, א"כ אפשר לישב, בדבש יש בו מעלה של קירוב דעת יותר משכר מצד אחד, ואעפ"כ אין בו קירוב דעת כמו שכר, דהיינו מצד הדבש עצמו הוא באמת מאכל חשוב לעצמו, ויש בו קירוב הדעת מצד עצמו וחשיבותו יותר מן השכר שהוא משקה פשוט, אבל אע"פ כן כיון שאינו משקה שרגילים לשתות אותו במסיבתם, לכך מצד זה לא שייך בו קירוב דעת האסור שנגזור בו אטו שמא יבוא לשתות אותו במסיבתם, דבין כך לא שותים אותו במסיבתם כמו ששותים לשכר. אמנם האור זורע סובר, דכיון שיש בו קרוב דעת, אף שאינם שותים אותו במסיבתם מ"מ אסור מצד עצמו, ולכן אסר גם את הדבש עצמו.

**ולפי** זה מה שכתב הב"י [בגמ"ח ריש עמ' כ"ב] לאחר שהביא לדברי הגהות אשרי [בע"ז פ"ב סי' ט"ו] בשם האו"ז, דלא התירו לדבש אלא בביתו ולא בבית הנכרי, וכתב על זה הב"י שכן כתב הרא"ש. לכאורה אינו מדויק, דהרא"ש מיירי במשקה העשוי מדבש, ולדברינו בזה ליכא מאן דפליג שאסור, וגם ספר התרומה אסר ליה, והאור זורע מיירי בדבש ממש ואסור, וברא"ש לא נזכר איסור בדבש בכלל

וכו', והא דשרי ליה במתניתין היינו לשתותו בביתו של ישראל וכו'. מבואר דמשקה העשוי מדבש אסור לשתותו בביתו של עכו"ם, ואע"פ שלא הזכיר בגמ' אלא שכר, זהו מפני שכבבל היה מצוי השכר יותר, אבל אין הכי נמי כל משקה שיהא מצוי באיזה זמן שהוא יהא אסור. ועל כרחק כוונת הרא"ש אף שלא היה מצוי בזמן הגמ' ג"כ אסור, דאם לא כן מנין לו לאסור משקה העשוי מדבש הא אפשר שלא היה מצוי אז בזמן האמוראים או בבבל.

**והנה** בטור [בגמ"ח עמ' כ"א] ג"כ נראה שאסר כל מיני שכר, דכך נראה מלשונו שכתב "כל שכר", דאם לא כן לא יכתוב אלא שכר תמרים ושעורים ותו לא מידי. אלא מ"ש כל שכר, כוונתו ברורה לכל מיני שכר, וכשפירט תמרים ושעורים, הוא כאילו שאמר כגון תמרים ושעורים, וזה פשוט. **ואח"כ** הוסיף [שם]: וכן משקה העשוי מדבש. ונראה שזה ודאי אינו שכר, ולכן אינו נכלל בכל מיני שכר. אבל כיון שהוא משקה המצוי - אסור, ודבריו הם מדברי אביו הרא"ש ז"ל.

**אכן** בדברי הב"י כאן [בגמ"ח סוף עמ' כ"א] צ"ע, כי הב"י כתב בשם הסמ"ג [ל"ת קמ"ח דף נ"ז ע"ב] ח"ל: דלא מיתסר אלא השכר, אבל דבש ושאר משקין מותר, ולכאורה נראה שדברים אלה דלא כהרא"ש והטור שאמרו במשקה העשוי מדבש שהוא אסור.

**ולענ"ד** נראה דהסמ"ג לא כוון למשקה העשוי מדבש, אלא לדבש כמות שהוא. ובאמת חיפשתי בראשונים ולא מצאתי עדיין מי שיפרש לדבש המוזכר במשנה [בע"ז דף ל"ט ע"ב] כדברי הרא"ש, ולכן לענ"ד נראה ששאר המפרשים פירשו שהכוונה לדבש ממש.

**ועי'** ברמב"ם [בפרק י"ז ממאכלות אסורות הל' כ"ג], ח"ל: וכן דבש של גוים שנתבשל ועשו ממנו מיני מתיקה מותר מטעם זה. וכן מפורש ג"כ בדברי המאירי [בע"ז שם]. שכתב ח"ל: ואלו דברים המותרים וכו' והדבש אף על פי שהתערובת מצויה בו מ"מ תערוכת יין ודבר טמא מסריחה [אותו], ואינו עשוי לקלקל את שלו וכו'. וכן נראה גם מדברי השו"ע כאן בסעי' ז' שכתב: שמן ודבש של עכו"ם מותרים וכו'.

**אין** שיהיה לפי מה שביארנו שכוונת הסמ"ג בדבש הוא דבש כמות שהוא, יש לעיין מה כוונת הב"י הנ"ל שכתב בדעת הסמ"ג ח"ל: דלא מיתסר אלא שכר אבל דבש ושאר משקין מותר, ע"כ. רצוני לומר, דיש להבין מה נכלל בשכר ומה נכלל בשאר משקין. ובפשוטו נראה, דשכר וכל דדמי ליה ששותים במסיבתם מצד חשיבות המשקה והמשתה אסור, [ושאר משקים שאינם של חשיבות כנ"ל מותר].

אלא במשקה העשוי ממנו, [ומה שלא העמיד אם כן את המשנה שהתירה בדבש ממש, משום שהיה קשה לו מלשון הגמ' שאמרה ששייך בזה בישול].

**עוד** כתב הב"י שם בשם המרדכי בע"ז [סי' תי"ח-ט'] בשם האבי עזרי [ראבי"ה ע"ז סי' אלף ס'] דרך שכתב תמרים אסור, ולא דבר אחר. על כרחך משום שזה מה שהיה מצוי בזמן הגמרא, וסבר שלא אסרו אלא מה שהיה מצוי באותו זמן.

**ולחלכה** נפסק בשו"ע שכל מיני שכר אסור, וגם משקה העשוי מדבש, אע"פ שודאי אינו קרוי שכר דהא הרא"ש הוקשה לו למה לא הוזכר דבש עם גזירת שכר, ואם דבש ג"כ קרוי שכר א"כ הכל בכלל, [והרא"ש על כרחך ס"ל ששכר הוא כל שכר ולא דוקא שכר תמרים, דהא כתב שם לבאר למה שכר תבואה לא אסור משום בישולי עכו"ם]. ולכך לשון המחבר שכתב: כל שכר של עכו"ם וכו' או של דבש, על כרחך אינו מדויק, [דמשמע שמשקה של דבש הוא גם שכר].

**על** כל פנים לפי המחבר כל המשקין ששותין במסיבתם אסורים חוץ ממשקין שאינם מצויים כיון תפוחים ויין רמונים שהוזכרו בסעי' ג'. ועדיין יש לעיין, אם דוקא משקין המשכרים או לא, ונפקא מינה למשקה הקאווע והשוקולדה, ולשיטת הרמ"א שפסק כראבי"ה דאינו אסור אלא שכר של תמרים שהיה מצוי מאד בזמן הגמ' ולא יותר, איה"נ שמותר, אולם לסברת המחבר צ"ע.

**והיוצא** להלכה, לספרדי אסור בכל מיני שכר וכל מיני משקין המצויים היום ולכל הפחות המשכרים, דדמו לשכר. ולאשכנזים כל מיני משקין מותרים חוץ משכר תמרים.

**ולפי** כל הכתוב לעיל יש להעיר בדברי הגר"א דמה שכתב באות ז' על מ"ש הרמ"א דיש מתירין בשכר של דבש, כתב הגר"א: דלא אמרו אלא שכר, ועוד דתנן והדבש והיינו דבש מבושל וכו' והטעם דליכא קירוב דעת כמו בשכר. וסברא ראשונה ס"ל שלא אמרו שכר אלא שמצוי להם, ומתניתין דתני דבש מותר מפני שעדיין לא נגזר על השכר, ע"כ. וזה אינו עולה יפה לפי דברינו, [דלדברינו אין טעם האיסור משום שהדבש הוא בכלל שכר].

**וגם** לא ידעתי למה כתב הגר"א שני טעמים באות ז' ובאות ח', דעיי"ש באות ח' שכתב הטעם משום שלא נאסר אלא שכר תמרים, ובאמת לדברי הרמ"א בפשוטו זה הוא הטעם וכדברי הראבי"ה, וזה ג"כ טעם לשכר של דבש ולמה היה צריך לטעם הראשון שאין בהם קירוב דעת.

**ובן** דברי הגר"א באות ד' אינם לשיטתו [דשם ציין לדברי הרא"ש והאור זרוע, והם אסרו לדבש מטעם שיש בו קירוב דעת היות שהוא משקה חשוב וכנ"ל, ואילו באות ז' פי

את סברת השיטה הראשונה מפני שהוא בכלל שכר]. **ובן** בפרי חדש נראה שהלך בשיטה אחרת. ולענ"ד נראה כמו שכתבתי. ויש לעיין בשתיית הקאווע והשוקולדה בבית העכו"ם, ובפשוטו נראה דלא אסרו אלא משקין הדומים לשכר ויין דמשכרין דשותים אותם מחמת חריפותם, ופרי חדש מתיר מטעם אחר ולשיטתו אזיל.

### סכום:

א. שכר המצוי שנאסר לשתותו דרך קביעות בביתו של עכו"ם, הוא שכר המצוי בזמנו של זה השותה. ולכך אם עשה הגוי סוג שכר שאינו מצוי היום [אף אם היה מצוי בזמן הגמרא] לא גזרו בזה ומותר.

ב. ולא שכר בלבד נאסר, אלא כל משקה חשוב ששותים אותו במסיבתם מפני חשיבות המשקה והמשתה אסור, ושאר משקין מותר.

ג. דבש עצמו מותר, אולם משקה העשוי מדבש אסור. ד. נראה שרק משקה המשכר אסור, אולם קאווע ומשקה שוקולדה (קקאו) מותר.

ה. כל האמור לעיל הוא דוקא לספרדים, אולם לאשכנזים הכל מותר חוץ משכר תמרים.

## סימן י"ח

### מבילת כלים העשויים לאיחסון

**שו"ע** יו"ד סי' ק"כ סעי' א'.

**כתב** הרמ"א וז"ל: יש אומרים דכלים המצופים באבר אפילו בפנים, יטבול בלא ברכה וכו', ע"כ.

**כתב** בחדושי רעק"א בריש הסימן בשם הכנה"ג [הגהות ב"י אות י"ח] על כלים שאין משתמשים בהם ע"י האש (כ"כ בכנה"ג בפנים) אלא שמכניסים בהם יין לקיום, שאינם נקראים כלי סעודה ולא בעו טבילה, ע"כ. ובשם האיסור והיתור [כלל נ"ח אות פ"ח] כתב הכנה"ג שצריך לטבולן אע"פ שאינם אלא לשמור בהם יין ואינם שותים בהם כלל עיי"ש.

**ובאמת** הרי דין זה לא גרע מדין המשפכות של ברזל, שצריכים טבילה וכמו שפסק הרמ"א בסעי' ז', והרי

גם משפכות אינם משתמשים לא על האש ולא שותים בהם כלל, ולמה יגרע כלי שמכניסים בו יין לקיום ולשמירה שלא יהיה טעון טבילה.

**הנה** המחבר הנ"ל פסק שהכלי צריך להיות רפוי בידו בשעת טבילה. ואע"ג שהש"ך בס"ק ו' כתב, שצ"ע שהב"י והאחרונים לא הביאו שום מחלוקת בזה, והרי הרמב"ם [פ"ב ממקואות הל' י"א] חולק בזה, שכתב: האוחז באדם וכלים ומטבילין הרי הן בטומאתן, ואע"פ שרפה ידיו, גזירה שמא לא ירפה, ע"כ.

**לענ"ד** אעפ"כ אין זה מספק עלינו ההלכה, דהא גם להרמב"ם אינו אלא רק גזירה שמא לא ירפה, ובדרכנו אזלינן לקולא. ולא עוד אלא דהוי רק מעוטו שאינו אלא מדרכנו. וכבר כתב כן בט"ז ביו"ד סימן קצ"ח ס"ק כ"ז באורך עיי"ש.

**ואם** כבר לחלח ידו במים לפני אחיזתו, פסק המחבר שאין לחוש. ואף שהרמ"א שם כתב דוקא שלחלח ידיו במי מקוה, כבר חלקו על זה האחרונים. ומה שכתב הש"ך בס"ק ז' אינו מובן כלל. דהביא שם שהלחם חמורות בסוף נדה [על הרא"ש בהלכות מקואות אות צ"ז], כתב וז"ל: וקשה לי בין כללים בין באדם אמאי בתלושים לא, וכי לא מתכשרו בחיבורם למקוה. ותי' שם הש"ך וז"ל: וי"ל דהכא אי לאו המים היו חציצה, והלכך המים באו לאפוקי מתורת חציצה ולכך בעינן שיהיו מי מקוה ודו"ק, עכ"ל. ואינו מובן.

**ולפי** זה במלחלח ידו קודם אחיזה אף במהדק ידו באחיזתו אין זה חציצה. וכן מפורש במחבר סימן קצ"ח סעיף כ"ח לגבי טבילת אדם. ומה שדקדק הט"ז שם בס"ק ל' ועשה מחלוקת בין הטור ואביו הרא"ש אינו נראה כלל. דדקדק שם הט"ז מלשון הטור בסי' קצ"ח [בנדרמ"ח עמ' קצ"ז] שכתב, ואינה צריכה להגביה רגליה בשעת טבילתה וכו', כיון שהן מלוחלחות, משמע שאפי' אם לא היו מלוחלחות מחמת מי המקוה ג"כ מהני. ואילו מהרא"ש [הלכות מקוה סוף סי' כ"א, הובא שם בב"י], שכתב: הטביל את המטה אע"פ שרגלי המטה שוקעות בטיט העבה טהורה מפני שהמים מקדימים, דקדק הט"ז, דדוקא משום שהמי מקוה הקדימו אבל לא מים אחרים. והנה דקדוק זה אינו מוכרח כלל, ופשוט שנקט ברא"ש שהמים מקדימים משום שזו המציאות הפשוטה, אבל לא שדוקא צריך שיקדימו מי המקוה ולא מים אחרים. וידוע שהטור לא חולק על אביו ברוב ככל הפעמים, וגם א"כ לכל הפחות היה צריך להביא לאביו הרא"ש ולכתוב שיש מחלוקת.

**ועייין** בש"ך שם בס"ק ל"ו שחלק על הדרישה [באות ו'] שהתיר לכתחילה לאחוז בחברתה כשטובלת אם לחלחה ידה במים תחילה. אמנם גם הש"ך בסוף דבריו מתיר לאשה שאינה יכולה לעמוד על רגליה עיי"ש, אלא שהש"ך שם תמה על הדרישה ומחמיר שלכתחילה לא לעשות זאת.

**ומה** שיצא הכנה"ג לחלק דאולי האיטור והיתר לא החמיר רק בכלי מתכות גמור דלכו"ע חייבין בטבילה, אבל בכלים המצופים באבר מבפנים שיש מחלוקת אי בעי טבילה, גם האיטור והיתר יודה שאין צריך להטבילם בצרוף ב' הטעמים, א' דלקיום לא מיקרי כלי סעודה, ב' דצפוי יש טוברים שפטור, זהו תורף דבריו.

**דבר** זה קשה מאוד לומר כן, דאם האיטור והיתר גם כן הסתפק בדין הזה של מכניסין לקיום אי בעי טבילה, א"כ למה יחייב בכלי מתכת טבילה בברכה, והיה צריך להזהיר שלא לברך. וכן הרמ"א במשפכות כתב סתם שצריך טבילה, ולא הזהיר שלא לברך. [אלא מוכח שס"ל שכלים אלו כיון שעשויים ממתכת אף שמכניסם לקיום צריכים טבילה בתורת ודאי, וא"כ אין לנו כאן צירוף של ב' טעמים להיתר].

**ובאמת** שקשה לעמוד על דברי החכם שהובא בכנה"ג שפטרם מטבילה, משום שאינו שותה בהם, דא"כ כלים הבאים לשולחן כקערות וכיוצא בהם שאין אוכלים מהם להדיא אלא שלוקחים מהם ושמים לכל אחר בצלחתו יהיה פטור, וכן כל מיני בקבוקים של מיץ וכדומה שמביאים לשולחן וכי אינם צריכים טבילה, זאת לא שמענו.

## סכום:

- א. כלי מתכות וכלי זכוכית שמכניסים בהם יין לקיום, צריכים טבילה בברכה.
- ב. ואם היו הכלים הנ"ל שמכניסים בהם לקיום מעץ ומצופים אבר, הגם שצריכים טבילה מ"מ לא יברך.

## סימן י"ט

### בענין חציצה באדם וכלים

**שו"ע** יו"ד סי' ק"כ סעי' ב', וסי' קצ"ח סעי' כ"ח.

**כתב** המחבר [בסי' ק"כ] וז"ל: צריך שיהא הכלי רפוי בידו בשעת טבילה, שאם מהדקו בידו הוי חציצה, ואם לחלח ידו במים אין לחוש וכו'. וכתב הרמ"א: דדוקא שלחלח ידיו במי מקוה אבל לא במים תלושים, ע"כ.

**אמרתי** לברר הדין באוחז הכלי בידו בשעת טבילה וכן באוחז באדם, האם עלתה להם טבילה, והאם יש חילוק בין לכתחילה או בדיעבד.

ב. ויכול ללחלח ידיו גם בסתם מים ולא דוקא במי מקוה.  
ג. (לסי' קצ"ח סעי' כ"ח) ולכן מותר לכתחילה לאשה ללחלח ידה ולאחוז בחברתה בשעת טבילה, אפי' שלא במקום פחד שמא תפול.



## סימן כ'

### סכין שחיטה ומערוך של מצות לענין טבילה

שו"ע יו"ד סי' ק"כ סעי' ה'.

**כתב** המחבר וז"ל: סכין של שחיטה (או סכין שמפשיטים בו) יש מי שאומר שאינו צריך טבילה. וברמ"א: ויש חולקין, וטוב לטובלו בלא ברכה, ע"כ.

**ועי'** באיסור והיתר כלל נ"ח אות פ"ד, שכתב בשם הראב"ה, סכין של שחיטה לא בעי טבילה, דלאו כלי סעודה הוא, דהא אפילו צונן היה אסור לחתוך בו אם לא בהדחה. וגם הבשר צריך עדיין ביטול או צליה, עכ"ל.

**והנה** מה שכתב שאפילו צונן אסור לחתוך בלי הדחה, יש לעיין מה טעם הוא זה, אדרבה כיון שמותר ע"י הדחה הרי ראוי לחתוך בו צונן, ולמה אינו טעון טבילה. ונראה כוונתו שכיון שצריך הדחה לחתוך בו צונן, לכן אינו עומד להשתמש בו לצורך הסעודה.

**ואח"כ** הוסיף שאולי עצם השחיטה שהיא לצורך הבשר יצריכנו טבילה, לזה קאמר שגם זה אינו, דכיון שאינו ראוי עדיין לאכילה אחר השחיטה ועדיין חסר תקון לא צריך לטובלו. ואין זה שני טעמים - אלא טעם אחד, והוא: שהסכין אינו משמש לצורך הסעודה כלל, דאינו עומד לחתוך צונן וגם עצם שחיטת הבשר לא נקרא צורך סעודה עדיין, כי חסר עוד תקון.

**ובהנהגה** שם על האיסור והיתר הביא מהמהר"ם, שהחמיר בזה ומצריך טבילה. ומסתבר שטעמו דכיון שאפשר שיבוא בשום פעם להשתמש בו ולחתוך בו דבר מאכל לכן בעי טבילה.

**והנה** הרמ"א פסק בסעי' ז', שריחיים של פלפלין צריכין טבילה, ע"כ. ואע"פ שהפלפלין בפני עצמם אינם ראויים לאכילה, מ"מ כיון שבתערובת הם נאכלים בלי תקון אחר - צריכים טבילה. ואינו דומה לסכין של שחיטה שהבשר אינו נאכל עד שיבשלנו, מה שאין כן הפלפלים, וכל זה פשוט.

ואיני יודע מה טעם יש בזה שלכתחילה יהיה אסור, ומה גזירה שייך בזה, הא באמת אין זה חציצה. ואם תאמר גזרינן אטו חציצה במקום אחר, זו מנין לנו. ומלשון המשנה אין ראייה, דהמשנה אשמעינן דהאוחז באדם ובכלים ולא הדיח ידיו מקודם טמאים גם בדיעבד. ואם מנהג הנשים המטבילות לעזוב ידן מהטובלת לאחר הדחיפה, הוא הראייה, מאן לימא לן דע"פ ותיקין נהגו. ומה שסמך הש"ך על מהר"ר ישראל ברוך [בשו"ת מהר"ר ברוך ס' ק"ו וק"ז], אין למדין ממנו על זה, דהמשאת בנימין [בסימן פ"א] כתב עליו, שבענין זה טמא הטהור וטהר את הטמא וכו' עיי"ש באורך, ולכן אין בזה כדי סמיכה כלל.

**ומה** שכתב בערוך השולחן [סי' קצ"ח סוף סעי' ס"ג] שרבים הסכימו בזה להחמיר, איני רואה רבים, וממשאת בנימין הגם שכתב הש"ך שמודה לכתחילה שלא תתפוס בה, ודאי אין ראייה, דהא אין לזה שום רמז בדבריו. וממהר"ר ברוך כבר כתבנו שהמשאת בנימין דחה דבריו מכל וכל.

**והנה** כתב הרשב"א בתורת הבית [מובא בב"י סי' קצ"ח בגדמ"ח עמ' קצ"ז], וז"ל: לא היה שם טיט אין צריכה להגביה רגליה מן הקרקע וכו', לפי שהמים מקדימין לרגליה, ולא עוד אלא שיש שם טופח ע"מ להטפוח שהוא חבור לשאר המים וכו', ע"כ.

**ולשון** זה צ"ע, דמשמע מדבריו שיש שני טעמים לדין הזה, ואיני יודע מה הם, דהא טעם שמים מקדימין צריך ג"כ לטעם של טופח על מנת להטפוח. וברוך השם חפשתי ומצאתי ויש כאן ט"ס בתורת הבית הקצר [בית ז' שער ז' דף ל"א ע"ב] והב"י העתיק דבריו משם, אבל בתורת הבית הארוך [שם דף ל"ב ע"א] כתב רק מלת ועוד, ואין שם מילת ולא, ולא מילת אלא. והמעין בדברי הראב"ד בבעלי הנפש [סוף שער הטבילה] יעמוד על ברור הדברים, דז"ל שם: מ"מ יכולין אנו ללמוד מזו המשנה וכו' הרי אמרו במשנה זו שהמים מקדימין לרגליה. ועוד מין הדעת אנו יכולין להכריע שהרי שנינו טופח ע"מ להטפוח חבור וכו', ואי אפשר שלא יהיה תחת רגליה טופח וכו', ע"כ. הרי מפורש בראב"ד שאין כאן שני טעמים אלא שתי ראיות, ראייה ראשונה מהמשנה שהמים מקדימין, וראייה שניה מן הדעת בצרוף המשנה שטופח וכו' הוי חבור.

## סכום:

א. מותר לכתחילה ללחלח ידיו במים ולאחוז באדם או בכלי בשעת טבילה, ואפי' אוחז בחוץ, היות שהמשקה טופח בידיו הוי חיבור בשעת טבילה.

עומד לזה, אולם מ"מ לא שייך להטבילו בברכה רק מצד החשש שמא יאכל בו, דאולי לבסוף אף פעם לא יאכל בו וא"כ הוי ברכה לבטלה, וכדי להציל מזה, כתב שטוב לאכול בו.

**עוד** שם ברמ"א, וז"ל: הברזלים שמתקנים בהם המצות אינם צריכים טבילה, ע"כ. וכתב על זה בביאור הגר"א בס"ק י"ד, וז"ל: כנ"ל [בסכין של שחיטה], והכריע כאן [הרמ"א] שאין צריכים טבילה משום דאי אפשר להשתמש בהם תשמיש אחר משא"כ בסכין של שחיטה - ש"ך ס"ק י"א. וליתא, דגם סכין של שחיטה אין משתמשין בהם וכו'. אלא [ס"ל להגר"א] דתליא בפלוגתא הנ"ל, ע"כ. [ר"ל] שלדעת המחבר לא צריך לטבול, ולדעת היש חולקים שברמ"א צריך לטבול בלא ברכה, ודלא כש"ך שביאר שבזה לכו"ע לא צריך טבילה].

**ודבריו** צ"ע, דבאמת מסתבר כדברי הש"ך, ולא הבנתי איך למד הגאון את הפלוגתא בסכין של שחיטה וטעם מחלוקתם. דבודאי הביאור הוא כמו שכתבנו למעלה, שטעם המחמירים לטבול בסכין של שחיטה הוא משום שמשתמש בו איזה פעם לחתוך בו דבר מאכל, וא"כ ברזלים של מצות שאף פעם לא משתמש בהם לצורך סעודה כלל, לכו"ע לא צריכים טבילה וכדברי הש"ך.

**ויש** להוכיח כדברינו מדברי המהר"מ הנ"ל, דכתב שם לחלק בין סכין של שחיטה או של הפשט לבין המחטים שתופרים בהם את העופות שאינם צריכים טבילה, וטעם החילוק הוא, משום שבמחטים הנ"ל אי אפשר להשתמש בהם למאכל אחר. וא"כ הוא הדין בברזלים הנ"ל שג"כ א"א להשתמש בהם לצורך אכילה, אינם טעונים טבילה.

**ומה** שציין בביאור הגר"א לסעי' ח' שלא אזלינן בתר הראוי אלא בתר התשמיש. [דשם אמריןן שאם קנה ישראל סכין מעכו"ם והשאלו לחבירו טעון טבילה, אולם אם לא לקחו הראשון לצורך סעודה אלא לצורך לחתוך קלפים וכיוצא, אין צריך להטבילו. מוכח מזה שלא אזלינן בתר מה שהסכין ראוי לשימוש כגון כאן שראוי לשימוש אכילה, אלא בתר איזה תשמיש הוא עומד לעשות איתו].

**מ"מ** אין משם סתירה לדין סכין של שחיטה, ועל כרחנו לחלק דבסכין של שחיטה לפעמים רחוקות יבוא להשתמש בו לצורך סעודה ולכן הצריכו טבילה, מה שאין כן דין דסעיף ח' בסכין של קלפים אינו עומד בכלל להשתמש בו לאוכלים.

**ואולי** אפשר לומר שבדין של סעי' ח', איה"נ לדברי המצריכים טבילה בסכין של שחיטה, גם בסכין של קלפים יהיה צריך. ואע"פ שהרמ"א שם לא הגיה כמו כאן

**ובזה** נדחה כל מה שכתב הערוך השולחן בסי' ק"כ סעי' ל"ג ל"ד ל"ה, ודבריו שם באמת תמוהין. [דהנה בסעי' ל"ג כתב על דברי האיסור והיתר הנ"ל שעיקר הטעם בסכין של שחיטה הוא משום שאסור לאכול בו אפי' צונן, והטעם השני שמחוסר תיקון הוא להעדפה בעלמא, ולכך הוקשה לו שם על מפרשי השו"ע שנקטו לעיקר את הטעם שהבשר עדיין מחוסר תיקון אחר השחיטה, ולכך לא חשוב הסכין כלי סעודה עיי"ש. ולהנ"ל מבואר היטב שאינם שני טעמים אלא הכל הוא טעם אחד שאין הסכין משמש לצורך הסעודה, חדא דצריך הדחה כדי לחתוך בו צונן, ועוד שהבשר צריך עוד תיקון וכנ"ל.

**ובן** מה שהקשה שם מריחיים של פלפלין שעדיין מחוסר תקון, לא קשיא מידי, דבאמת לא חסר תיקון דנאכל כמות שהוא בתערובת. ולפי"ז גם לא קשה כלום מהברזלים [המערוכים] של המצות שאינם צריכים טבילה [עיי"ש בסעי' ל"ד], ולהנ"ל ניחא דצריך עוד תיקון אחריהם, ולכך לא חשיבי כלי סעודה].

**ובן** מה שכתב שם הערוך השולחן בסעי' מ', שעשה שם ק"ו מהגעלה הכל תמוה, ואין לו דמיון כלל. ר"ל, דדן שם בכלים שעיקר הצורך שלהם אינו לצורך סעודה, וקורה לפעמים שעושה בו שימוש לצורך סעודה, מה דינו לענין טבילה. ופשט מק"ו מהגעלה שאזלינן בתר רוב תשמישו של כלי, כ"ש לענין טבילה שנלך אחר הרוב, ואם רוב תשמישו אינו לסעודה פטור. והק"ו הוא דאם לענין הגעלה שבולע בתוכו אין חוששין למקרה, כ"ש דלא מקרי כלי סעודה מפני המקרה שמשמש בהם לסעודה.

**ודמיון** זה תמוה, דהא מה דאזלינן בתר רוב תשמישו בהכשר כלים הוא באינו ידוע לנו שהשתמש בו ע"י האור ביומו (דאם ידוע לנו שהשתמש היום ע"י האור צריך להכשירו על ידי האור אפי' שאין זה רוב תשמישו), וכיון שאפילו נשתמש על ידי האור הוא אינו עכשיו בן יומו, לא החמירו גם על כלי כזה לגזור שאינו בן יומו אטו יומו בשביל מיעוט תשמישו. ועיין בשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' צ"ו שביאר זאת היטב מד"ה וכבר נתחבטו עד סוף התשובה.

**ונחזור** לדברי ההגהה הנ"ל על האיסור והיתר שהביא לדברי המהר"מ שהצריך טבילה לסכין של שחיטה ואפילו בברכה, שכתב שטוב לאכול בו כדי לאפוקי נפשיה מפלוגתא, (דהיינו מהמחלוקת אם חייב טבילה מיד כיון שאפשר שישתמש בו באיזה פעם לצורך מאכל, או לא).

**והדברים** צריכים ביאור, דמה מועיל שאוכל בו פעם אחת, הא אין הכלי עומד לזה, וא"כ עדיין תלוי בפלוגתא הנ"ל. ונראה מזה שהמהר"מ סובר שאפילו אם במציאות אוכל בו פעם אחת, ג"כ צריך טבילה אע"פ שאינו

**טעם** א', כיון שישתקע עולמית ביד ישראל ודאי הוי כלקוח בידו ולא עדיף ממשכן עכו"ם ביד ישראל ודעתו לשקעו בידו - דצריך טבילה, ע"כ. ולענ"ד יש לחלק ביניהם, דבמשכן העכו"ם כליו לישראל ודעתו לשקעו שצריך טבילה, הוא משום דגם בדעת הישראל לזכות בהם ולקנותם, וא"כ הוי של הישראל ממש. אבל בנידון דידן שנתנו במתנה לגוי וחזר ושאלו ממנו, הרי כל זמן שאינו מכוון לקנותו עדיין הוא של הגוי, [ואדרבה מכיון שלא לקנותו כדי שלא יתחייב בטבילה].

**ומעם** ב' כתב הט"ז, דמה מצינו בטלית שאולה לאחר ל' שחייבת בציצית דנראית כשלו, א"כ גם בכלי זה חייב בטבילה אם משאלו באופן הזה, וזהו תורף דבריו. והדברים תמוהין, דלפי דבריו כל מי שישאל או ישכור כלי מעכו"ם, לאחר ל' יום יתחייב בטבילה, וחידוש זה לא מצינו שהוזכר בשום מקום לא בשו"ע ולא בראשונים, דהם כתבו בסתם לפטור כלי שאול מטבילה ולא חילקו בזמן.

**ואם** תשאל מה נשתנה באמת בין דין טבילה לציצית שחייב מדרבנן משום שנראה כשלו [כמבואר באו"ח סי' י"ד סעי' ג'], או למזוזה בבית ששכרו [יו"ד סוף סי' רפ"ו וסי' רצ"א סעי' ב]. י"ל דהחילוק פשוט, דדין נראית כשלו שייך דוקא בציצית שרואים אותו כסדר לבוש עם הבגד הזה, וכבר הוא לבוש בו ל' יום ואין בו ציצית, בזה שייך לחייבו מדרבנן, משום מראית העין שנראה לבוש בבגד שלו בלא ציצית, [וה"ה במזוזה ג"כ רואים כולם שאין לו בבית מזוזה יותר מל' יום, וכמבואר בתוס' ע"ז דף כ"א ע"א ד"ה הא, שרבנן גזרו במזוזה לאחר ל' מפני שנראית כשלו]. מה שאין כן בטבילת כלים שלא שייך כלל לזו הגזירה, דאף שמשתמש בו שלוש יום ויותר מנין לנו שלא טבל הכלי, וא"כ אין כאן שום חשש מראית עין, וזה פשוט.

**ודברי** הט"ז שחייב בטבילה ודאי תמוהין, ולפלא על המשנה ברורה בסי' שכ"ג ס"ק ל"ה שהעתיק דברי הט"ז להלכה, ולא העיר מכל מה שהערנו. ועיין בחידושי רעק"א בתחילת הסימן מה שהעתיק שם משם הכנה"ג [סי' ק"כ הגהות ב"י אות י"ח], ובאמצע דבריו כתב שיתנו במתנה ויחזרו וישאלנו, והרי שם ודאי אינו טובלו לעולם, [דשם מיירי בחביות גדולות המצופות באבר, שנותן בהם יין לקיום, ומרוב גודלם א"א להטבילם], והרי הוא ביד הישראל לעולם וא"כ זה ג"כ שלא כדברי הט"ז.

**ולבאורה** קשה, דלפי מה שבארנו בכלי שאול שאין צריך טבילה אפילו לאחר ל', משום דמי ימר שלא טבלו, א"כ בכלים הגדולים שא"א לטובלם למה באמת פטור. אבל נראה פשוט, דכיון דברוב הכלים השאולים אין את הגזירה הזאת, לכן לא גזרו גם בזה.

בסכין של שחיטה, י"ל שסמך על מה שכתב כאן בסעי' ה'. ובפרט שיש לומר כן לפי דברי הגר"א עצמו, שכתב שהגם שכתב הרמ"א בברזלים של מצות שאינם צריכים טבילה, זה רק למ"ד שבסכין של שחיטה לא צריך טבילה, אבל למ"ד שצריך - גם בברזלים צריך, א"כ ה"ה כאן גבי סכין של קלפים הוא אותו דבר.

**ולמעשה** מסתבר שהלכה כש"ך, שהברזלים [המערוכים] של המצות אינם צריכים טבילה, ומינה שכל דבר שאינו ראוי לשמש בו למאכל אינו צריך טבילה, ואין דרך לנטות מזה ימין או שמאל.

## סימן כ"א

### משכון עכו"ם לענין טבילה

**שו"ע** יו"ד סי' ק"כ סעי' ט'.

**כתב** המחבר וז"ל: משכן עכו"ם כלי לישראל אם נראה בדעת העובר כוכבים שרוצה לשקעו בידו טעון טבילה ואם לאו יטבילנו בלא ברכה וכו', ע"כ.

**והנה** בגמ' [בעבודה זרה דף ע"ה ע"ב] איבעיא להו אי משכנתא כזביני וטעון טבילה, או לא [ואין צריך טבילה] - עד שיראה לדעתו של עכו"ם שרוצה לשקעו בידו שאז צריך לטובלו. ופסק כאן המחבר דכיון דהוי איבעיא דלא איפשיטא ונחלקו הפוסקים אם לקולא או לחומרא שיטבול בלא ברכה. וצ"ע מה בין משכנתא לשאלה ושכירות, שלעיל בסעי' ח' פסק המחבר גבי השואל או השוכר כלי מהעובר כוכבים שאינו טעון טבילה.

**ונראה** לחלק, דבשאלה ושכירות כיון שברצונו של הבעלים הדבר תלוי אם להשאיל ואם להשכיר, לכן עדיין נקרא שם בעליו עליו, אבל משכנתא כיון שהוכרח למשכן הכלי, אפשר דמסתלק שם בעליו ממנו. אמנם בודאי שדין זה אם היינו אומרים משכנתא כזביני, אינו מדרבנן [אלא חייב לטבול הכלי מה"ת].

**וקודם** שאפרש שיחתי, הנה פה מקום אתי להעיר עוד על הט"ז בסוף הסימן [ס"ק י"ח], שכתב על סעיף ט"ז במחבר גבי שכח ולא הטביל הכלי מע"ש שיתנו לעכו"ם במתנה ואח"כ ישאלנו ממנו ומותר להשתמש בו, ע"כ לשון המחבר בקצרה. וכתב על זה הט"ז שתקן זה אינו אלא לצורך שעה, אבל לאחר השבת או מיד שיזדמן לו מקוה יטבילנו. וביאר בזה ב' טעמים:

זה מה שכתב באיסור והיתר דמאחר שלא הוסיף לכנעני מעות אח"כ נתגלה הדבר למפרע דכסף הלוואתו היה כסף מקנתו, ע"כ, ואף שזה לא היה דעתו מתחילה. ואע"פ כן דחה סברא זו, דהא הכלי לא היה של הישראל מתחילתו, ואף אם היינו אומרים שיש ברירה שהיה שלו מתחילה, מ"מ כיון שהכלי נחלט ביד הישראל גם בשביל הריבית שמצטבר בכל יום [ולא רק מחמת הקרן], א"כ על כרחך שכל הכלי לא היה מתחילתו של הישראל ועכו"ם עדיין היה שותף בו.

**אבל** הדין האחר שהוסיף האיסור והיתר שאם הוסיף מעות וקנאו מן העכו"ם יטבילנו שוב בברכה - והובא בש"ך והעתקנוהו לעיל, אולי אפשר ליישב דבריו ממה שהקשנו עליו. דהנה אף אם נאמר שמשכנתא היא כזביני והטבילה מועילה כל זמן שלא פדה משכנו, מ"מ מיד שבא הגוי ורוצה לפדות משכנו הרי יש לגוי כבר רשות ובעלות על החפץ, וכידו לפדותו בע"כ של הישראל, וכיון שכן אפשר לומר שעתה שוב נקרא שם הגוי על החפץ. וא"כ אף שער עכשיו היה ברשות הישראל, מ"מ מיד שבא הגוי ורוצה לפדותו נעשה ברשות הגוי, הגם שעדיין לא פדאו. ולכן כתב האיסור והיתר שאם הישראל נתן לו מעות כדי לקנות המשכון ממנו חייב בטבילה עוד הפעם ובברכה, דמיד שהיה דיון ביניהם למכור ולקנות המשכון הרי באותו זמן ברשות הגוי, דהא בידו עכשיו לפדותו וחייב בטבילה ודאי.

**ומה** שכתב האיסור והיתר: דאדעתא דהכי לא טבל אותו מתחילה, אין כוונתו שאם היה ברעתו גם לכך דמהני. דזה ודאי אינו, ודעתו לא מעלה ולא מורידה, וכוונתו דכיון שהיה שינוי בקנין, ממילא לא מהני הטבילה הקודמת.

### סכום:

- א. משכון עכו"ם ביד הישראל, יש ספק אם הוא כזביני, ולצד דהוי כזביני צריך טבילה ויטבול בלא ברכה.
- ב. מה שיעצו הפוסקים בכמה מקומות שאם אי אפשר להטביל, לתת את הכלי לעכו"ם ולשאול אותו ממנו אח"כ, הוא גם אם עושה כן לעולם, ואפי' אם אח"כ יתאפשר לו לטבול, לא צריך לטבול, ודלא כט"ז.
- ג. ישראל שהוסיף מעות לעכו"ם כדי לקנות את משכנו, צריך לטבול שוב בברכה, אף שכבר טבלו קודם מספק, דכיון שעתה מוכרו הגוי לישראל, הרי הוא חוזר לרשות הגוי, וכיון שעתה בידו של הגוי לפדותו הרי הוא כמוכרו לו עכשיו, ולכן צריך לטבול בברכה.

**ונחזור** למה שהתחלנו בו, דמשכנתא ודאי אינו מדרבנן אי אמרינן דהוי כזביני, דמה טעם יחייבו מדרבנן לטבול אם מדאורייתא פטור, ואם מטעם נראית כשלו כבר הוכחנו לעיל דליתא, ותו לא מדי.

**עוד** כתב כאן הרמ"א בסעיף ט', וז"ל: ואם לבסוף נשתקע בידו יחזור ויטבולנו בלא ברכה, ע"כ. וכתב עליו הש"ך [ס"ק כ'] בשם האיסור והיתר [כלל נ"ח דין צ"א], ומיהו אם הוסיף מעות לעכו"ם [היכא שלא נשתקע] וקנה המשכון ממנו לאחר שהטבילו מספק, צריך להטבילו פעם אחרת ויברך, דאדעתא דהכי לא טבל מתחילה, ע"כ לשון האיסור והיתר.

**והפרי** חדש תמה על זה, היאך יברך, הא אי אמרינן משכנתא כזביני היה חייב בטבילה מן הדין<sup>5</sup>, וא"כ בטבילה הראשונה יצא ידי חובת טבילה, ומה יועיל לחייבו עתה יותר בזה שהוסיף מעות, הא גם מקודם נתחייב בטבילה אי הוי כזביני, והיא באמת קושיא עצומה.

**והאיסור** והיתר בעצמו שם כתב עוד דבר הנראה לכאורה תמוה מאוד, דבמשכנתא כיון שאין ידוע אם דעת הגוי לשקעם אצלו יטבילם בלא ברכה, ואח"כ הוסיף שאם הגוי למעשה שקעם ביד הישראל, אין צריך טבילה אחרת. וכתב שם בהגה"ה טעם, דכיון שכבר טבלו מספק אדעתא דשמא ישקעם אצלו.

**ומעם** זה אינו מובן, דאף אם היה לו כוונה זו בשעת טבילה, הלא אם לא היה בדעתו מתחילה לשקעו אצלו ואח"כ החליט העכו"ם לשקעו, א"כ כל הזמן עד אז היה קנינו של הגוי, ומה מועילה הטבילה. וזה ודאי א"א לומר שכיון שלבסוף החליט הגוי לשקעו אצל הישראל, אמרינן איגלאי מילתא למפרע שזה היה כוונתו מתחילה, דזה מנין לנו דשמא נמלך הוא, ומידי ספיקא לא נפקא. ובאמת בהגהה שם כתב בשם מהר"י מולין שצריך לטבולו שנית.

**ובכדי** שלא לטעות בענין זה של איגלאי מילתא למפרע, אמרתי להאריך כאן מעט. דהנה זה ודאי נכון מה שביארנו שאם הדבר תלוי בדעת הגוי, לא שייך איגלאי מילתא - דשמא נמלך, אבל שייך לומר איגלאי מילתא - דכעין ברירה,

5. ואין לומר שכל מה ששייך משכנתא כזביני הוא דוקא אם המשכון שזה כמו ההלוואה, דאז שייך לומר שבדמי ההלוואה נקנה המשכון, אולם אם צריך להוסיף מעות, ודאי שלא הסכים הגוי לפחות מדמיו, ולא שייך משכנתא כזביני. וזה אינו, דא"כ היה צריך לומר שבאופן כזה ודאי לא היה צריך להטבילו בתחילה מספק, והאיסור והיתר כתב להדיא שהטבילו מתחילה מספק.

**תשובה:** אין לו היתר להשתמש בכלים שאינם טבולים, וכל מה שכתבת בשם איזה ספר כל מיני סניפים וצירופים להיתר, את כולם ישא הרוח, וקורא אני על זה עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו, עיין פסחים דף נ"ב ע"ב. [אולם אם כבר מזג לו יש להתיר, דהרי הוא רק מרוקן את הכוס או את הצלחת].

## סימן כ"ד

### שאלות קצרות - בשרות

#### בישולי עכו"ם במסעדה לספרדים

**שאלת:** בספרדי שרצה לאכול בחתונה או במסעדה שיש שם טבח גוי והמשגיח הוא אשכנזי ולשיטתם מספיק הדלקת האש, ולספרדים לא, האם יכול לאכול שם.

**תשובה:** אפשר גם לספרדי לסמוך על זה, כיון שיש לנו ב' צדדים להקל, א' דעת הרמ"א דעשיית האש סגי, ב' שיטות שאר הראשונים דאין על שכירים ופועלים דין בישול עכו"ם אפי' אם אינם קנויים לישראל<sup>6</sup> [ורק כשמתארח אצל גוי שהבישול נעשה בבית הגוי אז אסור].

#### ההשגחה במליחת בשר

**שאלת** וז"ל: המנהג אצלינו כששוחטים העופות שמנהל הישיבה הולך עם רב וכמה משגיחים, ושוכרים שוחט טוב, ושוחטים כמות עופות גדולה ומולחים במקום ומביאים לישיבה, והפעם קרה שהמנהל הלך לבד (בלי הרב) עם שני משגיחים, וש אחד השגיח רק על החלקים הפנימיים בלבד והשני על הוצאת הורידים של הגרון, ולא השגיחו כלל על המליחה שנעשתה על ידי גויים, רק המנהל שהוא ירא שמים היה עובר ומסתכל על המליחה, ובאותו חדר מצד שני של הכותל היה אחד המשגיחים, והמנהל עובר מאחד לשני לראות שהכל כשורה (האם נותנים לו דין נכנס ויוצא?). והכמות בפעם זו היתה של אלפיים עופות בערך, ע"כ לשונך.

**תשובה:** איני רואה בעיה בנוגע לעופות שנמלחו. א' מטעם שהמנהל היה יוצא ונכנס. ב' שהגויים עשו ודאי כהרגלם תמיד, ואף אם נאמר שהתעצלו באיזה פעם, הא ודאי

## סימן כ"ב

### תקון כלי שאינו מחזיק רביעית

**שו"ע** יו"ד סי' ק"כ סעי' י'.

**כתב** הטור [בגדמ"ח עמ' ס"ז] בשם הריצב"א, וז"ל: דאפילו אם נותן לו כלי שבור לתקנו אם לא היה מחזיק רביעית קודם לכן, ותקנו שיהיה מחזיק רביעית צריך טבילה וכו', ע"כ.

**וצ"ע** למה תלה זה בקבלת רביעית, וכי כלי קבול יש לו שעור, והא כל כלי שמקבל אין לו שעור לענין לקבל טומאה, ומנין לנו לחדש דין קבלת רביעית בענין זה של טבילת כלים, וצ"ע.

## סימן כ"ג

### שאלות קצרות - טבילת כלים

#### תנור חימום ביתי שעושים בו פוסם

**שאלת:** תנור חשמלי שעיקרו נעשה לחמם הבית, ויש מן הבחורים שמשתמשים בו ליבש הלחם עליו ולעשות פוסם, האם צריך טבילה.

**תשובה:** נראה פשוט שבטלה דעתם ואין צריך טבילה.

#### פבל רק מכסה של סיר

**שאלת:** כשטובלים כסוי קדרה בלי הקדרה עצמה, האם מברכים.

**תשובה:** כסוי קדרה שמבשלים בה על האש טעון טבילה ובברכה.

#### כלי אבן לענין טבילת כלים

**שאלת:** כלים הנקראים Stoneware (כלי אבן), האם צריכים טבילה.

**תשובה:** כיון שאינם לא מתכת ולא זכוכית אינם צריכים טבילה.

#### להשתמש בכלים שאינם טבולים

**שאלת:** באדם שמתארח אצל חבירו ורוצה למזוג לו שתיה ומאכל בכלים שאינם טבולים, מה דינו.

מפחד לערוב חלב טמא עם החלב בגלל שעוברים בזה על החוק.

**תשובה:** אם לפי חוק המרינה אסור לערב בחלב סתם שום חלב ממין אחר, אפשר לסמוך על זה לכתחילה ואין צורך בשמירה יתירה. [ועי' חזו"א יו"ד סי' מ"א אות ד' ד"ה ואמנם]. וכן אם החברה שמוכרת החלב בתור חלב מבהמה טהורה, ואם יערבו חלב אחר בדאי יתקלקל שמם ועסקיהם, גם זה טעם מספיק להיתר.

#### לעשר מיין תפוזים בצרפת

**שאלה:** האם צריך לעשר מיין התפוזים בצרפת, כי יש אומרים שמעריבים בזה מתפוזי ארץ ישראל.

**תשובה:** איני רואה מקום לחשוש בזה, חדא דכל דין המעשר הוא דרבנן וא"כ הוי ספק דרבנן, ועוד גם אם הוי מדאורייתא הרי מין במינו בטל ברוב ומדרבנן בעינן ששים, והרי זה ספק אם יש כאן איסור בכלל, ויש עוד צדדים להקל ואין צורך בזה.

#### ספק פירות מא"י

**שאלה:** בחור"ל במקום שמגיעים לפעמים פירות מא"י ולפעמים ממקומות אחרים, האם צריך לעשר מספק.

**תשובה:** לענ"ד גם פירות הארץ ששולחים אליכם ספק אם צריכים מעשר, אם מפני שכבר עשרו אותם, או מטעם אחר, ובצרוף הספק שלכם שיש גם פירות שבאים ממקומות אחרים, אין צורך לעשר.

#### כלים שיש חשש שנמשחו בחלב

**שאלה:** אודות הכלים הבאים מחור"ל כגון סכנים ומזלגות וכיוצא בהם ואמרו לך שמושחים אותם בחלב ליפותם, וזה נעשה ע"י חום האש.

**תשובה:** קשה לי לומר בזה דבר ברור כי לא ידוע לי המציאות בדיוק, אבל כלל גדול יהא בידך כל זמן שהדבר ספק בידך אם זה נעשה באופן האסור או לא, דהא אפשר שהחלב הוא פגום מתחילתו כשהשתמשו בו לדברים כאלה או איזה ספק אחר שיתכן בדבר, אין צורך להחמיר, דהא דאי הבלוע בכלי מכבר אינו בן יומו ונותן טעם לפגם וספיקו מותר, ואין צורך בשום הכשר. [וכן מאותו טעם יש להתיר גם אם יש מעט ממשות המשוחה על הכלי, ועיין יו"ד סי' ק"ח סעי' ג' ובש"ך שם ס"ק י"ט].

#### קיבל מתנה פגוי בערב חגם

**שאלה:** באחד שקיבל מתנה פגוי כלילה שהוא ערב חגם, האם מותר להנות מזה.

אינו אלא מיעוטא דמיעוטא ובטל ברוב. ואין על זה דין חתיכה הראויה להתכבד, שאינו אסור אלא מחמת דבר הבלוע בו כמפורש בשו"ע [יו"ד סי' ק"א סעי' ב']. ועוד לא מסתבר שלא מלחו כלל אלא שלא מלחו כהוגן, דהיינו לא בכל מקום ומקום, והנה מעיקר הדין מליחה מצד אחד מהני [שם סי' ס"ט סעי' ד'], ולכן בדיעבד ודאי אין מה לחשוש. ומה שאני אומר בדיעבד, כוונתי שהגם שמותר לאכול אותם לכתחילה, מ"מ ודאי שצריך שתהיה ההשגחה ביתר זהירות.

#### תרופות שיש בהם איסורי אכילה

**שאלה:** לבלוע תרופות שיש בהם חששות של איסור אכילה.

**תשובה:** כל רפואה שאינה טובה לחיך שטעמה מר או אין בה טעם הרי אין בזה שום איסור לקחתה לרפואה. ובכל רפואה שמעריבים בה טעם טוב שיקל על האדם לבלועה, גם בזה אני נוטה לומר שעדיין לא יהיה לזה דין אוכל, כי באמת הטעם לא כל כך טוב, ולמה הדבר דומה לאוכל קנמון ביום הכפורים [אור"ח סי' תקס"ז סעי' ג'<sup>7</sup>]. ועוד כמדומני שלפני שנתנו בזה את הטעם הטוב, כבר היה פסול מאכילה. וכן הדין לגבי פסח.

#### הכשר למשחת שיניים מסטיקים ויטמינים וכדומה

**שאלה:** אם יש צורך בהכשר למשחת שיניים או למסטיקים. וכן בריטמינים או תרופות.

**תשובה:** אין ספק שמשחת שיניים היא מהדברים שאינם ראויים לאכילה, וכיון שאינו מכין לאכילה אף איסור דרבנן דאחשביה ליכא, והוא פשוט.

ובן בנוגע למסטיקים הנלעסים, הרי כפי שבררנו החלק הטעים והמתוק שבו אין בו שום שאלה, ומה שנשאר הגומי אח"כ וממשיכים ללועסו אין בו לא טעם ולא ריח, והרי הוא כעץ בעלמא ושרי ללועסו כל היום כולו אף אם עירבו בו מדברים האסורים. ואין להאריך בזה כאן.

ובן הדין לגבי ויטמינים וכל מיני תרופות אף שערכו בהם איסורים, הרי נפסלו מאכילת אדם ומותרים.

#### חלב עכו"ם

**שאלה:** האם אפשר להשתמש בחלב שחלבו עכו"ם אפי' במקום שיש חלב ישראל, ולסמוך על מה שהגוי

7. ואף ששם כתוב שביו"כ אסור, ובמ"ב ס"ק י"ג הוכיח שגם בת"ב אסור. היינו מדין אחשביה, אבל אם אוכלו לרפואה מותר, ועיין יד אברהם על יו"ד סי' קנ"ה סעי' ג' ברמ"א וחזו"א יו"ד סי' ס"ז.

**תשובה:** כיון שאין אנו מחמירים כל כך היום על גלוי [דאין הנחשים מצויים בנינו], א"כ ודאי שאפשר להקל במקרה. ויותר נראה לומר, דבמקרה ודאי שלא מצויים נחשים - ולכך אין בזה שום חשש - ומותר.

**לשאל לרב אחר כשהרב הא' הסתפק**

**שאלת:** מי ששאל שאלה לרב, וענהו שעדיף לעשות כך, ונראה מדבריו שמסתפק בדין, האם מותר לשאול רב אחר. תשובה: בודאי שמותר.

## סימן כ"ה

### שאלות קצרות - ע"ז

**פסל שאינו שלם**

**שאלת:** מי שיש לו צורת אדם (פסל) בביתו, אולם רגליו נתונים בנעלים שלא רואים שיש לו חמש אצבעות.

**תשובה:** לענ"ד אין זה נקרא שלם, דמה לי חסר לו אוזן או עין או אצבע.

**שתי וערב בצורה הפוכה**

**שאלת:** בפרוכת שיש בקישוטיה כמין שתי וערב, אלא שהוא בהיפך, שהחלק הארוך נראה למעלה.

**תשובה:** איני רואה בזה שום חשש.

**להחליף לשם יהודי**

**שאלת:** אדם שלא ניתן לו שם יהודי בלידתו, כיצד יעשה כדי לקרוא לעצמו בשם יהודי.

**תשובה:** יכול לקבוע לעצמו מעכשיו שם יהודי, ומיד שמתחיל להשתמש בו זה שמו לעולם, ואין צריך שום תהליך מיוחד לזה. (בנוגע לגיטין יש דין אחר, ואין כאן מקומו).

**תשובה:** ע"י ביו"ד סי' קמ"ח סעי' י"ב, וז"ל: יש אומרים שאין כל דברים אלו אמורים אלא באותו זמן, אבל בזמן הזה אינם בקיאים בטיב אלילים לפיכך מותר לשאת ולתת עמהם ביום חגם ולהלוותם וכל שאר דברים, ע"כ. וכן הוא הדין בזמנינו, ובפרט שהוא מילתא דרבנן.

**קיבל יין מגוי**

**שאלת:** מי שקיבל יין מגוי, האם מותר לו לתת את היין במתנה לגוי אחר אף שמחזיק לו טובה בשביל זה.

**תשובה:** סתם יינם בזמן הזה מותר בהנאה, וכמו שכתב הרמ"א ביו"ד סי' קכ"ד סעי' א'.

**עכו"ם שנגע במיץ ענבים**

**שאלת:** האם במיץ ענבים יש בעיה בנגיעת עכו"ם לאחר ששמענו שאין מחממים אותו יותר ממאה ושישים מעלות (פרנהייט) וכשבעים ואחד מעלות צלזיוס.

**תשובה:** כל מיץ ענבים שמחממים אותו יותר ממאה ושלושים מעלות (פרנהייט) וכחמישים ושש מעלות צלזיוס כבר נכנס בגדר ספק מבושל, וסתם יינם מותר מספק.

**חנות שמוכרת גם דברים אסורים**

**שאלת:** בבעל חנות שמוכר גם דברים האסורים באכילה, האם יש איזה היתר בדבר.

**תשובה:** אין שום היתר למכור דברים האסורים מדאורייתא בחנות המכולת, דאסור לסחור בדבר האסור, ואין שום היתר בזה.

**חששות בכלים**

**שאלת:** במקום שיש בתים לנופש, ויש גוי ששומר שם ויש לו מפתחות כל הבתים וגם את מפתח המטבח ששייך ליהודים, ויש לו גם דירה משלו. האם יש לחשוש שמא נכנס למטבח ובישל בכלי היהודים דברים אסורים.

**תשובה:** לענ"ד אין לחשוש שמא בישל בכלים, ואף אם בישל יש ספק באיזה כלי בישל, וגם מן הסתם כבר זה אינו בן יומו - וכדקיימא לן דסתם כלים אינם בני יומן, והוי ספק דרבנן לקולא.

**יין מגולה במקרה**

**שאלת:** יין שלא היה מכוסה, האם יש לו דין של יין מגולה אם הוא היה במקרה.

## סימן כ"ו

## אסור להסתכל בפני אדם רשע

שו"ע יו"ד סי' קנ"א סעי' י"ד.

**כתב** המחבר ז"ל: אסור לספר בשבחן אפילו לומר כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו, קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריו וכו', ע"כ. וראה במג"א סוף סי' רכ"ו.

**מעשה** בעלם חמד מתינוקות של בית רבן בן שמונה שנים, אשר דרכו יחד עם חבריו לספסל הלמודים להיות משחקים בהפסקות בכרטיסים, וכל ענין כרטיסים אלו הם תמונות שחקני הספורט, ואוספים את תמונותיהם. ובראותי זאת, לקחתי אותו לחיכי ובמילות נועם הסברתי לו ברוך שיש איסור בדבר [כמו שיפורט להלן]. ועלם חמד זה מיד קבל על עצמו להפסיק לשחק בכרטיסים אלו והצניעם.

**ובשארבו** הימים, ובפרט שהיה רואה שחבריו משחקים בכרטיסים אלו, הרהר בקבלתו זאת ורצה לשוב ממנה, ודיבר בזה עם אמו. ואז יעצתו אמו שישב וידבר עמי, ואת אשר אומר לו כן יעשה. והכי הוה, ושוב הסברתי לו, ואז קיבל על עצמו למכור כרטיסים אלו ולחלק את המעות לצדקה, וברוך השם סר ממנו הרצון לשחק בכרטיסים אלו עוד.

**וביון** שידעתי שדברים אלו אינם נצרכים רק לעלם חמד הנ"ל שזכה להגמל מדבר זה, אלא לעוד נערי ישראל והוריהם, לכך ראיתי לנכון להעתיק כאן את אשר כתבתי לו לחזקו ולעודדו.

## לנבדי היקר שלום וכל טוב.

**שמחנו** מאוד לשמוע שאתה מצליח בלמודיך, וכן הצלחת מאוד בקיץ הזה בהרים, וגם קבלת אות כבוד, ובכן הרינו מברכים אותך ומאחלים לך הצלחה בלמודיך לשנה הבאה, ובכל אשר תעשה תצליח ונזכה כולנו לראות הרבה נחת ממך, ותמיד נשמע רק בשורות טובות ממך ומכל המשפחה.

**ועכשיו** באתי לדבר על ענין חשוב מאוד, וזה נוגע להצלחה בלימוד וביראת שמים כדי לגדול להיות צדיק כמו שהשם רוצה.

**כבר** אמרתי לך בתחילת השנה, שלא לשחק בכרטיסים האלה שיש בהם תמונות של כל מיני גוים, ואני יודע ששמעת לדברי ואין לך יותר עסק בהם. ובאתי עכשיו בזה

להסביר לך שוב את טעם הדבר וחומר האיסור וגודל הקלקול שיש בזה.

**כתוב** בפרשת ציצית, ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, פירוש כל אדם צריך להזהר ולשמור את העינים שלו שלא להסתכל בדברים שיכולים להשפיע עליו לרעה.

**והנה** כתוב בגמ' [במגילה דף כ"ח ע"א] שאסור לאדם להסתכל בצלם דמות אדם רשע, וגם תמונה של אדם רשע בכלל זה, ויצחק אבינו עליו השלום אבד את מאור עיניו מפני שהסתכל בעשו בנו, אע"פ שלא ידע שהוא רשע. וכל הגויים שלא מקיימים המצוות שנצטוו עליהם - הרי הם כמו כל הרשעים.

**והפעם** שאסור להסתכל בהם הוא, בגלל שעצם ההסתכלות בפניו או בצלמו או תמונתו משפיע על האדם לרעה. ובפרט אם ההסתכלות והעסק בכרטיסים האלה גורם לחשוב שהם אנשים טובים ולשבחם, ולהתפעל מהם ומכוחם, הרי שחס ושלום יבוא ללמוד ממעשי הרשעים, ואנו צריכים ללמוד רק ממעשי הצדיקים וללכת בדרכיהם שהם דרכי ה'. [וגם ע"י זה גורם לאבד את הערכים האמיתיים, ומעריצים אנשים שכל עסקם בשטויות ומשחקים, במקום להעריך את גדולי התורה והרבנים. ובזה מפסידים את השאיפה הכנה לעלות ולהיות גדול בתורה וביראת שמים].

**בתוב** ברמב"ם הלכות עכו"ם פרק י' הל' ד', וכן אסור לספר בשבחן ואפילו לומר כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו. וא"כ קל וחומר שיספר בשבח מעשיו, או שיחבב דבר מדבריהם, שנאמר ולא תחנם לא יהיה להם חן בעיניך, מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים, ע"כ.

**והריני** מגלה לך מצוה גדולה שאתה יכול לזכות בה ושכרה גדול מאוד, כתוב בגמ' וברמב"ם ובכל ספרי הקודש שהמזכה הרבים לעשות מצוה או מונע אותם מחטא ומטמטום הלב, היא מצוה גדולה לאין שעור, והקב"ה שומר אותו על ידי זה שלא יחטא בעצמו. ובזה זכה בעצמו שיהיה צדיק, וגם זכו הרבים על ידו שלא יחטאו.

**ולכן** אני חושב שאתה יכול לעשות מצוה גדולה, אם תוכל להשפיע על החברים שלך שלא יתעסקו בתמונות של הגויים, ומי שישמע לך זכית וזכה גם הוא, ומי שלא ישמע לך הרי אתה קיימת את מצוות תוכחה - ואת נפשך הצלת. ועתה עלה והצלח והשם ימלא משאלות לבך לטובה

**באהבה,** ממני - סבא.

## סימן כ"ז

## לומר תורה על הלואה

שו"ע יו"ד סי' ק"ס סעי' י"א.

**כתב** המחבר וז"ל: אם לא היה רגיל להקדים לו שלום אסור להקדים לו וכו', ע"כ.

**שאלת:** האם מותר לומר תורה על הלואה בשעת הלואה או בשעת פרעון.

**תשובה:** לענ"ד אמירת תורה אינה על שכר ההמתנה אלא על מעשה ההלואה וטרחתה, והרי זה מהלכות דרך ארץ, וזה כמו כל מעשה חסד שאדם עושה לחבירו שיש חיוב על המקבל מהלכות דרך ארץ להודות לו לנותן. ואינו דומה למקדים שלום למלוה שאלמלא ההלואה לא היה מקדים לו שלום.

## סימן כ"ח

## שאלות קצרות - חוקות עכו"ם ולא ילבש

ללחון מכונת גילוח

**שאלת:** בקשר למכונת גילוח, האם מותר ללוחצה ולהצמידה לבשר.

**תשובה:** על כרחינו שיש הפסק בכל המכונות גילוח בין הסכין לבשר, ואיני מאמין שהבשר נדחק בתוך נקבי הרשת, ולכך אין שום הבדל בין סוגי המכונות כלל.

צביעת שער באיש

**שאלת:** בחור שחלק משערות זקנו וראשו נתלכנו האם יכול להשחירם, וזה מום לו יש בושה בזה. [עוד נשאלתי בזה בסגנון אחר]: בזמנינו שהרבה מן הגברים צובעים מן השער, ואינו רק תיקון נשים. האם מותר לכל לצבוע שערים.

**תשובה:** מותר לכל אחד לצבוע. ועיין בפרישה והובא ג"כ ברע"א על הדף ביו"ד סי' קפ"ב, שאף אם הנכרים נהגו כן כבר מותר לישראל.

ללקט שערות לבנות ע"י גוי

**שאלת:** האם מותר לראובן שיש לו שערות לבנות בתוך השחורות לומר לגוי ללקטם לו.

**תשובה:** הנה ודאי דאיסור דרבנן איכא משום אמירה לגוי כדאיתא בבא מציעא [דף צ' ע"א] דאיסור אמירה לגוי הוא אף בשאר איסורים ועי"ש בגמ' ובראשונים ובשו"ע אבן העזר [סי' ה' סעי' י"ד].

ועיין מכות [דף כ' ע"ב] שצידדה הגמ' שגם ניקף לוקה [אולם למעשה אם לא סייע הוא אסור ואינו לוקה, ועי' שו"ע יו"ד סי' קפ"א סעי' ד']. וכתב שם בריב"ן [ד"ה דאמר לך] משום דלשון לא תקיפו משמע דאניקף נמי קאי, וא"כ בענין זה של לוקט לא שמענו איסור לנלקט ופשוט. ולאידך טעמא בריב"ן משום דאפקיה לבל תקיפו בלשון רבים, הא ודאי אין זה באיסור לא ילבש. [ולכך אין בזה איסור דאורייתא לנלקט, אולם איסור דרבנן של אמירה לנכרי יש].

## סימן כ"ט

קונטרס בהלכות נדה  
פרק א' - כיצד טומאת הנדה

יציאת דם

**א' איזה דם מטמא:** המקור הוא המקום שהולד נוצר בו, וכל דם שנוצר במקור אפילו טפה אחת מטמא את האשה טומאת נדה כשיצא מן המקור, ואפילו לא יצא הדם חוץ לגופה. ואין חילוק בזה בין אם הוא בזמן שרגילה לראות בו, או בזמן שאינה רגילה לראות. ואפילו היא מינקת או מעוברת או זקנה או ילדה. וגם אין חילוק בין יצא הדם כדרכו, בין יצא על ידי איזה אונס שאירע לגופה [כקפיצה וכדומה או שאכלה מאכלים חריפים], ואפילו הוציאה היא את הדם מן המקור בידיים או שהוציאו הרופא - בכל אלה טמאה בטומאת הנדה. ואפילו פסקה מלראות, טמאה מהתורה עד שתספור ז' נקיים ותטבול כדלהלן.

**ב' צורת וצבע הדם:** כל ליחה היצאת מן המקור מטמאת - אם יש בה מראה אדום, ואפילו אינו אדום ממש אלא נוטה לאדומות. בכל ספק מראה צריך להראותו למורה הוראה - עד שלומדים להכיר במראות. וגם מראה שחור מטמא. כל שאר המראות כגון לבן ירוק כחול, וצהוב שאינו נוטה לאדום - כולם מראות טהורים.

ד'ם יבש דהיינו שיצא כמין חתיכה יבשה אדומה שיש בה קליפות ושערות, צריך להראות לחכם שיבדקנה.

### הרגשה

א' ראוי לדעת שמן התורה אין האשה טמאה כשתראה דם אלא בהרגשה, דהיינו שהרגישה שנפתח מקורה ויצא משם דם. ואם לא הרגישה כלום וראתה, טהורה מן התורה וטמאה מדרבנן. והרואה דם כדרך הנשים - בודאי הרגישה - רק שלא הכירה בהרגשה או שלא שמה לבה לכך, וטמאה היא מן התורה. ובזמן הזה הרבה נשים אינן מכירות בהרגשה זו - אמנם טמאות מן התורה וכנ"ל.

ב' מה שמרגישות הנשים לפעמים זיבת דבר לח היוצא חוץ לגוף - אין זה נקרא הרגשה לענין זה.

ג' אשה שהרגישה שנפתח מקורה ושיצא משם איזה דבר, אין צריכה לחוש אולי יצא משם דם נדה. ולא צריכה לבדוק עצמה.

### בדיקה

א' כל מראה דם הנמצא על בגד שבדקה עצמה בו בתוך אותו מקום, אפילו אם לא הכניסה לזה הבגד באותו מקום כי אם מעט - טמאה האשה מן התורה. ואפילו לא הרגישה כלום - טמאה, שחזקה על דם הנמצא שם שבא מן המקור, וחזקה שדם שבא משם שיצא בהרגשה.

ב' וכן כל דבר שנכנס באותו מקום, כגון אבר האיש בתשמיש, אם יצא ויש עליו מראה דם - טמאה האשה מדאורייתא.

ג' אין שיעור לגודל וכמות הדם, ואפילו בשיעור קטן מאוד [כל שהוא] טמאה.

### כתם

א' הגדרת כתם: כתם הוא מראה דם טמא שמצאה על גופה או בגדיה או מקום מושבה וכדומה. וראוי להרגיש שכל דין כתם הוא דוקא כשלא הרגישה כלום, וכן שלא מצאה את הכתם בדבר שנכנס בתוך אותו מקום כעד הבדיקה. ואין חילוק אם היה הכתם לח או יבש.

ב' כל שמצאה כתם באופן הזה, טהורה מדאורייתא - ואינה טמאה אלא מדרבנן. והיינו שגזרו חז"ל על כל דם שיוצא מהאשה בלא הרגשה שהיא טמאה. ולכן גם כשנמצא הכתם בבגד הצמוד לגופה - שדאי בא מגופה - יש לו כל דיני כתם, ופעמים שטהורה וכדלהלן.

ג' אשה שמצאה כתם, אינה צריכה לבדוק ולקלקל את עצמה.

ד' מקום מציאת הכתם בגוף: כתם על בשרה אינו מטמא אלא אם נמצא במקום שאפשר שבא מהמקור. ואם הם מסופקים צריכים לשאול לחכם.

ה' מקום מציאת הכתם בבגדים: וכן בבגדיה, הכתם אינו מטמא אלא במקום שיכול להיות שבא לשם מהמקור.

שמיכות וכריות וסדינים - כל שיכולים להתהפך מראש המטה לסופה - טמאה.

ו' שיעור הכתם: אין הכתם מטמא אלא אם יש לו שיעור של "כגריס ועוד" שהוא כגודל מטבע nickel אמריקאי או כריבוע חיצוני של penny נובארץ ישראל הוא משהו פחות ממטבע עשר אגורות. פחות מכאן טהורה, דחלינן במאכולת - כינה שנתמעכה שם. ותלייה זו היא גם במדינות אלו שאין הכינים מצויים או בבתים הנקיים מאוד, מפני שחז"ל לא גזרו על פחות מכאן - ואין לחדש גזירות מדרתנו. וכן הדין בכתם שחור, שאם הוא פחות מכשיעור - טהורה.

ובענין שיעור זה, אין צריך שיהיה הכתם כנוס במקום אחד, אלא אפילו אם הוא קו צר וארוך, שאם היה במקום אחד היה כשיעור הזה - טמאה. אבל אם מצאה במקום אחד טפות קטנות שכל אחת פחות מכשיעור, ואינם מחוברות הגם שביחד הם משלימות כשיעור - טהורה, בין אם נמצא על בגדיה ובין על גופה. ואם היה הכתם מטיפה עבה הרבה עד שאם היו מרדדים אותו היה כשיעור, כתב בערוך השולחן - לטהר, ובדרבנן שומעים להקל.

ז' תליית הכתם: אמרו חז"ל שדין הכתמים הוא לקולא, פירוש, אם יש לפנינו אופן וסיבה מסיימת שנוכל לומר שמשם בא הכתם - טהורה האשה לגמרי. כגון: אם היה לה מכה על גופה ומצאה כתם במקום שיכול לבוא לשם דם המכה - טהורה, ואפילו אין ידוע שהמכה מוציאה דם - טהורה. וכן יש לתלות במכה שבכנה או בבעלה, או כשנתעסקה בדברים אדומים, ואפילו אין האדם של הכתם דומה ממש למה שנתעסקה בה.

ח' כתם על דבר צבוע: נמצא הכתם על דבר צבוע - טהורה, שלא גזרו חכמים טומאה בכתם באופן שקשה לעמוד על צבע המראה בבירור. וכל שאין הבגר לבן אפי' הוא בצבע חלש דינו כצבוע.

לפיכך תלבוש האשה כימי טהרה תמיד בגדים צבעוניים, ועכ"פ תדקדק כן בבגדיה התחתונים הסמוכים לבשרה, (מלבד כימי השכעה נקיים שצריכה ללבוש לבן - כמו

שיתבאר), ואפילו מעוברת ומינקת תעשה כן. וכן הסדינים ושאר בגדי המטה של האשה לא יהיו לבנים ולא מנומרים בלבן.

**נמצא** הכתם מקצתו במקום לבן ומקצתו במקום צבוע, הולכים בזה אחר מקום הלבן לבד לשיעור גריס. וכן אם היה קו צבעוני שמחלק את המקום הלבן - אין מצטרפים שני חלקי הלבן.

**והנה** אע"פ שבגד צבוע הכתם שעליו טהור, אם תראה דם הרבה על בגד צבוע צריכה לשאול לחכם, מפני שמסתמא הרי זה ראיית דם ממש כדרך ראיית הנשים - וטמאה. ולכך לא תלבש בגדים תחתונים אדומים או שחורים, שהרי כמעט ואי אפשר לראות עליו דם בלי הסתכלות מרובה, ולא תדע שאירע לה ראיית דם ממש, בפרט בדור האחרון שלא בקיאות בהרגשה כלל, והרי היא אסורה באיסור כרת. ומטעם זה גם למעוברת ומינקת יש להזהר בזה.

**ב'** דבר שאינו מקבל טומאה: נמצא הכתם על דבר שאינו מקבל טומאה - טהורה. נייר; ניילון (שאינו בגד) - אינם מקבלים טומאה. בד כותנה - מקבל טומאה.

צמר גפן וכן פדים (וטמפון) - אינם מקבלים טומאה.

**י'** מי רגלים: ראתה דם במי רגלים שלה, לספרדים ודאי אינה טמאה, ולאשכנזים ג"כ אפשר להקל.

**יא'** מכה באותו מקום: דם הבא ממכה שבאותו מקום, אף אם המכה בתוך המקור ממש - טהורה. אולם היתר זה תלוי בהרבה מאוד דינים, ולכך בכל חשש מכה תשאל לחכם.

**פרק ב' - דינים הנוהגים בזמן איסורה.**

**כתוב** בתורה [ויקרא י"ח י"ט] ואל אשה בנות טומאתה לא תקרב לגלות ערותה. והבועל אשה נדה - חייב כרת. ולמדו חז"ל מלשון קרבה לאסור אף שאר מיני קורבה, כמו שאסור בשאר עריות לחבק ולנשק וכדומה, שהרי נדה אף היא ערוה.

**אולם** יש כמה שינויים בין אשתו נדה לשאר עריות. מהם להחמיר - כיון שלבו גס בה ורגיל בה בכל מיני קורבה. ומהם להקל - כיון שעתידיה להיות מותרת לו בעוד זמן קצר, ומרגיש שיש לו פת בסלו ואין יצרו תוקפו כל כך. ולכך חז"ל בחכמתם ירדו לסוף דעתם של איש ואשה, והודיעו לנו כיצד דעת האדם נוטה בכל מצב ומצב. ולכך יש הלכות שאכן חמורה בהם הנהגת איסור נדה יותר משאר ערוה, ויש להיפך שבהן קל איסור נדה משאר ערוה. וכן יש חילוקים ביין אחד כמה שנוגע לאיש ובמה שנוגע לאשה, באשר דעותיהם שונות מחמת טבעיהם, ומה שמעורר לאחד אינו מעורר לשני. ויש להדגיש

שכל הדינים שיפורטו להלן שוים הם בין כשהיא טמאה מדאורייתא - בראייה, ובין בטמאה מדרבנן - טומאת כתם.

**אין** להקל בכל הלכות אלו, אפי' שבני הזוג יודעים בעצמם שאין דברים אלו או חלקם מעוררים אותם לחיבה כלל.

ונפרט הדינים:

**א'** יחוד: אע"ג שאסור להתייחד עם כל ערוה, מ"מ בעל מותר להתייחד עם אשתו נדה.

**ב'** נגיעה ודברים המביאים לידי כך:

(א) אסור לנגוע באשתו נדה, וכל שכן שאסור לחבקה ולנשקה.

(ב) וכן אסורים שניהם לנגוע ולאחוז אחד בבגדי השני כשמלוכש בהם.

(ג) ואפילו בלי נגיעת בשר, כגון שיושבים קרובים זה לזה, והאחד מרגיש גוף השני דרך הבגדים הנוגעים - אסור.

(ד) הוסיפו חז"ל באשתו נדה איסור הושטה, והוא שאסור להושיט דבר מידו לידה או להיפך, מפני שיכול לבוא לידי נגיעה. ואיסור זה הוא גם בחפץ ארוך. ובאשה נדה שאינה אשתו אין לאיסור זה.

(ה) מותר לזרוק חפץ מאחד לשני שלא בדרך שחוק, והאשכנזים מחמירים בזה. וגם הם מקילים באופן שזורק לגובה ואח"כ יורד לידי האשה, שאין החפץ מגיע מחמתו לאשה.

(ו) ולא רק מיד ליד אסור, אלא אפילו ליטול דבר המונח עליה שאינה אווזת בו, או להניח עליה דבר הגם שלא תאחוז בו כלל - אסור, ואפילו היא ישנה, וכן להיפך.

(ז) וכשם שאסור להושיט חפץ כן אסור להושיט תינוק, וגם תינוק גדול אסור.

(ח) אסורים הבעל והאשה להרים יחד עגלת תינוק אפילו שהיא כבדה.

(ט) בכלל איסור הושטה, שאסורים לטלטל חפץ או להחזיק בדבר אחד על ידי שניהם בבית אחת.

(י) דבר כבד המונח על השולחן, והאשה מחזקת בו שלא יפול על צדו, אסור לבעל לאחוז באותו הדבר כל זמן שהיא אווזת בו.

**ג' הסתכלות:** אסור להסתכל באשתו נדה במקומות המכוסים שבה. ובזה קל הדין בנדה משאר עריות, שבמקומות הגלויים שבה מותר להסתכל אפילו מתכוון להנות. ועוד שבשערה מותר להסתכל.

ז) **שיורי משקה**: הבעל אסור לשתות משקל של אשתו נדה, אבל היא מותרת בשיורי משקה שלו. ולכך אם שתתה מן הכוס, אסור לו לשתות השיריים אפילו מילא את הכוס במשקה חדש. אבל אם שתתה את כל המשקה שבכוס ולא הניחה שיריים, אינו צריך להדיח את הכוס מהטיפות שנשארו אלא ממלא אותו ושותה ממנו.

**אמנם** הבעל מותר בשיריים של אשתו באופנים דלהלן:

- (א) אם אדם אחר שתה אחריה מן הכלי.
- (ב) אם גמרה שתייתה והלכה לה מן השולחן, שאז מותר אף אם חזרה אח"כ באמצע אכילתו.
- (ג) אם אינו יודע שאלו שיריים שלה אינה צריכה להגיד לו.
- (ד) אם הורק לכלי אחר. ומותר גם אם אח"כ חזר לכלי הראשון. אמנם זה דוקא באופן שלא היה נמנע אדם אחר מלשתותו עתה, אולם אם זה שארית שאדם אחר ימאס מלאכלו רק שאין בעל ואשה נמאסים זה מזה אסור גם אם הורק לכלי אחר - דזה סימן לחיבתם.
- האשכנזים** מחמירים גם בשיורי מאכל, אולם גם להם יש להקל באופנים דלעיל.

ח) **למזוג לה יין**: בזמנים הקדמונים היו נותנים כוס ברכת המזון לאשה לשתות, וחכמים אסרו לשלוח לה כוס זה בימי נדתה, שזה מביא לידי חיבה. ובימינו אין נהוג דבר זה.

**ומה** שמזוג לאשתו כשמקדש, באופן שמזוג מכוסו לכוסות הקטנים כדי שישתו כל בני הבית, ודאי שמותר לו למזוג גם לאשתו, דאין זה חשוב דרך חיבה ואין כאן נתינת כוס מיוחד בשבילה. ואפילו כשנמצאים לבדם ג"כ מותר מהטעם הנ"ל, דלא חשוב כזה דרך חיבה דהרי מזוג לה מחמת המצוה. ורק לשלוח לה כוס של ברכה, או ששולח לה כוס של יין במיוחד בשבילה, זה הוא דרך חיבה ואסור.

**ו' שינה**:

- (א) אסורים לישן במטה אחת, אפילו שהיא גדולה הרבה.
- (ב) הוא במטתו והיא במטתה - אם המטות או אפילו המצעים [השמיכות] נוגעים זה בזה אסור. ואם אין נוגעים המטות, אלא שרק ראשיהם מחוברים לכותל אחד - מותר.
- (ג) הבעל אסור לשכב על המטה המיוחדת לה כשהוא ערום<sup>8</sup>

8. וכתב בב"י סי' קצ"ה וכן מובא בט"ז ס"ק ו' שהטעם משום הרהור. ובש"ך ס"ק י' הביא בשם הב"ח שדוקא כשפושט את בגדיו והוא ערום או אסור. ומה שהוסיף הש"ך: אבל ישיבה בעלמא כשהוא לבוש בבגדיו אין בו איסור אפילו בפניה. אין לדייק הא שכיבה אסורה [דא"כ סותר עצמו].

ד' **דיבור וקלות ראש**: בזה הדין שוה בין נדה לשאר עריות, ואסור לדבר דברים של קלות ראש ושחוק הרבה ודיבורים של תאוה וחיבת ביאה. ומובן לכל מבין שאין הכוונה לאסור דברי פיוס לאחר קטטה ח"ו, או לדבר רכות אם היא עצובה וכדומה.

**לשמוע** קול זמר של אשתו נדה - מותר, ובשאר עריות אסור.

**לשחק** במשחקים המביאים לידי קלות ראש או נגיעה כגון בכדור או בקלפים - אסור.

**ובן** אסור לחבק ולנשק ילד הנמצא בזרועות השני אפי' כשנזהר מנגיעה, אולם להאכילו מותר.

**מותר** לאדם להחמיא (קומפלימנט) לאשתו על בגד יפה שלובשת. וכן כל יוצא בזה.

**ובן** מותר לתת מתנה לאשתו נדה, וכן להיפך.

ה' **אכילה**: כשהאשה נדה ורוצים לאכול יחד על השולחן יש לחוש שמתוך כך יבואו לידי הרגל עבירה, ולכך תקנו חז"ל כמה הרחקות בדבר זה. הרחקות אלו אינם נוהגות בשאר עריות וכן לא בנדה שאינה אשתו.

(א) **אכילה בשולחן אחד**: אסורים לאכול הבעל והאשה על שולחן אחד, אלא א"כ יעשו איזה שום שינוי להיכר שעי" זה יזכרו שהיא אסורה. ודוקא כשאוכלים לבדם, אבל אם יש אדם אחר שאוכל עמהם על השולחן, אף שאינו מפסיק ביניהם מותרים בלי שינוי. וגם ילד אפי' בנם או בתם מועיל - כל שהגיע לגיל שנמנעים מלהתנהג בדברי חיבה לפניו, ולכך תינזק לא מועיל.

(ב) **השינוי הנ"ל יכול לעשותו בכמה אופנים**, או שינוי דבר שאין דרכו להיות שם, כגון כוס או קערה הפוכים או מגורה - ובלבד שיהיה גבוה כשיעור טפח. וצריך להניחו בינו לבניה במקום שיראוהו תמיד כשאוכלים.

(ג) **דבר שדרכו להיות על השולחן רק בשבת**, יכול לשמש היכר בימות החול. וכן דבר שדרכו להיות רק בלילה יכול לשמש היכר ביום. ומספיק מה שהם יודעים בהיכר זה, ולא צריך שכל הנכנס לבית יראה שדבר זה ניתן להיכר.

(ד) אם פורס מפה אחת לעצמו ואחת לאשתו - מותר בלי שינוי אחר, דזה נחשב כאילו אוכלים על שני שולחנות. ובלבד שאין דרכם לפרוס מפה לכל אחד בזמן טהרתה.

(ה) וכן מותר כשאחד אוכל על גבי מפה והשני על השולחן. וכן אם שינו בצבע המפות הרגילות, אפילו ששינו רק במפה אחת סגי.

ו) **אכילה מקערה אחת**: אסורים לאכול מקערה אחת, כשהמאכל הוא חתיכות קטנות, אבל חתיכות גדולות ונפרדות מותר. במה דברים אמורים כשאוכלים מן הקערה ישר, אבל קערה שממנה נוטלים הסועדים ונותנים בצלחתם - מותר.

(ב) עתה אין נוהגים ליחד בגדים או תכשיט לימי טומאה.

(ג) נפל הבעל למשכב, מותרת אשתו נדה לשמשו, ואפילו ליגע בו אם אי אפשר על ידי הפסק בגד כדי להשכיבו או להקימו אם הוא צריך לכך ואין אחר שימשנו.

(ד) אם האשה חולה, מותר הבעל בכל הנזכר, מלבד שאסור ליגע בה אפילו להקימה. אמנם אם אין אחר שימשנה והיא צריכה הרכה לכך - מותר.

(ה) היום נהגו היתר שאשה נדה תלך לבית הכנסת.

### פרק ג' - ביצור פהרת הנדה

**א'** אין הנדה ראויה לטבילה עד שתפסוק מלראות דם ויעברו עליה שבעה ימים נקיים. ראתה דם באמצע השבעה נקיים סותרת אותם, ולא דוקא דם אלא גם אם פלטה שכבת זרע של בעלה סותרת בזה לאותו היום שפלטה. לפיכך גם אם פסקה לראות דם, לא תתחיל לספור שבעה נקיים אלא אחר שיעברו ארבעה ימים למנהג הספרדים, וחמשה ימים למנהג האשכנזים, מזמן שהתחילה לראות, ויום הראיה גם נכלל במנין זה.

**ואם** יודעת שלא שמשה ארבעה ימים קודם שראתה יכולה לפסוק באותו יום שראתה. ואם לא שמשה שלושה ימים תוכל לפסוק למחרת יום שראתה, דהעיקר הוא שתפסוק לפחות ארבעה ימים מהתשמיש האחרון. אולם האשכנזים מחמירים בזה וגוזרים לא שמשה אטו שמשה, ולשיטתם תמיד צריכה לספור חמשה ימים קודם השבעה נקיים.

**ב'** גם מי שנאסרה רק מדרבנן - כגון שראתה כתם - צריכה לספור ארבעה או חמשה ימים הנ"ל. ואם לא שמשה כמה ימים קודם נדתה, לספרדים אינה צריכה לספור לימים הנ"ל, ולאשכנזים גם כאן צריכה לספור חמשה ימים.

**אמנם** כלה שראתה קודם חופתה, אין לגזור בה גם לאשכנזים לא שמשה אטו שמשה, וסופרת ז' נקיים מיד שתוכל, ואפילו שקודם השבעה נקיים כבר נכנסה לחופה - ט"ז קצ"ו ס"ק ז'.

**ג'** אין חילוק באיזה שעה ראתה, וכל שראתה קודם לשקיעה חשוב יום אחד, ומהשקיעה של יום הראיה מתחלת לספור ליום השני.

אפילו כשאינה נמצאת שם. ואם אין אשתו בעיר - מותר. וכן יש להחמיר שלא לישב על מטתה ערום.

(ד) מטה המיוחדת - הכוונה - על הסדינים והמצעות, ולא על ארוכות המטה הברזלים והמזרונים, ולכך מספיק אם מחליפים את הסדינים מועיל שלא יחשב מטה המיוחדת ומותר.

(ה) בפניו גם היא אסורה לשכב על מטתו כשהיא ערומה.

(ו) כיום כל הצעת המטה היא דרך טורח ולא דרך חיבה, ומותר לאשה להציע את מיטת בעלה אפילו בפניו וכן להיפך.

**ז' רחיצה:** אסורה אשה נדה ליצוק מים לבעלה כדי שירחוק פניו ידיו ורגליו, וכ"ש שכל גופו אסור. וכן הוא אסור ליצוק בשבילה. ולהכין מים לנטילת ידים שחרית או לסעודה מותר, דזה לצורך מצוה.

**ח' ישיבה:** ספסל המתנודד הרבה בישיבתו ותנועתו של היושב עליו - אסורים בעל ואשתו נדה לשבת עליו ביחד. ולספרדים - מותר. ודוקא שהיא מרגשת תנועת גופו ממש, אבל בלאו הכי מותר. לכן מותר לו לנהוג במכונית או להפעיל מעלית שהיא יושבת בה, או להגביה את המטה כשהיא שוכבת עליה, כגון מטות בית חולים.

איסור זה אינו נוהג באופנים הללו:

(א) כשיושב אדם אחר ביניהם.

(ב) כשהספסל הוא בעגלה או ספינה אפי' קטנה ונוסעים לאיזה צורך ולא לטיול בעלמא.

(ג) אם הולכים לטיול אבל אינם הולכים בגנות ופרדסים, אלא בתוך העיר או בדרך שיש בה הרבה אנשים.

**ט' טיול:** כל טיול שדרכו לעורר חבה ביניהם - אסור. לכן אסורים ללכת לגנות ופרדסים ובכל מקום שאין מצוים שם הרבה בני אדם. ואם הולכים לאיזה צורך ולא לשם טיול בעלמא - מותר.

### י' פרטי דינים:

(א) מותרת האשה להתקשט ולהתבשם<sup>9</sup> בימי נדותה, כדי שלא תתגנה על בעלה.

ביופיה של אשה שהיא ערוה מן העריות, ואפילו להריח בשמים שעליה אסור. מבואר להדיא שאיסור הריח הוא חידוש יותר מהסתכלות. ואם באשתו נדה הותר להסתכל בה [יו"ד קצ"ה סעי' ז], כ"ש שמותר לו להריח בשמיה. [וגם מלשון הברכי יוסף סי' ר"ז ס"ק ג' שהביא מי שאסר בזה משמע שהוא רק חומרא בעלמא].

אלא נקט כן ישיבה בבגדים, דזו הדרך שאינו יושב ערום, אולם לישן הדרך בזמנם היה לישן ערום. ונראה שגם מה שהחמיר השו"ע ביושב, על כרחך כשהוא ערום, דאז שייך ההורח.

9. ואין לחוש מה שאם תתבשם על כרחך מריח הבעל את הבושם. וראיה לזה דהנה בשו"ע אה"ע ריש סי' כ"א אמרין שאסור להביט

**אחרי** שהוציאה את עד הבדיקה ממנה, אם הוא נקי לגמרי, או שיש עליו מראה טהור - הרי זה הפסק בטהרה. ואם יש עליו מראה טמא אפילו משהו - אין זה הפסק בטהרה.

**אם** יש לה שהות עד השקיעה תכניס עוד עד בדיקה עד שיצא עד נקי.

**ה' זמן הבדיקה:** בדיקת הפסק בטהרה צריכה להיות סמוך לשקיעת החמה. ובדיעבד אם הקדימה ואפילו אם בדקה משחרית כשר. אם אחריה את השקיעה - תיראה את השעה ותבדוק ותשאל לחכם.

**אינה** צריכה לעשות מוך דחוק, דדבר זה הוא רק חומרא לכתחילה, וכיון שהרבה מתקלקלות בבדיקה זו לכן אינה צריכה להחמיר על עצמה.

### שבעה נקיים

**ו' שבעה נקיים:** אחר בדיקת הפסק בטהרה בשקיעה מתחילים שבעה נקיים, שבהם צריכה לבדוק עצמה בוקר וערב שהיא נקייה מכל דם.

**השבעה** נקיים מסתיימים תמיד באותו לילה שבו עשתה את ההפסק בטהרה. ולדוגמא אם עשתה הפסק בטהרה ביום ראשון בלילה, ביום ראשון שבשבוע אח"כ מסתיימים השבעה נקיים, וטובלת בליל שני.

**אשה** שנוסעת מארץ לארץ בתוך זמן השבעה נקיים, וע"י כך התארכו לה השבעה נקיים, או התקצרו בכמה שעות, אין זה משנה כלום וטובלת אחר השקיעה של יום השביעי.

**ז' הבגדים שלובשת בשבעה נקיים:** מיד שפסקה בטהרה צריכה ללבוש בגד תחתון לכן ונקי, כדי שאם תרגיש שיצא ממנה איזה ליחה נוכל לברר היטב אם היה זה מראה טהור או טמא.

**ויבולה** ללבוש בגדים שאינם מקבלים טומאה כדי להצילה מטומאת כתמים. ויכולה ליתן התחבושות הלבנות (פדים) שאינם מקבלים טומאה. דאין שבעת הנקיים באים לברר שלא תראה בהם כתם, אלא באים לברר שלא תראה ראייה בהרגשה. ולכך צריך שיהיו הבגדים לבנים כדי שאם תרגיש יוכל החכם לברר אם היה מראה טמא או לא.

**וכן** צריכה להציע על מטתה סדינים לבנים, וגם השמיכה תהיה לבנה וכן הכותונת שלובשת בשנתה. אולם אם ישנה בבגד תחתון לבן (או בפד) המהודק לגופה - סגי, שודאי שאין הדם יכול לצאת בלי לפגוע בבגד זה, ולכך אין צריכה שום לבנים אחרים.

**אחרי** שנשלמו השבעה נקיים אינה צריכה ללבוש עוד לבנים, אפי' כשאינה טובלת מיד.

**ד' החלה** לספור שבעה נקיים [כדלהלן] וראתה באמצע דם, אינה צריכה לשוב ולספור לארבעה או חמשה ימים הנ"ל, גם למנהג האשכנזים.

### הפסק בטהרה

**א' הפסק בטהרה:** אחר שהמתינה לחמשת הימים הנ"ל ומרגשת שפסק ממנה הדם, עושה בדיקת הפסק בטהרה [כדלהלן], ובדיקה זו מבררת שפסק דמה.

**ב' ההכנות לבדיקת הפסק בטהרה:** קודם השקיעה תרחץ את גופה היטב (לכתחילה) שלא ישאר שום כתם או לכלוך אצל אותו מקום, וכן תרחץ היטב לאותו מקום להסיר כל צחצוח דם, ואם צריכה תזלף מים לבפנים כדי לנקותו היטב.

**גם** בשבת תעשה כן, ויכולה לרחוץ במים חמים שהוחמו מערב שבת, אלא שאסורה לרחוץ את כל גופה. ובדאי שאסורה להחם מים לרחיצה זו, או לומר לעכו"ם להחם לה. וביו"ט מותרת לרחוץ לכל גופה וכן מותרת להחם מים לרחיצה.

**ג' עד הבדיקה:** עד הבדיקה צריך להיות לבן רך ונקי, וזה ע"י שמכבסים אותו. וצריך להיות ממין בד שקולט היטב כל הנופל עליו - ולא יהיה מצוחצח הרבה. וכן חוטי הבד שנארג מהם יהיו סמוכים מאוד זה לזה, דא"כ קשה לראות המראה היטב.

**כיום** מוכרים עדי בדיקה שנעשו כפי הוראת הרבנים, וטוב להשתמש בהם.

**אם** רופא בודקה ורואה שמקום פי הרחם נקי, הרי זה נחשב כהפסק בטהרה.

**ד' כיצד בודקת:** תקח את עד הבדיקה ותכרוך אותו על אצבעה, ותשים אחת מרגליה על כסא קטן, ותוריד ידה תחת יריכה, ותכניס אצבעה באותו מקום (ואם צריכה יכולה להעזר ביד השניה כדי לפתוח את שפתי הרחם) ותכניס אצבעה באותו מקום בעומק כפי שתוכל, ותדחוק ותסובב את עד הבדיקה בכל הצדדים ותוציאנו ממנה.

**אם** לא הכניסה אצבעה כי אם מעט בין בשוגג ובין במזיד - לא עלתה לה בדיקה כלל, אלא צריכה להכניס כל אצבעה בעומק כמה שתוכל.

**בתולה** המפחדת שמא תסדוט עצמה, יכולה לתרגל עצמה לפני בדיקת ההפסק בטהרה לעשות בדיקה זו ע"י שתמרח על העד חליץ, עד שתרגיל עצמה לעשות באופן הנחוץ לה, ואח"כ בזמן ההפסק בטהרה תוכל לעשותו כראוי בלא חליץ, ואם יש צורך תמרח שכבה דקה מאוד של חליץ רק כדי שיספג מעט בעד, דא"כ לא הוי בדיקה בכלל, ולא יספוג אם יש שם דם.

## פרק ד' - דיני הטבילה

**אחרי** שגמרה לספור שבעה נקיים כדין, צריכה לטבול בלילה אחר צאת הכוכבים, ויהיה זה באותו לילה שבשבע שבע עשרה בו הפסק בטהרה. ולא תטבול ביום אפילו ביום שמיני, ואם יש איזה אונס בעיר שא"א לטבול בלילה, תטבול ביום שמיני - אבל ביום שביעי אפי' במקום אונס אסור. ובדיעבד עלתה לה טבילה, אבל אסורה בשביעי לשמש עד הלילה.

**והטבילה** תהיה במקוה כשר של ארבעים סאה. ואינה יכולה לטבול לא בבריכה ולא באמבטיה, אלא רק במקוה כשר כדין.

**וצריכה** שתטבול כל גופה בבת אחת, שלא ישאר שום אבר ואפילו שורה אחת חוץ למים בשעת הטבילה. ובכלל זה שלא יהיה עליה שום דבר חוצץ בין גופה לבין מי המקוה, וכמו שנפרט.

**קודם** הטבילה צריכה לחפוף עצמה היטב ולעיין בכל גופה, ואם לא חפפה אפילו עינה אחרי הטבילה ולא מצאה חציצה, לא עלתה לה טבילה.

## חציצה

**א'** חציצה בגוף: כל דבר המכסה חלק ואפילו חלק קטן מהגוף ומעכב את המים מלהכנס שם אל הגוף - נקרא חציצה. לכן כל בגד מהודק אפילו רצועה או חוט שכורכת בשערה, וכן דיו וטיט או כל מאכל נדבק כגון רבש וכדומה - חוצץ, ולא עלתה לה טבילה.

**חציצה** שאינה מכסה את רוב הגוף וגם אין דרכם של בני אדם להקפיד עליו להעבירו וגם היא אינה מקפדת עליו, אינו מעכב את הטבילה. ואם חסר אחד התנאים, חוצץ בטבילה.

**לבתיחילה** חייבת להסיר מעליה כל דבר המכסה אפי' חלק קטן מגופה, הגם שאינו חוצץ בטבילה.

**ולבך** כל תכשיטי המהודקים אל גופה מעכבים את הטבילה, שהרי לפעמים מקפדת עליהם להסירם כשרוחצת את עצמה.

**ולעומת** זאת, אשה שצובעת את שערה או את פניה - אין הצבע חוצץ כיון שלא מקפדת להסירו. אולם אם נתקלקל הצבע הוא חוצץ, כי הרגילות אז להסירו ולצבוע מחדש.

**מיני** צבעים שאין בהם ממש, כגון אבק ששפין על הפנים דק דק שאינו מעכב את המים מלהגיע לבשר, אין חיוב

**ח' הבדיקות בשבעה נקיים:** כדי לברר ששבעת ימים אלו באמת נקיים, צריכה לבדוק את עצמה פעמיים בכל יום אחד בבוקר ואחד בערב. בדיקת הבוקר תהיה בשעה שהיא קמה ממטתה בבוקר, ובדיקת הערב תעשה סמוך לשקיעה.

**בדיעבד** אם לא בדקה את עצמה אלא בדיקה אחת ביום ראשון ובדיקה אחת ביום שביעי עלו לה שבעה נקיים. פעמים שיורה לה החכם לכתחילה לעשות כן, וכגון שיש לה מכה באותו מקום ובקל יכולה לקלקל ולפצוע את עצמה, או באופן שיש לה הרבה מראות טהורים ואינה יכולה כל פעם ללכת אצל חכם לשאול.

**ובן** אם בדקה רק בדיקה אחת בכל השבעה נקיים בין בתחילה ובין בסוף ובין באמצע בדיעבד עלו לה. אולם אם לא בדקה כלל בשבעה נקיים הגם שעשתה הפסק בטהרה לא עלו לה שבעה נקיים ואינה יכולה לטבול עד שתספור עוד שבעה נקיים שלמים. [ערוך השולחן סי' צ"ו סעי' כ"ג, ושו"ת בנין עולם חלק יו"ד סי' מ"ב ועוד].

**מעתה** במנין השבעה נקיים וטבילה ושמשה [או אפילו שמשה במזיד] מונה את יום שמושה ומוספת עליו עוד שלושה ימים שהם יחד ארבעה ימים, ומשלמת לספור את השבעה נקיים שהפסידה. ולדוגמא: אם פסקה בטהרה במוצאי שבת, ושמשה ביום חמישי, צריכה למנות ארבעה ימים שהם חמישי שישי שבת וראשון, ולהשלים עוד שלושה ימים מהשבעה נקיים שחסרה, והם עתה שני שלישי ורביעי ותטבול בליל חמישי.

**אמנם** אם טבלה בליל שמיני, ושמשה עם בעלה ונתברר שלא עלתה לה טבילה מאיזה דין - ושצריכה לטבול שוב, טובלת מיד ולא צריכה להמתין כלל.

**מצאה כתם:** מצאה כתם טמא על לבניה [המקבלים טומאה] ויש בו שיעור כגריס ועוד, אפי' שלא הרגישה ביציאתו טמאה, פחות מגריס ועוד - טהורה. ואם הרגישה או שבדקה ומצאה מראה טמא אפילו כל שהוא ואפילו שהוא בשבעה נקיים סמוך לשקיעה, צריכה לעשות הפסק טהרה ושבעה נקיים מחדש.

**בבל** פעם שסותרת את השבעה נקיים וצריכה לעשות הפסק טהרה, יכולה לעשותו באותו יום עצמו שראתה, ואינה צריכה להמתין. וסופרת שבעה נקיים עם כל דיני השבעה נקיים שנזכרו לעיל.

**י' טמפון:** אינה יכולה לעשות בו לא הפסק בטהרה ולא בדיקות של שבעה נקיים. וכן לא מועיל לעשות הבדיקות בבגד שמקופל עד שהוא עב, אלא צריכה לעשות בבד כרוך על אצבעה וכפי שביארנו לעיל.

ובכן צריכה להסיר כל שן תותבת שיכולה להנטל, וכן כל מוך שנותנת באוזנים וכדומה. אמנם סתימה בשיניים בין סתימה קבועה ובין סתימה זמנית, אינם חוצצים.

**מלמולי** עור הנגרמים מחמת שיוזף אינם חוצצים שזהו חלק מחלקי הגוף.

**בינים** וביציהם אינם חוצצים<sup>10</sup>.

**תפירות** שנשארו לה מאיזה נתוח, אם הגיע זמן הוצאתם חוצצים, ואם עדיין צריכים להיות שם כדי לאחות אינם חוצצים.

**ערשות** מגע אינם חוצצות<sup>11</sup>.

### הכנות לטבילה

**א'** כל משך היום שלפני ליל הטבילה, לא תאכל בשר מפני שהבשר נדבק בין השיניים יותר משאר מאכלים וחוששים בו לחציצה<sup>12</sup>.

**אירע** טבילתה במוצאי שבת או יו"ט או בחול המועד או פורים שצריכה לאכול בשר לא תמנע בשל כך מלאכול ותנקה שיניה היטב.

**גם** אין לה להתעסק באותו היום בבצק ובכל מיני דברים הנדבקים הרבה לעור. אולם מותר לה ללוש בצק ולהתעסק בכל דבר שהוא לצורך שבת וחג.

**ב'** קודם הטבילה תקוץ צפרניה של ידים ורגלים, ותקצצם כדרך שרגילה וכנ"ל. אם לא קצצה אותם קודם שבת או יו"ט תטבול בצפורניה, דאסור לקצצם וגם לא תאמר לנכרית לקצצם, אלא תנקה אותם היטב ודי.

**ג'** תפשוט לכל בגדיה, ואם היו קשורים בה חוטים בשערה וכדומה תתירם, וכן תוריד לכל התכשיטים שעליה. ותרחץ

להעבירו. ובשעת הדחק כגון שמתארחים אצל אחרים בליל שבת או יו"ט ויהיה ניכר שלא התאפרה כדרכה, יש להתיר במיני צבעים אפילו שיש בהן ממש, לאחר שאלת חכם.

### ב' חציצה מהגוף בעצמו:

(א) שיערה אחת שנקשרה בעצמה, ומקפדת בכך - חוצצת. ואם אינה מקפדת ואין דרך להקפיד, אינו חוצץ עד שיקשרו רוב השערות כל שיערה בפני עצמה שאז חוצץ. אמנם שתי שערות שנקשרו על עצמן אינם חוצצות.

(ב) צואת העין שחוצץ לעין - חוצצת. שבתוך העין - אינה חוצצת, אולם אם נתייבשה והתחילה להוריק חוצצת.

(ג) דם יבש, בין על הבשר בין על המכה עצמה - חוצץ, וצריך להסירו.

**אם** המכה העלתה גלד וצריך אותו עד שיתרפא לגמרי אינו חוצץ.

**בויה** שיש בה שלפוחית, כל זמן שסגורה אינה חוצצת.

**תחבושת** שצריכה להיות עליה זמן ממושך, תנקה את התחבושת היטב מסביב מכל לכלוך וטבול. ואם יש לה גבס על שבר אין עצה ואין תבונה - ותצטרך לחכות עד שתורידו.

**קוץ** או זכוכית שנכנס בבשר, אם קרם עליו עור אינו חוצץ, ואם לאו, אם בולט מהעור חוצץ ואם לאו אינו חוצץ.

**חתיכות** עור קטנות שסביב הצפורן, אין צורך להסירן אף לכתחילה. וכן הדין בעור קשה שברגל, וכל הדומה לזה.

(ד) צפרניים: לכתחילה יש לקצוץ את כל צפורניה כפי שהיא רגילה לקוצצם, ואינה צריכה לחותכם עד סמוך לבשר, ותנקה אותם היטב. שכחה לחותכם אינה צריכה לחזור ולטבול, אלא א"כ נמצא בהם בצק שאז חוצץ.

(ה) בית הסתרים: יש מקומות בגוף שנקראים בית הסתרים, דהיינו כל מקום שמתקפל הבשר על עצמו, וכל נקבי הגוף הנפתחים לחרץ. במקומות אלו הגם שאין צריך שיכואו בתוכם מים, מ"מ צריכים שיהיו ראויים לביאת מים, והיינו שיהיו נקיים מכל חציצה שאם היו שם מים היו מגיעים בכל מקום בלא חציצה.

**וצריכה** לצחצח שיניה מכל שיורי מאכל שנדבקים שם. וכן צריכה לנקות אזניה, ולכלוך שמחרץ לאוזן חוצץ מה שנראה בקל, ושכפנים שאין מקפידים עליו אינו חוצץ.

**אם** לא הדיחה מקומות אלו ונמצא בהם דבר חוצץ לא עלתה לה טבילה.

10. והארכתי בזה בסי' ל"ח.

11. עדשות מגע, אפילו אם רגילה להוציא אותם כל יום אינם חוצצות. כדאמרינן במכשירין פרק ו' משנה ה' תולדות למים היוצאים מן העין וכו', וכן מי רגלים. וגבי מי רגלים אמרינן במקוואות פרק י' משנה ו', שכלי שהיה מלא מי רגלים והטבילו טהור דרואים אותו כאילו הוא מלא מים וכן פסק הרמב"ם בפרק ג' ממקוואות הל' י"ח, וא"כ כאן העדשה בעין עטופה בדמעות ושפיר חשיב חיבור. ואף שיש לדון כאן בטופח על מנת להטפוח, הרי כאן הוא בית הסתרים. ועוד יש להוסיף שהרי כאן היא רוצה בעדשות בשעת הטבילה, שהרי רוצה לראות טוב, וחשוב כמו שער צבוע וכדומה שכתב הרשב"א שאינו חוצץ.

12. וכן גם סוכריות שנדבקות בשיניים ביותר וכן תירס או פופקורן וכיוצא בהן - דיש לחוש שישאר מעט גם אם תנקה את שיניה היטב. אולם לא תרחץ את הטבילה בשביל כך.

## הטבילה

**א'** זמן הטבילה: הוא אחרי שספרה שבעה נקיים שלמים בצאת הכוכבים, של יום השביעי היינו ליל שמיני, ויכולה לטבול כל הלילה, אמנם אחר הנץ החמה אפי' של יום השמיני אינה יכולה לטבול יותר ותמתין ללילה הבא.

**ב'** להלכה יכולות לטבול בין בשבת ובין בחול בבין השמשות, כיון שאינן מגיעות לביתן אלא רק לאחר צאת הכוכבים.

**ג'** צריך שתהיה בבית הטבילה אשה אחרת ישראלית למעלה מבית י"ב, שתעמוד להשגיח ולראות שלא ישאר שום אבר או שער מחוץ למים. ואם אין שם אשה יכול בעלה להשגיח על זה, ואף יכול לעזור לה להכנס למקוה ע"י שיחזיק בידה.

**אם** אין לה מי שיראה בשעת הטבילה שנכנסו כל שערוותיה, יכולה ליתן רשת על שורה, ותטבול.

**ד'** כשטובלת, מותר לה להחזיק במעקה בתוך המים, וכן אינה צריכה לקפוץ כדי שיבואו המים תחת רגליה, וכן אם גופה נוגע בקירות המקוה בתוך המים אין שום קפידא בכל זה. והטעם, דכיון שכבר מי המקוה הקדימו שם, אין בזה שום חציצה.

**ה'** וכן מותרת הבלנית להחזיקה בתוך המים, אם לחלחה ידה במים קודם. ואינה צריכה לחלחל ידה דוקא במי המקוה, אלא אפילו אם לחלחה ידה במים מן הברז מהני [ועי' לעיל סי' י"ט].

**ו'** כשטובלת לטבול כל גופה בפעם אחת, ולא תעמוד בקומה זקופה וכן לא תשחה הרבה, ויהיו זרועותיה רחוקות מעט מגופה, וכן תפריד ירכותיה מעט זה מזה. ותסגור פיה ועיניה אולם לא בחזק. ואם טבלה פעמיים אין צריך לחוש בכל זה.

**ז'** קודם הטבילה כשנמצאת בתוך המים מברכת: ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על הטבילה. ובטבילה אחת כדין יצאה ידי חובה. ומנהג האשכנזים לטבול קודם הברכה, ואח"כ מברכת וטובלת פעם שניה.

## פרק ה' - דיני וסתות

### עיקר דין הוספות

**א'** וסת הוא הזמן שיש לחוש שתראה בו אז דם, וחשש זה בנוי על סדר ראיותיה הקודמות. ויש להרגיש שבכל חשבוניות החודשים והתאריכים הכל מחושב רק לפי התאריך העברי. וכן אם ראתה בלילה אחר השקיעה, נחשב הוא כתאריך של יום המחרת.

גופה היטב, ורחיצה זו המסירה לכל דבר הנדבק בה נקראת חפיפה. ותזהר לנקות היטב כל קמט שבגוף.

**ד'** אח"כ תסרוק היטב שער ראשה.

**ה'** ותצחצח שיניה כנ"ל, אולם לא תשתמש בחוטי ניקור, דהרבה פעמים נגרמים מחמתם בעיות, ואין צורך לזה.

**ו'** אסור לאכול בין החפיפה לטבילה, אולם לשנות מותר. ובשעת הדחק כגון בליל שבת שחופפת מבעוד יום, ולא היתה יכולה ללכת לטבול קודם הסעודה (כגון שהיו אורחים או שעסוקה בילדיה הקטנים וכדומה), מותרת לאכול אחרי החפיפה ותנקה שיניה היטב.

## זמן החפיפה

**א'** מבעוד יום: עיקר דין החפיפה הוא שתרחץ היטב את כל גופה באופן שלא ישאר עליה שום חציצה.

**אין** שום חיוב לאשה לשבת באמבטיה למשך איזה זמן, אלא חופפת עצמה היטב כדרך שרגילה תמיד, וכמו שעשו בכל הדורות.

**ב'** תחפוף סמוך לטבילה: יש להסמיק את החפיפה אצל הטבילה כל מה שאפשר כדי שלא תסיח דעתה מן הנקיות, דאל"כ יש לחוש שמא ידבק אליה משהו אחר החפיפה ולא תתן אל לב. ולתחילה תהא רוחצת עצמה ממש סמוך לזמן שהולכת למקוה. וכל שכן שאסור להקדים את החפיפה ליום קודם [אם לא באופנים מיוחדים ולהלן].

**ג'** אם יודעת שלא תוכל לטבול מיד אחר צאת הכוכבים, באופן זה תתחיל את הרחיצה סמוך לזמן טבילתה. וזה עדיף מאשר שתעשה את החפיפה קודם השקיעה ותמתין זמן עד הטבילה. אולם אם יודעת שלא תוכל לעשות את החפיפה במתינות בלילה תעשה סמוך לשקיעה.

**ד'** מוצאי שבת ויו"ט: אם אירע אז ליל טבילתה, וכן אם היו שבת ויו"ט סמוכים זה לזה, תרחץ עצמה היטב בערב שבת או ערב יו"ט, וכל השבת או היו"ט תשמור עצמה היטב מכל מיני חוצצים שלא ידבקו בה, ובמוצאי שבת ויו"ט תרחץ את עצמה ברחיצה רגילה ותסרוק ראשה. ויכולה להתאפר כדרכה אחר החפיפה לכבוד שבת או יו"ט. הדין הנ"ל הוא גם אם חלו שני ימים של ר"ה בחמישי ושישי והטבילה רק במוצאי שבת, וכן תעשה גם בטבילה שבמוצאי יו"כ ומוצאי ת"ב.

**ה'** טבילה בליל שבת: תחפוף עצמה מבעוד יום, ותתחיל שתיים שלוש קודם שבת, ותשמור עצמה מכל מיני חוצצים שלא ידבקו בה.

## וסת שאינו קבוע

**בזמן** האחרון רוב רובן של הנשים אין להם וסת קבוע, ולכן צריכות לחוש בראייתם לכמה סוגי וסתות.

**א' יום החודש:** ראתה באחד מימי החודש, צריכה בחודש הבא לפרוש באותו היום. ולדוגמא ראתה ב"ז בחודש ניסן, צריכה לפרוש ב"ז אייר. ואין חילוק בכל זה בין חודש מלא לחודש חסר.

**ב' יום:** ביום ל' בחודש מלא, וחודש הבא הוא חודש חסר, אינה צריכה לחוש לוסת זה, כי אין כאן יום ל' שתחוש לו.

**ג' יום ההפלגה:** הפלגה פירושה מרחק. שונה וסת זה מוסת החודש, שוסת החודש כיון שראתה פעם אחת חוששת, ואילו בוסת הפלגה אינה חוששת עד שתראה שתי ראיות, ומונה את הימים שביניהם - וזה נקרא הפלגה, וחוששת לה. ולדוגמא ראתה ביום א' בחודש ניסן וראתה שוב ביום כ' לחודש ניסן, הרי שיש לה הפלגה של עשרים יום וחוששת לט' אייר, שבו יושלמו עשרים יום מהראיה השניה.

**ד' וסת ההפלגה** שיש לחוש לו, הוא רק אם ראתה את שתי הראיות האחרונות באותה עונה, ר"ל שראתה עכשיו בעונת יום, ולסוף שלושים ראתה שוב בעונת יום, אז צריכה לחוש לסוף שלושים הבאים ביום, אולם אם ראתה עכשיו בלילה, ולסוף שלושים ראתה ביום אין עושים מזה וסת הפלגה בכלל<sup>14</sup>.

**ה' עונה בינונית:** הנה חז"ל חשבו ומצאו שסתם נשים רואות לל' יום, ואמרו: סתם עונה ל' יום. וכיון שכן קבעו חז"ל שכל אשה שראתה, יש לה לחוש לסוף שלושים יום לראייתה, ולדוגמא אם ראתה בא' ניסן יש לה לחוש בל' בו.

**ו' לפי"ז** אם היה משתנה המצב ורוב הנשים היה וסתן לכ"ה יום, היה הדין שצריכות הנשים לחשוש לסתם עונה של כ"ה יום. והנה עתה נשתנה המצב ורוב רובן של הנשים אין להם עונה לשלושים יום - אם לא על דרך המקרה וכשאר ימים, וכן לא קבעו הנשים לעצמן שום זמן קבוע שרגילות לראות בו. לכך אין בזמן הזה לחשוש לעונה בינונית כלל.

**ז' וסת הגוף:** אם אירע בגופה שום ענין, כגון: שקפצה או פיהקה או שהרגישה שראשה או אבריה כבדים עליה, וראתה דם מתוך הרגשות אלו בין בתחילתן בין בסופן, כשתרגיש עוד

**ב' ראייה הנחשבת לקביעות וסת,** היא רק אם נטמאה בה מה"ת, והיינו שהרגישה הרגשה המטמאת ומצאה מראה טמא, או שראתה כדרכה אפילו שלא הרגישה - ודאי היתה הרגשה ולא אדעתא. אמנם אין הכתמים אפילו הטמאים עושים קביעות וסת. אבל דם שנמצא על עד הבדיקה מצטרף לקביעות וסת.

**ג' ראתה שלושה או ארבעה ימים,** לענין קביעות וסת אין מסתכלים אלא על היום הראשון. ואפילו אם ראתה מעט ופסקה יום או ימים ואח"כ חזרה לראות, מסתכלים רק על היום הראשון דוקא. אמנם אם ראתה ופסקה, וראתה אחרי שבעה ימים שוב, תלך אצל חכם שיסדר לה וסתותיה.

**ד' היום מתחלק לשתי עונות,** עונת יום ועונת לילה, קבעה וסתותיה ביום חוששת ביום דוקא, קבעה בלילה חוששת בלילה. עונת יום היא מעלות השחר<sup>13</sup> עד צאת הכוכבים, ועונת לילה היא מצאת הכוכבים עד עלות השחר. מהשקיעה עד צאת הכוכבים הוא בין השמשות, ואם ראתה בזמן הזה, העונה שצריכה לחוש לה היא עונת לילה.

**ה' ראוי לכל זוג לנהל יומן שירשמו בו את עונותיה,** וישתדלו לרשום מיד בקבלת הוסת כדי שלא ישכחו.

**ו' אשה הלוקחת כדורים המונעים את הופעת הוסת,** אינה צריכה לחוש לשום תאריך של וסתות בעוד שהיא לוקחת את הכדורים, דכבר הוחזקו הכדורים למנוע את הוסת, ודין זה גם בבעלת וסת קבוע.

**ז' וואם** רגילה לראות וסת מיד אחר גמר לקחת הכדורים, או אחר יום או ימים צריך לפרוש בזמן שידעת שצריכה לקבל.

13. הנה בכמה מקומות נקטו השו"ע והפוסקים כאן לשון נץ החמה [ראתה קודם נץ החמה וכו']. והדבר ברור שאין הכוונה למה שאנו קוראים נץ החמה - אלא הכוונה לעמוד השחר, דתחילת היום הוא בעמוד השחר ולא בגן החמה כדאמרין בכל מקום, ונץ החמה הוא אחר תחילת היום [כמבואר בפסחים דף ב' ע"ב]. אלא שנקטו הפוסקים לשון זה, מחמת לשון המשנה בנדה [דף ס"ג ע"ב], אולם הכוונה דאי על תחילת היום האמיתית והיא בעלות השחר - שהוא תחילת היום לכל הדינים כולם.

ותנא דמסייע לן הוא בעל האשכול שכתב בהלכות נדה סימן ל"ב עמ' 77, ח"ל: וכמה אמר רבא עונה יום או לילה, ואע"ג שדרכה לראות בסוף היום בעיא פרישה מתחילת עלות השחר וכו'. וכן גם כתב בסדרי טהרה סי' קפ"ד ס"ק ג' בד"ה ולענין, והוכיח כן מדברי הרמב"ם [פרק ח' מאיסור"ב הל' ג'] שכתב: ושיש לה וסת אסורה לשמש בכל עונת הוסת אם וסתה ביום אסורה לשמש כל אותו היום וכו', הרי שלא הזכיר נץ החמה, אלא יום ולילה, ויום הוא מעלות השחר כידוע. וראה בערוך השולחן סי' קפ"ד סעי' כ"ז.

14. ראה ערוך השולחן סי' קפ"ט סעי' כ"ו.

**בוסת** דילוג החודש שקבעה אותו כדינו, וחודש אחד לא ראתה, החשש שיהיה בחודש הבא, יהיה כאילו ראתה בחודש הקודם. לדוגמא: קבעה דילוג ט"ו בחודש ט"ז בחודש י"ז י"ח י"ט, ובכ' בחודש לא ראתה, אינה חוששת לוסת זה יותר לפי הסדר הנ"ל<sup>15</sup>. אולם כשתראה שוב תחוש בפעם הבאה גם לעוד חודש ויום.

**ב** דילוג בהפלגה: ראתה בתאריך מסויים, ושוב ראתה לסוף עשרים יום, ואח"כ לסוף עשרים ואחד יום, ואח"כ לסוף עשרים ושנים יום [היינו סך הכל ד' ראיות], י"א שקבעה וסת לדילוג בהפלגה ואינה חוששת אלא לסוף עשרים ושלוש יום. וי"א שצריכה לקביעות הוסת גם ראייה חמישית לסוף עשרים ושלוש יום ורק אז קבעה לענין שלא תחשוש אלא לסוף עשרים וארבע. ולהלכה צריך להחמיר כשתי הדעות, וכשראתה רק ארבע ראיות חוששת לכל דיני וסת שאינו קבוע, וגם לוסת הדילוג [שבדוגמא הנ"ל הוא לסוף יום עשרים ושלוש].

### דיני וסת קבוע

**א** מי שיש לה וסת קבוע אינה חוששת לשום וסת אחר מלבד מה שנקבע לה, ולדוגמא אם קבעה לראות בהפלגה של עשרים יום, אינה חוששת לשום חשש אחר מלבד לסוף עשרים.

**ב** כל דיני וסת קבוע, הן לענין קביעות הוסת, הן לענין לחוש לוסת שכבר נקבע, אינם נוהגים כלל במעוברת שהוכר עוברת, שהוא ג' חודשים מתחילת העיבור, עד כ"ד חודש אחר הלידה. מ"מ אם תראה חוששת לראיותיה כוסת שאינו קבוע.

**היה** לה וסת קבוע, ונתעברה ועברו כ"ד חודש מלידתה חזרה לחוש לוסת הקבוע לה.

**בלידת** יוצא דופן [נתוח קיסרי], אין לה כ"ד חודש אלו, דאין אבריה מתפרקים מחמת הלידה.

**ג** כוסת החודש אם עברו עליה ג' ימי וסת שלא ראתה בהם בתאריך הקבוע לה, ואפילו שלא ראתה בתאריכים אחרים - אינה חוששת לו. ווסת ההפלגה אם ראתה ד' פעמים בהפלגות שונות ממה שהיתה למודה לראות אינה חוששת לו.

**ד** אם נעקר הוסת הקבוע שלה, ולא קבעה עדיין וסת אחר, וחזרה לראות בזמן הוסת הראשון, חזרה לוסתה הקבוע ולכל

פעם בהרגשות אלו צריכה לפרוש מבעלה שמא תראה בהם. הלכה זו מסובכת בכמה ספקות, ולכך צריכה לשאול לחכם בכל כיוצא בזה.

### עקירת וסת שאינו קבוע

**כל** הוסתות הנזכרים חוששת להם פעם אחת בלבד. עבר יום הוסת ולא ראתה דם, בטל הוסת ולא חוששת לו עוד. ואפילו ראתה פעמיים כוסתות שרים ופעם שלישית לא ראתה, נעקר הוסת שאינו קבוע.

**ראתה** בא' בחודש ואח"כ ראתה בכ"ט בחודש והמשיכה ראייתה בא' בחודש הבא, נעקר הוסת של א' בחודש אף שראתה גם בו, דכוסתות מסתכלים רק על יום תחילת ראיית הוסת.

### וסת קבוע

**להלן** נבאר בקצרה כמה אופנים של וסת קבוע, דהיינו שראתה ג' פעמים בזמנים סדורים כמו שנבאר, ואז יש לה כמה דינים לקולא ולחומרא. אין קביעות וסת, אלא אם רואה את כל ראיותיה באותה עונה של יום או של לילה. ראתה פעם בלילה ופעם ביום, אפילו באותו תאריך, אינו מצטרף לקביעות וסת.

**א** וסת החודש: ראתה ג' פעמים רצופים בא' בחודש, כגון שראתה בא' ניסן וא' אייר וא' סיון קבעה וסת לא' בחודש, ומעתה חוששת רק ליום זה.

**ב** וסת ההפלגה: ראתה ד' פעמים רצופים בג' הפלגות שוות, קבעה לה וסת לאותה הפלגה, ר"ל ששלוש פעמים הפליגה אותו מספר ימים וראתה.

**ג** וסת הדילוג: וסת זה יכול לבוא בשני אופנים, דילוג בחודש ודילוג בהפלגה. והתנאי בוסת הדילוג שיהיו דלוגים שרים, אבל אם דלגה פעם יום אחד ופעם שני ימים, אינו נקרא וסת הדילוג. ויש להדגיש שבוסת הדילוג אינה חוששת לו עד שתקבענו, ונפרט הדינים בוסת זה:

**א** דילוג בחודש: ראתה בכ' בניסן בכ"א באייר בכ"ב בסיון, יש אומרים שקבעה לה וסת החודש בדילוג וצריכה לחוש רק לכ"ג בתמוז. ויש אומרים שלא קבעה עד שתראה גם בכ"ג בתמוז ואז תחוש רק לכ"ד אב. ולהלכה, אם דלגה ארבע פעמים לכז"ע אינה חוששת אלא לוסת זה, ותחוש לכ"ד אב וכ"ה אלול וכן הלאה. אולם אם ראתה רק ג' פעמים בדילוג, חוששת גם לכל חששות של וסת שאינו קבוע כאשר שלא קבעה עדיין וסת, וגם תחוש לוסת הדילוג שאולי נקבע [ובדוגמא דלעיל הוא בכ"ג תמוז].

15. וע"ע בפתחי תשובה ס"ק ה', חוה"ד בביאורים ס"ק ה'.

ד' עבר יום הוסת ובדקה ומצאה טמאה, אזלינן בתר שעת הבדיקה, ולא אמרינן שכבר ראתה בזמן עונתה לענין חשבון הוסתות.

### פרק ו' - דינים שונים

א' כל היד המרבה לבדוק בנשים הרי זו משובחת, כך נפסק בשו"ע [סי' קצ"ו סעי' ט'], ומיירי אפילו כשאינה מחוייבת לבדוק. אמנם בכל אופן עתה אין כדאי להחמיר בזה, מאחר שעשוי לגרום לה מכות ופצעים באותו מקום ולטמאותה שלא כדין.

ובפר"מ שהרבה אינם בקיאים במראות, ומטמאים המראות אפי' שאין בהם שום ספק, ולכך עדיף שלא תבדוק, ולא תטמא את עצמה שלא כדין.

ב' ראתה בשעת תשמיש: אשה שהרגישה הרגשה המטמאת ושיוצא לה דם נדה בשעת תשמיש, מחוייבת לומר זאת לבעלה מיד, דבעלה נאסר בה מיד מדאורייתא. ולכך אסור לו להנות ממנה כלום, אולם לא יצא מיד בעוד האבר חי, כיון שיש לו הנאה ביציאתו כבכניסתו, אלא יחכה שהאבר ימות ולא יסמוך עליה, רק יסמוך על ידיו ורגליו שלא יהנה ממנה.

ג' רואה מחמת תשמיש: הנה דין זה כמעט ולא מצוי בכלל, אמנם אם קרה כן לא יתמהמהו ויגשו למורה הוראה שיורה להם מה לעשות.

ד' רואה מחמת תשמיש הנאסרת, היא אשה שראתה שלוש פעמים רצופות בשעת תשמיש. ואם קרה כן ג' פעמים, אשה זו אסורה על בעלה וצריכה להתגרש. וישאלו לחכם בכל זה.

ד' לטבול אפי' שלא ישמשו: באופן שהבעל והאשה אינם יכולים לשמש, כגון על פי פקודת רופא או שהוא זמן וסתה, בכל אופן יכולה לטבול ואין בזה שום חשש.

ה' יוצא לדרך: הנה דין יוצא לדרך נראה לי שאינו שייך כיום, דדוקא בזמנים הקודמים שהיו כל הדרכים בחזקת סכנה, ולכך משתוקקת אליו מאוד וחייב לפקדה.

### פרק ז' - דין חתן וכלה

#### כלה לפני החופה

א' וסתותיה: צריכה הכלה לדעת סדר ראיותיה של החדשים שקודם החתונה, כדי שלא יפול יום החתונה סמוך לוסתה, וזה הן מצד עצה טובה שלא יהיה להם חופת נדה ויהיו אסורים להתיחד. או שיהיה עונת הוסת ויהיו אסורים בתשמיש. הגי' עת חתונתה ואינה זוכרת זמן ראיתה - מותרת.

דיניו בפעם אחת. אולם אם נעקר הוסת הראשון וקבעה וסת אחר, אינו חוזר בפעם אחת.

ה' מי שיש לה וסת ליום קבוע בחודש, ושינתה פעם אחת לראות שלא ביום וסתה, צריכה לחוש פעם אחת ליום החודש החדש. כגון ראתה ט' ניסן ט' אייר ט' סיון, שקבעה לה וסת לט' בחודש וחוששת לט' תמוז. הקדימה לראות ביום ג' תמוז, צריכה לחוש כדלהלן: חוששת בג' אב, ליום החודש שהרי ראתה בג' תמוז, וגם חוששת לט' תמוז יום הוסת הקבוע שלה שעדיין לא נעקר<sup>16</sup>.

### זמן הפרישה בוסת

א' הגיע זמן של אחד מוסתות אלו צריכה לפרוש, וכמו שנבאר להלן מהות הפרישה. חזמן הפרישה הוא עונה אחת, מעמוד השחר עד צאת הכוכבים - עונת יום, ומהשקיעה עד עמוד השחר - עונת לילה.

ב' ועונה זו היא אותה עונה שבה ראתה בוסתה הקודם. ואפי' שהתחילה את ראייתה בפעם הקודמת באמצע היום, חוששת מעלות השחר. וכן אם ראתה באמצע הלילה, צריכה לחוש מהשקיעה עד עלות השחר.

ג' ספק לה אם ראתה קודם השקיעה או אחריה, או קודם עלות השחר או אחריה, הולכים אחר הזמן שהיתה ודאי טמאה. דהיינו במקרה הראשון אחר עונת הלילה, ובמקרה השני אחר עונת היום. ודין זה מצוי שקמה בבוקר ומוצאת שקבלה וסת, דיש לה לחוש לעונת יום.

### ממה צריכים לפרוש ודין הבדיקות

א' אמרו חז"ל שחייב אדם לפרוש מאשתו סמוך לוסתה, ועיקר כוונתם הוא למנוע מתשמיש במשך כל העונה. כל שאר ההרחקות אינן נוהגות בזמן זה, וכן אינה צריכה ללבוש לבנים.

ב' צריכה לעשות בדיקה אחת בתוך עונת הוסת, ואין חילוק אם בדקה בתחילת העונה או בסופה.

ג' שכחה ולא בדקה בוסת שאינו קבוע, טהורה בלא בדיקה. ובוסת קבוע לאשכנזים כתב הרמ"א [בסי' קפ"ד סי' ט'] שנהגו לאסור עד שתבדוק, ולספרדים מותרת.

16. אמנם לא תחוש להפלגת עשרים וחמש יום, דכיון שאשה זו היה לה קביעות לוסת החודש, אין לחשוש לוסת ההפלגה, עד שתעקור את קביעותה לוסתות של חודשים.

**ונוהגים** להתיר להם להתיחד ביום ע"י שיהיה עמהם קטן או קטנה, שיודעים טעם ביאה ואינם מוסרים עצמם לביאה. ובלילה צריך שני שומרים.

**ובשעת** החופה כשמקדשה, יכול לתת את טבעת הקדושין והכתובה לכלה כדרך כל חתן, רק שיזהר מאוד שלא ליגע בה. וטעם היתר זה, משום שדיני הרחקות שבאשתו נדה, הוא רק אחר שנישאת לו ולא קודם.

#### הכונס את הבתולה

**א'** מיד אחר נתינת הטבעת תחת החופה, הרי היא כאשתו לכל דבר. אולם אסורה בביאה עד אחר שבעה ברכות, כמאמר חז"ל [בריש מסכת כלה], כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה.

**ב'** בעילה הראשונה נקראת בעילת מצוה. כשכועל בעילת מצוה, מותר לגמור הביאה אפילו אם התחיל דם שותת מאותו מקום מכח הבעילה ושכירת הבתולים, שאין זה דם נדה אלא דם בתולים.

**ג'** כשפורש ממנה - יכול לפרוש באבר חי. אם גמר ביאתו אסורה לו מיד בכל דיני נדה, דחכמים החמירו בזה אטו אשה שרואה מחמת תשמיש שאסורה. אולם לא אסרו חכמים בביאה זו הראשונה עד שיגמור ויצא, כי חששו שאם יאסרו לו ויחייבוהו לצאת באבר מת, שמא לא יבעול בכלל מהחשש שמא תראה דם באמצע הביאה.

**ד'** גמר ביאה, הוא כשהאבר נכנס כולו, אף אם לא יצא ממנו שכבת זרע. ואם לא גמר ביאתו, היינו שלא נכנס האבר כולו אפי' שהוציא שכבת זרע, מותרת לו כשפורש ממנה - אם לא יצא דם. אבל אם יצא ממנה דם, בין בשעת הבעילה ובין אחריה טמאה כנדה.

**ה'** לבעול בכונה באופן שלא יגמור את בעילתו, דחיישין שמא לא ירגיש שנכנס כולו ונאסרת מדן דם בתולים. זה הפירוש מ"ש הרמ"א [בסי' קצ"ג סעי' א'], שלא לשחוק בתינוקת.

**ו'** כשגמר ביאתו, אפילו שבדקה עצמה ולא מצאה דם, טמאה, דחיישין שמא אבדה טיפת הדם או שחיפתה שכבת זרע.

**ז'** כשנטמאת מחמת בעילת מצוה הרי היא ככל נדה נשואה, מלבד שני דברים.

**א)** אפילו שייחדו מקודם מטה לו ומטה לה מותר לו לישון במטתה ואפילו על הסדין המלא דם, אם אינה נמצאת שם.

**ב)** יכולה להתחיל שבעה נקיים לסוף ארבעה ימים ולא צריכה לחכות חמשה ימים.

**ב'** הפסק בטהרה ושבעה נקיים: לפני החופה צריכה להפסיק בטהרה ולשמור שבעה נקיים, לשני טעמים: א' כדי להטהר מטומאת נדה, ב' דחיישין שמא תראה מחמת חמור, כלומר אפילו אם היתה טהורה חששו חז"ל שמתוך החימוד לקראת החופה תתעורר לראות טפת דם והיא לא תכיר בה.

**ולכך** אפי' אם עשתה הפסק בטהרה ושבעה נקיים, ודחו את החופה, כשיקבעו זמן אחר לחופה צריכה לעשות שבעה נקיים חדשים.

**א)** שונה דין הפסק בטהרה זה ושבעה נקיים אלו מכל אשה נשואה, דכלה יכולה להתחיל השבעה נקיים מיד כשפוסקת מלראות ואין צריך להמתין ימים של פולטת שזה לא שייך אצלה.

**ב)** לכתחילה השבעה נקיים צריכים להיות סמוך לחופה.

**ג)** וצריכה ללבוש לבנים ולעשות בדיקות לכתחילה פעמיים ביום. ובדיעבד אפי' אם עשתה בדיקה אחת בכל השבעה נקיים עלו לה.

**ד)** בשקיעה שאחר יום השביעי יכולה ללבוש צבעונים.

**ה)** לכתחילה תטבול מיד אחר השבעה נקיים או סמוך להם. ויכולה לטבול אפילו ביום השביעי גם אם זה יום חופתה, כשאין מתייחדים עד הלילה.

**ו)** אחר הטבילה אינה צריכה שום בדיקות, לא לפני החופה ולא לאחריה, ואפילו אם עברו הרבה ימים ועדיין לא נבעלה.

**ז)** כל זמן שהם משודכים, לא ילינו שניהם בדירה אחת, אפילו בחדרים שונים ויש שם הרבה בני אדם.

**ח)** יש נוהגים בשבוע לפני החופה שאין החתן והכלה רואים זה את זה.

**ט)** אולם בבואם לאולם לסדר החופה, מותרים להפגש ולהצטלם גם לפני החופה. ואדרבה עצה טובה לעשות כן, כי הרבה פעמים מתעכבים בסדר הצלומים אחר החופה, והמוזמנים מתעייפים והולכים להם, ונמנעים משמחת חתן וכלה.

**כלה נדה ופי שלא נשלמו לה ז' נקיים בעת החופה**

**כלה** שהיא נדה בחופתה בין שרואה ממש ובין שהיא בשבעה נקיים, חמורה יותר מכל נדה שאסורים גם ביחוד, שכל זמן שלא בעל הרי יצרו תוקפו הרבה.

ז' לא הספיק לבעול כלל עד שפירסה נדה, דינה ככלה נדה שאסורים ביחוד. ולכן ראוי שלא לאחר את הבעילה מיום החופה, כדי שלא יכנס בספיקות אלו. ואין כאן היתר לומר שראינו שלא בעל כמה ימים, וא"כ אין יצרו תוקפו, דחיישינן שמא עתה יצרו יתקפנו.

ואם כבר התחיל לבעול ואחרי זה פירסה נדה - מותרים ביחוד [הגם שלא הכניס האבר כולו ולא הוציא שכבת זרע]. התחלת ביאה לענין זה הוא מה שהכניס אברו באבר חי, אבל אם הכניסו באבר מת אין זה ביאה כלל, ואם אח"כ פירסה נדה אסורים ביחוד.

ח' בעילה שניה: הרבה פעמים דם בתולים אינו נגמר בביאה ראשונה, ולכן כל פעם שתבעל ותראה דם בעת הביאה, הדם טמא כדין דם בתולים ודינו כנ"ל [לחומרא ולקולא]. אולם אם פסקה לראות פעם אחת דם, וראתה אח"כ דם, היא בחשש של רואה מחמת תשמיש ויפנו למורה הוראה.

#### בדיקות בביאות הראשונות

אין האשה צריכה לבדוק לא לפני תשמיש ולא לאחר תשמיש - כדי להחזיקה שאינה רואה מחמת תשמיש, כיון שאין מצוי היום רואה מחמת תשמיש בכלל. וגם בבדיקות שתעשה מיד אחר החתונה אינם מועילים לזה כלל, כיון שלרוב הם בזמן שבכלל אינה ראויה לראות, ולא יועילו בדיקותיה<sup>17</sup>. וכבר הסיק הש"ך בסי' קפ"ו שאין צריך לעשות לבדיקות אלו כלל, ועליו ראוי לסמוך.

#### וסת שלאחר החתונה

עצה טובה לכל נערה בגיל הנשואין שתכתוב לעצמה את זמני ראייתה, כדי שתדע זמני וסתותיה ואם יש לה וסת קבוע.

מה שנטמאת בבעילת מצוה מחמת דם בתולים, אינו נחשב כלל בחשבון הווסתות.

#### פרק ח' - דיני יולדת

##### מה היא יולדת

אשה מעוברת שהתחילה ללדת, והיינו שנפתח מקורה, נקראת יולדת ואסורה לבעלה, וצריך לנהוג בה בכל ההרחקות כמו כל אשה נדה.

ב' לא נפתח מקורה אולם אחזזה צירי לידה, עדיין מותרת היא, עד שאינה יכולה ללכת ברגליה, דאז היא טמאה.

ג' הפסיקו ציריה חזרת להיתרה כמו שהיתה קודם, ואינה צריכה לבדוק את עצמה.

ד' אף אם הרופא או המילדת מעידים שצואר המקור פתוח, אין מתחשבים בוה לאסור, מפני שפתיחת המקור של הרופאים אינה אותה פתיחת המקור האוסרת שאמרו חז"ל.

ה' אם ירדו ממנה מים - אינה טמאה, ואינה צריכה לחוש שמא ירד עם המים דם, אלא א"כ ראו שיצא עם המים דם שאז טמאה.

ו' גם מפלת דינה ככל יולדת, אם היתה מעוברת יותר מארבעים יום. אבל המפלת תוך ארבעים אינה נקראת יולדת אולם טמאה נדה מחמת הדם שראתה, וצריכה הפסק בטהרה ושבעה נקיים.

ז' כל מראה דם היוצא מהיולדת אחר שהתחילו הצירים, ואפילו על בגד צבוע או על דבר שאינו מקבל טומאה - הכל טמא.

ח' יצא הולד דרך דופן [נתוח קיסרי] ולא דרך צואר הרחם, אין זו יולדת לגבי דינים אלו.

#### דיני יולדת

א' יולדת אסורה מדאורייתא לבעלה ככל נדה, אפילו לא ראתה דם.

ב' ילדה נקבה, אסורה לבעלה עד ליל חמשה עשר אחר הלידה, אף אם הצליחה לספור שבעה נקיים קודם סיום שבועיים ללדתה [אינו מצוי כלל]. ואם טבלה קודם ליל חמשה עשר, צריכה טבילה שניה כשיגיע ליל ט"ו. ואם ילדה זכר תספור ארבע או חמש ימים (ככל נדה) מהלידה ותפסוק בטהרה אם היא יכולה ותספור שבעה נקיים. היום לא מצוי שתוכל לפסוק ולספור ז' נקיים לפחות חודש מהלידה.

ג' אין מחשבים וסת הפלגה בימים שבין הראיה שלפני הלידה לראיה הראשונה שאחר הלידה. ואין וסת הפלגה כלל עד שתראה שני פעמים אחר הלידה.



## סימן ל'

## הערות על סדר השו"ע

## הבדיקות בביאות הראשונות

יו"ד סי' קפ"ו סעי' ב'.

**כתב** המחבר וז"ל: שלש פעמים הראשונים צריכים לבדוק וכו' שאינה רואה מחמת תשמיש וכו', ע"כ.

**שאלת:** מה הדין בנשואים שניים האם צריכה לבדוק שוב.

**תשובה:** עיין נדה [דף ס"ו ע"א] שאין כל האצבעות שוות, וכן הוא בפסחים [דף קי"ב רע"ב], ועפ"י זה הדינים בריש סי' קפ"ז. ולפי"ז צריכה לבדוק ולהחזיק לבעל זה דוקא, אלא שלא מצאתי הדבר מפורש. אמנם למעשה אין אנו נוהגים בבדיקות אלו כלל וכמ"ש הש"ך<sup>18</sup>.

## ראתה בשעת תשמיש

יו"ד סי' קפ"ז סעי' י'.

**כתב** המחבר וז"ל: הרואה דם בשעת תשמיש מותרת לשמש פעם שנית כשתטהר מיהו מיחש חיישין חדא זימנא אחר ראייתה וכו', ע"כ.

**שאלת:** מה דינה של אשה שנבעלה ביום א' בניסן ובאותו יום ראתה מחמת תשמיש זה בפעם הראשונה שצריכה לחוש כליל טבילה הבא, האם גם יש לה לחשוש לחודש הבא ליום החודש, דהיינו יום א' באייר וכן לשאר החששות הנלוים או לא.

**תשובה:** עיין בדברי המחבר הנ"ל שכתב דוגמא לזה, כגון אם ראתה פעם אחת או פעמיים כליל טבילה כשתגיע טבילה אחרת צריכה לפרוש ליל טבילתה. ועיין בפתחי תשובה ס"ק מ"ב מה שהביא מהחוו"ד, שזה דוקא אם ראתה כליל טבילה אחר תשמיש אפילו שלא בשעת תשמיש והיה באותה עונה, דאז הוא וסת מורכב לטבילה ותשמיש, אבל אם ראתה כליל טבילה בלא תשמיש כלל אין צריך לפרוש.

**ולענ"ד** כיון שהוא רק ספק אי הוי רואה מחמת תשמיש, בודאי תצטרך לחשוש לשאר הווסתות שזה יותר מסתבר שתראה כשאר נשים בוסת רגיל מאשר מחמת תשמיש.

## דין עונה בינונית

יו"ד סי' ק"צ סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: כל אשה שאין לה וסת קבוע חוששת ליום שלשים לראייתה שהוא עונה בינונית, וכו' ע"כ.

**שאלת:** מה דינה של אשה הרואה ליותר מל' יום, אך אין לה וסת קבוע, האם כיון שאין לה וסת קבוע צריכה לחשוש, או שמא כיון שלא רואה פחות מל' אין לה לחשוש לעונה בינונית [ע"פ מ"ש השו"ע בסי' קפ"ו סעי' ג']. עוד שאלת, דאת"ל דאסורה, מה דינה של האשה הנ"ל כשחל ליל טבילה בליל עונה בינונית.

**תשובה:** ראה מ"ש בספר אגרות משה יו"ד ח"ב סי' ע"ב, שלא צריכה לחשוש גם בלא ליל טבילה. אולם למעשה היום כל דין עונה בינונית אינו נוגע, כיון שהיום אין לרוב נשים קביעות וסת ובודאי שאין להם וסת קבוע לשלושים יום, וא"כ אין כזאת עונה בינונית היום לנשים, ואינה צריכה לחוש לה בכלל<sup>19</sup>.

## נמצא בסדין העליון או התחתון

יו"ד סי' ק"צ סעי' נ'.

**כתב** המחבר וז"ל: שלש נשים שישנות במטה אחת וכו', נמצא תחת החיצונה היא והאמצעית טמאה והפנימית טהורה וכו', והני מילי כשלא נמצא על סדין העליון, אבל אם נמצא בו בין כך ובין כך כולן טמאות מפני שהוא עשוי להתהפך אילך ואילך. וכתב שם הט"ז בס"ק ל"ז וז"ל: אבל בסדין התחתון אין חילוק כיון שאין מתהפך - טור, ומהרש"ל חלק, וכתב שגם התחתון מתהפך, ונ"ל דמ"מ בכסת שתחת הסדין אין מתהפך כלל, ע"כ.

**שאלת:** מה היא הכסת שתחת הסדין שאין מתהפך כלל, ומה הנפק"מ בזה לזמננו.

**תשובה:** סדין העליון זה מה שאנו קוראים שמיכה, וסדין התחתון זה מה שאנו קוראים סדין סתם המכסה את המטה וגוף האדם שוכב עליו ממש. וכסת שתחת הסדין הוא מה שיש הרבה בני אדם ששמים תחת הסדין עוד איזה בד או סוג ניילון שאם האשה תראה הרבה דם וילך לעבר השני של הסדין שילך על זה הכסת ולא ילכלך את המזרון. ואולי הוא כמין מזרון דק ורך כדי לשכב עליו. וזו הכסת שתחת הסדין אין דרכה להתהפך כלל.

18. וכבר הארכתי בזה לעיל בסי' כ"ט פרק ז'.

19. וכבר הארכתי בזה לעיל בסי' כ"ט פרק ה'.

**תמר ורות לא חשו לדם חימוד**

יו"ד סי' קצ"ב סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: תבעוה לינשא ונתפייסה צריכה לישב שבעה נקיים וכו', שמא מחמת חימוד ראתה. וכתב הט"ז בס"ק א', שהוא מדרבנן. ובזה מיושב מה שתמר ורות לא המתינו ז' נקיים. ובסוף דבריו כתב וז"ל: ועוד נראה לתרץ דגבי תמר ורות לא היה חשש שמא תראה מחמת חימוד, דמיד שנתפייס יהודה וברעזו אז היו עמהם במטה והיו ליה כמי שיש לו פת בסלו מה שאין כן בשאר כלות.

**שאלת:** שאינך מבין איך פוטר דין פת בסלו את החשש של חימוד. ועוד שאלת שמצינו בגמ' [כתובות דף ס"ג ע"ב] דין של פת בסלו גבי האיש דוקא שלכך אין יצרו תוקפו, אבל מאי שייך גבי חימוד דבר זה. וכתבת שהחור"ד בביאורים בס"ק א' כתב שתירוצו של הט"ז דחוק דאין שום סברא לחלק בין זמן מועט לזמן מרובה. ואף שהצל"ח בברכות [דף כ"ב ע"א] מביא ראיה לתירוצך זה, מ"מ אינך מבין.

**תשובה:** כוונת הט"ז פשוטה, דדם חימוד לא שייך אלא כשהיא חומדת ומתאוה ואינה יכולה להבעל, אבל אם בידה להבעל מיד אין זה גורם לראות דם.

**מאימתי בלה מתחלת לז' נקיים**

יו"ד סי' קצ"ב סעי' ב'.

**כתב** המחבר וז"ל: שבעת ימים הללו מונים אותם משעה שהיא סומכת בדעתה ומכינה עצמה לחופה אע"פ שלא נתקדשה עדיין, ע"כ. ובט"ז שם בס"ק ג' כתב בתוך דבריו וז"ל: אלא על כרחך משעה שמכינים השכר לצורך החופה או משעה שמודיעין לה, ואז מועילין השבעה נקיים אע"פ שיש עוד זמן רב לחופה, ע"כ.

**שאלת:** מה כוונתו משעה שמודיעין לה.

**תשובה:** כוונתו משעה שמודיעין לה שתכין עצמה לחופה ביום זה וזה.

**האם החתן צריך לשאול למהרת בלתו**

יו"ד סי' קצ"ב סעי' ב'.

**כתב** הרמ"א ת"ל: וכל חתן ישאל לכלה קודם שיגע בה אם שמרה שבעה נקיים, ע"כ. וכתב הש"ך בס"ק ד', וז"ל: ועכשיו לא נהגו כך, ונראה שסומכין על מה שהשושבינים רגילים להודיע לחתן אם היא טמאה, ע"כ.

**שאלת:** האם יש לדייק מכאן דכל זמן שלא אמרו לו השושבינים כלום הרי היא ודאי טהורה.

**תשובה:** ודאי שכך הוא עיקר הדין, אולם למעשה ודאי שדבר זה משתנה לפי הזמנים כמובן.

**בתולה ממתינה רק ארבעה ימים**

יו"ד סי' קצ"ג סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: הכונס בתולה בועל בעילת מצוה וכו' וצריכה שתפסוק בטהרה ותבדוק כל שבעה ולא תתחיל למנות עד יום חמישי לשימושה וכו'. וכתב הש"ך בס"ק ב' וז"ל: כדין נדה לקמן סימן קצ"ו סעי' י"א. ובט"ז ס"ק ד' כתב בשם מהר"ל דאע"פ דהשתא נהוג עלמא דהנדה מתחלת למנות יום הששי [שהוא הראשון לז' נקיים שלה - והיינו אחר חמשה ימים], מכל מקום במתחלת למנות אחר ביאה ראשונה של בתולים מתחלת למנות מיום חמישי וכו', ע"כ.

**שאלת:** במה נחלקו הש"ך והט"ז הנ"ל.

**תשובה:** אין כאן מחלוקת [ושניהם מודים שצריכה להמתין רק ד' ימים ומתחלת לספור מהיום החמישי]. אלא שהש"ך רמז לדברי המחבר שם שס"ל שכל נדה מונה ארבע ימים ומתחלת לספור מהיום החמישי, ור"ל שגם בביאת בתולים יש לה אותה חומרא שחיישין לפולטת אפילו שכל דין דם בתולים אינו אלא רק מדרבנן. ואילו הט"ז כתב שאף לאשכנזים שיוצאים ביד רמ"א ומונה חמשה ימים ומתחלת לספור שבעה נקיים מהיום הששי לחומרא משום ספק שמא שמשה בבין השמשות, מ"מ בביאת בתולים אין להחמיר.

**שלא לישב על מפתה**

שו"ע יו"ד סי' קצ"ה סעי' ה' ו'.

**כתב** המחבר בסעי' ה', וז"ל: לא ישב במטה המיוחדת לה אפילו שלא בפניה וכו'. ובסעי' ו' כתב: לא יישן עמה במטה אפילו כל אחד בבגדו ואין נוגעין זה בזה.

**שאלת:** מ"ש בטור [בנדמ"ח עמ' קנ"ה] וז"ל: ולא ישב במטה המיוחדת לה אפילו שלא בפניה, ואין צ"ל שלא ישן עמה במטה וכו'. וכתב שם הב"י ואע"ג דהראב"ד לא אסר אלא לישן על מטתה, משמע לרבינו דהוא הדין דאסור לישב עליה, דבישיבה עליה נמי איכא הרהור, ומצד הרהור יבוא לידי הרגל עבירה. והקשה שם הב"ח, וז"ל: ותימה מנא ליה לרבינו דלא ישב וכו', ע"כ. והקשית, שהרי באמת איה"נ דבדברי הראב"ד לא כתוב אלא לא יישן, מ"מ מאחר שהטור הוסיף דאסור אפילו שלא בפניה והיינו משום דהרהור איכא גם שלא בפניה, א"כ עתה נתחדשה לנו סברת הרהור, ומובן שאפי' ישיבה אסורה משום הרהור. וכמו שלא כתוב בראב"ד שלא בפניה, כך לא כתוב ישיבה, אבל הטור שחידש לסברת הרהור אסור גם שלא בפניה וגם ישיבה.

**תשובה:** טעם הרהור הוא לא טעם חדש שנתחדש, אלא זה טעם מה שאסרה הגמ' בשבת [דף י"ג ע"א], דהכי איתא התם: איבעיא להו נדה מהו שתישן עם בעלה היא בבגדה והוא בבגדו וכו' והסיקה לאסור, וטעם האיסור ודאי הוא משום הרהור שח"ו יבואו לעבירה. אלא דסתם ערוה היה פשוט לגמ' שיצרו תוקפו יותר מאשתו נדה, ואע"פ כן למדה הגמ' בהיקש שגם בנדה אסור.

**וא"כ** הראב"ד [בבעלי הנפש סוף שער הפרישה] שכתב שרוב האי גאון חידש שאסור לישן על מטתה אפילו אינה עמו במטה מפני הרגל עבירה, הכוונה שכיון שזה גורם להרהור יבוא להרגל עבירה. והביאו הטור שהשכיבה עצמה על מטתה גורמת הרהור ולכן אסור אף שלא בפניה. אבל להוסיף שאפילו בשיבה יש הרהור על זה אין לנו ראייה, ובודאי שיש לחלק בין שכיבה לשיבה, ודיינו שהוסיפו על הגמ' שדברה כשהיא נמצאת שם והוסיפו אפילו כשלא נמצאת. וזה כוונת הראב"ד בסופו וז"ל, ואע"פ שאין זה מן ההלכה, הרי הם דברים שהדעת מכרעת עליהם, עכ"ל. וכוונתו על האיסור לשכב, ולא על ההיתר של כלה שמותר לו לשכב על הסדין אפילו שיש עליו דם, דא"כ מה זה שכתב שאע"פ שאין זה מן ההלכה דהיינו שלפי ההלכה אסור לשכב על הסדין שיש עליו דם, דא"כ איך אפשר להורות להקל ברעת מכרעת והוא פשוט.

**ובפרט** אם הדין כש"ך בס"ק י' שזה דוקא בשוכב ערום, וכן נראה לי להלכה, ולכן יש הרהור גם כשאינה נמצאת בגלל ששוכב במטתה ערום כדרך שמשמשים, אבל בשיבה בעלמא אין לנו ראייה וזו היא קושיית הב"ח.

**עוד** שאלת בזה: האם לפי הנ"ל יוצא שלשיטת הב"ח לראב"ד אין איסור לישן שלא בפניה, ורק לשיטת הטור אסור.

**תשובה:** לא, לשיטת הב"ח הראב"ד והטור שניהם אוסרים לשכב במטתה אף שלא בפניה, ולישב מותר אפילו בפניה ואין מחלוקת ביניהם [רשינה הב"ח את הגירסא בטור]. ועי' בש"ך ס"ק י' שכתב: אבל ישיבה בעלמא כשהוא לבוש בגדיו אין בו איסור אפילו בפניה. ובב"ח לפנינו יש בו טעות סופר שכתב אבל ישיבה בעלמא כשהוא לבוש בגדיו אין בו איסור שלא בפניה, וצריך להגיה אפילו בפניה.

**ומה** שכתב הב"ח ששיבה מותר כשלוש בגדיו, הוא הדין אף בלא לבוש אלא שאין זה מצוי כמובן. אמנם בשו"ע שפסק שלא לישב על מטתה, על כרחך מיירי רק כשלא לבוש, דאפילו בשכיבה דעת הב"ח והש"ך שאינו אסור רק כשאינו לבוש.

**עוד** שאלת בזה: ממ"ש הש"ך בס"ק י', וז"ל: לא ישב במטה המיוחדת לה, והב"ח [בנרמ"ח עמ' קנ"ה] חולק דדוקא לשכב שם ולישן כשפושט בגדיו הוא דאסור וכו', ע"כ. והקשית, שמשמע שדוקא כשפושט בגדיו אבל עם בגדיו שרי, דאיך זה יתכן. ועוד הוספת האם מה שהביאו הש"ך, מורה שנפסק דבר זה להלכה.

**תשובה:** איני יודע מה זו תמיהה, ואכן כן פסקו הב"ח והש"ך להלכה.

### ספסל המתנדר

יו"ד סי' קצ"ה סעי' ה'.

**כתב** הרמ"א וז"ל: אסור לישב על ספסל ארוך שמתנדרת ואינה מחוברת לכותל כשאשתו נדה יושבת עליו וכו', ע"כ.

**שאלת:** על מה שכתב על זה הברכי יוסף שם, וז"ל: והספרדים נוהגים היתר בספסל וכו', יש מי שכתב שהוא הדין בעגלה, דהרי הרב תרומת הדשן פשיטא ליה בספסל שהוא מסתפק בעגלה עיי"ש וכו', ע"כ. והוקשה לך דהרי התרומת הדשן לא הסתפק כלל בעגלה כמובא בב"י [בנרמ"ח עמ' קנ"ה].

**תשובה:** עיין בתרומת הדשן סי' רנ"א שזו היתה שאלתו, ותמצא הכל מיושב והב"י קיצר.

### לא יישן עמה במטה

יו"ד סי' קצ"ה סעי' ו'.

**כתב** המחבר וז"ל: לא יישן עמה במטה אפילו כל אחד בבגדו וכו', ע"כ. וכתב הש"ך בס"ק י"א וז"ל: מיהו במטה של עץ או של בנין מותר שם עם אשתו, הוא במטתו והיא במטתה. ופירש במחצית השקל וז"ל: שעושין מקרשים בתוך הבית כמין חדר קטן שאין שם מקום רק לב' מטותיהם ואותו חדר קטן קורא מטה של עץ, וכן של בנין הוא על דרך זה.

**שאלת:** דלכאורה משמע שאפילו אם נוגעים שרי בחדר כזה שהוא קטן, ושאלת מדוע.

**תשובה:** איני רואה שום משמעות לומר שאפילו נוגעות המיטות, אלא שזה דומה לקילעא שאיש ואשתו ישנים שם המובא בעירובין [דף ס"ג ע"ב], ומבואר שם שאפילו שיש בזה חיבה שרי באשתו נדה.

**עוד** שאלת בזה: ממ"ש בפתחי תשובה ס"ק ח', להוכיח ממ"ש הט"ז בס"ק ו', וז"ל: תראה דכל שכן הוא שהיא לא תישן במטה שלו ויש טפי הרהור בשכבה ובקומה וכו',

דמשמע שמותרת שלא בפניו. ושאלת איך הוכיח זאת מדברי הט"ז שם.

**תשובה:** הט"ז בס"ק ז' כתב שאשה נדה מותרת לשכב על סדיני בעלה, וקשה איך מותרת הרי אסור לה לישן על על סדינים המיוחדים לו. ותיירץ הפתחי תשובה [בס"ק ח'] בתירוצ השני שמירר שלא בפניו, ועל זה הביא רא"י מהט"ז בס"ק ו' שכתב שהיא לא תישן במטה שלו דיש טפי הרהור בשכבה ובקומה, דהיינו שעושה כן בפניו ולכך שיך הרהור, אבל שלא בפניו שאינו רואה שכבה וקומה מותר.

**עוד שאלת בזה:** ממ"ש שם הרמ"א שאפילו יש לכל אחד מצע בפני עצמו וכו' והמטות נוגעות זו בזו אסור, והפתחי תשובה בס"ק י"א הביא את החכמת אדם [כלל קט"ז דין ה'] שכתב שאפשר שאם המטות מחוברות בכותל - מותר, ושאלת מה הסברא בזה.

**תשובה:** הטעם פשוט, דכמו שמותר לישן שניהם על הרצפה, כן במחוברים לכותל הרי זה חלק מהבנין והוי כמו אצטבא, ומה לי קרקע נמוכה או גבוהה.

### חולה ואשתו נדה

יו"ד סי' קצ"ה סעי' ט"ו.

**כתב** המחבר ח"ל: אם הוא חולה ואין לו מי שישמשנו זולתה מותרת לשמשו רק שתזהר ביותר שתוכל להזהר מהרחצת פניו ידיו ורגליו והצעת המטה בפניו וכו', ע"כ.

**שאלת:** רהנה הב"י [בנדמ"ח עמ' קנ"ו] האריך בזה ולא הבנת מה היא מסקנתו למעשה מה מותרת נדה לעשות לבעלה כשהוא חולה. וכתבת שמשלשון השו"ע משמע שאסור רחיצת פניו ידיו ורגליו אולם מה מותר לא הזכיר, ובש"ך שם ס"ק י"ח כתב שמזיגת הכוס שרי וכן נראה שמותר העברה מיד ליד. ועוד שאלת מהו לשון השו"ע רק שתזהר ביותר שתוכל להזהר מהרחצת פניו וכו', דלשון זה לא ברור האם בשום אופן אי אפשר או שמא בשעת הדחק שרי.

**תשובה:** אין דבר ברור בב"י, ולכן גם בשו"ע העתיק את לשון הטור בסתם.

### הבדיקות בשבעה נקיים

שו"ע יו"ד סי' קצ"ו סעי' ד'

**כתב** המחבר ח"ל: וי"א שצריך שתבדוק ביום ראשון מהשבעה וביום השביעי ואין להקל, ע"כ.

**שאלת:** על מה שכתב שם הפתחי תשובה בס"ק ו' בשם הדגול מרבבה דאם בדקה באחד מימים אמצעיים וגם ביום השביעי, עלו לה לימי ספירתה. והקשה שם מספרו נודע ביהודה [תגינא חיו"ד סי' קכ"ח] דמשמע דלא מהני בדיקה בימים אמצעיים, ומוכרח להיות בדיקה ביום א', אלא שניתן אח"כ להתיר לה אם בדקה ביום ג' וט' כדכתב שם. ורציתי להבין מהי הסברא דבעינן דוקא יום א'.

**תשובה:** על מה ששאלת מה הסברא דבעינן יום א' דוקא. איני יודע למה נכנסת לכל הענין הזה המובא בפתחי תשובה על דברי הדגול מרבבה והנודע ביהודה, ולכאורה אתה יכול לשאול על הגמ' גופא [נדה דף ס"ח ע"ב ס"ט ע"א], הא יש מי שסובר דבעינן תחילתן וסופן. ונראה סברתו דבדיקת יום א' מחזקת אותה שלא תראה יותר, וצריך עוד חזקה והיא בדיקת יום שביעי, וזה כאילו מגלה שלא ראתה עד עכשיו.

**ואם** תשאל מה צריך לבדיקת יום א', ולמה לא מהני הפסק טהרה שעשתה מבערב. נראה לענ"ד דכל הענין של הבדיקה בודאי שאין זה ראייה של כלום, וכי מפני שעשתה ביום אחד וכל השבוע לא בדקה לא ביום ולא בלילה, ובינתיים רחצה עצמה כמה פעמים, א"כ מאיפה נדע שלא ראתה כלום בינתיים, וכן בבדיקה ביום השביעי איך זה מוכיח על כל הימים שעברו. ולכן נראה ודאי שכל הימים של הבדיקה, הוא ענין שימת לב לדעת ולזכור אם הרגישה או אם תרגיש שנפתח מקורה ויצא דם, ולכן הצריכו חכמים בדיקה בתחילת ה' נקיים ובסופו כדי שתשים לב לזה. וזה הטעם שהפסק בטהרה לא מספיק, כי זה רק ראייה שדמה נפסק, והבדיקות בראשון ובשביעי הם בשביל תשומת לב, ולזה לא מועיל מה שבדקה להפסק. (וזה לא כמו שכתבתי בתחילה).

**ומה** שכתבתי שהצריכו חכמים, כן נראה לי, אע"פ שהאחרונים מדברים בזה, ויש מסתפקים לומר שהבדיקה היא מן התורה.

### חציצה בשער

שו"ע יו"ד סי' קצ"ח סעי' ה'

**כתב** המחבר ח"ל: שתי שערות או יותר שהיו קשורים כאחד קשר אחד אינם חוצצים וכו', ע"כ.

**שאלת:** בט"ז שם ס"ק ח' כתב בתוך דבריו ח"ל: וכאן מירר שדבוק שיער דעלמא על שיערה ונפק"מ בין הנך תרתי, דכאן כל דהוה חציצה אפילו במיעוט הוה חציצה כמו חוטי צמר דסעיף ב' וכו', ע"כ. ולכאורה גבי חוטי צמר כתב לעיל בס"ק ה' דהטעם שחוצצין הוא משום דמקפדת להסירם בשעת חפיפה או רחיצה, וא"כ היאך כותב כאן לדמות לחוטי

(והבנתי בפשטות שהיה צריך לבדוק אותה שאין עליה גרב). ועי' בפתחי תשובה שם ס"ק ח' שהקשה דאסור להסתכל במקומות המכוסים שבה וכו'. והביא שעל זה תירץ בתשובות נודע ביהודה דהכא מיירי לאחר טבילה וכו', ע"כ. ולא ירדתי לעומק הענין, שהרי הוא בדק אותה אם יש לה מכה או דם החוצץ, ולכאורה אם ימצא שהיה חציצה, יתברר למפרע דלא עלתה לה טבילה ובגדרתה עומדת וחל עליו האיסור להסתכל במקומותיה המכוסים, וא"כ מהו עומק ההיתר.

**תשובה:** לפני הטבילה היא נדה מן התורה ואחרי הטבילה היא ספק נדה דרבנן.

### חציצה בצבע

**שו"ע** יו"ד סי' קצ"ח סעי' י"ז.

**כתב** הרמ"א ד"ל: וכן מי שאומנותו להיות שוחט או קצב, וידיו תמיד מלוכלכות בדם אינו חוצץ שרוב בני אומנות זו אינן מקפידים, ע"כ.

**שאלת:** דהנה כתב הט"ז בס"ק י"ז ראשה שטבלה ומצאה במקום אחד בגופה שחרורית וכו' שאינה צריכה טבילה שנית, ולא דמיא לדיו שחוצץ כמ"ש ריש סעיף ט"ו דהתם ממש של דיו חוצצת משא"כ במראה שחרורית זו שאינו אלא לכלוך בעלמא וכו'. וכתבת שלא הבנת קושייתו, דהרי הכא מצאה בגופה כתם שהוא מיעוט, ואם אינה מקפדת סגי בהכי, שלא כמקרה של דיו שהוא מיעוטו המקפיד. ואף שהרשב"א כבר שאל שאלה זו, הוא מיירי היכא שכל האשה נתמלאה, וז"ל הרשב"א בתורת הבית הקצר [ב"ז ש"ז דף ל"ב סע"א]: צבעים שעל ידי הנשים או שעל השער לנוי יראה לי שאין חוצצין לפי שאינן מקפידות בהן לעולם, ואדרבה חזירות הן ומחדשות אותן לנוי, ואע"פ שצבע זה פושט בכל השער, ורובו אע"פ שאינו מקפיד חוצץ, [מ"מ] כאן מקפדת ורוצה שיהיה והרי זה כאילו הוא מגופו של שער וכו', ע"כ.

**תשובה:** דברי הט"ז קשים להולמם. ומה שכתב עליו בעצי לבונה שצריך את שני הטעמים, דגם משום שאינה מקפדת וגם מפני שאין בה ממש, אין זה מן הישוב, ואם יש לו קושיא על הט"ז לא צריך לסרס דברי הרשב"א.

### טבילת כלי בתוך כלי

**שו"ע** יו"ד סי' קצ"ח סעי' ל'.

**כתב** המחבר ד"ל: אינה צריכה להגביה רגליה בשעת טבילתה אם אין שם טיט אע"פ שדורסת על הרצפה אין כאן חציצה מפני שהמים מקדימים לרגליה, ע"כ.

צמר לדבר שאינו מקפדת עליו, כמו שכתב כאן בסוף הס"ק ד"ל: ואפילו לא הוה רובא ואינה מקפדת דהוה כמו חוטי צמר דסעיף ב' דמיא לא עיילי שם עד שתרפם.

**תשובה:** על שאלה זו אחר העיון אין עצה ואין תבונה, ובודאי יש טעות סופר בסוף דבריו.

**שם:** כתב הרמ"א ד"ל: ואותן שיש להן כמין קליעות שערוות דבוקות זו בזו ונעשית בלילה על ידי שד וסכנה להסירם לא חייצי, ע"כ.

**שאלת:** על מה שכתב שם הפתחי תשובה ס"ק ה' בשם הפנים מאירות באשה שחלתה ואמרו הרופאים וכו', וכתב שאין להקל אלא א"כ נשאר רוב שערוותיה שלא נקלעו, דאז הוי מיעוט שאינה מקפידה ולא חייצי אלא מדרבנן סמכינן שפיר על רופא מומחה שיעלה לה רפואה ע"י זה והוי רבייתה וכו', ע"כ. ולכאורה מדוע אנחנו זקוקים לשני תנאים, הרי בסיבה הראשונה שהרוב אינו קלוע סגי, ומדוע אנו זקוקים גם לטעם דסמכינן ארופא.

**תשובה:** עיין בתשובת הפנים מאירות בפנים [ח"ב סי' קמ"ז] והובא בסדרי טהרה אות י"ט. וטעות נפלה כאן, וצריך להיות מיעוט המקפיד אבל זה בין כך אינו לשון הפנים מאירות, ונכתב תוכן דבריו בטעות.

### חציצה בעינים

**שו"ע** יו"ד סי' קצ"ח סעי' ח'.

**כתב** המחבר ד"ל: כחול שבעין אינו חוצץ ושחור לעין חוצץ ואם היתה פותחת ועוצמת עיניה תדיר אף שחור לעין אינו חוצץ, ע"כ.

**שאלת:** כתב הט"ז בס"ק י"ב שהטור כתב בשם הרמב"ם שבשעת טבילה פתחה עיניה ואז אינו חוצץ, ע"כ. ולכאורה מה מהני דעיניה פתוחות בשעת טבילה לענין חציצה.

**תשובה:** עיין בב"ח שכתב דעל ידי הפתיחה הכחול נופל. וזה דאי דחוק מכמה אנפי, אולם זה מה שהם פירשו הט"ז והב"ח.

### בריקת אשה מחציצה ע"י בעלה

**שו"ע** יו"ד סי' קצ"ח סעי' ט'.

**כתב** המחבר ד"ל: דם יבש שעל המכה חוצץ וכו' לפיכך אשה בעלת חטטים צריכה לחוף במים וכו', ע"כ.

**שאלת:** בט"ז שם ס"ק י"ד הביא מעשה דאשתו של מהר"ק, שהייתה צריכה לעמוד לפני ערומה

**שאלת:** ע"ב] והיאך פסק, כלישנא קמא או כלישנא בתרא ומה הייתה גרסתו באיכא בינייהו, שהרי השיעור הזה של "עונה" הוא פשט במילה "סמוך" וכו', ולפי זה לכאורה אין הבדל בין לישנא קמא האומרת "סמוך" ללישנא בתרא האומרת "ביום" וכו'.

**תשובה:** עיין בביאור הגר"א ס"ק כ"ד שכתב שאינו מבין דבריו. ועיין במאירי בסוף דף ס"ו ע"ב ומבואר שם היטב בד"ה מאחר, לפני ההלכה שאשה לא תעמוד ע"ג כלי חרס.

## סימן ל"א

### שו"ת קצרים בעניני נדה

יו"ד סי' קפ"ג.

#### הרגישה לחות

**שאלת:** אשה שהרגישה לחות באותו מקום, ודרכה להרגיש כן רק כשבא וסתה, ועתה היא מניקה האם תבדוק.

**תשובה:** אם המציאות היא כן כמו שכתבת בשאלתך שהיא מרגישה לחות כזאת רק בימי וסתה, א"כ חשש גדול הוא. אבל לענ"ד היא לא יודעת להכיר טוב בהרגשתה, ואינה צריכה בדיקה.

#### לצרף לספק מה שאין מרגישות כיום

**שאלת:** האם בזמנינו נוכל לצרף שלא תצטרך לבדוק בספק דאורייתא משום שאין מרגישה בשום פעם.

**תשובה:** נראה דאפשר לצרף.

יו"ד סי' קפ"ד.

#### עונת אור זרוע

**שאלת:** האם צריך לחוש לוסת אור זרוע.

**תשובה:** דעתי להקל ולא לחשוש לוסת האור זרוע, וכן ידוע שפסק החזו"א.

#### ללבוש לבנים בעונת וסתה

**שאלת:** האם אשה צריכה ללבוש לבנים ביום הוסת.

**תשובה:** כך כתוב באיזה מהאחרונים, אבל אני רואה הכרח לזה - ואינה צריכה.

**שאלת:** במ"ש הט"ז כאן בס"ק ל' בתוך דבריו ח"ל: ולפי מה שכתבתי [בס"ק כ"ז] בשם המרדכי בשיש כובד בכלי הנטבל תוך כלי אחר לא מהני מה שנתלחלח תחילה במים תלושים אתי שפיר הכא, דכיון שעומדת על הריצפה הוה כובד ונתבטל החיבור שעל ידי משקה טופח, על כן צריך שמי המקוה עצמם יגשו ההכשר וכו'. ואח"כ כתב בדעת הרמב"ם והרמב"ן [שהביאם בס"ק כ"ז] דכל שהדיח ידו תחילה אינו חוצץ אפילו באוחז בכוח, א"כ הכא דנקט הטעם שהמים של המקוה מקדימים הוא לאו דוקא וה"ה שאר מים, וכתב שם שכן כתב בתורת הבית [הקצר ב"ז ש"ז דף ל"א ע"ב]. ולכאורה הרי הרשב"א בתורת הבית הארוך [דף ל"ב סע"ב] הביא את המשנה במקואות [פ"ח מ"ה] שאמרה: האוחז באדם וכלים ומטבילין טמאים ואם הדיח ידו במים טהורין, ר' שמעון אומר ירפה שיבואו בהן המים, ופירש שם הרשב"א שת"ק לקולא ודי אם הדיחה ידה במים שהמשקה שעל ידו טופח על מנת להטפח ומתחבר במי המקוה ואין כאן חציצה, ור"ש מחמיר ומצריך שירפה ידו שיבואו בהן המים. וכתב על זה הט"ז בס"ק ט"ז דסבירא ליה לרשב"א בשיטת ת"ק<sup>20</sup> דאפילו לשיטתו צריך שלא יהיה הדוק חזק, וא"כ סובר בודאי שצריך אך ורק מי מקוה כיון שכשהיא עומדת הוה כובד ומדוע הביא הט"ז דאו מי מקוה או מים תלושים סגי לשיטתו.

**תשובה:** לענ"ד מה שכתב הט"ז וכן כתב בתורת הבית, כוונתו פשוטה שלשון זה שהמים מקדימים פירש הרא"ש [בהלכות מקוואות סי' כ"א] על המים של המקוה כמבואר בלשונו שהביא הט"ז מהב"י [כאן בנדר"ח עמ' קצ"ז], אבל הרשב"א לא הזכיר כלום מהמים של המקוה וכתב סתם שהמים מקדימים, ומזה דייק הט"ז דסגי במים תלושים וזה כוונת המחבר שכתב מפני שהמים מקדימים וסתם דבריו ולא כהרא"ש. ובענין זה יש הרבה להאריך [ועי' לעיל סי' י"ט].

#### שהייה בין חפיפה למבילה

**שו"ע** יו"ד סי' קצ"ט סעי' י'.

**כתב** המחבר ח"ל: חפפה ועיינה וטבלה ובעלייתה נמצא עליה דבר חוצץ, אם בתוך עונה שחפפה טבלה אינה צריכה טבילה אחרת ואם לאו צריכה טבילה אחרת, ע"כ.

**שאלת:** דהנה מ"ש המחבר דאם בתוך עונה חפפה טבלה וכו', זה מדברי הרשב"א [בתורת הבית הקצר דף ל"א ע"א]. וקשה איך למד הרשב"א את הגמרא [בגדה דף ס"ו

20. עי' בזה בסדרי טהרה ס"ק ס"א ד"ה מ"ש, מה שהעיר בזה.

## יוצא לדרך

**שאלת:** מה הוא שעור הדרך הנזכר בגמ' שחייב אדם לפקוד אשתו לפני צאתו ואפי' סמוך לוסתה.

**תשובה:** לענ"ד כל הדין הזה כמעט אינו נוגע בזמן הזה, וכל זה לא נאמר אלא בזמנים הקודמים שכל הדרכים היו בחזקת סכנה ולא ידעה אנא הוא ומתי ישוב, ורק ה' יודע דרכו והוא ידע את מקומו, ולכן היא משתוקקת אליו קודם צאתו.

**ומה** שיצא לחלק בהגהות היעב"ץ יבמות [דף ס"ב ע"ב] בין דרך רחוקה לקרובה ובין יחסר עונתה הקצובה או לאו. לענ"ד אין זו הדרך ואין זו העונה, והרי כתוב דלא נצרכה אלא לסמוך לוסתה ובמאי עסקינן הא אחרי ראותה ביום וסתה תהיה אסורה לפחות עוד שבעה ימים נקיים וזה ודאי לא נקרא שמחסר עונתה דהא אסורה לו בלאו הכי, וכשיגיע זמן עונת טבילתה הרי הוא מחסר עונת טבילתה ומה לי רחוק או קרוב, ועיין שם שכתב עוד לחלק בין הנושאים ואיני יודע מנין לנו וסתם איתאמרא בש"ס.

יו"ד סי' קפ"ה

## לומר לבעלה שמבלה

**שאלת:** האם מקפידים בזמנינו לאחר הטבילה שתאמר לבעלה טבילתי.

**תשובה:** אין צורך לזה ועיין ערוך השולחן [יו"ד סי' קפ"ה סעי' ד'], ועיקר דין זה נאמר רק במקום שיש במה להסתפק.

יו"ד סי' קפ"ז

## יש לה מכה באותו מקום

**שאלת:** אשה שתמיד מוצאת דם בבדיקותיה, ובדקה הרופא וראה שיש לה מכה בצדדין, וכשמוציאה את עד הבדיקה רואה תמיד דם בצד אחד, מה דינה.

**תשובה:** אם ודאי לה שהדם בא ממכה זו הרי היא טהורה, אבל צריך בזה זהירות וזריזות יתירה. ולענין הפסק בטהרה תשאל לחכם.

## דיני הביאות הראשונות

**שאלת:** ביאה ג' ימים לאחר החתונה ומצאה דם על הסדין לאחר כחמישה רגעים מהו.

**תשובה:** שאלה זו לא נתפרשה היטב, ואכתוב לך כמה פרטי דינים בזה: אם בכל ביאה לאחר החתונה

מצאה דם והיה לה צער, הרי זו הלכה מפורשת בסוף סימן קפ"ז סעי' י"ג, וז"ל המחבר שם: הבועל את הבתולה כמה פעמים וראתה דם מחמת תשמיש לעולם מחזקין שהם דם בתולים עד שתשמש פעם אחת ולא תראה דם מחמת תשמיש, ואם אח"כ תראה שלש פעמים מחמת תשמיש הוחזקה להיות רואה דם מחמת תשמיש, וכתב הרמ"א: ואפילו אם לא פסקה לראות פעם אחת, אם אין לה צער כלל בשעת תשמיש הרי היא ככל הנשים ולא תלינן בדם בתולים, ע"כ.

**ואם** בביאה שניה לא היה לה דם, ובביאה שלישית ראתה דם, גם זה מפורש שם שהיא בחשש רואה מחמת תשמיש.

**ואם** הדם לא נמצא ע"י בדיקה אלא על הסדין, אם הסדין היה לבן ומצאה כגריס ועוד, אסורה מדין כתם. ואם הסדין צבוע, הרי היא מותרת. ועצה טובה קמ"ל שתמיד תפרוש סדין צבוע על מיטתה, אף בלילה ראשונה כדי שלא תאסור עצמה מדין כתם.

**עוד** שאלת: לאחר ביאה שניה מצאה דם על בגד צבוע, ולאחר ביאה ראשונה גם היה דם אך לא היה ביאה גמורה.

**תשובה:** אם לא מצאה הדם בבדיקה אלא על בגד צבוע ודאי שטהורה.

יו"ד סי' קפ"ט

## וסת ע"י כדורים

**שאלת:** וסת קבוע שנקבע ע"י כדורים, כשתפסיק ליקח הכדורים האם עדיין יחשב לוסת קבוע.

**תשובה:** וסת שנקבע ע"י כדורים לפי מיטב ידיעתי אינו נשאר קבוע לאחר שמפסקת לקחת כדורים, ולכן תחשוש לו פעם אחת, ואם לא הגיע אינה צריכה לחוש לו ג' פעמים.

יו"ד סי' ק"צ

## כתם שקדם לו הרגשת זיבת דבר לח

**שאלת:** אשה שהרגישה זיבת דבר לח ואח"כ מצאה על בגדיה כתם פחות מכגריס.

**תשובה:** לענ"ד היא טהורה דתלינן זיבת הדבר לח כמראה שאין לו צבע כי לא כל ליחה שיוצאת מבפנים יש לה צבע, והליחה ההיא אבדה והלכה וכתם פחות מכגריס טהור. וכן אם מצאה באופן זה יותר מכגריס על בגד צבוע -

## ראתה בדיאפרגמה

**שאלת:** באשה שראתה דם ב-Diaphragm (בדיאפרגמה) האם טמאה מן התורה או מדרבנן.

**תשובה:** הרי היא כרואה דם בבדיקה והוי דאורייתא.

## גדר קינוח

**שאלת:** עד איזה מקום נחשב קינוח ואין בזה ספק בדיקה.

**תשובה:** קינוח נקרא מה שדרך הנשים לקנח עצמן לאחר הטלת מי רגלים.

## קנחו בעד שאינו בדוק

**שאלת:** קנח עצמו חמשה רגעים לאחר תשמיש בעד חדש שאינו בדוק, וראה כתם פחות מגריס האם טמאה.

**תשובה:** כל קינוח שאינו בעד בדוק והוא קינוח מבחוץ, או שקינחה עצמה בחוץ ולאחר מכן עם אותו העד בדקה בפנים וראתה כתם פחות מגריס, אין ספק שמותרת לבעלה, דהא אינו אלא עד שאינו בדוק, וא"כ ה"ה לאיש בקינוח בעד שאינו בדוק. (ועיין רמב"ן נדה [דף יד ע"א] בנמצא דם על האבר כל זמן שהוא לח).

## רופא אומר שראה דם

**שאלת:** ברופא חילוני שאמר ביום שביעי מז' נקיים שראה בפנים דם, וא"א לדבר עמו לברר, מהו.

**תשובה:** בודאי שיש להחמיר.

## קביעת וסת בבדיקה

**שאלת:** בדקה עצמה ביום הוסת ומצאה דם, אך הראיה לא התחילה רק לאחר ב' ימים איזהו יום הוסת - לענין

קביעת וסתות.

**תשובה:** עיין בסוף סימן ק"צ סעי' נ"ד, דבדיקה הרי היא כראיה לכל דבר - ואולינן בתר יום הבדיקה.

יו"ד סי' קצ"ב.

## האם יש איסור בהסרת הבתולים

**שאלת:** אם יש חשש לבתולות להשתמש במוך דחוק מצמר או מין אחר שממלא כל הפרחדור בפנים, ומן הסתם כוונתן כדי שלא להשיר בתוליה.

**תשובה:** איני יודע מה איסור יש בדבר להשיר הבתולים, ועוד בגזירות דימינו הרבה מהם אין להם בתולים יותר, והרי מועכות של בית רבי היו ממעכין בתוליהן באצבע

טהורה, דהא יש ספק על צבע הדם עצמו, וגם ספק אם הדם הזה בא מהזיבה שהרגישה, ואולי זיבת הדבר לח היה ג"כ בלי צבע וכנ"ל.

(ולאדם) אחר ששאל כן כתבתי בלשון זה, תשובה: אם יש עוד איזה מראה טהור חוץ מן הדם אז אפשר לתלות שהזיבה היא מדבר טהור והדם מעלמא אתי ודינו ככל דיני כתמים. ואפשר שיש להקל אפילו במצאה רק דם, כי אפשר שהרגשת הזיבה נשאר דבוק לגופה סמוך לסופו, או נדבק בשערות ומי מפיס. ועוד שהרגשת זיבת דבר לח אין זה הרגשה המטמאת, והרכה פעמים זיבה זו היא זיבת מראה טהור [ועי' לקמן סי' ל"ב].

## הרגישה ומצאה דם בבגד צבוע

**שאלת:** באשה שהרגישה שיצא דם מגופה, וראתה אח"כ הדם בבגדים צבועים.

**תשובה:** פשוט שאם הרגישה שיצא דם מגופה, דלית דין ולית דין ובודאי שהיא אסורה. ובגד צבוע לא יעזור כלום, אם לא שהבגד שחור ואדום הרבה ואינה יכולה לדעת אם יש עליו דם ומה מראהו, שאז היא בחזקת טהורה דמי יימר שההרגשה היתה להוציא דם דהא יש גם מראות אחרים טהורים, ועיין ביו"ד סי' ק"צ סעי' א' והוא פשוט.

## מצאה כתם ונגעה בידה

**שאלת:** אשה שמצאה דם שודאי בא מגופה (כלא הרגשה) על בגד צבוע, ונגעה בו בידה, וניכר שפיר שזה דם, מה דינה.

**תשובה:** טמאה, דכל ההיתר של בגד צבוע הוא מפני שאינו ניכר, ועתה שניכר על גופה ורואים שהוא דם הרי היא טמאה.

## ביסוי בית הכסא

**שאלת:** אשה שמצאה דם על מושב הפלסטיק שעל האסלה, האם טמאה.

**תשובה:** אינה טמאה, דחשוב כמחובר לקרקע.

## דין כתם בתחבושות

**שאלת:** תחבושות (פדים) שלובשות הנשים לספוג הדם, האם מקבלות טומאה לענין כתמים.

**תשובה:** נלע"ד דאינו מקבל טומאת כתמים, עיין חזו"א כלים ה' אות ג' ד', וכן בדברות משה על שבת [דף ס"ג ע"ב] ד"ה מנין.

**תשובה:** אני אומר בזמן הזה לאחר שהכלה הלכה למקוה שלא תבדוק עצמה יותר, ואם באת להחמיר עליה אתה עתיד לקלקלה מכמה טעמים, ואין כאן המקום להאריך.

### טבילת כלה במוצאי שבת

**שאלת:** האם כלה במקום צורך מותרת לטבול במוצאי שבת, ומתי תעשה ההכנות.

**תשובה:** למה דוקא במקום צורך הא אצל הכלה אין חשש שמהומה לביתה, ותוכל בקל לעשות ההכנות במוצ"ש.

### חל ליל חופתה ביום וסתה

**שאלת:** כלה שחל יום החתונה בליל וסת שלה, האם צריכה שימור.

**תשובה:** צריכה שמירה, והוא ישן בין האנשים והיא בין הנשים.

### חופת נדה

**שאלת:** שאלת בחופת נדה אם מותרים ליקח חדר במלון כל אחד לעצמו, כאשר ישנה דלת המפסיקה בין החדרים.

**תשובה:** לענ"ד אם הדלת נעולה הרי זה כשני חדרים בכל מקום, וכשם שבשני בנינים נפרדים מותרים להיות, כך גם בבנין אחד בשני חדרים כל זמן שאינם נכנסים לאותו החדר. ועי' בספר דבר הלכה סוף סי' י"ד דף קנ"ד ע"ב ד"ה ואעתיק.

יו"ד סי' קצ"ג.

### כתם בדם בתולים

**שאלת:** דם בתולים פעם ראשונה בקנח אחר מי רגלים, או על בגד צבוע או סדין צבוע או פחות מכגריס האם נטמא.

**תשובה:** שאלתך סתומה, אולם אפרט את הדין: בתולה בביאה ראשונה שלא היה לה ביאה גמורה דהיינו שלא נכנס כל האבר, כמו שכתוב בחכמת אדם [כלל קט"ו סעי' ט"ו], וגם לא ראתה דם מיד כגון שקינח את האבר שלו ולא מצאו דם, אז הדין דעדיין מותרת לו כמו שכתב הרמ"א בריש סי' קצ"ג. ואם אח"כ ראתה דם על בגד צבוע או פחות מכגריס הרי היא ככל הנשים וטהורה היא וזה פשוט.

### כתמים בבתולה

**שאלת:** בתולה שראתה אחר ביאה ראשונה על נייר טישו שקנחה אחר תשמיש מהו. ואם ראתה לאחר קינח

כראיתא ביבמות [דף ל"ד ע"ב], וכן האמהות מיעכו בתוליהן באצבע. ומה שכתבו התוס' בכתובות [דף ד' ע"א ד"ה בעילת מצוה], שביאה ראשונה נקראת בעילת מצוה שעושה אותה כלי כראיתא בסנהדרין [דף כ"ב ע"ב], אין הכוונה על השרת הבתולים אלא על הביאה עצמה. וההכרח לומר כך דאם לא כן יקשה לך מהאמהות ומועכות של בית רבי, וגם בגמ' בסנהדרין משמע כן באמרם אשה גולם היא וכו', וכפשוטו כל אשה במשמע ועיין שם במהרש"א, שביאר שענין כלי, שרק אחר שנבעלה נעשית כלי לקבל את פעולת ההולדה.

### ספרה ז' נקיים בגיורת

**שאלת:** אשה שנתברר לה שהיא גויה ב' ימים לפני החתונה, האם צריכה לספור ז' נקיים מחדש, דאולי הנקיים שספרה בגיורת לא עולים לה.

**תשובה:** הנה אשה זו חשבה שהיא ישראלית, ובדקה עצמה כהלכה מצד חשש דם חימוד, והרי היא בחזקת שלא ראתה דם כל הימים, שלפני החתונה. ולענ"ד איני רואה מקום להחמיר עליה ולמנות ז' נקיים מחדש, דכל הו' נקיים שלה הם לוודא שלא ראתה דם מחמת חימוד והרי החזיקה עצמה כדן. ואף אם נאמר שכיון שנתגיירה עכשיו יש לה חימוד מחדש (הגם שאין מקום מסביר לומר כן) מ"מ הרי היא בודקת עצמה בכל יום, אף שאינה צריכה בדיקה ובדיעבד סגי במה שבדקה ביום הראשון. דכל כוונת הבדיקה היא לתת לב שאינה רואה וזה היא קיימה כדת וכדין ומה לי אם היא גויה או ישראלית. [וע"ע ברש"י נדה דף כ' ע"ב ד"ה איפרא הורמז].

### כלה שנתברר שהיא גויה

**שאלת:** על גיורת שעומדת להנשא וספרה ז' נקיים והיתה בודקת בכל יום, ואח"כ נתברר שהגיור לא היה כדן ויש רק ב' ימים לחתונתה האם צריכה לספור ז' נקיים מחדש לדם חימוד מזמן שתתגייר כהלכה, דהאם דם חימוד מתחיל מחדש לאחר שנתגיירה, או חימוד אחד הוא בין קודם הגיור ובין לאחר הגיור.

**תשובה:** לענ"ד כל דם חימוד אחד הוא בין גויה ובין ישראלית, וכיון שבדקה עצמה כל הזמן ולא מצאה דם ז' ימים הרי היא טהורה, והרי בגויה ג"כ איכא דם חימוד כראיתא בנדה [דף כ' ע"ב] באיפרא הורמז שראתה דם מחמת חימוד ועי"ש ברש"י [בד"ה איפרא] שנכרית הייתה והייתה משמרת עצמה מנדות וקרובה להתגייר וכו', ע"כ.

### שהתה בין הטבילה לחתונה

**שאלת:** עד כמה ימים נוכל להקל לכלה שלא לבדוק בין טבילה לחתונה.

## אור

יו"ד סימן ל"א

## יצחק

שיט

מי רגלים מהו. עוד שאלת בבתולה שראתה על בגדים צבועים שלבשה אחר תשמיש ראשון מהו.

**תשובה:** כנראה כוונתך בבתולה שלא נבעלה ביאה גמורה ועדיין מותרת לבעלה, וא"כ לא נשתנה דינה מכל אשה ומותרת בכל דיני כתמים, דודאי לא החמירו עליה יותר מכל אשה. וכן הדין לאחר מי רגלים, ובגדים צבועים.

### מתי בלה נאסרת

**שאלת:** חתן שהתחיל לבעול והיה רוב האבר בפנים בקשוי חזק, ולא ראתה דם, האם נאסרה.

**תשובה:** כלה אינה נאסרת לבעלה אלא בגמר ביאה, וזה רק כשנכנס האבר כולו, וכן כתב בחכמת אדם [כלל קט"ו סעי' ט"ו].

יו"ד סי' קצ"ד

### המפלת שדממה קודם ממתי מונה

**שאלת:** אשה שהפילה ולד, והתחילה לראות דם כמה ימים קודם, ממתי צריכה למנות ז' או י"ד ימים.

**תשובה:** מזמן שיצא הולד ולא מתחילת הדמום והוא פשוט.

### מעוברת שתקפוה ציריה

**שאלת:** מעוברת שתקפוה חבלי לידה ומצאה כתם פחות מגריס על בגדה מהו. תשובה: טהורה.

### בתמים בזמן חבלי לידה

**שאלת:** אשה שהיה לה חבלי לידה וראתה כתם של מראה דם, האם נטמאת.

**תשובה:** הכל תלוי במראה, אם אדום או נוטה לאדום וע"י בדיקה - אסורה, ואם לא ע"י בדיקה ורק נמצא על בגדיה ובלי הרגשה, פחות מכשעור גריס מותרת ויותר מזה אסורה אם הוא בגד לבן. קצורו של דבר דינו של דבר זה ככל דיני כתמים.

### זירוז לידה

**שאלת:** האם לעשות זירוז לאשה שעבר לה התאריך ללידתה, והרופא ממליץ לעשות זירוז.

**תשובה:** הכל תלוי בדעת הרופא וצורך בריאותה של האשה והעובר, ואם הרופא אומר שצריך לעשות זאת לטובתם ובריאותם צריך לסמוך עליו.

יו"ד סי' קצ"ה.

### ממה המיוחדת

**שאלת:** אשה שחשה בגבה והמטה של בעלה יותר טובה לגב, האם יוכלו להחליף מיטותיהם בזמן נדתה.

**תשובה:** הנה בענין מטתה שאינו רשאי לשכב עליה, נראה לענ"ד שאין זה אלא במה שהיא שוכבת עליו להדיא דהיינו הסדין ולא המזרון, ובדאי לא מה שתחת המזרון דהיינו הבסיס וכדומה, וממילא אם יחליפו הסדין יכולים להחליף המיטות.

יו"ד סי' קצ"ו.

### האם יש שיעור זמן בין בדיקה לבדיקה

**שאלת:** אם בדקה עצמה להפסיק בטהרה וראתה דם על העד ובדקה שוב ולא מצאה כלום, האם יכולה להחשיב את הבדיקה השניה להפסק בטהרה.

**תשובה:** לענ"ד אם תאמר שצריך זמן ביניהם, א"כ מי הנביא שיאמר לנו כמה זמן צריך לחכות, ולא נזכר דבר זה בספרי הפוסקים, והלא דבר זה מצוי מאד ואיך לא הודיעונו הפוסקים הקדמונים מה הדין בזה, אלא ע"כ מדסתמו דבריהם אין לתת זמן בין הבדיקות.

**ומעם** הדבר נראה לי, שכיון שבדקה עצמה בשניה ולא מצאה כלום הרי היא בחזקת שאינה רואה, ועליך הראיה שנתקלקלה [ועיין חזו"א סי' צ"ב אות כ"א] ועי' בתוס' בגיטין [דף ב' ע"ב] שכתבו שאין האשה בחזקת שתהא רואה כל שעה, וא"כ אדרבא כיון שהפסיקה עכשיו נאמר שהיא בחזקת שהפסיקה לגמרי.

### הפסק מחרה אחר השקיעה

**שאלת:** עד כמה דקות אפשר להקל בדיעבד להפסק טהרה אחר השקיעה.

**תשובה:** אם יתקיימו התנאים הבאים אפשר להקל בשופי: א. שלא ראתה דם ביום זה. ב. שהבגד התחתון נקי. ג. שלא רחצה עצמה קודם הבדיקה. הדין שכל זמן בין השמשות, דהיינו באמריקה שהוא בערך חצי שעה אפשר להקל. ואם לא נתקיימו כל התנאים - לשאול לחכם.

### מוך דחוק

**שאלת:** כיצד לעשות מוך דחוק אחר בדיקת הפסק בטהרה, כלומר: האם סגי בעד רגיל, או שצריך למלא את אותו מקום בצמר גפן.

**תשובה:** לענ"ד היה צריך למלא את אותו מקום בבגד או בצמר גפן באופן שלא יהיה ספק בדבר שאם יצא משהו מהחדר הפנימי שלא יהא אפשר למוצאו על הבגד או על הצמר. אמנם כיון שכל דין מוך דחוק הוא חומרא בעלמא, כמו שכתוב בשו"ע יו"ד סי' קצ"ו סעי' א', וז"ל: ולעולם ילמד אדם להחמיר לכתחילה בתוך ביתו שתהא בודקת ביום הפסק טהרתה במוך דחוק, אין צריך להחמיר יותר, ובפרט נשים שלנו שיכולות לגרום לעצמם מכות ופצעים. (ולמעשה, לאחרונה אני מורה ובא שלא לעשות מוך דחוק כלל, וכבר כתבתי על זה בקיצור הלכות נדה כאן).

### גדר לבנים ונקיים

**שאלת ח"ל:** האם לבנים הם לא דוקא והעיקר שיהיו נקיים, וכל דבר שאפשר לה להבין ולראות שהיא רואה דם ולחקור ולדעת אם היה לה הרגשה וראיה סגי.

**תשובה:** זו טעות גדולה, ונקיים שנקטו הראשונים הכוונה גם כן ללבנים דוקא, אלא שאם היה כתוב לבנים לבד, היה משמע מכובסים שיצאו מן הכביסה, וכשאומר נקיים הם לבנים אפי' שכבר לבשה אותם אבל הם נקיים, ועיין במקור ההלכה ותבין. ובגד צבעוני ונקי אינו מועיל כלל, ולכן מה שעלה בדעתך ללבוש צבועים נקיים הוא טעות.

### הפסק טהרה באוירון

**שאלת:** אשה שהפסיקה בטהרה בהיותה על האוירון, ובגלל גובה האוירון היה אפשר עוד לראות את החמה בזמן שעשתה הפסק בטהרה, אולם באותה שעה למטה בארץ כנגד האוירון היה כבר חשיכה, האם נחשב ליום באוירון או לאו. [וכן לענין תפילה ובכל דבר דבעי יום].

**תשובה:** כפשוטו כל שהיא רואה החמה - בודאי הו' יום, והרי זה כאדם הנמצא בראש ההר שאצלו הו' יום כל זמן שרואה פני החמה. אך מה שצריך עיון הוא מה שפירש"י בשבת [דף קי"ח ע"ב] על מאמר ר' יוסי יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא ומוציאי שבת בציפורי, ופירש"י שם בר"ה ממכניסי שבת בטבריא מפני שהיא עמוקה ומחשכת מבעוד יום וסבורין שחשיכה וכו', ע"כ. ונראה מדבריו דאע"פ דעמוקה וחשכה שם לא אמרין דהוי לילה אלא אזלינן בתר מקום הגבוה, ואינו מובן כלל למה, ובפירוש הר"י מגאש [בתשובה סי' מ"ה] הובא שם בגליון הש"ס, שכתב: יהא חלקי וכו', היינו עם אותם שבתחילת שבת המה בטבריא ובאפוקי יומא הם בצפורי עיי"ש. וזה ודאי משמע דלא כרש"י ועדיין לא מצאתי מי שידבר על זה.

### הפסק טהרה שהיה בו שאלה ואבר

**שאלת:** אשה שהפסיקה בטהרה והיה לה ספק שצריכה להראותו לחכם, והמשיכה לספור ז' נקיים ולבסוף אברה את הער, האם הוי ספק דרבנן לקולא.

**תשובה:** כיון שנסתפקה אם היה עליו מראה טמא אין זה נקרא ספק דרבנן, דהא לא ידוע לנו שהפסיקה בטהרה ועדיין היא בחזקתה.

### לא צריך ז' נקיים סמוך למבילה

**שאלת:** אם יודעת אשה שאם מתחלת לספור השבעה נקיים היום יחול ליל טבילתה כשאין בעלה בעיר וממילא לא תטבול, האם תמתין מלהתחיל בספירה עד שסוף הז' נקיים יהיה בזמן שתטבול.

**תשובה:** איני רואה צורך להמתין, ויכולה להתחיל לבדוק מיד ולאחר ז' נקיים תלבש בגדים צבועים. ואם רוצה יכולה לטבול לפני שבעלה יגיע, זאת אומרת מיד שתסיים השבעה נקיים או שתחכה שיבא ואז תטבול.

### לא צריך הפסק סמוך לז' נקיים

**שאלת:** עשתה הפסק טהרה ונמלכה מלהתחיל הז' נקיים האם צריכה הפסק חרש.

**תשובה:** אין להחמיר בזה כלל, וכבר דיברו בזה האחרונים. עיין בסדרי טהרה וחוות דעת ולחם ושמלה בסי' קצ"ו ועוד.

### חזרה בה באמצע ז' נקיים

**שאלת:** באשה שאינה שומרת תורה ומצוות, והסכימה לספור ז' נקיים ולטבול, ובאמצע השבעה נקיים חזרה לסורה ולא רצתה לא לספור ולא לטבול, ואח"כ השתכנעה שוב לעשות כדת, מה דינה לענין הז' נקיים.

**תשובה:** לענ"ד יש להניח לה לטבול ותציל אותה ואת בעלה מאיסור נדה, ובתנאי שהיא יודעת שלא ראתה דם כל הזמן, ומה שהסיחה דעתה בינתיים אין זה כלום.

### לספור ד' ימים במקום ה' במקום הצורך

**שאלת:** באשה שנוהגת כמנהג אשכנז לפסוק אחר חמשה ימים, שצריכה ללכת לשמחת נישואין וה"ה מצוה אחרת ובאותו לילה יחול ליל טבילתה, האם יכולה להפסיק בטהרה לאחר ד' ימים או לאו.

ולא מצאתי. אבל לענ"ד הדין אמת וזיל בטר טעמא, וקודם כל נבאר מה טעם הבדיקות בז' נקיים והיכא כתיבא, דהא הלא כל מה שנאמר בפסוק הוא שתספור ז' נקיים, ומנין לנו הבדיקות האלה [ועיין באחרונים וכן בחזו"א יו"ד סי' צ"ב וצ"ע]. איך שיהיה טעם הבדיקות אם מדאורייתא או מדרבנן, הכוונה בזה כדי שתתן אל לבה אם תרגיש שמשוה יוצא מהבית הפנימי או אם ראתה דם שתתן אל לבה לדעת אם הרגישה בזה כשיצא, דמדאורייתא אינה טמאה אלא בהרגשה, [עיין באחרונים שחלקו על הס"ט].

**ולבן** נראה דהיינו טעמא של לבישת לבנים, שאם תראה דם על בגדיה אז תשים על ליבה אם הרגישה ותהיה טמאה מדאורייתא. ולפי זה כל הענין של לבישת לבנים הוא חלק מספירת ז' נקיים, אבל לאחר ז' נקיים שאין יותר דין ספירה פשוט שאין דין לבישת לבנים, והוא ברור.

**ספק בחשבון ז' נקיים**

**שאלת:** ספק בחשבון ז' נקיים האם ספיקא לקולא.

**תשובה:** אם הספק בזבא דרבנן, לכאורה נראה דספק דרבנן לקולא.

**שכחה לברוק בז' נקיים**

**שאלת:** שכחה לברוק יום אחד מז' נקיים האם תוכל להחשיבו כיום הא' כשתמנה עוד ו'.

**תשובה:** שאלתך זו אינה ברורה, אבל נראה שכונתך האם בדיקת א' וד' לעיכובא, או מספיק יום אחד מהז' נקיים, וא"כ הרי זו הלכה מפורשת בשו"ע [בסי' קצ"ו סעי' ד']. אבל יש לי להוסיף לך חידוש בדיון זה, כי הנה המחבר כתב [שם], וי"א שצריך שתבדוק ביום ראשון מהשבעה וביום השביעי ואין להקל, וכתב שם הפתחי תשובה בשם החתם סופר שאסורה לבעלה אם לא בדיעבד שכבר לנה אצל בעלה, ע"כ. והאמת היא שאע"פ שהמחבר כתב ואין להקל, לענ"ד אין זה רק לכתחילה וכן כתוב בתשובת בנין עולם [יו"ד סי' מ"ב], ולמעשה בנוי דין שאינם אלא זכות דרבנן בדאי יש להקל.

**שמשא בז' נקיים**

**שאלת:** אשה שבעלה עבר וכו' עליה כאמצע שבעה נקיים, האם צריכה להמתין עוד חמש ושבע ימים.

**תשובה:** צריכה להמתין ארבעה ימים, ותשלים את הימים הנשארים מהשבעה נקיים, וגם אם שמשא ביום השביעי צריכה לשמור יום אחד נקי, אולם אינה צריכה

**תשובה:** לענ"ד היה נראה לכאורה שאין היתר בזה, ומה שהתירו האחרונים הובאו בפתחי תשובה סי' קצ"ו ס"ק ט"ו הוא דווקא כדי שלא נבא להקל מצד אחר עי"ש. אלא שבאמת צ"ב גם שם דמיירי בחל טבילתה בליל שבת שאחר יו"ט, דלמה נקל עליה ללכת יום מקודם כדי שלא נצטרך להרחיק החפיפה מהטבילה, אדרבה נדחה טבילתה לאחר שבת ותתאחר יום אחד נוסף ולמה נקדים יום אחד. אלא ודאי זה לא עלה על הדעת לדלג ליל טבילה ולאחריה, א"כ הכא נמי למה נאחר הטבילה ולא נקדים אותה ותספור ד' וז'. ולכן חזרנו בי ונראה להתיר להקדים טבילתה.

**עוד בענין הנ"ל**

**שאלת:** האם נוכל להתיר לאשה שנוהגת כמנהג אשכנז, לספור י"א יום [היינו ארבע ושבע] וללכת למקוה, מטעם שאם תספור י"ב יום תהיה במקום כזה שללכת למקוה תצטרך ללכת ברגליה י"ד קילומטר וכן בחזרה או שתדחה את טבילתה.

**תשובה:** עיין פתחי תשובה קצ"ו ס"ק ט"ו, ולענ"ד ודאי שיש להקל בזה ג"כ.

**עוד שאלת:** למנהג אשכנז אם כבר קיימו פריה ורביה זה כמה שנים שאין להם ילדים, האם נוכל להתיר להתחיל ז' נקיים מיום ד' כדי שע"י כך יש סיכוי שתתעבר.

**תשובה:** אם דעת הרופא שאינה יכולה להתעבר אלא אם תלך למקוה לפני י"ב יום, נראה לענ"ד שמצות לשבת יצרה דוחה חומרא זו של ה' ימים. וכבר כתב הש"ה [הובא בפתחי תשובה הנ"ל] דהיא חומרה יתירה והקיל בזה לצורך אחר ומצות שבת לא גרע.

**להמתין ד' ימים באופנים מסויימים**

**שאלת:** האם יכולה להמתין רק ד' ימים כדי שליל טבילתה לא יחול ביום הכיפורים - אם תמתין ה' ימים עד שתפסיק. וכן שאלת אם נמצאת בהרים מקום שרחוק ממקוה, ואם תמתין חמשה ימים יחול טבילתה בשבת ולא תוכל להגיע למקוה, האם יכולה להמתין רק ארבעה ימים.

**תשובה:** יכולה להקל ולהפסיק אחר ד' ימים.

**ללבוש צבעונים לאחר ז' נקיים**

**שאלת:** כלה שגמרה ספירת ז' נקיים ואינה יכולה לטבול, האם יכולה ללבוש צבעונים (ה"ה כל אשה).

**תשובה:** הן אמת כך פסקתי תמיד שיכולה ללבוש בגדים צבעונים מיד לאחר הז' נקיים, ועכשיו ששאלתני אמרתי לעיין שוב אם נמצא זה באיזה ספר מן המפורסמים

יו"ד סי' קצ"ח.

**מבלה ויהיה עליה פלסטר**

**שאלת:** מצאה תחבושת פלסטר על עצמה לאחר טבילה, ואין לה צורך בזה יותר כי כבר נתרפאה המכה.

**תשובה:** אם היא מקפדת על זה צריכה לטבול שנית ובברכה דהא חייבת היא מדרבנן לטבול עוד הפעם, אף דהוי רק מיעוט, כדן כל חציצה במיעוט המקפיד.

**חציצה בצואת האף**

**שאלת:** צואת האף כשהוא לח האם הוי חציצה.

**תשובה:** אין לחשוש לזה כלל.

**חציצה בדם יבש**

**שאלת:** דם יבש שאינו יורד ברחיצה האם תולין שזה גרב שהתחיל להתרפא.

**תשובה:** לפי ראות עיני המבין.

**תגדרת גלד (גרב) החוצץ**

**שאלת:** גרב כל זמן שלא נפל מעצמו האם נחשב שרוצה שיהא שם.

**תשובה:** דין זה יש לו כלל אחד, אם מורידים את הגרב וירד מזה דם הרי זה כחלק מן הגוף ואינו חוצץ, ואם לאו צריך להוריד את זה מדין חציצה.

**סתימה זמנית בשיניים וחומי תפירה בפה**

**שאלת:** האם הוי חציצה חוטי תפירה בבשר למעלה מהשיניים, ובסתימה זמנית.

**תשובה:** אינם חציצה, ועיקר הטעם דכיון שצריכה לזה מחמת רפואה, ומקפדת שישאר עליה עכשיו אין זה חציצה. וגם אם יעלה על דעת אדם להסתפק בדבר, דיינו אם נחמיר במקום המגולה, אבל בבית הסתרים יש תרי טעמי לקולא, א' מיעוט דרבנן, ב' בית הסתרים שלפי כמה ראשונים הוי ג"כ דרבנן. והדברים עתיקים וכבר הורה כן בדובב מישרים בחלק ג', ועיין ברע"א שהובא שם. ולפי"ז גם סתימה זמנית מאותו טעם אינה חוצצת.

**עוד בענין סתימה זמנית**

**שאלת:** בסתימה זמנית שגם כשמוציאים אותה מיד הרופא נותן שם סתימה קבועה, וא"כ אינה מקפדת שישאר הנקב מגולה, וכסברת המהרש"ם דכשמיסירים דבר אחד ומיד מחליפים ומניחים אחר במקומו אינו חציצה.

להמתין חמש ושבע כפי שעלה על דעתך, ונעלם ממך לשעתא חדא גמ' בנדה דף ל"ג סוף ע"א, וכן שו"ע יו"ד סי' קצ"ו סעי' י"ב, וז"ל המחבר: אם טעתה במנין יום אחד וטבלה ושמשה צריכה להמתין ששה עונות שלימות ואחר כך תמנה יום אחד נקי וטבול וכו' ע"כ.

**ואגב,** לשון רש"י שם בנדה על בעי רמי בר חמא פולטת שכבת זרע מהו שתסתור בזיבה וכו', וכתב בד"ה פולטת ז"ל: כגון ששמשה בזוב וכו', כוונתו ששמשה באיסור בימי ספירת זיבתה או בימי זיבתה ממש, וכן הוא ברא"ש שם על דף ל"ג עמ' ב'.

**מבלה ביום השישי**

**שאלת:** אשה שטבלה בטעות ביום ו' לספירתה [ולא שמשה עם בעלה], האם תחזור ותברך כשטובלת ביום השביעי.

**תשובה:** אם טבלה בטעות לפני זמנה, דהיינו קודם שנכנסה ליום הז' בבוקר, בודאי שצריכה לברך שוב כשטובלת בזמנה, ואף אם נאמר שיצאה מדאורייתא אם לא הייתה זבה, אבל מדרבנן ודאי שצריכה ז' נקיים ופשוט.

**עוד בענין מבלה ביום השישי**

**שאלת:** אשה שטבלה בטעות אחר ששה נקיים ובא עליה בעלה, האם נוכל להקל ברחיצה וכו'.

**תשובה:** טבלה בטעות לאחר ו' נקיים צריכה לחכות עוד ו' עונות לפחות ויום אחד נקי, ובודאי שצריכה לעשות כל דיני החפיפה והרחיצה כמו כל אשה. וכמדומה לי שנסתפקת בזה, כי חשבת שיכולה לטבול למחרת, ולכן עלה על דעתך אולי להקל עליה, וזה טעות. אבל גם אם היה כך איזה מעשה, וכגון באשה שטעתה ועשתה חפיפה יום מוקדם, ההלכה שצריכה לעשות עוד הפעם חפיפה אע"פ שלא עבר עליה יותר מיום אחד. ואל תשיבני מיו"ט ושבת, שאין מביאים ראיה מהיכא דאי אפשר.

יו"ד סי' קצ"ז.

**מבילת נדה קודם זמן ר"ת**

**שאלת:** בזוג שנוהגים כפי חומרת ר"ת ביציאת שבת, האם יכולה האשה לטבול קודם זמן ר"ת.

**תשובה:** אין מקום כלל לחומרא זו גבי טבילה, ואפשר לטבול גם אחר עשרה או חמשה עשר רגעים אחר השקיעה, דדן זה של טבילה בלילה אינו אלא מדרבנן ואין צורך להחמיר ביותר מהזמן הנ"ל.

**תשובה:** מסתבר כדבריו, וכמדומה לי שדומה לזה כתב באג"מ יו"ד [חלק א' סי' צ"ח ענף ג'].

### כתר בשן שעומד ליפול

**שאלת:** נפל כתר משן אך עדיין דבוק למקומו ואינו ניכר כשמדברים עימה האם חוצץ.

**תשובה:** דבר זה תלוי בהקפדה ובכל מקרה צריך לדון לגופו.

### אינה מקפידה בקשרים שבשערה

**שאלת:** אם יש הרבה קשרים בשערות שלה ואומרת שאינה מקפידה ואינו ברוב שערות, האם חוצץ.

**תשובה:** זה נגד המציאות ולכך הדין לחומרא, דאזלינן בתר נשים דעלמא.

### שער בית השחי והערוה

**שאלת:** לא גלחה שער בית השחי ו-או שער הערוה האם תטבול שנית.

**תשובה:** דין זה אינו נוגע לזמנינו שעכשיו מנקות עצמן היטב ואין דבר שיחצוץ שם.

### חסרת השער בשלושת השבועות

**שאלת:** אשה שמסירה שער הגוף או שער הראש בין מצד נוי בין מצד מנהג איך תעשה מ"ז בתמחז.

**תשובה:** אין דין אבלות זה נוהג בנשים עד שבוע שחל בו תשעה באב, וגם בשבוע שחל בו צ"ע (ועיין באחרונים). אבל בכל אופן אינו מעכב בטבילה.

### מצאה חציצה בין שיניה לאחר טבילה

**שאלת:** אשה מצאה בין שיניה חלק מהתירס הקלוי (פופקורן) או דומה לזה אחר טבילה.

**תשובה:** אם זה היה בין שיניה במקום שאינו נראה להדיא, לענ"ד אין זה חציצה דאינה מקפדת בזה, ואף שאם יודעת מזה מסירה אותו - אבל אין כאן קפידא. ואם הרגישה שיצא הדבר הנ"ל מבין שיניה אבל אינה יודעת איפה זה היה אם במקום הנראה להדיא או לא, ג"כ לא בעי טבילה שנית דאינו אלא ספק דרבנן במיעוט המקפיד, ואפשר דכל דין בית הסתרים דבעי ראוי לביאת מים אינו אלא דרבנן כמבואר כבר בראשונים ואחרונים.

### דברים שנשים מקפידות משום יופי

**שאלת:** דברים שנשים מסירות מחמת שדוצות ליפות עצמן יותר, ויש שמקפידות על זה ולא מחמת שאינו נאה

כגון הורדת הגבות וגילוח שער הרגלים, האם הנשים שאין מקפידות מעכב בהן, אם המקפידות הן הרוב.

**תשובה:** גם לנשים עצמן שמורידות תמיד ג"כ לא מעכב.

### מעתה בדברים החוצצים

**שאלת:** אשה שסברה בטעות על איזה דבר שהוא מעכב בטבילה, ולכך בכל פעם דרכה להסירו, ועכשיו שכחה להסירו וטבלה, ושאלה ונתברר לה שאינה חציצה בכלל, האם חייבת לטבול בפעם זו שוב. ומה הדין אם אין זה רק טעותה, וגם אחרים טועים בזה לחשוב שהוא חציצה.

**תשובה:** אין זה אלא שאלת עצבים (נערווען), [ואינה צריכה לטבול שוב].

### האחריות של בלנית המקוה

**שאלת:** מה עיקר האחריות שיש על הבלנית במקוה.

**תשובה:** עיקר האחריות שיש עליה היא לראות שהאשה הטובלת נכנסת עם כל גופה ושערותיה במים. אולם ח"ו שתפסוק הלכות בנוגע לעניני חציצה או זמני טבילה, דבברים אלה הכל תלוי ברב שהאשה כפופה אליו, ותעשה הכל על פי פסקי הרב.

יו"ד סי' קצ"ט

### חפיפה ביום

**שאלת:** אשה שאינה יכולה לעשות החפיפה ביום דהיינו להתחיל מקודם השקיעה ולהמשיך עד הלילה, האם צריכה לפחות לעשות איזה הכנה כל שהיא ביום ואח"כ תעשה הכל בלילה.

**תשובה:** בשאלה זו נבוכו בה הנשים הרבה והרבה נשים באות לשואלה, ואין זה אשמתן אלא אשמת המלמד שגם אצל המלמדים אין הדבר ברור. אמנם הענין פשוט, דוכי ענין התחלת החפיפה ביום הוא משום איזה זכר לדבר, הלא זיל בתר טעמא דהוי מטעם שיש מחלוקת הראשונים אם לעשות החפיפה ביום כדי שלא תהא מהומה לביתה, או לעשותה בלילה כדי שתהיה סמוך לטבילתה, ומספק עבדינן כתרוויהו לצאת כל הדעות ומתחילין מקודם השקיעה ומסיימין בלילה, דגם אינה מהומה וגם הוי סמוך לטבילתה. אבל לעשות איזה הכנה כל שהוא באמצע היום כדי לצאת שיטת הסוברים לעשות החפיפה ביום, הרי בזה לא יצאה ידי חובתה דעדיין חיישינן שתהא מהומה לביתה בעיקר החפיפה שתעשה אח"כ בלילה, והדברים פשוטים ונער יבינם.

## להתרחק באמבטיה קודם טבילה

**שאלת:** האם בזמנינו שיש לנו מקלחת יש איזה חיוב לאשה המכינה עצמה למקוה לעשות Bath (אמבטיה).

**תשובה:** מעולם לא היה חיוב ולא הדור שהאשה תשב דוקא באמבטיה לצורך חפיפה, וגם היום לא נשתנה הדין.

## חפיפה בפורשים

**שאלת:** האם סגי במים פורשים לרחיצת מקומות שער בגופה, וכן בשער ראשה.

**תשובה:** נראה לי דסגי בפורשין.

## סידוק בשער יבש

**שאלת:** אשה סרקה שערה כשכבר היה יבש האם מועיל לטבילה.

**תשובה:** איני יודע הספק בזה.

## להסתדר שוב לפני הטבילה

**שאלת:** האם יש חיוב לאשה לשאת מסרק לבית הטבילה ולהסתרק, אם הולכת אחר שהכינה הכל בבית.

**תשובה:** איני רואה צורך בסרוק שוב לפני הטבילה, אם לא שהפליגה הרבה כב' וג' שעות ולא שמרה על שערותיה.

## טבילה במוצ"ש לצורך חו"ג

**שאלת:** אשה שאין בעלה בעיר ויבא ביום ראשון האם מתירין לה לטבול מוצאי שבת כדי שלמחר יהיו מותרין בחיבוק ונשוק. עוד שאלת: מהו בכגון דא אם בעלה אבל ר"ל ויגמור האבלות ביום שבת קודש או ביום ראשון האם מתירין לטבול ליל שבת או מוצאי שבת.

**תשובה:** מצוה לטבול.

## חפיפה באשה אבילה

**שאלת:** אשה אבילה ר"ל שגמרה השבעה בשבת והולכת במוצ"ש למקוה מתי תעשה החפיפה.

**תשובה:** תחפוף במוצ"ש.

## חפפה כדין ולא חשבה שתטבול

**שאלת:** אשה שחפפה ועשתה כפי שרגילה לעשות להכנה למקוה, אבל לא עשתה לכוונת טבילה היות שלא

היה בעלה שם, אם עכשיו בא בעלה ורוצה לטבול, האם תוכל לסמוך על חפיפה והכנה זו.

**תשובה:** מצוות אינם צריכות כוונה ודי למבין.

יו"ד סי' ר'.

## מתי לברך על הטבילה

**שאלת:** לא ברכה על הטבילה אחר טבילה ראשונה האם תברך אחר שטבלה שנית.

**תשובה:** ודאי שתברך אח"כ, ולא גרע מנטילת ידים שחרית שלא מברכים הברכה מיד.

**עוד שאלת:** אשה שאינה יכולה לטבול אלא פעם אחת, מתי תברך על הטבילה.

**תשובה:** לאשכנזים לאחר הטבילה, ולספרדים תמיד לפני הטבילה.

## להמתין אחר בית הכסא לתשמיש

**שאלת:** האם גם בזמנינו צריכים להמתין אחר היציאה מבית הכסא ולא לשמש מיד.

**תשובה:** אין צורך להמתין, דבתי כסאות שלנו אינם כמו בתי כסאות שלהם [לענין רוח רעה וכדומה]. וכן לענין הנקה אחר תשמיש, יכולה להניק מיד ולא יאונה להם כל אן.

## סימן ל"ב

## הרגישה שנפתח מקורה

שו"ע יו"ד סי' ק"צ סעי' א'.

**כתב המחבר ח"ל:** ואם הרגישה שנפתח מקורה להוציא דם וברקה אח"כ ולא מצאה כלום, יש מי שאומר שהיא טמאה, ע"כ.

**שאלת:** אם הרגישה שנפתח מקורה ומצאה אח"כ כתם על בגד צבוע או פחות מכגריס על בגד לבן.

**תשובה:** ודאי שאלתך אינה אלא לשיטת המקילין בהרגישה שנפתח מקורה ולא מצאה כלום טהורה, ודלא כהתרומת הדשן [סי' רמ"ו] המובא בשו"ע יו"ד הנ"ל בשם יש מי שאומר שסובר שהיא טמאה.

**ואם** נפשך לומר דמן הדין צריכה בדיקה, א"כ נצטרך לומר שצריכה לבדוק מיד תוך שעור וסת, דאם לאו איזה שעור תתן לה. ולפי דברי הרב"ז שהנשים יש להם הרגשות כאלה תמיד ולא דוקא להוציא דם, א"כ מתי שתרגיש בכל מקום שהוא אפי' אם לא תהיה בביתה שמצוי לה עד הבדיקה, תהיה טמאה ולא הנחת בת לאברהם וכו' [כתובות דף ע"ב רע"ב].

**ואל** תקשה לי מאשה שיש לה וסת קבוע ושכחה ולא בדקה שבדקת אימתי שנוכרת, כמבואר בשו"ע יו"ד סי' קפ"ד סעי' ט', (דלא כש"ך [שם ס"ק כ"ג] שמצריך לבדוק תוך שיעור וסתה - ואם לא טמאה). דהתם טעמא אחרינא איכא לחיוב הבדיקה, והוא לענ"ד יסוד ועיקר בדיני הבדיקות בכלל, ובפרט בדיקת יום הוסת. דהא אם אין אנו סוברים כחוות דעת [בסי' קפ"ד בחידושים ס"ק כ"ג] להצריך מוך דחוק כל יום הוסת, א"כ מה התועלת בבדיקה אחת או שתיים ושלש במשך היום, דשמא ראתה בינתיים, או כשהלכה לבית הכסא ולבית המרחץ.

**ולבן** אני אומר דהבדיקה אינה אלא כדי שתתן אל לבה לדעת אם הרגישה, או כדי שתרגיש להבא. ועיין בנדה [דף י"ב ע"א בסופו] שאמרה הגמ': וכיון שתבעה אין לך בדיקה גדולה מזו, ועי' ברש"י שם. ובתוס' שם בד"ה כיון כתבו, וז"ל: פירוש אי חזיא כבר רמיה אנפשה שהרגישה בשעת ראייה וזוכרת. וכמדומני שהחזון איש מאריך בענין זה, ועוד חזון למועד ואין זה עיקר מקומו.

**וא"כ** בנדון שאלתך לפי הרב"ז בהרגישה ואח"כ מצאה מראה אדום על בגד צבוע, כיון שאין אנו בקיאים במראות הרי אפשר לתלות ההרגשה במראה טהור, וכל זמן שלא ראתה דם בודאי אין לנו להוציאה מחזקתה. וכן בראתה על בגד לבן פחות מכגריס, הרי אפשר לתלות במאכולת וכיצא בזה. ולכן לענ"ד אשה זו תהיה טהורה.

### סכום:

- א. אשה שהרגישה שנפתח מקורה, ובדקה אח"כ, לא מבעיא אם מצאה מראה טהור טהורה. אלא אפי' אם מצאה כתם והיה על בגד צבועני או פחות מכגריס טהורה.
- ב. ואם בדקה ולא מצאה כלום, ג"כ טהורה וכשיטת הרב"ז ודעימיה.
- ג. ועוד נראה שאפי' אינה צריכה לבדוק, דא"כ צריכה לבדוק תוך שיעור וסת, וברוב פעמים לא יתכן לה לבדוק בשיעור זה. והיות שכמה הרגשות יש לאשה שדומות זו לזו ומתבלבלת בהן יש להקל.

**וז"ל** התרומת הדשן: נראה באשה שהרגישה שנפתח מקורה להוציא דם ובדקה אח"כ ולא מצאה כלום, יש לטמאה, דודאי יצא טיפת דם כחרדל ונתקנה או נמוק, דהרגשה סברא דאורייתא היא היכא דליכא למיתלי ההרגשה במידי אחרינא, כדמוכח בפרק הרוואה כתם [נדה דף נ"ז ע"ב], דפריך אנמצא לאחר זמן פטורים מן הקרבן, אי דארגישה אמאי פטורים אלמא דסברא דאורייתא היא מדחייב עליה קרבן. וכיון דסברא דאורייתא היא, הוי כמו למאן דאמר וסתות דאורייתא, דאפילו בדקה ומצאה טהורה טמאה, עכ"ל.

**וראש** החולקים עליו הוא הרב"ז [ח"א סי' קמ"ט] הובא בפתחי תשובה [בסי' ק"צ ס"ק ז']. ועיין ברב"ז עצמו באורך, שכתב וז"ל: כלל גדול אמרו אין האשה מטמאה מן התורה עד שתרגיש ותראה. וז"ל הרמב"ם ז"ל ראש פרק תשיעי [מאיסורי ביאה] אין האשה מתטמאה מן התורה בנדה או בזיבה עד שתרגיש ותראה דם יוצא בבשרה וכו'. ואם ראיית דם בלא הרגשה אינה טמאה מן התורה, איך היא טמאה בהרגשה בלא ראיית דם. וכי תימא דאומדן דעתא דודאי טפת דם כחרדל יצא ונימוח, וכי מאומדן דעת תביא קרבן ונמצאת מביאה חולין לעזרה.

**ועיקר** טעם הרב"ז דאין ראייה מן הגמ' דהתם בהרגישה וראתה נמי, דהא בנמצא דם על השמש עסקינן, אבל הרגשה לחוד אין לנו. ולענ"ד הדין ודאי כדברי הרב"ז<sup>21</sup>.

**ועוד** נראה לי לענ"ד דאף בדיקה אינה צריכה. ומה ששמע מדברי הרב"ז שצריכה בדיקה שכתב בסוף התשובה וז"ל: אם הרגישה שלא בשעת וסתה יש לחוש כל זמן שלא בדקה, אבל אם בדקה עצמה יפה אינה חוששת כלל, ע"כ. לא מן הדין כתב כן, אלא למי שרוצה להחמיר.

21. והנה הרמ"א בדרכי משה סי' קפ"ח אות ב', כתב דמ"ש התרומת הדשן דהרגשה דאורייתא כדמשמע בפרק הרוואה כתם, צריך עיון דהא בגמרא לא קאמר דהרגשה דאורייתא אלא במצאה כתם עם הרגשה או שמצאה דם במי רגליה, אבל בלאו הכי לא משמע שם דטמא. גם לא ראיתי לאחד מן הפוסקים שכתבו לטמאותה בהרגשה בלא ראייה כלל, ולכן דבריו צריך עיון, עכ"ל.

וגם המחבר הביא דין זה בלשון יש מי שאומר, והגם שהתורה השלמים בסי' ק"צ ס"ק ב', כתב שבב"י לא הביא מי שחולק בזה, ומ"ש יש מי שאומר הוא משום שכן דרכו לכתוב כשלא נמצא הדבר אלא בפוסק אחד. מ"מ השולחן גבוה בס"ק ה' חלק עליו, ואמר שכתב כן השו"ע להורות שאין הלכה כן.

וביותר עי' בסדרי טהרה ס"ק ג', שהטעם שכתב כאן השו"ע בשם יש מי שאומר, משום שבב"י סי' קפ"ח [בנדמ"ח עמ' מ"א] אחר שהביא לדברי התרומת הדשן סיים וכתב: ונראה לי שחומרות יתרות הן ולית דחש להו, ע"כ. ובדין זה האריכו האחרונים מאוד מאוד, עי' בספריהם.

## סימן ל"ג

## בענין דם בתולים

שו"ע יו"ד סי' קצ"ג סעי' א'.

## פתיחה

**מפתח** אמרי, אען ואומר, צור שוכן שמי שחק, אנא, רביבי טל תורה, השקני נא. ובעמדי בפתח הני גופי תורה, הורני והדריכני, ויהיו נא דברי אלה לרצון לפניך. חכני ובנתיבות יושר תהא דרכי, להודיע קשט אמרי אמת סלה.

**הלא** ידעתי וגם הגד הוגד לי, כי דברי אלה אשר אנכי הולך להציע לפני שוחרי התורה ולומדיה, יש בהם מן החידוש, ולכך דנתי ביני לעצמי ובפני חברי, שיהיה מן הנכון לעמוד בראש הדברים ולהודיע כיצד אבן פינתם נורתה, ואיך נבנה עליה כל הבנין. וגם אהיה מודיע ומבאר למה הווקצתי לזאת.

**ולמודעי** אני צריך דהנה תשובה זו נכתבה לאחר עמל ויגיעה רבה, ובדבוק חברים ותלמידים, וגם אחר שכתבתי הייתי מחזר אחריה כמה וכמה פעמים, בכמה וכמה שנים, ובפני כמה קבוצות תלמידים. והגם שלא נתפרסמה ברפוס עד עכשיו - מפני הסיבות הידועות, אמרתי עד מתי אהיה מחריש, הלא מצוה גדולה לפרסם הלכה זו ולהציל הרבה מבני ובנות ישראל אשר המכשלה הזאת תחת ידם. והשומע ישמע - והחדל יחדל, ואני את נפשי הצלתי.

**ואם** ימצאו חן דברי בעיני תופשי התורה ויושבי על מדין, ויסקימו לדברי, הרי זכות גדולה נפלה בחלקי, חכות גדולה לכלל ישראל. ועתה אבוא לבאר בקצרה מה הטעם לנחיצות תשובה זו.

**הנה** פסק בשו"ע סי' קצ"ג סעי' א': הכונס את הבתולה בועל בעילת מצוה וגומר ביאתו ופורש מיד, ומבואר שם שדין זה בין יצא דם ובין לא יצא דם נאסרת עליו וצריכה לפסוק בטהרה ולספור שבעה נקיים, חוץ מד' ימים של פולטת ש"ז.

**ודא** עקא שברוב הפעמים אחר ביאה הראשונה בליל הכלולות שנאסרת עליו כנ"ל צריכים החתן והכלה לחכות לפחות אחד עשר יום עד שתטבול, ואז כבר מקבלת הכלה את וסתה הרגיל, ועד שהיא יכולה להטהר לוקח עוד כשנים עשר יום אם לא יותר. והרי שנאסרים בביאה וחיבוק ונשוק לפחות עשרים יום ויותר. וכל הזמן הארוך הזה הם נמצאים ביחד לבר. ואם לא יכלו לשמור עצמם מנגיעה ויותר

מזה לפני החתונה - בעוונות הרבים בדור הפרץ הזה, איך ישמרו עצמם בזמן הארוך הזה, שהם ביחד כל היום וכל הלילה וישנים בחדר אחד.

**וודאי** שיש יחידים שיראת ה' על פניהם ואינם נכשלים חס ושלום בשום דבר. מכל מקום מידי הרהור לא יצאו [שבת דף ס"ד סע"א]. ובכל אופן דברינו על הרוב אמורים שלא יצאו מהני אבזרייהו דעריות ה' יצילנו.

**והנה** חז"ל אמרו [קדושין דף כ' ע"א] כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה - נעשית לו כהיתר, ואם חס ושלום יכשלו כבר מיד לאחר החתונה ויקלו באיסורים, מי ישמור עליהם לאחר מכאן. ואנכי כיובל שנים עומד ומשמש על הערה, ויודע ומעיד על כל הדברים הנ"ל, מרוב אנשים שכך עלתה להם - ויפה השתיקה.

**ומלבד** מה שכתבתי למעלה שנאסרים יותר מעשרים יום, הרבה פעמים קורה שדם בתולים אינו יוצא כולו בביאה ראשונה, וכשטובלת נאסרת שוב ואח"כ בא וסתה, ושוב נאסרת לעשרים יום ויותר כנ"ל. והיו מקרים שהיה כן שלושה וארבעה ויותר - וכידוע למורי ההוראה בשטח זה, וא"כ גדל הנסיון מאוד.

**וגם** אלו שאינם נכשלים בנגיעה, מ"מ נכשלים בהוצאת זרע לבטלה ביודעין ובלא יודעין. וכל זה נגרם להם מפני אריכות זמן האיסור. וודאי שכל ימיו בהרהור קאי. וגם נופל מתוך זה בעצבות שנכשל בכל איסורים אלו. וחז"ל ביבמות [דף ס"ג ע"א] אמרו השרוי בלא אשה שרוי בלא שמחה בלא טובה בלא תורה בלא ברכה בלא שלום ועוד. והנה נהפך עליו המזל, וגם לאחר החתונה הוא שרוי בלא שמחה ובלא טובה וכו'.

**והנה** אמרו חז"ל [סוכה בדף כ"ו ע"ב], הילדים לעולם חולצין התפילין אפילו ביום, ואוקמוה בגמ' בילדים ונשותיהם עמהן, שמא יבואו להרגל דבר. והרי דבר זה מדובר ביום, וגם בבני תורה המיוחדים עסקינן המתרצים להתקדש ביראת שדי בראשם ובזרועם להניח תפילין כל היום, ואע"פ כן אסור להם להניח תפילין חוץ מזמן התפילה היכא שנשותיהן עמהן.

**ולכך** אמרתי עד מתי נהיה כמחרישים, ונתעלם מהאמת הידועה - והגם שכואבת היא - אמת היא, ולא נחפש ארזכה ומרפא לעם בני ישראל אלה. ועד מתי נכבשו ראשנו ונטמינהו, נאמר שלום עליך נפשי, שלום שלום ואין שלום, הלא דברים אלו שכתבתי בגדל זו המכשלה אינם חדשים - וידועים הם.

**ובל** זאת דברתי על בני תורה האברכים, אולם כמה כתות בעם ישראל, והרבה חתנים שאינם כל כך בני תורה, ולאחר החתונה ולפעמים מיד אחר החתונה נוסעים ביחד למה

הסכימו רבותינו להשוות כולן וליתן להם דין חומרא שבחומרות, דהיינו בוגרת שראתה דנותנין לה בעילת מצוה, פי' נותנין לה אותה הביאה שבועל כדרכו וגומר ביאתו וכו', ע"כ.

**והיוצא** מדבריו דכל מה שהחמירו בדם בתולים, הוא אטו בוגרת שראתה דאין לה אלא בעילת מצוה, ולכן השוו כולם לבוגרת שראתה.

**והנה** בבוגרת שראתה עכ"פ נותנין לה ביאה ראשונה, דהא מותר לו לגמור ביאתו אף שהדם שותת ויורד, וכמ"ש הש"ך בסי' קצ"ג ס"ק א' שכן הוא הסכמת כל הפוסקים, ודלא כהראב"ד [בבעלי הנפש סוף שער הפרישה], ע"כ. וא"כ אתה מחזיק אותה לאשה זו שהדם השותת ממנה שהוא דם בתולים, והוא דם מכה.

**ולפי"ז** קשה למה היא באמת אסורה לאחר מכאן, דלכל הפחות תשתרי עד שתיבעל פעם ב' וימצא דם, דאז אפשר שיצטרך לפרוש אף באמצע ביאתו באבר מת, מפני חשש דם נדה. אולם מה טעם לאוסרה כבר מיד לאחר ביאה ראשונה אם התרת לו לגמור ביאתו, הרי אתה מחזיקה ברואה דם בתולים שאינו אלא כדם מכה, ולכאורה אין טעם לאוסרה.

**ונראה** לענ"ד דטעם האיסור הוא גזירה אטו אשה בעלמא שראתה דם מחמת תשמיש, ולכך החמירו בבוגרת שראתה, דכיון דבוגרת היא - פעמים שאין לה דם בתולים (עיין תוס' בכתובות [דף ט' ע"א ד"ה האומר]). ואע"פ שמן הדין היינו צריכים לתלות אפילו בבוגרת שכל דם שראתה כלילה הראשונה אינו אלא מחמת דם בתולים, וכדאיתא לבית הלל במשנה בנדה [דף ס"ד ע"ב], וא"כ אף בבוגרת שראתה כבר דם צריכים לתת לה לכל הפחות ביאה ראשונה, והיינו שלא תטמא בה, ר"ל שגם לאחר ביאה ראשונה אף שתראה בביאה דם עדיין תהיה מותרת, מ"מ החמירו בבוגרת שראתה כבר אטו אשה דעלמא. אלא שמטעם שלא יהא לבו נוקפו ופורש, לא החמירו עליה באותה ביאה, אף שהדם שותת ויורד.

**ועוד** הוסיפו משום בוגרת שראתה להחמיר אף בלא ראתה, וכן גם בכל הנשים אף בתינוקת שלא ראתה עדיין דם מימיה, ואמרו בכולן שאין להם אלא ביאה ראשונה.

**ומצאתי** סעוד לדברינו ולטעם שכתבנו לאיסור בתולים לדברי הרא"ש, מלשון הרא"ה בבבא בתרא [בית שביעי שער ד' דף כ"ב ע"ב], וז"ל: ואפילו הכי מודו לרבותינו שחזרו ונמנו דרך תקנה לאסור דם מכה, שלא להקל בעולם לבעול על דם דילמא אתי לאיחלופי וכו', עיי"ש. ונראה לי כוננתו כמו שכתבנו, שאסרו באשה זו שיש לה מכה דילמא יבואו להתיר בדם נדה אף שאין לה מכה.

שקורין ירח דבש כביכול, ואז מי הוא השומר עליהם באותם הימים ואותם המקומות. וודאי כל ישראל ערבים זה לזה, וחובה קדושה על כל רב וצורבא מרבנן להורות להם הדרך שיחיו בהיתר ולא באיסור בזמנים ההם, ושכרו כפול ומכופל מהשמים, וזכות גדול להצילם מן האיסור, דהכל הולך אחר הראשית, ואם יתחילו באיסור יהיו כל חייהם באיסור הגם שלא היו רוצים בכך.

**ואחר** הדברים והאמת האלה, אורתי כגבר מתני וניערתי חצני, ולא שקטתי ולא שלותי עד שבררתי ההלכה, והצעתי אותה לפני חברים מקשיבים, וכמה מגדולי הדור זצוק"ל. ועתה באתי במגילת ספר לחוק אותה כאן בספרי, וזה החילי:

**כתב** המחבר וז"ל: הכונס את הבתולה בועל בעילת מצוה וכו' ופורש מיד אפילו היא קטנה שלא הגיע זמנה לראות ולא ראתה, ואפילו בדקה ולא מצאה דם טמאה, שמא ראתה טיפת דם כחרדל וחיפהו שכבת זרע, ע"כ.

**והנה** נתחדש לי בזה איזה ענין שנראה לי להעלותו על שולחנם של תלמידי חכמים. וקודם נברר ונלבן כמה הנחות, וזה החילי:

**א'** איסור דם בתולים ודאי אינו אלא מדרבנן [כהסכמת כל הפוסקים], דהרי משנה מפורשת היא בנדה [דף ס"ד ע"ב] דתנוקת שלא הגיע זמנה לראות לבית הלל נותנים לה עד שתחיה המכה, ובהגיע זמנה לראות ולא ראתה נותנים לה ד' לילות, ובראתה נותנים לה כל הלילה. ואף למסקנת הגמ' [בדף ס"ה ע"ב] דרבותינו חזרו ונמנו שיהא בועל בעילת מצוה ופורש, בכו"א את אותה ביאה מותר לו לגמור אף שהדם שותת, וזה אף לבעל נפש כדאיתא בגמ'. ואם היה בזה חס ושלום איזה איסור דאורייתא מנין לנו כל החילוקים האלו, ואיך יתכן דמטעם שאם לא נתיר לו לגמור ביאתו יהיה לבו נוקפו ופורש, יתירו לו איסור דאורייתא, וזה פשוט.

**ב'** טעם האיסור של דם בתולים. עיין ברא"ש בפרק תינוקות סימן א' שכתב וז"ל: ונראה לי דטעם לחומרא זו, לא בשביל שנחוש שמא יצא דם מן המקור עם דם בתולים, דלמה נחוש בתינוקת שלא הגיע זמנה לראות, ואפילו באשה גדולה למה נחוש, הא אמרינן לקמן [דף ס"ו ע"א] דאפי' אשה שהוחזקה להיות רואה מחמת תשמיש, אם יש לה מכה תולה במכתה, ולא חיישינן שמא יצא דם המקור עם דם מכתה. ואין לך מכה גדולה מזו שנבעלה ויצא ממנה דם בתולים. אלא טעם חומרא זו משום דבעילת מצוה לכל מסורה, ואין הכל בקיאיין בחילוק שיש בין תינוקת שלא הגיע זמנה לראות לבין הגיע זמנה ובין בוגרת ובין ראתה ובין לא ראתה, הלכך

הגזירה לרא"ש הוא כנ"ל אטו אשה דעלמא שרואה מחמת תשמיש וכמו שכתבנו<sup>23</sup>.

**עוד** נראה לי להביא ראיה דלא חיישינן לדם חימוד כלל להלכה, דהא איתא ברמ"א [סי' קצ"ג סעי' א'] דמקילינן בהערה ולא מצאה דם כל זמן שלא גמר את הביאה. ואי חיישינן לדם חימוד מה לי גמר ביאה ומה לי רק הערה.

**והנה** הרשב"א [בתורת הבית הארוך דיני הפרישה בית ז' שער ב' דף ה' ע"א] כתב: דכולהו בתולות אף שלא ראו דם אסורות, דרוב נשים יש להן דם בתולין. ואח"כ הוסיף לומר דאף בבוגרת מסתבר לאסור, כיון דאיכא מקצת בוגרות שיש להן דם בתולין. והנה לא נתברר בדבריו טעם לאיסור דם בתולין. ומה שהוסיף לומר דאף בבוגרת יש לאסור, כוונתו אף אם לא מצאה דם, אבל במצאה דם הרי היא ככל הבתולות וגריעא מהם, אבל בלא מצאה דם היה מקום לומר כיון שאין לה דמים כלל לא חיישינן, ועל זה אמר דלא פלוג.

**איך** שיהיה, שיטתו שונה במקצת משיטת הרא"ש, אולם טעמו היה נראה לומר שהוא כטעם הרא"ש, שגזרו בדם בתולים אטו אשה דעלמא שרואה מחמת תשמיש. ואולי יש לומר בטעמו שס"ל דדמיא לחומרא דאמר ר' זירא שבנות ישראל החמירו על עצמן וכו', וגם באלה החמירו כבר בזמן רב ושמואל.

**ועיין** ברמב"ן הל' נדה [פ"ג דין ט'], וז"ל: הבועל את הבתולה וכו' ויושבת ז' נקיים מאחר שיפסוק הדם כשאר הרואות, מכאן אתה למד שאין תולין במכה, שאין לך מכה גדולה מן הקטנה שנבעלה והדם שותת ממנה מחמת הבעילה, ע"כ. ומוכח מזה שודאי אין טעמו של הרמב"ן לאסור בדם בתולים משום חימוד תשמיש, דא"כ מה זה שלמד מכאן שאין תולין במכה, הא טעם חימוד איכא הכא, מה שאין כן באשה דעלמא שאין בה חימוד ולמה לא נתלה לה במכה. ועל כרחק שס"ל לרמב"ן שהטעם משום שגזרו על כל מיני דמים, אף אם איכא למיתלי במכה, וכחומרא דר'

ולשיטת ראשונים זו הגע בעצמך, וכי נגזר על דם בתולים שמא תראה עמו דם חימוד שהוא עצמו טהור, אלא שבו יש לגזור שמא נתערב בו דם נדה, [ולא מוכרח להתערב עמו דם נדה, דהא ר' אלעזר טיהר לאותה אשה], דבר זה ממש הוי גזירה לגזירה, ואינה אותה גזירה וגם אינה תלויה אחת בשניה. [והאחרונים שכן נקטו שהטעם משום דם חימוד, ע"כ צ"ל דס"ל כהרשב"א שדם חימוד עצמו טמא. אולם למפרשים שהביא הרשב"א ולר"ן ולמאירי ודאי שא"א לפרש כן].

<sup>23</sup> ועיין ביביע אומר ח"ד חיו"ד סימן י' שפירש דברי הרא"ש מטעם אחר. ולענ"ד לא דק. ועיין מה שנכתוב לקמן על דברי הגאונים.

**ועיין** בספר לחם שמים לר"י עמדין בנדה [פ"י מ"א], שכתב על דברי הרא"ש בטעם דם בתולין שאין דבריו מספיקין. ותיתי לן ב"ה שעמדנו על פירוש דבריו. ומה שכתב הוא ז"ל הטעם מפני דם חימוד, הרואה יראה שכבר נדחו דבריו עם כל מה שכתבנו לקמן.

**ונברייח** עוד את דברינו, דהנה זה ודאי שלא סבירא ליה להרא"ש דאסורה מטעם שמא יצא דם מן המקור ביחד עם דם בתולים. דהרי כך כתב להדיא בתחילת דבריו שלמה נחוש לכך, והרי לא חששנו לכך אפי' באשה גדולה הרואה מחמת תשמיש היכא שידוע שיש לה מכה, ותלינן במכתה.

**וגם** מבואר כזה שאין אנו חוששים לשמא יצא עם דם הבתולים גם דם חימוד. דאל"כ למה גזר אטו בוגרת שראתה, יאמר פשוט שהחשש בכולן הוא שמא יצא גם דם חימוד. ואם תמצא לומר דבכולהו, כיון דלא ראו עדיין לא גזרו שיראו דם מחמת חימוד, ולכן ליכא למיגזר בהו, אלא אטו בוגרת שראתה, ולעולם בה החשש הוא שמא יצא גם דם חימוד. אין לומר כן, דהא אמרינן לקמן [בדף ס"ו ע"א] אמר רבא תבעוה להנשא ונתפייסה צריכה שתשב שבעה נקים וכו', אמר ליה אימור דאמר רבא בגדולה דקא חזיא דמא אבל בקטנה דלא חזיא דמא מי אמר, א"ל בפירוש אמר רבא לא שנא גדולה לא שנא קטנה, גדולה טעמא מאי משום דמחמרא, קטנה נמי מחמרא, ע"כ. [וכן פסק ברמב"ם פ"א מאיסור"ב הל' ט'].<sup>24</sup>

**הרי** שמפורש כאן דאי חיישינן לחימוד, ליכא לפלוגי בין ראתה כבר ללא ראתה. והרא"ש הנ"ל בפירוש חילק וכתב שהגזירה היא אטו בוגרת שראתה. והרי זה סייעתא גדולה לדין, דלא חיישינן לדם חימוד אלא בשעת התביעה להנשא, אבל לא בשעת הביאה<sup>22</sup>. ועל כרחק דעיקר טעם

<sup>22</sup> עוד נראה להוכיח שאין הגזירה כאן מטעם דם חימוד, דהנה בנדה [דף כ' ע"ב] אמרינן ההיא איתתא דאיתא דמא קמיה דר' אלעזר, הוה יתיב ר' אמי קמיה, ארחיה, אמר לה האי דם חימוד הוא, ע"כ. והנה לכאורה קשה למה אמר לה שהוא דם חימוד, דמה נפק"מ בזה אם בין כה טמאה. אמנם המעיין ברשב"א יראה שכתב, ח"ל: ופירושו המפרשים וטהור הוא, והיינו שר' אלעזר פסק לה שטהורה היא. אלא שנתקשה הרשב"א מסוגיא [דף ס"ו ע"א] דאמרינן דדם חימוד טמא. ותי' דאיה"נ רהוא טמא, ומה שאמר לה כן הוא להראות חכמתו, ע"כ. ותירץ זה דחוק הוא דמה לר' אליעזר להראות חכמתו אם אין בזה שום נפק"מ. ובאמת הר"ן בחידושו לנדה [דף כ' ע"ב] תירץ על קושיא זו להיפך, ח"ל: לעולם דם חימוד טהור, ובתבעוה להנשא חיישינן דאגב חימוד מתעוררים דמיה, ואע"פ שדם חימוד טהור אפשר שנמשך אף דם נדות עמו, ע"כ. וכ"כ ג"כ המאירי שם, והביא כן בשם גדולי המחברים (הרמב"ם).

הרמב"ן בפנים התורה הבית [בדף כ"ג ע"א] כמו שכתבו בנוסחתנו, וצ"ע. ולכך נראה שצריך להגיה כאן, ובמקום הרמב"ן הרמב"ם, והכוונה לפ"ד מאיסור"ב הל' כ', והכל יבוא על מקומו בשלום).

**עכ"פ** מבואר בתשובת הרשב"א הנ"ל ב' תרוצים למה בבתולה הגם שאין לך מכה גדולה מזו לא תלינן בה כדתלינן בעלמא במכה. האחד, משום דשאני הכא דאיכא למיחש לדשמואל דאמר יכולני לבעול כמה בעילות בלא דם. ועוד, דבבתולה יש להחמיר לפי שאינה אלא לשעה ופעם אחת, אבל היכא שאפשר שתאסר על ידה לבעלה לא החמירו, ע"כ. והנה ברשב"א שהבאנו לעיל מדבריו בתורת הבית הארוך [דף ה' ע"א], מפורש דאף בלא ראתה דם בשעת ביאה אסורה. וזה צ"ע, כי אם באנו לחשוש ולאוסרה בראתה משום שמא הטה, ודם זה שראתה מחמת תשמיש הוא ומן המקור הוא בא, אם כן בלא ראתה כלום מדוע היא אסורה. ואם תאמר משום שמא הטה ולכן לא ראתה, הרי הרבר מגוחך, דאדרבא היא הנותנת לומר שהיא מותרת, דהא חששא זו דשמא הטה אומרת לנו להחמיר עליה כשראתה דם לתלותו במקור, והיאך אפשר שבלא ראתה לחשוש עליה שמא הטה ולכן לא ראתה ותהא אסורה, דאם הטה ולכן לא ראתה הרי מטעם זה יש לה להיות מותרת וא"כ מה הטעם לאוסרה. (שוב מצאתי שהקשה זאת בסדרי טהרה סי' קצ"ג ס"ק ג').

**ועוד** קשה על הרשב"א דלפי מה שנתן טעם בתרוצו הראשון לאסור הבתולה בראתה דם משום שמא הטה, ואע"פ שיש לה כמעט ודאי מכת בתולין, מה בינה ובין אשה דעלמא שרואה דם בשעת תשמיש ויש לה מכה, דתלינן במכה ולא אמרינן שמא הטה ותהא אסורה וכדאיתא להדיא בנדה [דף ס"ו ע"א].

**ולולא** דמסתפינא היה נראה לי שאולי טעות סופר נפל בספרים, ואין כאן בדברי הרשב"א ב' תירוצים והכל תירוצ' אחד, ומלת ועוד טעות סופר. ובזה תתיישב הקושיא האחרונה, אבל הקושיא הראשונה עדיין צ"ע. [אמנם גם בתשובת הרשב"א בפנים איתא לתיבת ועוד].

**הדרן** לדברי הרא"ש, שכתב שהטעם שהחמירו בכל הבתולות אטו בוגרת שראתה והיא החמורה שבכולן, ולכן נתנו לכולם דין בוגרת שראתה. ולכאורה קשה מאוד, דהא גם בבוגרת שראתה לדינא דמתניתין מותרת עדיין גם לאחר ביאה ראשונה, ומה זה הטעם שכתב שהחמירו עליהם כדין בוגרת. [וכן הקשה ג"כ הסדרי טהרה בסי' קפ"ז סעי' י"ג ס"ק כ"ט תוך ד"ה אלא עיי"ש].

**וצריך** לומר, דודאי לפי תקנת האמוראים הראשונים תחילת האיסור היה בבוגרת שראתה שלא להתירה יותר

זירא דבנות ישראל וכו'. ועיין שם בדיון ז' שבאמת החמיר באשה הרואה דם מחמת מכה, ולזה כיון באומרו מכאן אתה למד וכו'.

**והנה** הרשב"א בתורת הבית הארוך בדיני כתמים [בית ז' שער ד' דף כ"ג ע"א], כתב לדברי הרמב"ן ברואה דם מחמת תשמיש שאין תולין עכשיו במכה, וראיה מדם בתולים, עיי"ש באריכות. והשיב עליו הרשב"א, דאין ראיה מבתולה שאינה אלא לשעה, וז"ל: אם אמרו בבתולה שיש לה שעת הכושר לאחר שתחיה המכה, לא אמרו במי שרואה דם מחמת תשמיש שאין לה שעת הכושר.

**ובפשוטו** משמע מדבריו דמכה שאינה אלא לשעה אסורה משום שמא מעורב בה דם נדה, או שמא אינו דם מכה בכלל. או שכיון שצריך בדיקה להשוות דם זה לדם ראייתה לראות אם הוא דומה, ואין אנו בקיאין במראות, ולכן בתולה הוי כמכה לשעה וזה טעם איסורה.

**וכן** נראה שזו סברת הרשב"א גם ממה שכתב הב"י בסי' קצ"ג [בגדמ"ח עמ' קל"ב] בשם הרשב"א בתשובה [ח"ז סי' קס"א], ובב"י הובאה בקיצור, וז"ל הרשב"א בפנים: וכדנתיא בריש פרק תינוקת הרואה דם מחמת תשמיש משמשת פעם ראשונה ושניה וכו', ועד כאן לא פליגי התם אלא במקור אי מקומו טמא אי לא, אבל באשה לא, דכולי עלמא אשה טהורה שתולה במכתה. ואע"פ שהבועל את הבתולה ואפילו קטנה חששו להחמיר בדמיה, דאסיקנא התם בכולהו בועל בעילת מצוה ופורש ואע"פ שאין לך מכה גדולה מזו, התם משום דאיכא למיחש לשמואל דאמר יכולני לבעול כמה בתולות בלא דם, אבל כאן דאיכא מכה ממש תלינן. ועוד דבבתולה יש להחמיר לפי שאינה אלא שעה אחת ופעם אחת, אבל כאן אם תחוש אף אתה אסורה על בעלה, עכ"ל. וזה דלא כמו שכתבנו בסמוך לעיל מזה, לומר גם ברשב"א שהגזירה היא אטו רואה מחמת תשמיש, אלא טעם אחר או משום דחיישינן שמא אין מכה והוא דם נדה, ועוד שיש להחמיר גם במכה של בתולה היות שהיא רק לשעה.

**(אגב,** אני מתקשה בדברי המשמרת הבית [בית ז' שער ד' דף כ"ב ע"ב], שכתב וז"ל: ועתה אחזור למה שכתב [הברק הבית], כי ממה שכתב נראה מפורש שהוא סבור דהרואה מחמת תשמיש אע"ג דשקלו וטרו בה [בדף ס"ו ע"א] לית הלכתא למעשה, אלא הרי היא כבועל את הבתולה דאפי' לא הגיע זמנה לראות אסורה לאחר גמר ביאה. וזה טעות גמורה, דההיא ודאי הלכה היא וכו', וגם הרמב"ן ז"ל פסקה בהלכותיו, עכ"ל. ועיי"ש שכוונתו ברואה מחמת תשמיש ויש לה מכה באותו מקום שמותרת להלכה. והנה בנוסחאות הרמב"ן שבידינו מפורש ההיפך, וכן הביא הוא בעצמו לשון

מביאה ראשונה, ואגב בוגרת אסרו בכל הבתולות, ובכל הבתולות לא גזרו אלמלא טעמא דבוגרת שראתה, משום דבהן ידעינן ודאי דאית להו מכה ודם בתולים, אבל בבוגרת דחששו משום דאיכא בוגרות דלית להן דם בתולים לכן אסרו בבוגרת, ואח"כ אסרו בכולם אטו בוגרת.

**אלא** שעדיין צריך ביאור בדברי הרא"ש דבבוגרת שלא ראתה דם בזה הביאה הראשונה, מה טעם נחמיר עליה, הא אדרבא כיון שאין לה דם בתולים ולא ראתה עתה כלום למה נחשוש שמא ראתה דם נדה ונעלם ונאסר אותה.

**וגרמה** לי הטעם, דכיון שהחמירו על כל הבתולות אטו בוגרת, ובכל הבתולות בדרך כלל כמעט ודאי תמיד רואות דם לפחות בביאה ראשונה, אם כן אם תבוא להקל בהם בלא ראתה, יטעו הנשים ויבואו להקל אף בראתה. אולם אם לא היה מקום לתלות בשמא חפהו שכבת זרע או שהיה טפת דם כחרדל ונאבד, לא היו גוזרים בלא ראתה אטו ראתה, כי היה נראה כדבר תמוה וגם לא היה חשש כל כך שיחליפו, אבל עתה שחיישינן שמא חיפה ש"ז וכו', אדרבה יאמרו הנשים דודאי ראתה והיה לאוסרה, ואם לא תאסר יבואו להתיר גם בראתה.

**ואפשר** שיש בזה גם כן יישוב על דברי הרשב"א שאסר אף בלא ראתה, ואע"פ שהרשב"א נתן טעם בתרוצו משום חששא דשמא הטה, והקשנו עליו דא"כ איך אפשר לאסור בלא ראתה, הא אדרבא אי אמרת שמא הטה צריכה להיות מותרת בלא ראתה. אלא דטעמא הוא דכיון דבדרך כלל היא רואה ואסורה משום חשש שמא הטה, אם תתירנה בלא ראתה יבואו להקל אף בראתה.

**והנה** טעם אחר הוזכר באחרונים לאסור דם בתולים, והוא משום דחיישינן לדם חימוד, וכתבו שכן כתבו כמה מהראשונים, וראיתם מהא דחששו לחימוד בתבעוה להנשא [נדה דף ס"ו סע"א]. ובאמת הדברים תמוהים [מלבד מה שביארנו בזה לעיל], כי הרי התנאים במשנה לא חששו לחימוד, דהרי התירו כל אשה לפי מה שהיא, אם קטנה ואם נערה או בוגרת, ואיך יתכן שיתירו זאת אם יש חשש שמא תחמוד ותראה. ואם התנאים לא חששו לזה מדוע שיחששו לזה אח"כ בזמן רב ושמואל וסוף התנאים, דבזה לא היה שום שינוי במציאות.

**ועוד** יותר תמוה, דהא להלכה חיישינן לחימוד בתבעוה להנשא, וא"כ היאך לא חיישינן לחימוד בשעת ביאה, והיאך תהיה מותרת כל זמן ביאה ראשונה. ובפרט לדברי המרדכי [בהלכות נדה סי' תש"מ] וגם לתוס' ביומא [דף י"ח ע"ב ד"ה והאמר] דכל יום ויום עד שעת ביאה חיישינן לחימוד אף לאחר ז' נקיים, וא"כ היאך מותרת בביאה עצמה.

**ואלמלא** דברי האחרונים שאמרו דבדם בתולים חיישינן לאוסרה משום דם חימוד, לא קשה כל כך מסברא למה לא נאסר גם בזמן הביאה משום חימוד, דאפשר דמשום צערא דביאה לא מחמדה כולי האי, ולא חיישינן לדם חימוד, אבל לטעם האחרונים שאסרו דם בתולים משום חימוד בשעת ביאה, קשה טובא איך מותרת כל זמן הביאה הראשונה וכנ"ל.

**והמעייין** בדברי הגאונים הקדמונים [בשערי תשובה סי' קס"ה וסי' קס"ח ועוד, והובאו ביביע אומר ח"ד חיו"ד סימן י"ד אות א'], יראה שלא כתבו שם טעם דחימוד. חרץ מן האשכול שהעתיק שם היביע אומר ממנו, ומשמע מדבריו לכאורה דטעם איסור דם בתולים הוא משום דם חימוד. אולם המעייין בפנים ספר האשכול יראה דבאמת מוכח ההיפך וכמו שאבאר לפנינו.

**דהנה** שם בהלכות נדה סימן מ"ז [סוף עמ' קי"א] כתב האשכול ד"ל: ויש מי שכתב אם בדקה ולא מצאה דם אין צריך לפרוש דהוי ספק ספיקא, [ספק] שמא באמת לא ראתה, ואי ראתה שמא דם בתולים הוא, עכ"ל. ואם נאמר שדם בתולים אסרו חכמים בכל אופן, א"כ מאי קאמר ס"ס הוא וכו' ושמא דם בתולים הוא, הא אעפ"כ דם בתולים אסור וכמו שכתב בסמוך לפני כן, ד"ל: וחזי לן שצריך לפרוש עצמה אפי' בדקה היטב ולא מצאה דם וכו', דאמרינן טיפת דם בתולים היה כאן וחיפהו שכבת זרע או נאבד, דרוב נשים יש להם דם בתולים, ע"כ. וא"כ תמוה מה ס"ס הוא, הא חכמים אסרו דם בתולים. ועוד קשה דעל קושיא זו דס"ס השיב ד"ל: ויש להשיב דאחמור רבנן בדבר שאין אסורו אלא פעם אחת, ולא רצו לחלק וכו', ע"כ ועיי"ש. ואח"כ כתב ויש שואלין בקטנה שלא הגיע זמנה לראות וכו' למה החמירו כאן אפי' לא מצאה דם, ואי משום דחיישינן דנאבד, מ"מ ודאי דם בתולים הוא, כיון שעדיין לא הגיע זמנה לראות ולא ראתה. (ועל זה תירץ), טעמא דמלתא אף בלא הגיע זמנה לראות חיישינן מחמת חימוד תשמיש ראשון נפתח המקור ויבא טיפת דם חימוד, ולדם חימוד חיישינן אף בלא הגיע זמנה לראות כדאמר רבא לא שגא גדולה לא שגא קטנה, ע"כ. ויש להדגיש שגם כאן מפורש היטב דדם בתולים מצד עצמו ודאי מותר.

**וקשה** דכיון דאית ליה הך סברא דדם חימוד, מה זה שהוצרך לעיל ליישב בבדקה ולא מצאה דם שהטעם שהחמירו רבנן הוא משום לא פלוג, הא איכא טעם גדול בדבר לאסור משום דם חימוד, וזה שייך בכולן גם בקטנות שלא ראו.

**אלא** דהאמת יודה דרכו, דטעם האשכול לאסור בדם בתולים הוא מטעם דהחמירו בדם מכת בתולים מספק שמא הדם בא מן המקור, ואף שאינו אלא ספק כל שהוא ובכל אשה

ואפשר ג"כ דאם הרופא יאמר ע"י כלי הראיה שיש להם היום ומביטים בפנים יודעים ודאי שיש להן בתולים, אפשר שתהא מותרת אף ביצא ממנה דם בשעת הביאה, דכל הגזירה היתה רק באופן כזה שלא ידעין בודאות גמור מאין בא הדם, ואגב זה אסרו בכולם אף בקטנה שלא הגיע זמנה לראות, אבל כל זה רק באופן כזה שלא נבדקה ע"י נשים כהוגן כמו שעושים היום הרופאים. ואע"פ שהחמיר האשכול בס"ס מטעם לא פלוג, הוא נמי מהאי טעמא משום דסו"ס אין זה ודאי ממש, כיון שלא ראינו להדיא לבתוליה, אבל כשראינו לבתוליה לא החמיר.

**ובתשובה** הגאונים לרב האי גאון [שערי תשובה סי' קס"ח המובאת ביביע אומר ח"ד חיו"ד סי' י'], כתוב שם טעם לדם בתולים ח"ל: מפני שדם בתולים גורם לדם נדה שיצא עמו, וכשהיא נבעלת בעילה ראשונה אוחת אותה רעדה וחלחלה, ובזמן שהאשה מתחלחלת היא פורסת נדה, וכמ"ש באסתר ותתחלחל המלכה מאד, אמר רב מלמד שפירסה נדה [נדה דף ע"א ע"א], ע"כ.

**והנה** לכאורה קשה מאוד, דא"כ מה טעם משנה ראשונה וכולהו תנאי עד שחזרו רבותינו ונמנו, שהתירו כל הבתולות כל אחת כדינה ולא חששו לדם נדה הבא עם הרעדה. [ועוד מדוע התירו לו לגמור ביאה ראשונה אם חיישינן לדם נדה, ואין לומר שיוצא הדם נדה רק לאחר זמן, דהרי לא נתנו שיעור לביאה ראשונה ואפי' אם תהיה זמן רב]. ועל כרחך דהרי דומיא דחומרא דר' זירא שבנות ישראל החמירו על עצמן מפני הטעות ואחסור דרי והסכימו חכמים על ידם, כן הדין בדם בתולים החמירו עליהם מהאי טעמא שלא יבואו לטעות ולהתיר דם נדה.

**ומה** שכתבו הגאונים הטעם שדם בתולים גורם לדם נדה שיבוא, ומטעם שאוחז אותה לחללה ורעדה, לא באו אלא ליישב דלא תיקשי לך דדבר זה נראה כדבר תמוה לאוסרה כשאנו יודעים ודאי שהוא דם בתולים ומיחזי לאינשי כאוסרים את המותר, והוא דבר תמוה בלי טעם. על זה כתבו דכיון דשייך דהחלחלה והרעדה תגרום לדם נדה שיבוא, שוב אינו תמוה בעיני בני אדם. וזה נ"ל טעם של שאר הגאונים המובאים שם ביביע אומר, והרווחנו הרבה בזה שלא תיקשי מה שהקשינו לעיל היאך התירוה התנאים הראשונים.

**ועל** זה הדרך נראה לענ"ד ליישב דברי הים של שלמה [בסוף ב"ק בחילוקים בין בני א"י לבני בבל חילוק ו', והובא שם ביביע אומר אות ב'], שכתב הטעם לאיסור דם בתולים מפני שנעשית נדה מפני תאוה וחיתוד עי"ש. [וי"ל דכוונתו כמפורש באשכול לבאר מה טעם ששייך לגזור בדם בתולים אטו דם נדה אפי' במי שלא שייך בה דם נדה, ואומר שעכ"פ

אמרינן שתולה במכתה וטהורה, מ"מ החמירו חכמים בבתולה כיון שאין איסורה אלא לשעה ולא רצו לחלק.

**ומה** שכתב בתחילת דבריו הנ"ל: בועל בעילת מצוה ופורש דאמרינן טיפת דם בתולים היה כאן וכו'. אין כוונתו משום דדם בתולים אסור, דהא להלן כתב כמה פעמים דדם בתולים מותר וכמו שהוכחנו והבאנו לשונו לעיל, אלא כוונתו דהאיסור בדם בתולים הוא משום ספק שמא אינו דם בתולים, ומן הדין היה לנו לאסור רק היכא דראתה כבר, אבל כיון שרוב בתולות רואות, אם יקלו בבדקה ולא מצאה, יבואו להקל גם בראתה. אולם אע"פ כן אלמלא החשש דאולי היה כאן דם וחפהו שכבת זרע, היה נראה כחוכא ואיטלולא לאוסרה, ולכן כתב דטעם האיסור משום דרוב נשים יש להן דם בתולים ולא תלינן בהטייה כשמואל, ובאיכא דם גזור אפילו בחשש כל דהו וכנ"ל, ובאופן כזה לא מיחזי כחוכא ואיטלולא, כדמצינו שהחמירו על עצמן בנות ישראל לחומרא דר' זירא. ולכן בקטנה שלא הגיע זמנה לראות ולא ראתה, לא נראה לאשכול לומר על זה טעם דלא פלוג, משום דזה ודאי מיחזי כחוכא ואיטלולא דהא לא הגיע זמנה לראות ואין דם לפנינו, וכוליה האי לא מתקבל אינשי תקנה כזו, לחוש לספק כל שהוא שמא בכו"א בא דם מן המקור ונעלם. ועל זה השיב דגם בקטנה שלא הגיע זמנה לראות יש גם בה חשש של דם נדה, והיינו דם חיתוד, וכיון ששייך לומר שתראה דם נדה, א"כ שייך ג"כ בה לומר לא פלוג היות ששייך אצלה לראות דם נדה מחמת חיתוד.

**מבואר** בזה דודאי שעיקר הגזירה בבתולות אינה מטעם חשש דם חיתוד, אלא רק הזכיר זאת לבאר למה בקטנה שייך לומר בה לא פלוג. וראיה גמורה לזה, הוא ממה שלא כתב האשכול לטעם חיתוד רק בסוף דבריו בתשובה לשאלה למה גם גזור בקטנה שלא ראתה, ולא כתב זאת בתחילת דבריו כשחקר מה טעם האיסור, דשם רק כתב שהחמירו חכמים בדבר שאין איסורו אלא פעם אחת ולא רצו לחלק.

**שוב** מצאתי באשכול בסוף סימן מ"ח [עמ' קט"ז], שמפורש שם דטעם איסור דם בתולים הוא מטעם מכה, וחילק בין מכת בתולים שהיא לשעה ובין מכה שהיא לעולם, ותו לא מדי.

**עוד** נראה לענ"ד, דאף לדברי האשכול, אם ידוע ודאי שהוא מבתוליה, הרי היא מותרת. ונפקא מינה בהוציא הרופא לבתוליה ואיהו ידע מאי קעביד ומאיפה בא הדם, שאז בודאי מותרת, ולא אסור אלא ע"י ביאה ומטעם דלא ידע בשעת ביאה בודאי מאין דם זה בא, ואולי אין לה בתולים. ואף שהוא ספק כל דהו לומר שבא מהמקור, מ"מ אסורה מדין לא פלוג.

שייך בה להעשות נדה מפני תאוה וחימוד, ולכך שייך לגזור גם בקטנה].

ומה שכתבנו בלשוננו לעיל ודמינו דין דם בתולים ואיסורו להך דינא דחומרא דר' זירא דבנות ישראל וכו', עיין באור זרוע [הלכות נדה סימן שמ"ב] שכתב כן, וכן מפורש בר' עובדיא מברטנורא [נדה פ"י מ"א] בפירוש עיי"ש<sup>24</sup>.

ומה שכתבנו לעיל לדברי האשכול דהוציא הרופא בתוליה מותר, ואפשר אף בבדיקה הרופא ואמר שיש לה בתולים ותראה דם מהם מותר, הוא הדין לפירוש הרשב"א ולכל מי שסובר דטעמא הוי משם שגזרו במכה לשעה.

ועתה אחר כל אלו הדברים, נבוא לבאר לאיזה טעם חששו בטור וש"ע ושאר הפוסקים. והנה בטור עצמו [בסי' קצ"ג] לא מפורש הטעם, וכן בש"ע [שם בסעי' א'] ג"כ לא הזכיר מזה כלום. אולם בב"י [בנדרמ"ח עמ' קל"ב] הביא דברי הרשב"א והרא"ש הנ"ל אלא שלא נתבאר שם די הצורך.

והנה בלבוש כתב כמסתפק ד"ל: אבל חכמים אסרוהו משום רואה דם נדה, אי נמי משום שמא נתערב בו דם מן המקור, ואע"ג דגבי רואה דם מחמת תשמיש כשיש לה מכה באותו מקום תולה במכתה וכו', עכ"ל. ונראה בדבריו דהטעם הראשון הוא כמו שאמרנו בתחילה לטעם הרא"ש, שגזרו אטו הרואה דם נדה בשעת תשמיש. והטעם השני הוא כדברי הרשב"א וסייעתו.

ועיין באגרות משה יו"ד ח"א סי' פ"ז. ויש לעיין הרבה בדבריו, ואינם תואמים למה שכתבנו לעיל. דעיי"ש שכותב שעיקר הטעם שאסרו בדם בתולים הוא מטעם דם חימוד. ואף למד כן ברשב"א והרמב"ן הגם שהזכירו מפורש שהאיסור משום מכה [דהרשב"א כתב שגזרו במכה לשעה, או

24. אלא ששם כתוב טעם אחר לאסור דם בתולים, ד"ל האר"ז: ומשמרת שבעה נקיים כזבה גמורה, אע"פ שלא ראתה דם, אלא בשעת בעילה ראתה דם בתולים, והאי דם בתולים כדם נדה חשבי ליה, דאמר לקמן בשמעתי בנות ישראל החמירו על עצמן, אפי' רואות טפת דם כחורל וישובות עליו ד' נקיים וכו', עכ"ל. ומבואר מדבריו שאף שדם בתולים טהור הוא וגם לא חיישינן לשמא בא עמו דם נדה או דם חימוד, בכור"א גמ הוא נכלל בכלל חומרת בנות ישראל, [וכמו שמצינו ג"כ בדם טהור].

ולשיטה זו גם בהוציא לה הרופא בתוליה צריכה לשבת ד' נקיים, ולהלכה לא פסקו כן האחרונים כדלהלן. וכן מוכח מכל הראשונים הג"ל שחיפשו טעמים אחרים ולא ס"ל כאר"ז והברטנורא. ועוד יש להקשות עליו, דא"כ למה בכל רואה מחמת תשמיש לא החמירו כן ותלו במכה, דמה לי מכה מהצדדים או מהבתולים. ונצטרך גם כאן לטעם הראשונים שחילקו בין שעה לבין תמיד. וגם תמוה שאם החמירו בדם זה למה מותר לגמור הביאה כשהדם שותת, וצ"ע.

כרמב"ן שלא תולים במכה], וכתב האג"מ שגם לשיטתם עיקר האיסור היה משום דם חימוד. והדבר תמוה דהרי לא הזכירו הרשב"א והרמב"ן זאת כלל. וכבר ביארנו לעיל לענ"ד דאין גם אחד מהראשונים שאסרו משום חשש דם חימוד<sup>25</sup>, ואדרבא איפה שנזכר טעם של דם חימוד אינו אלא כדי שלא יהיה נראה ענין הגזירה תמוה וכדיבארנו באורך.

אבל זה ודאי נראה מדברי האגרות משה, שסובר דטעם הרשב"א שאסורה משום מכה אינו להלכה וכמו שהקשה הסדרי טהרה [סי' קפ"ז ס"ק א'] שגם במכה עוברת תלינן אף שאין איסורה אלא לשעה. וא"כ אם טעם מכה אינו להלכה, וטעם חימוד כבר כתבנו גם כן שאינו טעם האיסור, א"כ על כרחך שהטעם להלכה הוא כמו שכתבנו לדעת הרא"ש, שגזרו אטו רואה דם מחמת תשמיש.

ולפי טעם הרא"ש היה נראה לי ודאי דאין להחמיר על כל הבתולות יותר מבוגרת שראתה כבר. ובבוגרת שראתה אין לאסור יותר מאשה דעלמא שידוע שיש לה מכה באותו מקום שמותרת לבעלה, ולכן בבוגרת של ימינו אם יתברר על ידי הרופא קודם הביאה שיש לה ודאי בתולים, א"כ הרי היא כאשה שידוע שיש לה מכה באותו מקום, ומותרת אף אם תראה דם. ואם הרופא יאמר שאין לה בתולים וכבר הלכו להם, אז אם תראה דם ודאי שתצטרך לבדיקת רופא לדעת אם יש לה מכה, או שתהיה אסורה ככל אשה דעלמא. אבל אם לא תראה דם אין מה לחשוש ומותרת לבעלה. (ואין צורך לעשות בדיקה לאחר הביאה, וגם לא לעיין בסדינין, ואי"ה אבאר זאת במקום אחר).

ועוד נראה ברור מדברי האגרות משה, דמשום חימוד לבד בלא ראתה דם לא אסרינן לה, דהא בהוציא הרופא בתוליה כתב שם שאינה אסורה לאחר ביאה ראשונה אם לא מצאה דם, ואם היינו חוששים לדם חימוד א"כ תהיה אסורה מטעם שמא חפהו שכבת זרע, כמו שאסרו בלא הוציא הרופא בתוליה ובדיקה ולא מצאה כלום.

והיה מקום להביא ראיה לדברי האגרות משה שבהוציא הרופא את בתוליה שתהא מותרת לבעלה מיד בלא ספירת ד' נקיים אחר הוצאת הבתולים. מהא דאיתא בבעלי הנפש להראב"ד [שער הפרישה בסופו], שכתב ד"ל: והאי בועל בעילת מצוה ופורש דקאמרינן, לא פורש מיד הוא, דא"כ נמצא דביציאתו הנאה לו כביאתו, אלא ממתין עד שימות האבר ופורש וכו', ודומה לי שמפני החומר הזה נהגו בתולות של בית רבי [יבמות דף ל"ד ע"ב] למעך בתוליהן באצבע שלא

25. וגם מדברי הראב"ן שצינו אל דבריו בסי' שי"ט וסי' של"ו, הרואה יראה שאינו מטעם דם חימוד, ואכמ"ל.

## סכום:

א. איסור דם בתולים אינו אלא מדרבנן, וטעם איסורו הוא משום שגזרו בתשמיש בתולה אטו רואה מחמת תשמיש.

וגזרו בין ראתה ובין לא ראתה, ובין בוגרת ובין קטנה.  
ב. אין איסור דם בתולים משום חשש שמא בא עמו דם חימוד וכנו' בפנים. וכן לא דם מן המקור, דהא פסקינן שאפי' הוחזקה לראות מחמת תשמיש אם יש לה מכה תולה במכתה.

ג. וכיון שהגזירה היא כנ"ל משום הרואה מחמת תשמיש, א"כ הוא דוקא בדומה לה, שיש אפשרות לומר שבא הדם מן המקור, וגם כאן יש אפשרות שאין לה בתולים ובא מן המקור (ואף שהוא חשש רחוק בכו"א גזרו). ולפי"ז אם נבדקה ע"י הרופא קודם הנשואין וידענו בודאות שיש לה בתולים, תו אין ספק שמא בא מן המקור. ושוב אינה דומה לרואה מחמת תשמיש, אלא לאשה שיש לה מכה שאפי' כשראתה בשעת תשמיש מותרת דתלינן במכתה, וה"ה כאן תלינן בבתוליה ומותרת.

ד. בדק הרופא ולא נמצאו בתולים, ובא עליה ביאת מצוה, אם לא ראתה דם מותרת. ואם ראתה דם, תבדק שוב, אם יש לה מכה תולה במכתה, ואם אין לה מכה טמאה וצריכה ז' נקיים.

ה. אשה שהוציא הרופא את כל בתוליה, אינה צריכה לספור לדם היוצא בזו ההוצאה ז' נקיים, ויכולה להבעל מיר אח"כ לבעלה.

## סימן ל"ד

## בענין דם בתולים המשך

**בשהראתי** דברי אלה מהסימן הקודם לפני הגאון הגדול מרן הגרש"ז אויערבאך (שליט"א), כתב לי כדברים האלו.

**למע"ב** גברא רבה ויקירא הרב הגאון המהולל מוה"ר יצחק עבאדי שליט"א.

אחדשה"ט וש"ת בכבוד ויקר כיאות.

**עברתי** על דבריו החשובים שהם בטוב טעם ודעת. אולם אין אני יכול לקבל את מסקנתו. דאם כדבריו אין צריכים כלל לרופא, וכל נערה או בוגרת תהא נאמנת על עצמה לומר שיש לה בתולים, שהרי היא יודעת ומרגישה בזה, וגם כל בתולה נזהרת מאד בבדיקות לא להכניס את העד בעומק

יבואו לידי הספק בבעילת מצוה, ע"כ. משמע מדבריו דבתולות של בית רבי לאחר שהוציאו בתוליהן לא נאסרו בביאה ראשונה.

**אלא** שאולי יש לדחות בתרי אנפי. חדא, דאפשר שהראב"ד אינו סובר שאסורה לאחר ביאה ראשונה, אלא א"כ ראתה דם, ולית ליה חשש שמא חפהו שכבת זרע. וכן נראה קצת מלשון התשובה של רב האי גאון [המובאת שם לעיל] שכתב וז"ל: מנהגא דילן שאם בעל וראתה דם וכו', ע"כ. נראה מדבריו שלא אסורה אלא בראתה. אבל לדידן דאסרינן להו אף בלא ראו משום חשש חפוי ונאבד, א"כ לא הועלת כלום, ואפשר שתהיה אסורה גם בהוציאו בתוליה. ועוד, דאפשר דמועכות של בית רבי עדיין לא קבלו הגזירה של רבותינו שחזרו ונמנו לאסור בכל גוונא ואף בלא ראו.

**אולם** עכ"פ, אע"פ שאין ראיה מהראב"ד, ודאי מסתבר דהדין שכתב האגרות משה דין אמת הוא. ועיין בערוך לנר בריש פרק עשירי מה שכתב בענין של מועכות דבית רבי, ובביאור דברי הראב"ד.

**והנה** הראוני תשובת זרע אמת סימן פ"ד, שנשאל שם במוכת עץ שבא עליה החתן ביאה ראשונה ולא מצא דם, אם צריך לפרוש ממנה כדן ביאה ראשונה דבתולה או לא. וכתב שם שצריך לפרוש ממנה, ומטעם דלא כלו בתוליה. ומוכח מדבריו שאם היה ודאי שכלו בתוליה, ודאי שהיתה מותרת. ואין זה סתירה למה שכתב באגרות משה בסוף דבריו דבהוציא הרופא בתוליה ואח"כ בשעת ביאה לא מצא דם מותרת, דתלינן שהכל יצא ע"י הרופא, ואילו במוכת עץ לא תלינן שהכל יצא ע"י ההכאה. ודאי פשוט שיש לחלק ביניהם, דבמוכת עץ מגין לנו שיצא הכל, משא"כ אם הרופא הוציאם והוא אומר שהוציא הכל אין לנו שום חשש ומותרת. אולם קצת קשה, דבסוף דבריו שם באגרות משה כתב להתיר אף אם יאמר הרופא שעשה רק פרצה דחוקה ולא מצאה דם עיי"ש, וזה צ"ע.

**ועיין** בספר חיים ביד (לר' חיים פלאג'י) סימן מ"ו, שכן שם במעשה שהיה בכלה קודם חופתה שעלתה בסולם ונפלה ונשרו בתוליה והיא מגואלת בדם עיי"ש. וכתב שם בפשיטות שלא להצריך ז' נקיים, וז"ל שם: נראה דאין צריך לחזור ולמנות מחדש עוד ז' נקיים כשיפסוק הדם ממכת נפילתה, שהרי כיון שדם זה הוא בא עליה מחמת המכה הרי כתב מרן בשו"ע יו"ד סי' קפ"ז ס"ה, וז"ל: אם יש מכה באותו מקום תולין בדם מכתה וכו' עיי"ש באורך, ע"כ. אולם לא נתבאר שם מה יהיה דינה של מוכת עץ אחר ביאה ראשונה, האם נאסרת או לא. (אמנם מה שכתב בסוף דבריו לחשוש שמא ע"י הנפילה וההכאה יצא גם דם מן המקור מחמת הרעדה, אין נראה לענ"ד לחשוש לזה כלל).

ובחורים וסדקים כדי שלא יקרעו הבתולים. ותו דלדבריו אם היו לה כאבים וגם יצא דם בבעילת מצוה, שוב אינה צריכה כלל לחשוש בביאה שניה כשיש לה כאב, כיון שכבר החמרנו עליה להתנהג כנדה בביאה ראשונה של בעילת מצוה, ולמה נחמיר עליה גם אח"כ, אף שידוע שיש לה [מכה]. ולמעשה מקילים רק זה בביאה שניה דסגי בד' ימים, אבל אין תולין כלל במכה. ומשמע מזה שאף אם כבר יודעים ברור שיש לה בתולים דמוציאים דם אפילו הכי נאסרת. ובנוסף לזה הרי גם אם רופא הוציא את הבתולים ע"י מכשיר יש הרבה מחמירים, ועיין במהרש"ם ח"א סי' ר"י<sup>26</sup> שלא העלה כלל על דעתו להסתפק בשמא אינה נאסרת כלל. מכל זה רואים שבנדון זה של דם בתולים, אע"ג שזה רק דרבנן, אפי' הכי הרבו מאד להחמיר בזה, וכתבו לא לפרוץ גדרן של ראשונים.

ביקרא דאורייתא ובכבוד רב יחד עם ברכת כט"ס

ממוקירו שלמה זלמן אויערבאך.

### וזו היא תשובתי אליו.

לכבוד מרן הרב ר' שלמה זלמן אויערבאך שליט"א

שלום וכל טוב סלה.

**מֵרֵם** אפתח פי אבקש סליחה ממרן שיחיה על שלא כתבתי תוארים כנהוג וכיאות, אבל תולעת אני ולא איש כנגד מרן שיחיה, ויפה לי השתיקה ולו דומיה תהלה.

**אֶקוּה** שמכתבי זה ימצא כבוד מרן שיחיה בקו הבריאות, ימים על ימי מלך יוסיף, ונוכה ביחד עם מרן שיחיה לקבל פני משיח בקרוב אמן.

**וְעַתָּה** על דברי תורה באתי, הנה מרן שיחיה נתן לי [בע"פ] רשות לענות על דבריו, והריני עושה כמצווה.

**מֵרֵן** שיחיה כותב ח"ל: דאם כדבריו אין צריכין כלל לרופא וכל נערה או בוגרת תהא נאמנת על עצמה לומר שיש לה בתולים, שהרי היא יודעת ומרגישה בזה, עכ"ל. ולענ"ד איני יודע מנין פשוט לו למרן שיחיה שהיא יודעת ומרגישה בזה, ואם נשאל הבוגרות של היום הרי לפי נסיוני בשאלות נשים במדינות אלה של אמריקא אין גם אחת מהבוגרות והכולות שידועות בין ימינן לשמאלן בענין זה (ומצורף למכתב זה מה שכתבתי במקום אחר [ביו"ד סי' קצ"ו] על ענין זה).

**עוֹד** כתב מרן שיחיה ח"ל: וגם כל בתולה נזהרת מאד בבדיקות לא להכניס את העד בעומק ובחורין ובסדקין כדי שלא יקרעו הבתולין, עכ"ל. ואני לא ידעתי אם כוונת מרן שיחיה להביא ראיה ממנהג הבתולות היום, דכבר כתבתי למעלה שהבתולות אינן יודעות מאומה, ומה שלא בודקות עצמן כראוי, הוא מפני הנשים המלמדות אותן ומפחידות אותן יתר על המדה וערבך ערבא צריך. ואם כוונת מרן שיחיה להביא ראיה מן הדין שבתולות אינן צריכות לבדוק בעומק בחורין ובסדקין, לענ"ד יש תשובה, ובארתי זה בתשובה שצרפתי למכתבי זה. אבל איך שיהיה הלא כל הראיה מנשים הנ"ל אינה ודאי, דאינם יודעים ברור שיש להן בתולין אלא שהן מפחדות לבדוק כראוי שמא יפגעו בבתוליהן, וכיון שאין זה ברור לנו שיש לה בתולים היאך נתירה, והגזירה עדיין במקומה עומדת עד שנדע ברור כפי מה שבארתי בתשובתי הראשונה, ולכך א"א לדעת זה אלא ע"י הרופא היום עם כלי האומנות שלו.

**עוֹד** כתב מרן שיחיה ח"ל: דלדבריו אם היו לה כאבים וגם יצא דם בבעילת מצוה, שוב אינה צריכה כלל לחשוש בביאה שניה כשהיה לה כאב, כיון שכבר החמרנו עליה להתנהג כנדה בביאה ראשונה, ולמה נחמיר עליה גם אח"כ אף שידוע שיש לה [מכה], ולמעשה מקילים רק זה בביאה שניה דסגי בד' ימים, אבל אין תולין כלל במכה, ומשמע מזה שאף אם כבר יודעים ברור שיש לה בתולים המוציאים דם אפי' הכי היא נאסרת, עכ"ל. לענ"ד שותא דמרן שיחיה לא ידעתי, דאמאי עדיף ביאה שניה מראשונה, וכמו שלא הקלנו בראשונה אף שהיה לה כאבים ודם, מפני שלא ברור לנו שיש לה מכה, א"כ גם בביאה שניה אין לנו להתיר. ואדרבא ביאה שניה גרע [מסברא] יותר, דהא אפשר שכבר כלו בתוליה בראשונה והדם שרואה עכשיו הוא מחמת תשמיש, ועכ"פ ידיעה ברורה אין לנו שהדם הוא מחמת מכת הבתולין, ושוב אין לנו להקל כנגד תקנת חז"ל, אלא בברור לנו. ועוד דהרגשת כאב אינה ראיה להוצאת דם מחמת מכה, וכפרט בביאות הראשונות לאחר הנשואים שאינם רגילות בזה, והנשים הפחידים מאוד כידוע. ולפי זה מה שכתב בסוף דבריו, דמשמע מזה שאף שברור לנו שיש לה מכה המוציאה דם בביאה שניה אין מקילין, אין בזה שום משמעות לענ"ד וכדכתבנא.

**וְמָה** שכתב עוד מרן שיחיה ח"ל: ונוסף לזה הרי גם אם הרופא הוציא הבתולים ע"י מכשיר יש הרבה מחמירים, ועיין במהרש"ם וכו', מכל זה רואים שנדון זה של דם בתולים אע"ג שזה רק דרבנן אפילו הכי הרבו מאד להחמיר בזה, עכ"ל. גם פה לא זכיתי לעמוד על דעת מרן שיחיה, וכי מי לא ידע שכל גזירות דרבנן חמורים מאוד, וטובים דודיך מיין נאמר

26. ששם הן באשה שהוציא לה הרופא בתוליה, כמה ענות צריכה להמתין כדי לעשות הפסק בטהרה.

**ואחר** כך כתב ח"ל: וגם כל בתולה נזהרת מאד בבדיקות לא להכניס את העד בעומק ובחורין ובסדקין כדי שלא יקרעו הבתולין, ע"כ. ואנכי לא ידעתי אם כוונת הגאון להביא ראיה ממנהג הבתולות היום, דא"כ כבר כתבתי למעלה שאינן יודעות מאומה, ומה שלא בודקות עצמן כראוי הוא מפני הנשים המלמדות אותן ומפחידות אותן יתר על המדה וערבך ערבא צריך. ואם כוונת הגאון להביא ראיה מן הדין שבתולות אינן צריכות לבדוק בעומק ובחורין ובסדקין, לענ"ד יש תשובה ונדבר בזה להלן. אבל איך שיהיה הלא כל הראיה מגשים הנ"ל אינה ודאי שיש להם בתולים אלא שהן מפחדות לבדוק כראוי שמא יפגעו בבתוליהן, וכיון שאין זה ברור לנו שיש לה בתולים היאך נתירה ועדיין הגזירה במקומה עומדת עד שנדע ברור, וא"א לדעת זה אלא ע"י הרופא כיום עם כלי האומנות שלו.

**עוד** כתב הגרש"ז ח"ל: ותו דלדבריו אם היו לה כאבים וגם יצא דם בבעילת מצוה, שוב אינה צריכה כלל לחשוש בביאה שניה כשיש לה כאב, כיון שכבר החמרנו עליה להתנהג כנדה בביאה ראשונה של בעילת מצוה, ולמה נחמיר עליה גם אח"כ, אף שידוע שיש לה [מכה]. ולמעשה מקילים רק זה בביאה שניה דסגי בד' ימים, אבל אין תולין כלל במכה. ומשמע מזה שאף אם כבר יודעים ברור שיש לה בתולים דמוציאים דם אפילו הכי נאסרת, עכ"ל (והארכתי להביא כל לשונו כדי להבין הערותי עליו).

**הנה** מה שכתב שאם היו לה כאבים וגם דם בבעילה ראשונה א"כ לא תצטרך לחשוש בביאה שניה אף אם יש לה דם, כיון שיש לה כאבים גם בביאה שניה. לענ"ד אין זה קושיא כלל, כי אדרבא כיון שכבר יצא דם בראשונה ובפרט בבוגרת, הרי אפשר שכלו בתוליה ושוב אין לנו ידיעה שיש לה מכה המוציאה דם, וכאשר כתבנו לעיל דאין להקל נגד תקנת וגזירת חז"ל אלא בברור לנו. ועוד דהרגשת כאב אינה ראיה להוצאת דם מחמת מכה, ובפרט בביאות הראשונות לאחר הנשואין וכידוע. ומה שכתב דמשמע מזה שאף שברור לנו שיש לה מכה המוציאה דם בביאה שניה אין אנו מקילים, אין כאן שום משמעות וכדכתבנו.

**ומה** שכתב אח"כ ח"ל: ובנוסף לזה הרי גם אם רופא הוציא את הבתולים ע"י מכשיר יש הרבה מחמירים, ועיין במהרש"ם ח"א סי' ר"י שלא העלה כלל על דעתו להסתפק בשמא אינה נאסרת כלל. מכל זה רואים שבנדרן זה של דם בתולים אע"ג שזה רק דרבנן אפי' הכי הרבו מאד להחמיר בזה, עכ"ל. הנה הרבה צער נצטערת בדבריו האחרונים, כי נראה שהרגיש בחולשת טענותיו הראשונות, ולכן כתב לצרף לזה דעת המהרש"ם והמחמירים שלא להקל ביציאת דם בתולים על ידי הרופא במכשיריו, והדבר ידוע אצל מורי

עליהם, אבל בשביל זה לא ישתנה הדין אם באמת מותר באופן זה, וכפי שבארתי בתשובה הראשונה שבאופן זה ודאי לא גזרו.

**ובעיקר** דין המהרש"ם הנ"ל, כמדומה לי שבעלי הוראה הגדולים נהגו להקל בזה, וכבר כתב כן בפשיטות באגרות משה [יו"ד ח"א סי' פ"ז], ואם באגרות משה ושאר הפוסקים שהקילו בזה [ראה ביביע אומר ח"ד סי' י' שאספם], ולא חששו להקל בתקנת דם בתולים, למה לא נקל גם אנחנו בנידון דידן אם באמת מותר על פי הדין.

**ולסיום** אני תפלה כשם שאני חושש לתקנת בנות ישראל ובעליהם שלא יכשלו באיסורין כידוע, כן אני מבקש רחמים מה' יתברך לעזור לי ללמוד וללמד ולעמוד על אמתת הדברים, ולא להכשל בדבר הלכה חס ושלום.

**והריני** מבקש מחילה ממרן שיחיה אם נכשלתי חס ושלום במלולי, ואל יחשוב לי עון אשר חטא.

**דורש** שלומו ושלום תורתו, ויארץ ימים על ממלכתו הכותב באימה וביראה

יצחק עבאדי

## סימן ל"ה

### בענין דם בתולים (המשך)

**פה** כתבתי לפני למזכרת את תשובתי להערות של הגרש"ז אויערבאך (שליט"א) על תשובתי הנ"ל בענין דם בתולים, וזה החילי:

**לאחר** שהראיתי דברי למרן הרב הגאון ר' שלמה זלמן אויערבאך (שליט"א), כתב איזה הערות לתת טעם למה אינו יכול לקבל מסקנתי.

**תחלה** כתב חז"ל: דאם כדבריו אין צריכין כלל לרופא, וכל נערה או בוגרת תהא נאמנת על עצמה לומר שיש לה בתולים, שהרי היא יודעת ומרגישה בזה, עכ"ל. ולענ"ד איני יודע מנין לו שהיא יודעת ומרגישה בזה, ואם נשאל הבוגרות של היום הרי לפי נסיוני בשאלות נשים במדינות אלה של אמריקא אין גם אחת מהבוגרות והכלות שיודעות בין ימינן לשמאלן בענין זה (ועוד נאריך על זה במקום אחר בעה"י).

**ותירין** שני כתב, דלפי מה שנתבאר בסי' קצ"ו [בב"ח אות ח'] דהרבה מחברים מקילים באם לא בדקה עד מקום שהשמש דש, א"כ לפי זה הבתולות דידן שבודקין עצמן כפי האפשר הוי כדיעבד, וסומכין עליהן בבתולה שקשה לה לבדוק בעומק עד מקום שהשמש דש.

**ועיין** שם בסי' קצ"ו [בסעי' ו'] ברמ"א שכתב ח"ל: ומיהו כדיעבד אם לא עשתה כן כלל רק שבדקה עצמה יפה בחורין ובסדקין בעומק היטב כפי כחה, אע"פ שלא הגיע למקום שהשמש דש סגי לה, עכ"ל. והרי משני התרוצים הנ"ל אין שום מקום להקל לבתולה שתבדוק עצמה בקנאות בעלמא, וכמו ששמעתי כמה פעמים שמלמדות אותן הנשים לבדוק רק עד תחלת הצפורן ולכל היותר עד הפרק הראשון באצבע. ולענ"ד נכשלים באיסור, דהא ודאי אין זה בדיקה, ולא נגעו ולא פגעו במקום הצריך בדיקה. ואף הב"ח לא דיבר על נשים שבזמנינו, שהם כבר בוגרות מכמה וכמה שנים ואין מקומן צר כ"כ, ואיך אפשר להקל להם בדבר זה, ובאמת אם מלמדים אותם היטב איך לבדוק וגם אם לא היו מפחידים אותם, אז היו יכולות כולן לבדוק כדת וכדין, וכבר דברתי עם איזה רבנים אודות זה, ומהם הודו לי לאחר שהסברתי להם אופן הבדיקות שלא ידעו מקודם כל הצורך, וכבוד אלקים הסתר דבר. אבל דא עקא שהרבה נשים סומכות על רבנים כנ"ל וחוששני להם מחטאת.

**ועיין** בתשובת נחלת שבעה סי' ס' שהתעורר על ענין זה של בדיקת הבתולות, וכל דבריו שם תמוהים, ורק ללמד לתלמידים קשת אמרתי להעיר על כל דבריו, אבל בקצרה.

**בתחילה** הוא שואל ומתמה על המהרי"ל [הלכות נדה דף פ"ב ע"ב, המובא בב"ח הנ"ל] שהביא למהר"ש שאמר ששפיר יכולות בתולות לבדוק עצמן וכנ"ל. ותמה איך אפשר לבתולה לבדוק עצמה שלא תשיר צרורות ותשיר בתוליה באצבע, ע"כ. ואני לא יודע מה כל הרעש, ומנין לו שא"א, והלא כמה רבנים מהדורות שלפניו עמדו על מדוכה זו ולא הוקשה להם מאומה, ואדרבא כתבו בפשיטות דאם אחרים יכולים לבעול בהטיה, כ"ש שהיא בעצמה יכולה לבדוק בלי השרת בתולים.

**שוב** הקשה על דברי מהר"ש שם שאם כדבריו שהנשים בעצמן בקיאות, א"כ הם יכולות ללמד לבעל איך להטות בלי להשיר בתולין, ומדוע אמרו בגמ' דהבבליים לא היו בקיאים בהטיה, ע"כ. והנה דבריו תמוהין, דמה ראייה מאשה שבודקת עצמה ויודעת חוריה וסדקיה ומרגשת בעצמה כשנכנסת באצבעה ואפשר לה להזהר בבתוליה, לבעל הבורעל ובשעת מעשה הוא בהול ודרכו יפרץ בלי משים, ואיך ירגיש ואיך ידע להזהר בבתוליה ומה יועיל לו אמירתה.

הוראה הגדולים להקל בזה, וכבר כתב כן בפשיטות באגרות משה [יו"ד ח"א סי' פ"ז] עיין עליו. ואם בעל האגרות משה ושאר הפוסקים שהקילו בזה ולא חששו להקל בתקנת דם בתולים, למה לא נקל גם אנחנו בנדון דידן אם באמת מותר על פי הדין.

**ולמעשה** בעזר החונן לאדם דעת בהא נחיתנא ובהא סליקנא, ולענ"ד עדיין אני עומד בדברי הראשונים להתיר אשה שידוע ודאי ע"י בדיקת רופא במכשירים שיש לה בתולים, ולא לחשוש לדם זה כלל אפילו כשיהא דם בשעת ביאה. וכשם שאני חושש לתקנת בנות ישראל ובעליהן שלא יכשלו באיסורין כידוע, כן אני מבקש רחמים מה' יתברך לעזור לי ללמוד וללמד ולעמוד על אמתת הדברים, ולא להכשל בדבר הלכה חס ושלום.

## סימן ל"ו

### אופן הבדיקות לכלה

(תשובה זו כעין המשך לדין דם בתולים על תשובת הגאון ר' שלמה זלמן אויערבאך).

**שו"ע** יו"ד סי' קצ"ו סעי' ו'.

**כתב** המחבר ח"ל: כל בדיקות אלו בין בדיקת הפסק טהרה בין בדיקת כל השבעה צריכות להיות בבגד וכו', ותכניסנו באותו מקום בעומק ולחורים ולסדקים עד מקום שהשמש דש וכו', ע"כ.

**עיין** בב"ח יו"ד סוף סימן קצ"ב [בנדרמ"ח עמ' קכ"ט ד"ה ואיכא], שהקשה על דין תבעוה להנשא, וכל שכן בתולה שראתה כבר, היאך יכולין לבדקה בעוד פתחיה נעול, הא אמרינן [בנדה דף מ' ע"א] כל הנשים מטמאות בבית החיצון, ואמרינן התם [בדף מ"א ע"ב] דהוא עד מקום שהשמש דש ולחורין. ובבתולה א"א לה לכאורה להגיע עד שם כל זמן שפתחה נעול.

**ותירין** ב' תרוצים: תירוצ' ראשון, דכיון ששמואל אמר [בנדה דף ס"ד ע"ב] יכילנא לבעול כמה בעילות בלא דם, א"כ כל שכן שהאשה בעצמה יכולה לבדוק עצמה ואין הבתולים מעכבים (ומה שיוצא בדרך כלל דם בתולים ע"י ביאה, הוא משום שאין הבעל יכול לעמוד בעצמו, וכשנכנס אינו מדקדק להכנס בנחת ואינו מרגיש אנא הוא הולך ולכן הוא פורץ לו דרך ומוציא דם). ולפי תירוצ' זה אין כאן בכלל בעיה איך לבדוק עצמה, ואף עד מקום שהשמש דש.

בודקות עצמן, הא כיון שהגיעו לפרקן בנות י"ב ניהו ונאמנות על עצמן, ולא עוד אלא כשנבדקות ע"י הנשים האחרות הרי ודאי שיש לחשוש שיעוותו אותן כרבי יהודה, וא"כ שיבדקו בעצמן וכפי שהסברנו לעיל דאשה בעצמה יודעת להזהר שלא תעוות עצמה, וא"כ מדוע הצריכה לנשים אחרות. ועיינתי בספרים ולא מצאתי מי שנתעורר בזה.

**והנראה** לי בטעם הדבר, משום דחששו למעוטא בטהרות, שאע"פ שהגיעו לפרקן, אבל כל זמן שלא נבדקו אם הביאו שתי שערות או אם נבדקו ולא הביאו ב' שערות אינן נאמנות, ולכן נבדקות ע"י אחרות.

**וברש"י** בפרשת וירא [בראשית י"ט ל"ו] ד"ה ותהרינה שתי בנות לוט, כתב בשם המדרש רבה [ב"ר נ"א ט'], אע"פ שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה, אלו שלטו בעצמן והוציאו ערותן לחוץ ונתעברו מביאה ראשונה, ע"כ. ועי' שם בשפתי חכמים מה שכתב, והוציא מלת שלטו מפשוטה, והשיאה לדבר אחר. ואינו נכון כלל, ואדרבא נראה לי לדייק ממלת שלטו שלא כל אשה יכולה לעשות זאת להוציא בתוליה, ואלו שלטו בעצמן, פי' התגברו על עצמן והתחכמו והוציאו בתוליהן.

**וזה** גם כן הכוונה בגמ' ביבמות [דף ל"ד ע"ב] כל מועכות של בית רבי תמר שמן, דנראה מהלשון שלא כל הנשים של בית רבי היו מועכות, אלא כל אלו שהיו מועכות נקראו על שם תמר שמיעכה באצבע. והנה עוד נדבר מאי טעמא שמעכו בתוליהן, אבל איך שיהיה לכאורה צ"ע למה באמת לא מיעכו כל נשי בית רבי בתוליהן. ונראה לי פשוט דלא כל אחת ידעה איך לשלוט בעצמה ולהתגבר ולהגיע למקום הבתולין, ואולי גם לא ידעו להבחין היטב איך להוציאם, ואינו מפני הצער והכאב, דהא איתא בכתובות [דף ל"ט ע"ב] פקחות שבהן אומרות מפותה אין לה צער עי"ש כל המימרות. ולענ"ד נראה דכ"ש כשהיא בעצמה מוציאתן אלא טעמא כמו שכתבתי לעיל.

**והטעם** של בנות בית רבי שהיו ממעכות באצבע, כתב במאירי ביבמות [דף ל"ד ע"ב] וז"ל: וכן אמרו כל מועכות של בית רבי תמר שמן, והענין שהיו פורשין בעליהן ללמוד תורה, והיו רוצות להתעבר לשעתן, ע"כ. דומה לזה כתב בריטב"א שם. והנה עיקר הטעם עדיין לא זכיתי להבין על מה שאמרו בגמ' אין אשה מתעברת מביאה ראשונה, אבל איך שיהיה הא לאחר ביאה ראשונה יכולה להתעבר ובשלמא בתמר צריכה היתה למעך באצבע כי לא יכלה להתעבר בלי זה, אבל במועכות של בית רבי הא פשיטא שלא עזבו ביתם מלפני ששמחו אתם שבעת ימים כדת וכדין, וא"כ אם לא תוכל להתעבר בלילה הראשונה בגלל בתוליה הא איכא עדיין

**ומה** שהקשה משמואל דרב גובריה, לאחר בקשת המחילה לא עמד על תוכן הענין, והוא זה דרב גובריה פירושו שהיה יכול להתגבר על עצמו ולהכניס האבר לאט בלי בהלה ובלי להשיר בתוליה וזה פשוט. ומה שכתב בשם התוס' [בחיגה דף י"ד סע"ב ד"ה בתולה] וז"ל: וי"ל דודאי תחילת ביאה רוב בקיאיין בשעת מעשה, אבל גמר ביאה כדי שתתעבר אי אפשר כי אם לשמואל, ע"כ. הוא האמת, והיינו שגם הטייה הוא ביאה גמורה, ולא כמו שדחק שם לפרש דלא כהתוס'. וחוץ מכל זה גם מפורש בגמ' דלא כפירוש, דהנה הוא מפרש דשמואל דרב גובריה לא היה צריך אפילו להכניס האבר בפנים, אלא מרוב גובריה אפי' שהאבר היה עומד בפתח, הזרע היה נכנס לפני ולפנים, ואפשר היה לה להתעבר. והנה בגמ' בנדה [דף ס"ד ע"ב] כתוב בעל ולא מצא דם וחזר ובעל ומצא דם וכו', ורבי אסי אמר טהורה דילמא איתרמי ליה כדשמואל דאמר שמואל יכולני לבעול כמה בעילות בלא דם. וזה ודאי כוונת הגמ' שאע"פ שעשה בעילה גמורה ולא מצא דם בראשונה אין זה ראייה שאין לה דם בתולים, דאפשר שאותה ביאה נזדמנה לו כשמואל. ואם שמואל גם לא הכניס האבר בפנים אלא בצד הפתח היה עומד ושם היה זורה, א"כ מאי שייטיה דשמואל הכא, ולמה לא אמרו סתם דילמא הטה אלא על כרחן בהטייה לבד לא מספיק דאפילו אם יאמר שבעל בעילה גמורה בפעם הראשונה גם כן מטהר רב אסי בפעם השניה. והטייה בעלמא, הוא כדברי התוס' [שם ד"ה שאני] דביאתו ביאה בפנים אבל אינה גמורה. ור' חנינא שאמר דשאני שמואל דרב גובריה אינו חוזר מדבריו באופן הביאה שעשה שמואל, אלא כמו שאמרנו לעיל שידע להזהר בעצמו ולבעול בעילה גמורה בלי להשיר בתוליה, וכמו שבאמת הבינו התוס' דברי הגמ'.

**ולבסוף** גם לא כתב בנחלת שבעה מה יעשו, או איך עשו בזמנים קדמונים הכתולות בכל עת בדיקתם. שעל בדיקתם עם השמן הנזכר בנדה [דף י' ע"ב] שסכות בשמן מפנים ומקנחות מבחוץ והן נבדקות מאליהן [ועיי"ש ברש"י]. הוא עצמו כותב שבימינו לא שמענו מי שבדקת כן. ועוד יותר תמוה שאף אחד מן הפוסקים לא הזכיר דבר זה לבדוק בתולות ע"י שמן.

**וברד"ך** עיוני בענין הנ"ל עמדתי ואתכונן על כמה דברים, וזה החילי: איתא במסכת נדה [דף י' ע"ב] ת"ר חזקה בנות ישראל עד שלא הגיעו לפרקן הרי הן בחזקת טהרה וכו', משגגיעו לפרקן הרי הן בחזקת טומאה, ונשים בודקות אותן, רבי יהודה אומר אין בודקין אותן ביד מפני שמעוותות אותן, אלא סכות אותן בשמן מבפנים ומקנחות אותן מבחוץ והן נבדקות מאליהן, ע"כ. וצ"ע למה אין התינוקות בעצמן

## סימן ל"ז

## באור שיטת הרא"ם בחציצה

שו"ע יו"ד סי' קצ"ח סעי' י"ד.

**כתב** המחבר ז"ל: ושאר כל הטיט, כשהוא לח אינו חוצץ שהרי הוא נמחה במים, וכשהוא יבש חוצץ. וכתב הרמ"א: מיהו אם היא מקפדת אפילו בדבר לח חוצץ, ע"כ. והנה מקור דבריו הוא שיטת היראים המובאת בב"י.

**דהנה** כתב הב"י שם [בנדמ"ח עמ' קפ"ט] ז"ל: כתב המרדכי בשבועות [סו"ס תשמ"ח] ז"ל, כתב הרא"ם [יראים השלם סי' כ"ו דף כ"ח] הא דתנן [זבחים דף ל"ה ע"א] הדם והדיו והחלב יבשים חוצצין לחים אין חוצצין, מטעם הקפדה הוא, שעל יבש דרך בני אדם להקפיד ועל לחין אין מקפידים, אבל אי מקפיד אפילו לח חוצץ. ואם היא טובלת בטיט צלול שפרה שוחה ושוחה, אע"פ שהטיט דבוק בבשרה והיא אינה מקפדת אינו חוצץ, ואם היא מקפדת חוצץ אף במיעוט, ע"כ.

**והיינו** ששיטת הרא"ם שבלח הוי חציצה אם מקפיד, (אבל ודאי שאין המים מחלחלים ואינם מגיעים לגוף, דא"כ אינו תלוי בקפידה). והנה איתא בגמ' [זבחים דף ל"ה ע"א] אמר להם רבי יהודה לדבריכם למה פוקקין העזרה, אמרו לו שבח הוא לבני אהרן שיהלכו עד ארכובותיהן בדם, והא דם הוי חציצה, לח הוא ולא הוי חציצה, דתנן הדם והדיו והדבש והחלב יבשין חוצצין לחין אין חוצצין.

**ובפשוטו** כוונת הגמ' דכיון שהוא לח הרי הוא עומד ממש על הרצפה, ואין שום דבר מפסיק בין הרגל והרצפה, ומוכח מזה שהכוונה שלח אינו חוצץ פירוש, שאין שום דבר מפסיק והמים נכנסים בין הלח לגוף. ועל זה תירץ הרא"ם [בהמשך דבריו] דגם שם בהקפדה תליא, דכיון ששבח הוא לבני אהרן הרי שהוא אינו מקפיד, ובטל הדם לרגלו.

**ובחזו"א** סי' קל"ג אות ח' בסופו הקשה על הרא"ם, מפני שלא ראה דבריו בפנים, ז"ל החזו"א: ולפירוש רא"ם קשה, דלכאורה כל שנתון על הרצפה חוצץ ולא מהני אינו מקפיד דבעינן רצפה וליכא. אולם המעיין ברא"ם בפנים [בסי' כ"ו דף כ"ט ע"א] יראה שלא קשה, דז"ל שם: התם נמי בהקפדה תליא מילתא וכיון דשבח הוא לבני אהרן בטל הדם לרגלו, והוי כאילו אין דבר בין רגלו לרצפה ולהכי לא הוי חציצה, וא"כ כולה אינה עומדת על הרצפה.

**אבל** קושיא אחרת יש כאן וכן הקשה שם בחזו"א, דהא אמרינן [ביבמות דף ע"ח סע"א] כולו ואינו מקפיד חוצץ, וכאן תחת כל הרגל שעומדת על הרצפה יש חציצה.

כמה לילות לפניה, וגם בלילה הראשונה יכול לבעול ולשנות ובזמן רבי עדיין לא נגזרה גזירת בתולים שיהא בועל ופורש כדאיתא בגמ' נדה [דף ס"ד ע"ב] מעשה ונתן לה רבי ארבע לילות וכו' עיי"ש.

**ועיין** בראב"ד בספר בעלי הנפש [סוף שער הפרישה] שנתן טעם אחר למועכות של בית רבי, ואזיל לשיטתו שם דבועל בעילת מצוה ופורש אין הכוונה מיד, דא"כ נמצא יציאתו הנאה לו כביאתו, ולכן צריך לשהות עד שימות האבר, ומפני הספק הזה היו מועכות של בית רבי מוציאות בתוליהן כדי שלא יבואו לידי חשש זה. ועיין בערוך לנר פרק עשירי מנדה בתחילתו שהביא דברי הראב"ד אלה, ועל מה שכתב שם כבר הערתי בגליקן הערול"ג שלי.

**עוד** אמרתי להעיר כאן הא דאיתא בסנהדרין [דף כ"ב ע"ב] א"ר שמואל בר אונאי משמיה דרב, אשה גולם היא ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי שנאמר כי בועליך עושיך, ע"כ. ואין הכוונה דוקא בבתולה בשעת ביאה, אלא אף אם כבר אבדה בתוליה או משום בגרות או מוכת עץ עדיין היא נקראת גולם עד שתבעל ובעילתה עושה אותה כלי, דאם לא כן כל הבוגרות יצאו מכלל כריתת ברית לבעליהן. ועוד יותר תמוה האמהות שמעכו באצבע, וכן המועכות של בית רבי וכי לא הוצרכו לכריתת ברית, וודאי דאין ראייה מן הפסוק על יותר ממעשה ביאה, כמו שכתוב כי בועליך עושיך, והיינו שדוקא ע"י בעילה ממש נעשית כלי ולא ע"י הוצאת הבתולים.

**ולשון** התוס' בכתובות [דף ד' ע"א ד"ה בעילת מצוה] צריך עיון, שכתבו שם שעושה אותה כלי וע"י זה מידבק בה ובאין לידי פריה ורביה, ע"כ. וצ"ע למה הוסיפו ענין זה של מידבק בה, והא כל הטעם שנקראת בעילת מצוה הוא משום פריה ורביה. ועיין בשיטה מקובצת שם [בסוף דף ג' ע"ב] תירוץ לזה.

## סכום:

גם בתולה צריכה לעשות את בדיקותיה בעומק עד כמה שאפשר ובחורין וסדקין, וצריך ללמדה היטב כיצד לעשותן, וק"ו שלא להפחיד וכדומה, וכן אסור ללמדן לעשות עד סוף הציפורן או עד סוף הפרק הראשון של האצבע, וחוששני להם מחטאת.

עליהם לערבי שבתות. אלא שיש להקל מצד אחר, שאינו אלא חזותא בעלמא, ע"כ.

**ולענ"ד** נראה לחלק בזה בין דבר התלוי בזמן או במעשה, דהרבר ברור שכל מה שנאמר עליו אינו מקפיד ולא חוצץ, אין הכוונה שיניחו זאת עליהם לעולם, אלא כל שאינו מקפיד עליו להסירו מיד, בטל הוא לגוף. ולכן בצבע אע"פ שבזמנים מסוימים ודאי שיוירד הצבע, מ"מ עכשיו לא אכפת לו בזה ואינו משתדל להסירו. מה שאין כן בטבעת שאם יזדמן לה לישע עכשיו, על כרחא צריכה להוציא הטבעת, אבל בצבע זה אומנותו ותמיד הולך עם הצבע ואינו מתבייש. וכן מצאתי באג"מ יו"ד א' דף קנ"ח ד"ה אך.

**ונחזור** לראשונות הנה החזו"א סימן צ"ד אות ח' פסק דלא כרא"ם, משום דהתוס' דהו בתראי חולקים עליו. ואי משום הא לא אירא, דהא הרמ"א בסי' קצ"ח סעיף י"ד פסק כרא"ם ואיהו הו בתראי, וגם הגר"א לא חולק על זה עי"ש. ולענ"ד בעיקר הרברים החזו"א נטה לפסוק כתוס', מטעם שהיה קשה לו איך אמרו דבלח אינם מקפידים הא רוב בני אדם מקפידים שלא יהא רבב על בגדיהם עי"ש. ולענ"ד פי' מקפידים כמו שכתבנו לישב דברי המאירי, שמקפידים עכשיו להסירו ועבדי כל מילי דטצדקא להפטר ממנו, אבל מה שאין מקפידים מיד שרי, דברי הרא"ם כבר תרצנו מקושיות החזו"א.

**אולם** עיקר דברי הרא"ם הם תמוהים, דהוא אזיל בשיטת רבותיו של רש"י בשבת [דף נ"ז ע"א ד"ה הא נמי], וז"ל: ורבותי מפרשין הך קפידא לענין חציצה, כדקיימא לן רובו ומקפיד עליו חוצץ. וקשיא לי בגוה טובא חדא דכי איתמר ההוא במיד דמיהדק איתמר, ואשמעין דאף על גב דלא עיילי ביה מיא, כיון דלא קפיד עליה חשיב כגופיה ובטל לגבי שער, אבל במידי דלא מיהדק ועיילי ביה מיא מאי חוצץ איכא למימר, הא לאו חוצץ הוא, עכ"ל. וא"כ ה"ה ברבר לח שעילי ביה מיא מאי חוצץ איכא וכנ"ל.

**ואף** שהרמ"א בסי' קצ"ח סעי' ד' כתב כדבריהם, וז"ל: ואם היו מוזהבות [החוטי שיער] חוצצין מקפדת עליהם שלא תטנפם, וכן אם היו מטונפים תחלה מקפדת עליהם שלא תתלכלך מהן במים וחוצצין, עכ"ל. מ"מ האחרונים שבאו אחריו פלפלו בזה והכריעו כשיטת רש"י ולא כרבותיו, וא"כ ה"ה בגרון של היראים הוא כן.

### סכום:

א. גדר היינו רביתיה, היינו כל דבר שאדם רוצה בקיומו באותו מקום מרצונו הטוב ועדיפותו, כגון העובר במעי אמו, או דם על רגלי הכהנים שהוא שבח לבני אהרן. וכן

**ונראה** לי לתרץ בשני אופנים: האחד, דאף בכולו שאינו מקפיד שהו חציצה הוא מטעם שאינו בטל לגוף, אבל אם היינו רביתיה, הרי מפורש בגמ' [שם] דאינו חוצץ. אלא שטעמא בעי מהו החילוק. וכן יש להבין בכינה חיה, דאיתא בזבחים [דף י"ט ע"א] דהיינו רביתיה ואינה חוצצת.

**והנראה** בזה, דברובו ואינו מקפיד הטעם משום שהוא בטל לגוף, אבל בכולו אינו בטל, וזהו ההלכה למשה מסיני [עירובין דף ר' ע"ב], אבל כל זה במקום דלא מקפיד, אבל אם להיפך שמקפיד בדוקא שיהיה שם והוא צורך הגוף מאיזה טעם שיהיה, אז בטל אפילו בכולו, וזה ג"כ הטעם של היינו רביתיה, דכאן הוא מקום גידולו של העובר ויש לו שיכות למקום הזה לכן הוא בטל אף בכולו. ובכנים החדוש יותר גדול, דאף שודאי שאינו רוצה כנים עליו, אבל אם זה הוא מקומו בטל לגופו. וכן כאן ששבח הוא לבני אהרן שיהיה הדם עד ארכובותיהם, ורצונם בזה שישאר הדם עליו, לכן בטל לגופו אף בכולו דהיינו כל הרגל.

**ובאופן** אחר נראה לבאר, דאף שעיקר מה שאנו דנים בכהן הוא על כף הרגל, אעפ"כ אינו נקרא כולו, דכיון שלגבי כל הגוף הו מעוט, א"כ הו מעוט שאינו מקפיד, ועל זה נאמר הלכה שבטל לגבי הגוף ואף במעוט המקפיד, וא"כ כשדנים על האדם כל מה שיש עליו דבר שאינו מקפיד עד רובו בטל לגופו, ולכן אין זה חציצה בינו לרצפה, דהא כל מה שיש עליו בטל לגופו.

**והנה** בתוס' בחולין [דף כ"ו ע"ב], הקשה בשם הרא"ם למה לי טעמא דמבלבלי גבי השקה - שעולה לתמד השקה משום שהיין והמים מעורבים, הא דרך היין עוברים המים, גם אם אינם מעורבים. ועיין ביראים הנ"ל בפנים [שם דף כ"ח ע"ב] שמוזה הכריח שאין הטעם אלא משום קפידא אבל התוס' סוברים שעובר דרך היין, וא"כ קשה קושית היראים. ותיצו התוס' שיש לחלק בין אגבא דמנא או דרך השקה. (ועיין ביראים בפנים שדחה זאת מהא דאמרין בזבחים בפרק התערובות [זבחים דף ע"ח ע"ב] שכלי שהוא מלא רוקק והטבילו כאילו לא טבל, ע"כ. ורוק לח הוא [ודלא כרש"י ותוס' שם שפירשו שרוק עבה הוא ואינו מעביר]. עוד שם ביראים, ואין לתת חילוק [בין מלא] לשאינו מלא, דתציא בתוספתא דמקואות [פרק ח'] כלי שהוא מלא יין והטבילו אם בטל מראיו טהור, פי' שנתערב יפה, ואם לאו טמא, מלא יין וחלב, אם רבו מראין עליו טהור ואם לאו טמא, אמר ר' יוסי שמעתי שאפילו כלי מחזיק כור ואין בו אלא רביעית כאילו לא טבל).

**והנה** המאירי בנדה [דף ס"ו ע"ב] סוף ד"ה זה שביארנו שבית הסתרים. כתב וז"ל: ומכאן יש לחוש במה שכתבנו בענין הצבע שרוב בני אדם העוסקין בכך קפידים

טבילה מטעם דהיינו רביתא, ואע"פ שהחציצה בכולו, שבוה אפילו כשאין מקפיד הוי חציצה, בכל אופן כיון דהיינו רביתא לא הוי חציצה, ולפי"ז גם באופן שהוא מיעוט המקפיד לא הוי חציצה כשהיינו רביתא. וא"כ במה נסתפקו בגמ' על כינה חיה.

**ועוד** הקשו בגמ' זו באחרונים, דמשמע בגמ' שאף מיעוט חוצץ - כגון בכינה מתה, והלא בטבילה קי"ל [עירובין דף ד' ע"ב] דדוקא רוב ומקפיד חוצץ מדאורייתא, וא"כ בבגדי כהונה למה עבודתו פסולה מדאורייתא בכינה מתה, הא אינו רובו - ולא היה לו לחצוץ.

**ועיין** בשפת אמת בד"ה נימא אחת, שכתב דצריך לומר דהכא בבגדי כהונה הלכה למשה מסיני דנימא אחת חוצצת וכן בכינה, וצ"ע. ובוה גם מיושב הקושיא מהגמ' ביבמות, דאיה"נ לענין טבילה כיון דהיינו רביתא לא הוי חציצה כלל גם במקפיד, ורק גבי בגדי כהונה הסתפקה הגמ'.

**עכ"פ** איך שיהיה, בטבילה כבר נפסקה הלכה במיעוט ואינו מקפיד גם מדרבנן לא חוצץ, וא"כ בכינה חיה הגם שמקפיד הא שם רביתא, וכבר הוכחנו מהגמ' ביבמות שלענין טבילה לא הוי חציצה אפילו בכולו ומטעם דהיינו רביתא.

**וא"כ** בטבילה לדין בכינים חיות או ביציהם דהיינו רביתיהו לא חייצי הגם שמקפיד. ובכינים מתות דהו מיעוטא בודאי שאין קפידא עליהם, דבחיות מקפידים עליהם כדי שלא יצטרו אותו אבל במתות לא שייך. ובפרט אחר הסרוק בודאי שאין מקפידים על הנשאר. ואף דהרמ"א כתב בריש סי' קצ"ח ד"ל: לכתחילה לא תטבול אפילו בדברים שאינן חוצצין גזירה אטו דברים החוצצין, מ"מ כיון שבכינים קשה מאוד להפטר מכולם, אסור להחמיר על הנשים ולצערם, וגם לרבות צער בעליהן אם מתעכבת הטבילה בשביל כך.

**והנה** בשו"ע כאן [סי' קצ"ח סעי' מ"ז] כתב: מין כינים וכו' צריך להסירן ע"י חמין ולגורדן וכו'. וכתב הש"ך בס"ק נ"ח, משמע שכל שלא הסירן אפילו בדיעבד חוצצין וכו'.

**אולם** הלכה זו צריכה באור, דהרי סיים השו"ע וכתב: דאם אינו יכול להסירן אינו חוצץ. וטעמא בעי, וכי בשאר חציצות גם נאמר כן שאם לא יכול להסירן שלא חוצץ. ועי' בביאור הגד"א [ס"ק נ"ג] שכתב הטעם שאם אינו יכול להסירן אינו חוצץ, ד"ל: דכיון דרביתיה הוא ואינה מקפדת, ע"כ. ולכאורה הם שני טעמים, דהיינו רביתיה גם אם מקפדת אינו חוצץ, וכמו שהוכחנו למעלה מהסוגיא ביבמות.

**ועוד** קשה, דכיון שאינה מקפדת וגם היינו רביתיהו למה כתוב במחבר שצריך להסירן, דמשמע שמעכב, וכמו

דבר ששם הוא מקומו הטבעי כגון כינה, ג"כ נחשב היינו רביתיה אף שאינו רוצה בו.

ב. לגבי גדר חציצה מה נקרא כולו, מסתכלים על כל גוף האדם, ולכן אם יש דבר חוצץ בין כף רגלו לרצפה לא נקרא חציצת כולו.

ג. אף שבכל חציצה גם באלו שלא מקפידים להסירם, מ"מ מקפידים להסירם לכבוד שבת וכדומה, אינו חשוב בגלל זה מקפיד, אלא רק בדבר שמקפיד להסירו מיד כשיגמור להתעסק עמו.

ד. אמנם להלכה נראה דלא כשיטת היראים, ואף אם מקפיד, בלח לא הוי חציצה, כיון שהמים מחלחלים ונוגעים בגוף שפיר הוי טבילה.

## סימן ל"ח

### כינים האם הוי חציצה

**שו"ע** יו"ד סי' קצ"ח סעי' מ"ז.

**כתב** המחבר ד"ל: מין כינים שדבוקים בבשר ונושכים בעור במקום שיער ונדבקים בחוזק בבשר צריך להסירן ע"י חמין ולגורדן בצפורן ואם אינו יכול להסירן אינו חוצץ, ע"כ.

**הנה** בזבחים [דף י"ט ע"א] בעו בגמ', כינה מהו שתחורץ, מתה לא תבעי לך דודאי חייצא, חיה מאי מי אמרינן כיון דאתא ואזלא רביתא היא ולא חייצא, או דלמא כיון דקפיד עלה חייצא. ופירש"י רביתא היא - הרי היא כבשרו. כיון דקפיד עלה - דברצונו לא תהא כבשרו, ע"כ.

**ופסק** הרמב"ם בהל' כלי המקדש פרק י' הל' ו' ז', במתה חייצא ועבודתו פסולה, ובחיה כתב להזהר ובדיעבד עבודתו כשירה. והיינו כיון שנשארה הגמ' בספק על כינה חיה, לכן הכשיר בדיעבד, ועיי"ש בכסף משנה, שכתב ד"ל: בדיעבד אין לנו כח לפסול העבודה בכך ולומר יביא קרבן אחר, דאיכא למיחש שמביא חולין בעזרה וכו'. ועי' באור שמח הלכות איסורי ביאה פרק י"ח הל' י' תוך ד"ה זה טעם, שכתב ד"ל: ועוד דרבינו אויל לטעמו דפסק בכל הספיקות דאיבעי לענין קרבנות להקל דבדיעבד הורצו וכו' וכן בהל' כלי המקדש, וטעמו דלא גזרו חכמים בספיקות לשיטתו דכל הספיקות מדברי תודה להקל וכו', עיי"ש.

**ולכאורה** צ"ע מאי איבעיא להו בגמ' בכינה חיה אי חייצא אי אמרינן היינו רביתא, הא מפורש בגמ' ביבמות [דף ע"ח ע"א] דנכרית מעוברת שנתגיירה - בנה אין צריך

## סימן ל"ט

## התחילו לשאוב מים מהמקוה

ש"ע יו"ד סי' ר"א סעי' ב'.

**כתב** המחבר וז"ל: מי מעיין מטהרין אף בזוחלין מי גשמים אין מטהרין אלא באשבורן וכו', ע"כ.

**שאלת:** מקוה שהתחילו לסלק ממנו המים ע"י המשאבה שהיא כלי, האם חשובים עתה כל המים שאובים.

**תשובה:** מה שחשבת לעשותם שאובים אין מקום לזה בכלל, דהא עדיין לא נשאבו הארבעים סאה מים שהיא טובלת בהם. ואם יש מה להסתפק, הוא ראוי הוי כזוחלין. אמנם גם זה לא נראה לי, דהא המים מצד עצמם וטבעם אינם זוחלין עתה, ולמה הדבר דומה, לבני אדם שמוציאים בעלייתם מהטבילה מן המקוה מים כסדר בלי הפסק, דודאי לא הוי בגלל זה זוחלין. וזה הרבה שנים שהיה מעשה כזה בליקווד באשה שטבלה כשכבר התחילו להפעיל את המשאבה, ופסקנו שעלתה לה טבילה, והסכים על ידי הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל.

וכל זה דוקא במים שיוציאים מחמת כח המשאבה ששואבת כסדר, וברגע שתפסק פעולת המשאבה לא יצאו יותר מים, דאז לא חשוב זוחלין כיון שאין המים זוחלין מצד עצמם וכנ"ל. אולם אם פתח פקק וכדומה בתחתית המקוה והמים זורמים מצד עצמם עד גמירא, זהו דין הזוחלין שפסול.



## סימן מ'

## שאלות קצרות - נדרים

**איזה נדרים אינם ניתנים**

**שאלת:** איזה נדרים שא"א להתיר אותם בשעה שעושים התרת נדרים בציבור בערב ר"ה וכדומה.

**תשובה:** יש הרבה כאלה, ועיין קצת מזה ביו"ד סי' רכ"ח סעי' ט"ו י"ז כ' כ"א. ונזכיר מקצתם: נדר על דבר איסור, נדר שעדיין לא חל, נדר שנדר על דעת חבירו או דעת רבים עי"ש.

שכתב הש"ך שביכולה להסירן מעכב. אלא שבאמת דברי הש"ך קשים, ודייק מלשון המחבר שכתב צריך להסירן דמעכב בדיעבד, ולענ"ד לשון צריך אינו מוכרח דמעכב בדיעבד. וכמו שכתב הש"ך בעצמו על דברי הרמ"א בסעי' מ"ג שאמר יש אומרים שהאשה צריכה להטיל מים קודם טבילתה וכו', [ומקורו מהשערי דורא הל' נדה סי' י"ד שכתב כן], וכתב על זה הש"ך בס"ק נ"ה מיהו כל זה אינו מעכב בדיעבד.

**ואף** שאפשר לכאורה לרחות ולומר דבדיעבד סמכינן על החולקים וסוברים שאין זה חציצה. אולם אין זה מיישב, דהא אם באנו להחמיר כשיטת השערי דורא שהביא הרמ"א הרי גם בדיעבד תצטרך לחזור ולטבול - אי דייקנין לשון צריך, אלא על כרחך דהש"ך עצמו ג"כ סובר שגם הרמ"א לא החמיר בזה אלא לכתחילה, ומשום דקשיא עליהו (על המחמירין) דדין זה הוא רק בטהרות, וכמו שכתב באורך הדרכי משה בס"ק צ"ט אות ב' [בנדרמ"ח עמ' ר"ח].

**ובזה** מיושב גם מה שהוסיף שם הש"ך [בס"ק נ"ה] שכל זה אינו מעכב בדיעבד ושכן משמע בב"ח, ולכאורה הב"ח כאן בסוף סי' קצ"ח [בנדרמ"ח עמ' ר"ו] לא כתב שאינו מעכב בדיעבד. אלא על כרחך כיון שהביא שם את השערי דורא והביא את החולקים עליו, ולא כתב כלום על זה משמע שסובר כמותם שאין זה חציצה, עיי"ש ותראה שזה כוונתו. ולכך צירף הש"ך לב"ח לראיה לקולא בדיעבד.

**ועוד** בענין הכינים הנ"ל, הנני מוסיף, דהרי דין זה לקוח מהרוקח [סי' שע"ו ד"ה ידות הכלים], והביאו הב"י [בסי' קצ"ח בנדרמ"ח עמ' ר"ז], וכתב שם: אבל בטבילה הם מסירים משום חומרא, ע"כ. ואי אפשר לומר דכוונת הרוקח לחומרא במקום שאי אפשר להסיר, דאם א"א להסיר מה שייך להחמיר, ועל כרחך שכוונתו שגם ביכולה להסיר אינו אלא משום חומרא, וא"כ על כרחך שלשון צריך לאו דוקא.

## סכום:

אם יש לה כינים בין חיות ובין מתות, לכתחילה תסרוק את ראשה היטב כדי להוציאן כמה שתוכל, אמנם לא צריכה להתאמץ ולהמתין מלטבול עד שתוציא את כולן.



## החמיר בסעות

**שאלת:** במי שהחמיר על עצמו מלשתות קוקה קולה מפני שחשב שזה אסור, ואח"כ נתברר לו שאין בזה שום חשש, האם צריך לעשות התרת נדרים. תשובה: לא.

## להשאל על נדר למפרע

**שאלת:** באדם שנדר לא לעשות עבירה ונכשל ועבר, האם לאחר המעשה שייך התרה למפרע כדי שיחשב כאילו לא עבר על הנדר.

**תשובה:** לשונן אינו מדויק, וגם בנדר שלא לעשות איזה דבר שאינו עבירה היית צריך לשאול כן. ולדינא יש בזה אריכות ועיקרא דהאי דינא עיין יו"ד סי' רל"ח ס"כ וברעק"א שם ועוד ועוד.

## סימן מ"א

## כבוד אב ואם

שו"ע יו"ד סי' ר"מ סעי' ד'.

**כתב** המחבר וז"ל: איזהו כבוד מאכילו ומשקהו מלביש ומכסה מכנים ומוציא ויתנו לו בסבר פנים יפות וכו', וכתב הרמ"א וכן להיפך אם מטחין אביו ברחיים וכוונתו לטובה כדי שינצל אביו מדבר קשה יותר מזה ומדבר פיוסים על לב אביו ומראה לו שכוונתו לטובה עד שיתרצה אביו לטחון ברחיים נוחל עולם הבא, וישמשנו בשאר דברים שהשמש משמש רבו, ע"כ.

והנה הדין האחרון אין לו שייכות עם מה שכתב למעלה, אלא הוא דין כללי בכבוד אב ואם. וכן בטור יש מקום לטעות בזה, אבל הוא פשוט. ובטור החדשים [בנדר"ח עמ' תקפ"ה] נראה שתקנו זאת. וכן בביאור הגר"א ס"ק ט', יש ט"ס וצ"ל קדושין דף ל"א ע"ב.

## סימן מ"ב

## חוב בכבוד אבי אביו ואבי אמו

שם סעי' כ"ד.

**כתב** הרמ"א וז"ל: י"א דאין אדם חייב בכבוד אבי אביו (מהרי"ק), ואינו נ"ל אלא דחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו, ע"כ.

וז"ל המהרי"ק [שורש מ"ד (בישן שורש ל')] נראה שבן הבן אין חייב בכבוד זקנו שהרי לא מצינו בשום מקום שיתחייב אלא בכבוד האב והאם ואשת אביו בחייו ובעל אמו בחייו ואחיו הגדול וכו', אבל בן הבן בכבוד הזקן זה לא מצינו בשום מקום. והא דאמרין דבני בנים הרי הם כבנים, היינו דוקא לענין פריה ורביה דאחא קתני לה כדאיתא [ביבמות דף ס"ב ע"ב] אבל לא לענין אחר, ע"כ.

**וכתב** על זה הדרכי משה באות ז' [בנדר"ח עמ' תקצ"א] וז"ל: שקצת לא משמע כן במדרש [בראשית רבה פרשה צ"ד אות ה' והביאו רש"י בראשית מ"ו א'] על קרא וזבח זבחים לאלהי אבי יצחק, שחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו, מכלל דמ"מ חייב בכבודו, ע"כ. ומ"ש שזה קצת ראייה, אולי משום שאין מביאין ראייה מן האגדה.

**אמנם** עי' ברמב"ן בויגש פרק מ"ו פסוק א', שהאריך לבאר מדרש זה, ועל פי דבריו אין ראוי כלל, וז"ל: אבל יעקב מפני פחד ה' הקריב שלמים להשלים אליו כל המדות, כמו שדרשו (תורת כהנים ויקרא טז א) שלמים שמטילין שלום בעולם, והנה היתה תחלת כונתו במדת הגבורה [מדת אביו] שהיא הקרובה אליו, וזהו הטעם שהזכירו בבראשית רבה (צד ה) שחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו, והוא הטעם שאמרו שם בלשון אחר בתחילה שואלין בשלום התלמיד ואחר כך שואלין בכבוד הרב [כיון שהתלמידים הולכים לפני הרב והרב פנימי להם], וראיתי במדרשו של רבי נחוניא בן הקנה (ספר הבהיר קל"ה) בלשון הזה וישבע יעקב בפחד אביו יצחק [לעיל ל"א נ"ג], וכי יש אדם שנשבע כך באמונת פחד אביו, אלא עדיין לא נתן ליעקב כח ונשבע בכח שנתן לאביו, שנאמר וישבע יעקב בפחד אביו יצחק, ע"כ. [מבואר מכל זה שאין שום ראיה ממדרש זה לענין שחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו, ועי"ש בריש דבריו, מה שדחה הרמב"ן לפירש"י שם].

**ונחזור** לענין, דהנה בביאור הגר"א כאן הביא ראייה לדברי מהרי"ק מגמ' בסוטה דף מ"ט ע"א, דאיתא התם: רב אחא בר יעקב איטפל ביה ברב יעקב בר ברתיה, כי גדל א"ל אשקין מיא אמר לו לאו ברך אנא, והיינו דאמרי אינשי רבי

הטור, שכתב שחייב לכבד חמיו דכתיב [שמואל א', כ"ד י"א] ואבי ראה גם ראה, וז"ל: ואיני מבין הראיה, שהרי אלישע קרא לאליהו ג"כ אבי אבי רכב ישראל ופרשיו [מלכים ב', ב' י"ב], ואי משום שהיה רבו מובהק, א"כ גם על שאול נוכל לומר כן לפי שהיה מלך וכו'. ותירץ, ואולי מפני שאז רדף שאול את דוד ולא היה לו לדוד לאהבו ולכבדו, ואולי שחל שם אב על חמיו לא היה קוראו אבי, ע"כ. ולא הבנתי תירוצו, דאף דדוד לא היה אוהב אותו אעפ"כ רואים בפירוש כשבא ולא רצה להרוג אותו כמה פעמים שנמסר בידו (במערה כשכרת כנף מעילו ובמחנה כשלקח חרבו). ובב"ח מביא הראיה דאבי ראה גם ראה, דבין לר' יהודה ובין לרבנן [שנחלקו בשוחר טוב מזמור ז'] אחד הוא על שאול ואחד הוא על אבנר, ומשם גם ראה שזה רק לכבוד כשאר גדולים דהא אין שייך כיבוד אב לגבי אבנר, ואף שמביא שם הב"ח במדרש שם שכתב דחייב לכבדו ממש כאב, זה רק לר' יהודה אולם רבנן פליגי כדמסיק הב"ח, וכן כל הפוסקים השמיטו דין זה כלל. ואף על דברי הטור קשה כמו שהביא שם הערוך השולחן, דתירוצו שם קשה.

**ולא** ראיתי שדברו בשו"ע על אשה בחמיה, ואולי מפני שהוא והיא חייבים בכבודו, וכן נראה פשוט.

**תשובה:** מה שכתבת אודות כבוד חמיו, אמרתי לעיין תחלה מה יעלה במצודתי ואח"כ אשיב על דבריך.

**א'** כתב הרמב"ם [פרק ו' מהלכות ממרים הלכה ט"ו] חייב אדם לכבד אשת אביו וכו', וכן מכבד בעל אמו וכו', ומדברי סופרים שיהיה אדם חייב בכבוד אחיו הגדול ככבוד אביו, ע"כ תורף דברי הרמב"ם. ונראה פשוט דאשת אביו ובעל אמו חייב מדאורייתא, וכבוד אחיו הגדול קרא לזה הרמב"ם מדברי סופרים, ולענ"ד קשה דלכאורה גם זה מדאורייתא דמאי שנא, דהא שניהם נדרשו [בכתובות דף ק"ג ע"א] מריבוי דאת או וא"ו. וכן נראה מספר המצוות לרמב"ם בתחילת שורש ב' [מהדרת פרנקל עמ' נ"ב], מקושתו שם על מי שקדמו [ממוני המצוות], וכלל שם אשת אביו ובעל אמו ואחיו הגדול בחדא מחתא.

**ובבסוף** משנה בהל' ממרים כתב לבאר למה קרא לדין כבוד אחיו הגדול חיוב מדברי סופרים, ח"ל: וכן משמע ליה דאשת אביו ובעל אמו כיון דמאת מרבין להו ככתובים ומפורשים דמו, אבל אח גדול דלא מיינן לה אלא מדרשא דוי"ו, לא חשיב ככתוב מפורש בתורה אלא מדברי סופרים. וכבר הקשו עליו, ועיין בספר לב שמח שם בספר המצוות, שכתב ח"ל: ואנכי לא ידעתי מאי שנא האי מהאי, דתרוייהו את ווי"ו רבויי נינהו וכו'.

רבי בר ברתן אנא, ע"כ. ודחה הגר"א שיש לחלק בין אב אמו שזה המעשה בסוגיא בסוטה שפטור, ובין אבי אביו שכן חייב. וראיה מהמדרש בראשית רבה [צ"ד ו'] וז"ל: ויקחו את מקניהם בניו ובני בניו א"ר יהודה בר אלעאי בנות בנים הרי הן כבנים ובני בנות אינן כבנים, ע"כ.

**ובפשוטו** צ"ע מנין לנו לחלק בזה, ואף דבני בנות אינם כבנים, זה דוקא לגבי לשון הקרא אם נכללים בכלל בנים או לאו, אבל לגבי כבוד אבי אמו מאן פלג לן שדוקא באבי אביו.

**ועוד** יש להביא ראיה מקדושין [דף ד' ע"א] לא כן, דאמרינן התם: תניא זורע אין לה אין לי אלא זרעה זרע זרעה מנין ת"ל זרע אין לה עיין לה והא אפיקתיה לזרע זרעה, זרע זרעה לא איצטריך קרא דבני בנים הרי הן כבנים, כי איצטריך קרא לזרע פסול, ע"כ. ואם נאמר שבני בנות אינם כבנים, א"כ צריך קרא לבני בנות, וצ"ע.

**ובירושלמי** יבמות [פ"ו הל' ו'], אמרינן נמי: בני בנים כבנים בני בנות אינן כבנים, ע"כ. ונראה שזה דין מיוחד בפריה ורביה, אבל להלכה אינו כן גם בזה כמבואר ברמב"ם אישות פרק ט"ו הל' ה' ובשו"ע אהע"ז סי' א' סעי' ו'.

**ובערוך** השולחן סי' ר"מ סעי' מ"ד כתב שאין ראיה מהגמ' בסוטה שפטור מכבוד אבי אמו, ודייק מרש"י שם שכתב אין עלי לכבדן כבן, ע"כ. אמנם גם אם נסכים כדבריו שודאי אין כאן ראיה, אולם עדיין קשה אם אפילו להשקותו מים אינו חייב מה הוא כן חייב, אתמהה.

## סימן מ"ג

### בענין כבוד חמיו

**שו"ע** יו"ד סי' ר"מ סעי' כ"ד.

**כתב** המחבר ח"ל: חייב אדם לכבד חמיו, ע"כ.

**לכבוד** מו"ר הרב יצחק עבאדי שליט"א.

**הנה** בענין דכיבוד חמיו יעייין בב"ח בסוף סימן ר"מ [בנדרמ"ח עמ' תקצ"א], שכתב שם בפירוש דענין כיבוד חמיו הוא רק לכבדו כשאר גדולים, ולא משום דין דכבוד אב ואם. וכדבריו כתב גם כן הש"ך כאן [ס"ק כ"ב]. ובפתחי תשובה [ס"ק כ'] כתב הטעם למה אין שייך לומר דכיבוד חמיו הוא כמו כיבוד אב. וכן בערוך השולחן [סי' ר"מ סעי' מ"ד] כתב כדברי הב"ח והש"ך. ועיין שם שמקשה על ראייתו של

**ולענ"ד** נראה לחלק בין הנושאים, ובתחילה נברר עצם הדין שהאשה חייבת בכבוד הבעל, האם זה מדאורייתא או דרבנן, ואיפה זה נרמז. ומצאתי בשדי חמד מערכה כ' כלל ע"ד שכתב מחלוקת בזה בין האחרונים עיי"ש באורך. ולענ"ד בפשיטות המשנה בסוף כריתות ודאי משמע שחיובה של האשה בכבוד בעלה הוא מדרבנן, שכתבה המשנה: אבל אמרו חכמים האב קודם לאם בכל מקום מפני שהוא ואמו חייבים בכבוד אביו. וכמו שכתבו החיד"א [בשו"ת חיים שאל סי' כ"ז] וכן בתפארת ישראל על המשניות [שם אות ס"ז] עיי"ש. וטעם החיוב כתב בתפארת ישראל [שם אות ס"ח] דכיון שמפרנסה הטילו עליה חיוב לכבודו וכן להתעסק בכל מה שצריך לו. וא"כ מה שאשה נשואה פטורה מכבוד אב ואם הוא מפני שהיא משועבדת לבעלה מתקנת חכמים, ולכן פטור אותה בשב ואל תעשה מכבוד אב ואם.

**ולפי** זה נפרכו דברי הפתחי תשובה, ונוכל לומר שהבעל חייב בכבוד חמיו כאביו, ואעפ"כ אשה נשואה פטורה מפני שחכמים פטרו אותה ושעבדו אותה לבעלה. ועתה עיינתי בדבריך וכמדומני שאין לי מה להוסיף יותר. [דודאי הדין כסתימת הטור והשו"ע שחייב בכבוד חמיו ככבוד אביו].

**ומה** שכתבת שלא מצאת מבואר על אשה אם חייבת בכבוד חמיה. הדברים פשוטים, ממה שכתב בפתחי תשובה ס"ק כ': דה"ה חמותו וכן מבואר בשו"ע לקמן סימן שע"ד ס"ו וכו', עכ"ל ועיי"ש. ואם כן יש לנו ראייה לחמיה וחמותה מאותו דין הנזכר שם.

**בתבתי** זאת היום אור לב' דחול המועד סוכות בארץ ישראל תש"ס. חול המועד הוא זמן מיוחד ללימוד וכתובה, כי עול הכלול נטול ממני בימים אלה עד ר"ח חשון הבא עלינו לטובה.

יצחק עבאדי.

### סכום:

חייב אדם בכבוד חמיו וחמותו ככבוד אביו ואמו, וכדין אשת אביו ובעל אמו שחייב בכבודם כאביו וכאמו. וכדמצינו בדוד שקרא לשאול חמיו - אבי. וכן האשה חייבת בכבוד חמיה וחמותה כנ"ל.

**ומה** שנראה לי ביישוב דברי הרמב"ם, כי אשת אביו ובעל אמו כיון שחייב רק כשהם בחיים [שו"ע יו"ד סי' ר"מ סעי' כ"א], אבל לאחר שמתו אביו ואמו פטור, הרי זה אומר שכל החיוב עליהם מפני שהוא נכלל בכבוד אב ואם, וא"כ לא שייך על זה לומר דחיוב כבודם מדברי סופרים, דהלא כיבוד אב מפורש בתורה. אבל אחיו הגדול אינו חייב בכבודו משום כבוד אב ואם, אלא הוא חיוב מצד עצמו, וכיון שלא נכלל בכבוד אב ואם קרא לזה הרמב"ם מדברי סופרים, ואע"פ שלמדנו זה מדרשא. וכדרכו של הרמב"ם לקרוא דברי סופרים להרבה עניינים שהם מן התורה מפני שאינם מפורשים בתורה. (ועיין במאירי בכתובות ק"ג ע"א, ולו שיטה אחרת, דס"ל שחייב בכבודם גם אחר מיתה).

**ב'** כתב הטור והשו"ע סימן ר"מ סעיף כ"ד חייב אדם לכבוד חמיו, דכתיב אבי ראה גם ראה, ע"כ. ועיין בב"ח שכתב שהפוסקים לא סבירא להו להאי דינא שחייב לכבודם ככבוד אביו, ולכן השמיטוהו, וכוונת הטור לא לחייב בכבודו כאביו כלשון המדרש אלא כשאר זקנים, וכן העתיק הש"ך לדבריו. ולענ"ד זה דוחק גדול, וסתמא דמילתא כיון שלא חלקו בזה הטור והשו"ע וכתבו אותו לשון שכתבו מקודם על אשת אביו ובעל אמו ואחיו, ושמה ודאי חייב בכל כאביו וכמבואר. א"כ גם כאן סתמו כפירוש.

**ומה** שרצה הב"ח לדחות הדין הזה מפני שיש מחלוקת לדבריו במדרש [שוחר טוב מזמור ז'], וז"ל המדרש: ואבי ראה גם ראה, מכאן שחייב אדם בכבוד חמיו ככבוד אביו וכו', אמר רבי יהודה אבי ראה אמר לשאול, גם ראה אמר לאבנר, ורבנן אמרי אבי ראה אמר לאבנר דהוא מריה דאורייתא, גם ראה אמר לשאול. וכיון דרבנן אמרי שלא קרא לשאול אבי, אין ראייה שצריך לכבוד חמיו כאביו והלכה כחכמים, ע"כ. וקשה דהרי מפורש גם במכילתא בפרשת יתרו שלמדו משם שחייב לכבוד חמיו. וא"כ לענ"ד אין הכרח שיש מחלוקת בזה וכולם מודים שחייב לכבודו, אלא שחכמים אמרו שאין מזה ראייה. ועוד יש לדחות ואין להאריך בזה. ובפרט שהטור והמחבר פסקו כן להלכה, ואין לנו מי שחולק עליהם בהדיא מן הראשונים אלא משום שהשמיטו זו ההלכה, ואין בזה כדי לדחות דברי הטור והשו"ע המפורשים. וגם בביאור הגר"א משמע שסובר כן להלכה, דכתב על מחלוקת ר"י ורבנן דמ"מ משמע שלא פליגי לדינא.

**ג'** והנה בפתחי תשובה ס"ק כ' כתב להכריח הדין כהב"ח והש"ך, ממה שכתב השו"ע בסעיף י"ז שאשה נשואה פטורה מכבוד אב ואם, ואם נאמר שבעלה חייב בכבוד חמיו, א"כ הרי שניהם חייבים בכבוד חמיו, ולמה האשה פטורה, והרי זה דומה לסעיף י"ד באביו אומר השקני מים וכן אמו מניח אמו ועוסק בכבוד אביו כיון ששניהם חייבים בכבודו.

## סימן מ"ד

## האב והבן מי קודם בתלמוד תורה

שו"ע יו"ד סי' רמ"ה סעי' ב'.

**כתב** המחבר וז"ל: היה הוא צריך ללמוד ויש לו בן ללמוד ואין ידו משגת להספיק לשניהם, אם שניהם שוים הוא קודם לבנו, ואם בנו נבון ומשכיל מה שילמד יותר ממנו, בנו קודמו, ואף על פי כן לא יבטל הוא, ע"כ.

**בקדושיין** [דף כ"ט ע"ב] אמרינן: תנו רבנן הוא ללמוד ובנו ללמוד הוא קודם לבנו, ר' יהודה אומר אם בנו זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו בנו קודמו וכו', ע"כ. והנה יש כמה דברים הצריכים עיון בסוגיא זו, ונפרטם אחד לאחד:

**א'** יש לעיין בסברת ר' יהודה, דהנה באותו דף איתא בסוף עמ' א': תנו רבנן הוא לפדות ובנו לפדות הוא קודם לבנו רבי יהודה אומר בנו קודמו שזה מצותו על אביו וזה מצות בנו עליו וכו', ע"כ. ומבואר שגם לר' יהודה מצוה שבגופו קודמת, ומה שבנו קודמו משום דאדרבה זו היא המצוה שמוטלת עליו לפדות את בנו, וא"כ למה כאן אם בנו זריז בנו קודמו.

**ב'** יש לעיין בענין תלמוד תורה, מה עדיף אם יש אחר זריז וממולח יותר מבנו ואין אפשרות לאותו אחר ללמוד, או שבכל אופן בנו עדיף. וכן להיפך שאמרינן שאם האב זריז וממולח יותר מהבן האב קודם, מה הדין אם יש אחר זריז וממולח האם הוא קודם לאדם בעצמו, או שכל דין קדימת זריז וממולח שייכת רק בין אב לבן.

**ג'** יש לעיין במצות תלמוד תורה לבנו או לאחר מהיכן נלמד, ואם יש דין קדימה לבן, מאיזה טעם הוא קודם.

**ד'** כתב הרמב"ם בספר המצוות [מצות עשה י"א], וז"ל: צונו ללמוד חכמת התורה וללמדה, וזהו שנקרא תלמוד תורה וכו', ע"כ. וכן בספר החינוך [מצות תי"ט] במצות תלמוד תורה, מנה מצות למוד תורה לעצמו וללמדה לאחרים במצוה אחת, וז"ל: מצות עשה ללמוד חכמת התורה וללמדה וכו' עיי"ש.

**ה'** עוד יש לעיין בסוגיא זו מה שנתבאר [בדף ל' ע"א] עד היכן הוא החיוב ללמד את בנו, ואמרינן שחייב ללמוד מקרא, וא"כ גם לאחרים הם אינם עדיפים מבנו ואינו חייב ללמדם אלא מקרא. אלא שזה גופא מנין שאין חיוב ללמד אלא מקרא בלבד. וגם מסברא אינו מובן מה הועיל במה ששלמדו מקרא לבד, והרי זה בגדר זמורתא תהא [שבת דף ק"ו ע"ב].

**ו'** עיין בערוך השולחן [יו"ד סי' רמ"ה סעי' ח'] שכתב וז"ל: מצוה על כל חכם מישראל ללמוד לתלמידים וכו', ואף

שמצוה לכולם מ"מ בנו קודם לבן ובן בנו קודם לבן בתו ובן בתו קודם לשאר כל אדם - והקרוב קרוב קודם. ודין זה הוא מדברי הרמב"ם [פרק א' מהל' תלמוד תורה הל' ב'], שכתב וז"ל: מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו וכו', אם כן למה נצטוו על בנו ועל בן בנו, להקדים בנו לבן ובן בנו לבן חבירו. ומפרשי הרמב"ם לא כתבו מקור דברים אלו.

**ז'** מבואר ברמב"ם שם בהל' ג', וז"ל: וחייב לשכור מלמד לבנו ללמדו, ואינו חייב ללמד בן חבירו אלא בחנם, ע"כ. והיינו שאינו חייב לשכור מלמד אלא לבנו אבל לא לבן אחרים. ויש לעיין מנין חיוב זה לשכור מלמד לבנו אם הוא לא יכול ללמדו. ועיי' בלחם משנה שכתב שלא מצא דין זה מפורש<sup>27</sup>.

**ח'** בקרא [דברים ט"ו ד'] כתוב: אפס כי לא יהיה בך אביון, ועי' בתענית [דף כ"א רע"א] שצריך אדם להשתדל שלא יהיה אביון, ואם כה אמרו במשא ומתן כל שכן שצריך אדם להשתדל שלא יהיה אביון בתורה. ואמרו בבא מציעא [בדף ל' רע"ב] מהאי קרא: לא יהיה בך אביון שלך קודם לשל כל אדם. וא"כ כל שכן שבתורה יש לומר ששלו קודם לכל אדם, וא"כ יש לעיין במה שמבואר כאן בקדימת בנו.

**והנראה** בזה, דהנה מצוות תלמוד תורה, מבואר ברמב"ם ובחינוך [הובא בהערה ד' הנ"ל] דללמוד וללמד לאחרים הכל הוא מצוה אחת. וביאור הדברים, דכוונת התורה במצוות הלמוד להרבות תורה בישראל, ועיקר המצוה כתוב ברמב"ם בספר המצוות וז"ל: שצונו ללמוד חכמת התורה וללמדה וזהו שנקרא תלמוד תורה, והוא אמרו [דברים ו' ז'] ושננתם לבניך, ולשון ספרי לבניך אלו תלמידך, וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמידים קררים בנים וכו' ע"כ. והנה אע"ג שיש הרבה פסוקים על למוד התורה מלבד קרא דושננתם, הביא הרמב"ם דוקא לפסוק זה. והיינו שעיקר המצוה בתלמוד תורה היא ללמוד וללמד לבנו או לבן חבירו, כדי שתרבה תורה בישראל. ולכן אם בנו זריז וממולח הוא קודם, וכן באחרים הדין כן. אמנם מבואר ברמב"ם ובערוך השולחן הנ"ל [הובא בהערה ו'], שהקרוב קרוב קודם.

**ובזה** מיושבים הערות הנ"ל שהערנו, דהערנו בהע' א' שלכאורה מצוה שבגופו קודמת, ולהנ"ל ניחא, דשאני מצות תלמוד תורה שעיקר המצוה הוא ושננתם ולכן מצוה של בנו קודמת, כיון שע"י בנות תרבה התורה בישראל יותר

27. ומ"ש בביצה [דף ט"ז ע"א], והוצאת בניו לתלמוד תורה, לא נאמר שם שהוא חיוב.

## סימן מ"ה

תוכחה לאלה המאפשרים לילדיהם  
לראות בוידאו וכדומה

שו"ע יו"ד סי' רמ"ה סעי' ה'.

**כתב** המחבר וז"ל: מאימתי מתחיל ללמד לבנו משיתחיל לדבר מתחיל ללמדו תורה צוה לנו וגו' ופסוק ראשון מקריאת שמע וכו', ע"כ.

**שאלת:** מה לענות לשואל אם לתת לילדים (ומה עם מבוגרים?) להסתכל בוידאו וכיוצא בזה מה שקוראים "קרטונס", וכל מיני דברים הדומים לזה.

**תשובה:** כפי מה שידוע בכל מיני המראות והמחזות האלה יש בהם כל מיני דברים שלא טובים לא לגוף ולא לנשמה, אם זה ליצנות ודברי הבאי, אם זה עניי רציחה גניבה וכו' וכו', ואף כל מיני שגעונות המטמטמים את המוח. ועוד כל מיני מחזות המעוררים פחד ואימה על הילדים. ואני יודע בעצמי מכמה וכמה ילדים שהיו מפחדים להסתכל, ובקשו שיסגרו את המסך ולהפסיק עם הוידאו.

**ואני** לא מבין אפילו מה מקום לשאלה זו. וכל מי שיש לו מוח בקדקדו ודואג על חנוך בניו ובנותיו, ודאי שלא יניח אפילו לרגע שבניו ובנותיו יסתכלו על דברים כגון אלה. ואם ההורים מחפשים איך להעסיק את הילדים ולמצוא לעצמם מנוחה. הרי הם מרמים בזה את עצמם, שבשביל הנאת שעה עוברת, לאחר שיגדלו על חנוך הקלוקל הזה, מי יודע מה יהיה הסוף.

**והנה** בשו"ע יו"ד סי' רמ"ה סעי' ה' כתב המחבר וז"ל: מאימתי מתחיל ללמד לבנו, משיתחיל לדבר מתחיל ללמדו תורה צוה לנו וגו', ופסוק ראשון מפרשת שמע, ואחר כך מלמדו מעט מעט עד שיהא כבן ששה או כבן שבעה ואז מוליכו אצל מלמדי תינוקות, עכ"ל. ובסעי' ח' שם בהגהת הרמ"א כתב וז"ל: ומ"מ מיד שיהיה בן ג' שנים שלימות מלמדין אותו אותיות התורה כדי שירגיל עצמו לקרות בתורה, עכ"ל.

**ואלה** המחנכים בניהם על הוידאו והטלוויזיה, זה ודאי אינו מרגילו לקרות בתורה, ולא עוד אלא שעושה ההיפך הגמור, ובפרט ששטויות אלה באים לילד בקל ונכנסים לראשו, וללמוד תורה אינו בא בקל בכלל.

**ועיין** ברוקח [סי' רצ"ו] (ורמז לזה בדרכי משה שם סוף אות ד') מה שכתב על מנהגם איך שהתחילו ללמוד עם הנערים. וכתב שם שהיו נזהרים ביום שמביאין הנער לבית

מבלימוד האב, ורק אם הוא בעצמו זריז וממולח יותר מבנו אז הוא קודם שהוא מרבה תורה יותר וכו"ל.

**וגם** נפשט הספק שהערנו בהע' ב', שחיון שושננתם כולל גם את התלמידים, הרי שודאי אם בן חבירו זריז וממולח טפי ממנו, הוא קודם. וגם מה שהערנו בהע' ג' ו' וז' היכן מקור דינים אלו, עתה י"ל דהכל הוא מקרא דושננתם וכו"ל. וכיון שחייב בקיום המצוה, חייב גם מדאורייתא לשכור מלמד כדי ללמדו.

**וליישב** מה ששאלנו בהערה ה', הנה ודאי אמת הדבר שהאב חייב ללמד לבנו או לאחרים כל התורה כולה שבכתב ושבעל פה, אלא דבתורה שבכתב חייב אף בשכר, ואף דדחיקא ליה מילתא, מה שאין כן בתורה שבעל פה גזירת הכתוב היא שאינו חייב ללמדו בשכר אם דחיקא ליה מילתא. אבל איה"נ אם יש סיפק בידו, חייב ללמדה בין לבנו ובין לאחרים מקרא דושננתם. וחילוק זה מפורש בטור בס' רמ"ה [בנדמ"ח עמ' ג'] בשם הרמ"ה, וז"ל: וחייב ללמדו בשכר עד שיקרא תורה שבכתב כולה ואינו חייב ללמדו בשכר משנה ותלמוד, וכתב הרמ"ה ה"מ דלא אפשר ליה דדחיקא ליה שעתא אבל אם אפשר ליה חייב לאגמוריה משנה תלמוד הלכות ואגדות, ע"כ. והובא דין זה להלכה בשו"ע שם סעי' ו'.

**וגם** מובן מה שהקשנו בהע' ח' מקרא דאפס כי לא יהיה בך אביון, ששלך קודם. דמבואר שבתלמוד תורה אינו בן, דאיכא גזה"כ דושננתם שבנו קודם.

**וללמדך** חשיבות לימוד התורה עם בנו או אחר, שחורז ממה שמקיים למצות ושננתם, הרי הוא גם מצילם מדרת שחת, והרי הוא מקיים מצות פדיון שבוים בין בגופם ובין בנפשם. דהכי אמרינן בבבא מציעא [דף פ"ה ע"א] איקלע רבי לאתריה דרבי אלעזר ברבי שמעון אמר להם יש לו בן לאותו צדיק, אמרו לו יש לו בן וכל זונה שנשכרת בשנים שוכרתו בשמונה אחייה אסמכיה ברבי ואשלמיה לרבי שמעון בן איסי בן לקוניא אחוה דאמיה וכו', כי גדל אתא יתיב במתיבתא דרבי, שמעיה לקליה אמר הא קלא דמי לקליה דרבי אלעזר ברבי שמעון, אמרו ליה בריה הוא, קרי עליה פרי צדיק עץ חיים ולוקח נפשות חכם, פרי צדיק עץ חיים זה רבי יוסי ברבי אלעזר ברבי שמעון, ולוקח נפשות חכם זה רבי שמעון בן איסי בן לקוניא וכו' ע"כ. והנה ברמב"ם [בהל' מתנות עניים פרק ח' הל' י'] כתוב: פדיון שבוים קודם לפרנסת עניים ולכסותן, ואין לך מצוה גדולה כפדיון שבוים, ע"כ. ונראה שגם כאן כשמלמד את בן חבירו וע"י זה מצילו מדרת שחת כמעשה הנ"ל יש בזה דין פדיון שבוים לענין הקדימה.

מעשר, דהא כיון שאביו חייב ללמדו תורה, הרי זה דבר שבחובה וא"כ א"א לשלם ממעות מעשר [כמ"ש ברמ"א י"ד סי' רמ"ט סעי' א'], אלא שנסתפקת עד היכן חובת האב ללמד את בנו.

**תשובה:** הנה ענין זה לענ"ד מסובך מאד, וכשם שכתבת שאתה נבון בו, גם אני בענייני נבון בו עד מאד. וכבר נשאלתי בזה הרבה פעמים בעל פה, ואין ולא ורפיא בידי.

**ועכשיו** לבקשתך עיינתי בזה שוב עד כמה שהזמן והטרדות הניחוני, ולא מצאתי פשר דבר. והנה דברי הגר"ז בקונטרס אחרון דחוקים מאוד, וכבר הקשה עליו בערוך השולחן וכמו שכבר הזכרת דבריהם. וגם דברי הערוך השולחן לא עולים כהוגן לענ"ד, וכדי שיוכנו הדברים הוצרכתי להעתיק כאן לשון הערוך השולחן [בסי' רמ"ה סעי' ג' - ה'], וזה לשונו:

**כתב** הגר"ז [בקונטרס אחרון בריש הלכות תלמוד תורה של] דזה שאמרו בקדושין [דף ל' ע"א] עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה וביארה הגמ' שם דהחויב הוא רק על מקרא, [ופירש"י ולא נביאים וכתובים], וזהו מה שנצרך ללמדו האב בעצמו, אבל לעולם החיוב הוא על האב ללמדו גם משנה וגמרא, רק לא בעצמו, אלא יוליכנו למלמד. והביא ראיה ממה שאמרו שם [בדף כ"ט ע"ב] דהוא ללמוד ובנו ללמוד דאם בנו נבון ומשכיל יותר ממנו בנו קודמו, ואי ס"ד דאין זה מצות עשה, איך נדחה מצות ת"ת ידיה מפני בנו. וכתב על זה הערוך השולחן [בסעי' ד'], ולענ"ד א"א לומר כן, שהרי רש"י ז"ל פירש להדיא, וז"ל: אינו מלמדו משנה - אין חובת בנו עליו אלא במקרא מכאן ואילך ילמוד הוא לעצמו, ע"כ וכ"כ הר"ן. הרי מבואר דיותר ממקרא אין חיוב על האב כלל, רק על הבן לבדו ככל המצוות שבתורה. וזה שאמרו הוא ללמוד ובנו ללמוד וכשבנו ראוי יותר ממנו בנו קודמו, כבר פירש"י שם, וז"ל: ואין לו סיפוק נכסים שילמדו שניהם, ילמוד בנו והוא יטריח אחר מזונות ויספקנו, עכ"ל. הרי להדיא דבכה"ג לא דוקא באב ובן, דה"ה בשנים אחרים כהך דשמעון אחי עזריה וכיששכר וזבולון דהשכר והמצוה לשניהם וכו'. עוד הקשה בשו"ע הרב, דאיך אפשר שהתלמוד יהיה כנגד הספרי [ואתחנן אות ל"ד ד"ה לבניך], שאמר ושננתם לבניך אלו התלמידים ע"ש. ולא ידענא מאי קאמר מר, ואדרבא מספרי ראיה לדברינו כשנדקדק מגלילה להספרי דבניך הם התלמידים, דלמא בניך ממש כמו בקרא דולמדתם אותם את בניכם, אלא משום דלהספרי פשיטא ליה דאין על האב חיוב רק ללמד לבן מקרא, ולא בשינון, דשינון לא שייך רק במשנה וגמ' כמובן, ולכן דרש דהכוונה על התלמידים, כלומר דמי שהוא גדול בתורה ודאי חובה עליו להסביר תורת ה' לפני כל הרוצה ללמוד, ואין

המלמד בגיל שלוש כרי ללמדו אותיות התורה שלא יראה כלב [ולענ"ד ודאי גם כל חיה ובהמה טמאה בכלל] באותו היום. ומדבריו נלמד עד כמה צריך להזהר בחינוקות שלא יסתכלו בדברים כגון אלה, ואף בעראי זה מזיק מאוד, וכל שכן בכוונה להסתכל ובקביעות. ועד כדי כך הקפידו על התינוק באותו היום, שלקחו אותו מבי"ז אביו ואמו לבית המלמד עם כסוי על פניו, כדי שחם ושלום לא יראה שום דבר טמא. ועי' בשו"ע יו"ד סוף סימן קצ"ח ברמ"א, שכתב ויש לנשים להזהר כשיוצאות מן הטבילה וכו' שלא יפגע בה תחילה דבר טמא וכו', עכ"ל. והדברים מדברים בעד עצמן.

**ובל** מה שכתבנו להזהר בכל זה, אין הבדל בין בנים לבנות, והדבר פשוט כי גם על הבנות הזהרנו שלא לטמטם את לבן. ובזכות נשים צדקניות נגאלו בני ישראל ממצרים [סוטה דף י"א רע"ב].

**ואי"ה** עוד נוסיף על כל מה שכתבתי לעיל, אבל לעת עתה אמרתי לזכות הרבים ולא לאחר תשובתי, וכל הצלה פורתא שוה עולם ומלואו, וכל המציל נפש אחת מישראל וכו' [בבא בתרא דף י"א רע"א].

## סכום:

זיהרו האב והאם מאוד בבנם ובבתם מעת שהם קטנים שיגדלו בקדושה וטהרה וביראת שמים. ולא יחטאו בהם חס ושלום שייראו בכל מיני סרטים בודאו וטלויזיה, והאחרון הגדיל כל סרטי המחשב אשר הם רצוח וגזול ונאוף ואין מבין. ודברים אלה מטמטמים מאוד את לב הקטן והקטנה אפי' כשרואים באקראי בעלמא, וכ"ש לאלה היושבים לראות בכוונה ובקביעות.

## סימן מ"ו

### לשלם שכר לימוד ממעות מעשר

**שו"ע** יו"ד סי' רמ"ה סעי' ו'.

**כתב** המחבר וז"ל: היה מנהג בעיר שלוקח מלמד תינוקות שכר, חייב ללמדו בשכר עד שיקרא תורה שבכתב כולה. ואינו חייב ללמדו בשכר משנה וגמרא, והני מילי ולא אפשר דדחיקא ליה שעתא, אבל אם אפשר ליה, מצוה לאגמוריה משנה וגמרא הלכות ואגדות, ע"כ.

**הנה** עתה באתי על דברי תורה ששאלת - כי להם זכות הקדימה, שאלת: אם אפשר לשלם שכר לימוד ממעות

ביותר חייב לספק לאחר שנבון וממולח ממנו, והשו"ע קרי בחיל בסעיף ד' שאינו חייב להשכיר מלמד לבן חבירו. וכבר אמרנו שכל ההוצאות נכללים בשכר, ואף אם ימצא מלמד בחנם עדיין צריך לטרוח ולספק לאחרים כל שאר ההוצאות, וא"כ הרי אתה מחייבו ללמד בשכר, ואפילו בבנו כתב בשו"ע סעיף ו' אי דחיקא ליה שעתא פטור מלמדו יותר ממקרא בשכר.

**וגם** בלי דברי הערוך השולחן אני מתקשה מאוד במה שכתב בשו"ע סי' רנ"א סעיף ג', שכתב ח"ל: הנותן לבניו ולבנותיו הגדולים שאינו חייב במזונותם כדי ללמד הבנים תורה ולהנהיג הבנות בדרך ישרה וכו' הרי זה בכלל צדקה, ע"כ. וכתב שם הש"ך ס"ק ד' דביתרם משש עסקינן שפטור מין הדין לזונם, ע"כ. ועתה מי ייתן ויודיעני פשר דבר, דאם הבן משש ומעלה ואביו פטור מלזונו אבל חייב ללמדו לפחות מקרא, והבן יהא עסוק בפרנסתו ורוב היום או כולו הלואי שיספיק לו למזונותיו, אימתי מקיים אביו חיובו ללמד בנו מקרא. ולדעת הרמ"ה [המובא בטור בסי' רמ"ה בנדמ"ח עמ' ג'] אם לא דחיקא ליה שעתא חייב ללמדו כל התורה שבע"פ, וכן פסק השו"ע הנ"ל, וא"כ הרי דבר שבחובה שאינו יכול להשתמש בזה ממעות מעשר.

**שוב** נזכרתי שבתשובות באר שבע [סי' מ"א] נשאל בדיוק בשאלה הנ"ל עיי"ש, ומסקנתו שם דכיון שחייב אדם ללמד בנו תורה שבכתב כולה, ולדעת הרמ"ה בלא דחיקא ליה שעתא גם כל תורה שבע"פ כולה, א"כ הרי דבר שבחובה ואינו יכול להשתמש בזה ממעות מעשר. אבל לדידי עדיין צ"ע כל זה, כי עדיין לא מצאתי לי מנוח למה שהקשינו, דאיך ילמד הרי האב פטור מלזונו מגיל שש, וא"כ עסוק הבן בפרנסת עצמו.

**ומה** שאמרת שראית דבר פלא באגרות משה יור"ד ח"ב סי' קי"ג. אני איני רואה פלא, והדברים פשוטים וראויים למי שאמרם. ומה שנתקשית להבין מה שכתב שם באג"מ שבמקום שחייבים ההורים לשלוח ילדיהם לאיזה בית ספר שיהיה, לא יוכל לשלם שכר לימוד ממעות מעשר דהא מחויב הוא בדבר, דאם לא יתן בתו בבי"ס כשר יהיה חייב ליתנה בבי"ס של המדינה שהוא בלא תורה ולא אמונה, והא האב חייב להוציא הוצאות על בתו שתהיה יראת ה', וא"כ מחויב בדבר מקרי, אלו תורף דבריו. ותמהת, כי עינינו הרואות שהרבה אינם שולחים בניהם ובנותיהם לבתי ספר ואין פרץ ואין צוחה מן הממשלה.

**ואתמהרה**, וכי משום זה יחשב כרבר ההוה ורגיל, והלא אם כל הצבור היה עושה דבר כזה בודאי לא יניחו אותם הממשלה, ומה שאיזה יחידים משתמטים מזה, אין זה

זה ענין כלל לחיובי האב על הבן. [ושם בסעי' ה' כתב], אלא בירורן של דברים כך הוא לענ"ד, דהנה הקטן פטור מכל המצוות, וגם האב אינו חייב שהקטן יעשה מצוה, דהא דקיי"ל שחייבין לחנך את הקטן זה מדרבנן וכו', וא"כ מאי שנא דבלימוד התורה חייבתו תורה להאב ללמדו. אמנם הטעם מובן, דבשלמא מצוות יקיים כשיגדיל, אבל אם לא ידע בתורה כלל עד שיגדיל, אז כשיגדיל יהיה כפרא אדם ויצא לתרבות רעה דבאין תורה אין מצות, לפיכך חייבתו תורה ולמדתם אותם את בניכם להרגילו בתורה. ולכן שאל הש"ס עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה, כלומר דזהו פשיטא דמה שחייבתו תורה אינו מפני חיוב שעל הקטן, שנאמר שמחויב ללמדו לכל התורה, שהרי בקטן אין חיוב, אלא הטעם כדי להרגילו בתורה, וא"כ פשיטא שא"צ כל התורה כולה. ולזה אומר מקרא, כלומר דכשמרגילו במקרא די, וכשיגדיל ילמוד בעצמו משנה וגמ' כפירש"י והר"ן. ולזה בא הספרי לומר דא"כ מאי זה דכתיב ושננתם לבניך, הרי שינון הוא בהלכות ואין זה חיוב על האב כלל, ולזה מפרש אלו התלמידים, עכ"ל. ועתה נעמוד ונתבונן בדבריו.

**הנה** מה שהקשה הערוך השולחן שברש"י [בדף כ"ט ע"ב] מפורש בר"ה היה בנו זריז, שאין כוונת הגמ' שם לענין שכר לימוד, אלא לענין מזונות כיששכר וזבולון עיי"ש. איני מבין קושיתו כלל, והגע בעצמך דאם חייב אדם ללמד בנו בשכר היעלה על הדעת לומר שאינו מחויב אלא לשלם שכר המלמד, אבל אם יצטרך להוציא הוצאות ולשלם לבעל העגלה כדי להביאו למלמד יהיה פטור, וזה ודאי לא מסתבר ולא יעלה על הדעת כלל, ובודאי שכל זה נכלל בחיוב ללמד בנו בשכר. ואם כנים אנו בזה, א"כ איני רואה הבדל בין שכר המלמד והבאתו למלמד למזונותיו ומלבושיו, וחייב בכל עד שילמד הבן כל מה שאביו חייב ללמדו.

**ועוד** דברי הערוך השולחן צ"ע, דמנין לנו שבניך הכתוב בפסוק והודעתם לבניך אתלמידים קא"י<sup>28</sup>, ולא בניך ממש, וכמו שהקשה הוא שם על דרשת ושננתם לבניך, ומה שתירץ הוא שם לא מהני הכא עיי"ש. וגם סדר הסעיפים בשו"ע משמע שכולם שרים בנו ואחרים, אלא שנפקא מינא לענין קדימה ושכר.

**ועוד** לדבריו בין בבנו ובין באחרים אם אין ספוק לשניהם, ר"ל האב והבן או המחזיק והאחר, זה שאינו נבון

28. אמנם הגם שמקיצור לשון הטוש"ע בסעי' ג' משמע שלמדו מפסוק זה של והודעת לבניך שלא דוקא בניך. מ"מ מקורם הוא מהרמב"ם בהל' תלמוד תורה בתחילתו, ושם באמת למד מהודעתם רק על בנו ובן בנו, ואילו על בן חבירו למד מושננתם אלו התלמידים.

## סימן מ"ז

## בענין תלמוד תורה

ש"ע י"ד סי' רמ"ה סעי' ט'.

**כתב** המחבר וז"ל: אפילו תינוק שאין מבין לקרות לא יסלקוהו משם, אלא ישב עם אחרים אולי יבין, ע"כ.

**מה** ששאלת, איני יודע מקום הספק, ואיני מבין דברי אותו אברך. ונאמנים דברי מורי ורבי זצ"ל, שהוא אמר על החזון איש שלא היה בעל כשרונות מיוחדים, וכיון שלמד תורה לשמה גדל ונעשה לחזון איש. והלא זה מפורש בפרקי אבות פרק ו' מ"א, שכל הלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה וכו'. ואף שכתוב במסכת חולין [דף כ"ד ע"א] מכאן לתלמיד שלא ראה סימן ברכה במשנתו שוב אינו רואה, עיי"ש ברש"י שלומד ושוכח, מ"מ ודאי שאין זה ברוב בני אדם. וגם אם היו כך רוב בני אדם, עדיין אין האדם פטור מלנסות חמש שנים. ואם ימצא לאחר חמש שנים שאין לו ברכה בתלמודו, אז יצטרך לעבוד ולהחזיק בתלמידי חכמים. וגם אז הוא לא נפטר מתורה לגמרי, דהיינו שודאי שצריך לקבוע עתים לתורה כדת וכדין.

**אבן** מה שכתבת עוד, שעד גיל עשרים אולי יוכלו ללמוד ש"ס וש"ע. הנה תפסת מרובה לא תפסת, ואם היו לומדים כמו שכתוב בפרקי אבות [פרק ה' משנה כ"א] בן חמש למקרא וכו', אולי יש תקוה, עיין בספר מגן אבות לתשב"ץ על המשנה הנ"ל, ואף לדבריו אין השו"ע בכלל. איך שיהיה בימינו שחסר להם הרבה הקדמות התנ"ך והמשניות והם כבר מבוגרים, ועוד לא חסר להם כל מיני שטריות, ובטול תורה כנגד כולם, ונסחפים אחרי הזרם ברחובות, ובפרט שאין להם כשרונות של עילויים, איני רואה אפשרות שיוכלו להגיע בגיל עשרים לגמור ש"ס וכו'.

**ומה** שצריך לדבר בענין זה של סדר הלימוד כבר כתב בזה באריכות בשו"ת חוות יאיר סימן קכ"ד עיי"ש, ותמצא מערנים לנפשך.

משנה החוק והמצאות, והרי ודאי הצבור כולו חייב מדינא דמלכותא לשלוח בניהם ובנותיהם לבתי הספר.

(וגם זה צ"ע אם מותר לאנשים לעבור על דינא דמלכותא בזה, ואף שאיני אומר ח"ו לשלוח אותם לבית ספר של הממשלה עם הנוכרים או ללמוד ח"ו דברי אפיקורסות וכדומה, אבל מה שצריך לכל צעיר וצורב בודאי צריכים ללמוד, וזה נותנת הממשלה פחות או יותר רשות לקבוע מה ללמוד).

**ומה** שנכנסת בדחוקים לעשות חשבונות, ואמרת שעיקר חוק המדינה הוא בשביל לימודי חול ורוב היום לומדים לימודי קודש, ויוצא א"כ שעיקר שכר הלימוד הוא בשביל לימודי קודש. [וא"כ יהיה מותר לשלם עליהם ממעות מעשר]. גם זה אינו נכון כלל, כי הניחא אם השאלה היה ביסוד הישיבה מתחילה ובקביעות השכר להורים לפי חשבון השעות, אולי יש מקום לדברך, אבל לאחר יסוד הישיבה הרי מי ששולח בנו לשם אין לו ברירה אלא לעשות ככל אשר יטילו עליו הנהלת הישיבה, וגם אם כל האנשים ירצו לשלוח רק ללימודי חול לא ימצאו מקומות כאלה מכמה טעמים. וחזן מכל זה, מה יעשו היום הבנים והבנות ברובו של היום, אין לך קלקול יותר גדול מזה שיהיו בטלים, והבטלה מביאה וכו', ובאמריקה, וגם בכל העולם בימינו ח"ו, יגדלו כבן סורר ומורה ודי למבין. [וא"כ חזר להיות שליחתם ללימודים דבר שבחובה, ולא יוכל לתת השכר לימוד ממעות מעשר].

**אלא** שכל זה צ"ע כפי מה שכתבנו לעיל דהרמב"ם [פרק י' ממתנות עניים הל' ט"ז] כותב וכן העתיקו בשו"ע שהזן בניו ובנותיו הגדולים כדי להדריכם בדרך ישרה וכו', הרי זה נחשב לצדקה, ולדברינו האב מחויב בזה ולמה יחשב צדקה. ובה שמת קנצי למילין. ואדרבא תעייין בזה יותר ותכתוב כל מה שיש לך להעיר, ואולי נזכה ומני ומינך תסתיים שמעתא אכ"ר.

## סכום:

מטין הדברים, שלא יכול אדם לשלם לשכר לימוד בית הספר של בניו ובנותיו ממעות מעשר, משום שהוא דבר שחובה עליו שלא יכול לעשות ממעות מעשר.

## סימן מ"ח

## נשים שלומדות ההלכות השייכות להן

שו"ע יו"ד סי' רמ"ו סעי' ו'.

**כתב** המחבר ח"ל: אשה שלמדה תורה יש לה שכר וכו', וברמ"א: ומ"מ חייבת האשה ללמוד דינים השייכים לאשה וכו', ע"כ.

**שאלת:** רמשמע מדברי הערוך השולחן ביו"ד סימן רמ"ו סעיף י"ט ראסור ללמד תורה לנשים אף בדברים שצריך ללמדם כי אם בעל פה כי כן המנהג, ותמהת על המנהג היום בהיפך.

**תשובה:** הנה לא צדקת בזה, וכך הוא הפירוש דהביא הערוך השולחן שהרמ"א [סי' רמ"ו סעי' ו'] כתב שהנשים חייבות ללמוד הלכות ששייכות להם, ומשמע ליה לבעל הערוך השולחן שחייבות ללמוד זאת מתוך הכתב לעצמם ולחזור עליהם ולא מספיק שישמעו זאת בעל פה, ועל זה כתב שאינו כן ולא נהגו בדוקא ללמוד מתוך הספר. אבל ודאי שלא עלה על דעתו לאסור ללמוד מתוך הספר, והדברים פשוטים ועיין עוד הפעם בערוך השולחן ותבין.

## סימן מ"ט

## בענין יששכר וזבולון

שו"ע יו"ד סי' רמ"ו.

**בענין** זה הסכם יששכר וזבולון יש לעורר כמה שאלות כדי לבוא אל המכוון, וזה החילי:

**א** בזכחים [רף ב' ע"א] שמעון אחי עזריה ופירש רש"י: על שם שעזריה עסק בפרקמטיא וסיפק צורכי שמעון אחיו בשעה שהיה עוסק בתורה וכו', ולכן נקרא על שמו שלמד על ידו, ע"כ. א"כ למה ר' יוחנן רבי נשיאה [סוטה רף כ"א סע"א, וברש"י שם: וכן ר' יוחנן למד ע"י הנשיא שהיה מפרנסו], לא נקרא על שם הנשיא.

**ב** ר' יוחנן ואילפא דחיקא להו מילתא [תענית רף כ"א ע"א]. ואם קיבל פרנסה מהנשיא למה היה צריך ללכת לחפש פרנסה<sup>29</sup>, ולאחר שחזר מיד נעשה ראש ישיבה ואז ודאי לא

29. והו סתם ר' יוחנן המחבר בכל הש"ס, וכמו שהביא בסדר הדורות ערך ר' יוחנן אות ד'.

היה חסר לו פרנסה, ולא הוצרך לנשיא.

**ג** רש"י בסוטה [רף כ"א סע"א ר"ה שמעון אחי עזריה] כתב, שעזריה עסק בפרקמטיא כרי שיחלוק בזכות לימודו של שמעון, ועל ר' יוחנן לא כתב כזאת עי"ש.

**ד** בזכחים [רף ב' ע"א] כתב רש"י [בר"ה שמעון אחי עזריה], והתנו ביניהם שיהא חלק לעזריה בשכר תלמודו של שמעון, ולא כתב שהתנאי היה שיחלקו ביניהם הכל, רהינו שעזריה יתן לו חצי הרווח, ואדרבה כתב רש"י וסיפק צרכי שמעון אחיו, ומזה משמע שנתן לו מה שצריך לפרנסתו ולא יותר. וזה דלא כש"ך [יו"ד סי' רמ"ו ס"ק ב'] בפשט דברי הרמ"א [בסוף סעי' א'], שכתב הרמ"א ויחלוק עמו בשכר, וכתב עליו הש"ך כלומר שכר תורה ושכר מה שיריח, וזה יהיה בין שניהם יחד, ע"כ. ומשמע שחולקים בשוה.

**ה** עוד יש לעיין מאיפה למד רש"י שהתנו ביניהם, ובסוטה לא כתב כן, ובאמת מה צריך לתנאי.

**ו** בברכות [רף ל"ד ע"ב] כל הנביאים כולם לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם ולעושה פרקמטיא לת"ח ולמהנה ת"ח מנכסיו. ופשוטו כמשמעו, שכולם שרים בזה שמסייעים לת"ח, זה בביתו וזה בסחורתו וזה בהנאה מנכסיו, אולם אין מכאן ראייה שמספקים לת"ח לכל פרנסתו.

**ז** ברש"י זכחים [רף ב' ע"א ד"ה שמעון אחי עזריה] כתב, והתנו ביניהם שיהא חלק לעזריה וכו'. וצ"ע דהוי שלא לשמה, ומה המעלה הגדולה בזה.

**ח** בשיטה מקובצת בכתובות רף נ' ע"א ר"ה המבזבז, כתב: עד חומש בצרקה אבל בהחזקת תלמוד תורה אין שיעור. וכן הוא במרבר קרמות באות צרקה.

**ט** כתב הרמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל [פי"ג הל' י"ג] ח"ל: ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו וכו' ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעולה הזה רבר המספיק לו כמו שזיכה לכהנים וללויים, ע"כ. משמע שגם התלמיד חכם יקבל ספוקו כמו כהן ולוי מאחרים.

**י** עוד בסוגיא דברכות [רף ל"ד ע"ב] כתוב: כל הנביאים לא נתנבאו וכו', אבל תלמיד חכמים עצמם עין לא ראתה, ע"כ. ולפי"ז אי אפשר שיהיה חלק הת"ח ומחזיקי התורה שוה בשוה. וא"כ קשה לשון הרמ"א [יו"ד רמ"ו סוף סעי' א' הנ"ל] שכתב ויחלוק עמו בשכר. ולפי פירוש הש"ך ר"ל שיחלקו שוה בשוה. וזה אי אפשר, כמו שמפורש להדיא בגמ' הנ"ל, ונצטרך לדחוק ולומר שיש שני מיני שכר, ובאחד [בעולם הזה] חולקים בשוה, והשני [בעולם הבא] עין לא ראתה וזה רק לת"ח בעצמו. כל זה דוחק.

הענין כדברינו ולא בתנאי ממש ואין כאן דין חדש ביששכר חבולון.

**והנה** ברש"י זכחים דף ב' ע"א (וכן כתוב במדרש רבה ויקרא פרשה כ"ה אות ב') כתב: על שם שעזריה עסק בפרקמטיא וסיפק צרכי שמעון אחיו בשעה שהיה עוסק בתורה והתנו ביניהם שיהא חלק לעזריה בשכר תלמודו של שמעון, וכדאמרינן בסוטה [דף כ"א סע"א] אם יתן איש את כל הון ביתו וכו', ע"כ.

**ובאן** יש לשאול מי היה היוחס והמתחיל, שמעון או עזריה. ולענ"ד היוחס היה עזריה, דכן מדויק מרש"י בזכחים, דאם היה שמעון היוחס היה רש"י צריך לומר שהתנו ביניהם שיהא חלק לשמעון בנכסי עזריה. וכן בסוטה מדויק ג"כ כנ"ל. ומה שכתב רש"י שהתנו ביניהם, לא מפני שצריך תנאי ושכלי זה אינו חולק בשכר שמעון, אלא דהיה צריך מי שהוא להיות היוחס, וזה הכוונה שהתנו ביניהם. וזה מוכח מהגמ' בסוטה, שאמרה: בוז יבחו לו, נאמר על הלל ושבנא, ואם איתא שצריך תנאי היה צריך לומר אפי' יותר מזה, דהינו אפילו שנתן לו פרנסתו, לפני שלמד תורה, וכל לימוד תורתו היה בגללו ג"כ בוז יבחו לו כיון שלא היה פה תנאי, ומדויק כמו שאמר רש"י בסוטה, ר"ל שכתב רק את הענין הזה שעזריה נתן לו הכסף כדי שיהיה לו זכות בלימודו של שמעון, ולא כתב כלום על שמעון שהתחייב או שתבע מעזריה, ועל כרחך משום שאין צורך בזה בתנאים, אלא אם כוונת הנותן לפרנסה לתלמיד חכם כדי שילמד, בזה לבד יש לו חלק בלימודו<sup>30</sup>.

**ועתה** אכתוב כאן מה שעלה בידי לתרץ על הערות הנ"ל, ואגב אולי יתבררו הדברים יותר.

**הנה** הערה א', שהערנו שלמה לא נקרא ר' יוחנן על שם הנשיא כמו שמעון אחי עזריה. ועוד הערנו בהערה ב' שאם קיבל ר' יוחנן פרנסה מהנשיא מדוע דחיק ליה מילתא. והערה ג' שהערנו על רש"י בסוטה שכתב שעזריה עסק בפרקמטיא כדי שיחלוק בזכות לימודו של שמעון, ועל רבי יוחנן לא כתב כן.

**גלע"ד** ששמעון אחי עזריה קיבל כל סיפוקו מאחיו, ולכן נקרא על שמו, ורבי יוחנן לא קיבל כל סיפוקו מהנשיא, ולכן לא שיך שיקראו על שמו כמובן, ולכן פשוט

**והנה** ראיתי בתשובות אגרות משה חלק ח' [יורה דעה סימן ל"ז], ויסוד דבריו שם צ"ע, שכתב שם באות א', שאין שותפות יששכר וחבולון כלל מענין צדקה, והוא כמתנת איש עשיר לחבירו העשיר מצד ריעות וכדומה, ואין על זה השכר שנאמר בתורה עבור מצות הצדקה. ובאות ז' כתב, דאף שמשמעות המדרשים של"צ לעשות תנאי גמור קודם, מ"מ מרש"י בזכחים ומהרבינו ירוחם (דלקמן) והרמ"א והש"ך משמע שכן צריך תנאי. ובאות י"ב כתב, ששותפות יששכר וחבולון הוא דוקא כשנותנים אחד לשני מחצה על מחצה.

והנני כותב מה שנתברר לי לאחר העיון.

**וזה** לשון הטור יו"ד בתחילת סימן רמ"ו [בנדמ"ח עמ' ט'], ומי שאי אפשר לו ללמוד מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני טרדת הזמן, יספיק לאחרים הלומדים ותחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו, כמו שדרשו חכמים [בבראשית רבה פרשה צ"ט אות ט'] בפסוק [דברים ל"ג י"ח] שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך, ע"כ. וכתב הבית יוסף מקור דבריו מן הספרי [ראה בהגהות והערות שם אות ג'].

**והנה** הטור לא הזכיר דבר בנוגע לתנאי או שותפות ממש, ולא שום דבר מעין זה אלא סתם דבריו, וכתב שיספיק לאחרים הלומדים. ולזה כוונת חז"ל בדרשת שמח זבולון וגו'. והב"י בבדק הבית (וכ"כ בסוף סימן דידן [בנדמ"ח עמ' כ"א]), כתב בשם רבינו ירוחם [חלק אדם נתיב ב' סוף ח"ה דף כ"ג ע"א] וז"ל: העוסק בתורה, קודם שיעסוק יכול להתנות שיעסוק חבירו בסחורה ויטול חלק מלימודו כמו יששכר וחבולון. אבל אחר שעסק כבר וכו', אינו כלום כדכתיב [שיר ח' ז'] אם יתן איש וגו', ע"כ.

**ולענ"ד** כל מה שהוסיף רבינו ירוחם בדבריו הוא ללמדנו שאינו יכול למכור חלקו לאחר שעסק בתורה, אבל מקודם שיעסוק, זה היה הענין של יששכר וחבולון. ואין כוונת רבינו ירוחם שצריך בדוקא שיתנו מקודם שיתחיל לעסוק, דהא הטור לא הזכיר מזה כלום, והב"י לא כתב שיש בזה מחלוקת, ושניהם הרבינו ירוחם והטור לא למדוה אלא מיששכר וחבולון.

**והנה** בשו"ע סי' רמ"ו סעיף א' העתיק לשון הטור, וכתב על זה בביאור הגר"א באות ז', שזה ענין יששכר וחבולון עיי"ש באריכות. והרמ"א הוסיף וכתב שיכול להתנות וכו' עיי"ש, וכלשון רבינו ירוחם. ולענ"ד לא הוסיף הרמ"א בדבריו אלא ענין זה שאינו יכול למכור חלקו לאחר שעסק בתורה, וזה מה שרמז בדבריו בביאור הגר"א אות ח', שכתב על תיבות ויכול אדם להתנות - סוטה דף כ"א ע"א, ע"כ. ור"ל ששם מבואר שדוקא כשיקדים הזבולון לומר ליששכר שרוצה לפרנסו קודם הלימוד, ולא אח"כ. הרי שגם הוא מפרש את

30. וכן צריך ג"כ לבאר את לשון הזהר פרשת ויחי [ח"א דף רמ"א ע"ב], ח"ל: א"ר יהודה זבולון ויששכר תנאי עבדו.

(והנה בלשון הרמ"א שכתב ויחלוק עמו בשכר, ר"ל שזבולון יקבל חלק מן השכר, ואיני יודע מה הוקשה לו לש"ך שעשה כלומר, ויחידש לנו שחולקים בשוה בכל, בין בממון ובין בשכר. ולענ"ד הרמ"א לא דבר כלל על חלוקת הממון בכלל, וצ"ע).

**ובהערה ו'**, על מה שאמרה הגמ' [בברכות דף ל"ד ע"ב] כל הנביאים כולם וכו' למשיא בתו לת"ח ועושה פרקמטיא לת"ח ולמהנה ת"ח מנכסיו. ופשוטו כמשמעו, שכולם שווים בזה שמסייעים לת"ח, זה בביתו וזה בסחורתו וזה בהנאה מנכסיו, וגם כאן אין לשון שמספק לו כל פרנסתו, ואעפ"כ כולם שווים בזה שיש להם שכר גדול, אלא שכל אחד הוא לפי מידת עזרתו וסיועו, ויששכר וזבולון היו ג"כ באותה המידה, דהיינו שזבולון קיבל חלק מיששכר לפי גודל סיועו.

**עוד** נראה שענין זה של עזרה של זבולון ליששכר, הוא נכלל ג"כ בענין צדקה, ואין זה דין מיוחד, ולא כמו שנזכר באגרות משה. דהנה ביו"ד סי' רנ"א ס"ג כתוב: הנותן לבניו ובנותיו וכו' ללמד הבנים תורה וכו', הרי זה בכלל צדקה<sup>31</sup>.

**ומה** שנראה מהאגרות משה שכיון שאפשר לתת לתלמיד חכם יותר מחומש, הרי שאין זה נכלל בכלל התקנה שאל יזכור יותר מחומש דדין זה מיוחד בצדקה, מה שאין כן בענין יששכר וזבולון שאין זה מענין צדקה. נלע"ד שאף שגם דין יששכר וזבולון נכלל בכלל דין צדקה, מ"מ תקנת חומש לא חלה עליהם, וכן כתוב בשיטה מקובצת [דף נ' ע"א ד"ה המזבז], ובמדבר קדמות באות צדקה, וכן הובא בספר אהבת חסד לחפץ חיים [ענין חומש פרק כ' אות ד']. וכן במדרש תנחומא פרשת ראה [אות י"ח], עשר תעשר, רמז למפרשי ימים להפריש אחד מעשרה לעמלי תורה. והרי זה ראייה שהוא כדין מעשר שמפרישים לצדקה.

**והנה** המעיין ברמב"ם פרק ג' מהלכות ת"ת הל' י' והל' י"א, לכאורה יראה שדבריו סותרים זה את זה. דבהלכה י' כתב וז"ל: כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חלל את השם וכו'. ואילו בהלכה י"א כתב וז"ל: מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידו ומדת חסידים הראשונים היא, ובזה זוכה לכל

שהיה אפשר שרבי יוחנן דחיק ליה מילתא כי לא הספיק לו מה שקיבל מהנשיא.

**ועל** הערה ד', שרש"י בזבחים כתב והתנו ביניהם שיהא חלק לעזריה בשכר תלמודו של שמעון ולא כתב שהתנאי היה שיחלקו ביניהם הכל, דהיינו שעזריה יתן לו חצי הריח, איה"נ כך הוא הדין, ואדרבא מזה שרש"י כתב וסיפק צרכי שמעון אחיו, מוכח שנתן לו רק מה שצריך לפרנסתו ולא יותר, וזה ודאי דלא כש"ך [הנ"ל] בפשט דברי הרמ"א.

**ובענין** יששכר וזבולון מצאתי כתוב במדרש רבה בראשית [פרשה ע"ב אות ה'], יששכר יושב ועוסק בתורה וזבולון יוצא בימים, ובא ונותן לתוך פיו של יששכר והתורה רבה בישראל, ע"כ. הרי פיו דייקא, ולכל היותר פירושו שהיה נותן לו צרכיו, אבל לא שנתן לו חלק כחלק, וזה לא כדברי הש"ך הנ"ל.

**ובן** שם בבראשית רבה [פרשה צ"ט אות ט'] שהיה זבולון עוסק בפרקמטיא וכו', וזבולון בא ומאכילו, ע"כ. הרי גם כאן מאכילו דייקא, וכדלעיל. ולא עוד אלא מיד אח"כ במדרש כתוב וז"ל: עליו אמר הכתוב עץ חיים היא וגו', יששכר כונס וזבולון מביא באניות ומוכר ומביא לו כל צרכו, ע"כ. וגם פה מפורש שהביא לו כל צרכו ולא יותר.

**ומה** שכתוב שם, יששכר כונס, ופירש במתנות כהונה, שיששכר היה כונס הסחורה לחוף הים לגבולי זבולון, וזבולון מגיע לארצות אחרות ע"י הספינות, ע"כ. הרי שיששכר עשה לכל העבודה עד שהביאם לגבולי זבולון. ואין זה כדברי האגרות משה. וכן שם במדרש יששכר מביא בחמור וזבולון באוניות. וא"כ לא יתכן שקיבל זבולון חצי מחלק התורה של יששכר, דהרי לא עשה לבדו את כל העבודה, דגם יששכר היה צריך לעבוד. ועל כרחק הכוונה שלפי מה שעזר לו זבולון כך קיבל חלק ממנו בתורה, ואין זה חלוקה ממש מחצה למחצה.

**ולשון** הזוהר בפרשת בהעלותך [דף ק"נ ע"א], ודא יהיב חולקא לדא ודא יהיב חולקא לדא, ע"כ. ואם הכוונה חולקים למחצה ממש, הרי כל חד וחד יהיב פלגא, ולא חולקא. וזה לענ"ד כוונת הרמ"א ויחלוק עמו בשכר שמקבל חלק ממנו, ואין הכוונה למחצה.

**ועל** הערה י' הנ"ל, מה שנראה לי בפשט לשון הרמ"א שכתב ויחלוק עמו בשכר, דאין כוונתו שיחלקו שוה בשוה ממש, דגם בחלוקה לשליש ולרביע ופחות שיך לומר לשון חלוקה. ולכן אין כאן סתירה מן הגמ' על הרמ"א דודאי חלוקתם אינה שוה, כי חלק הת"ח בו נאמר עין לא ראתה. ואעפ"כ גם זה נקרא חלוקה, כיון שזבולון נוטל חלק משכר ואף שאינו בשוה.

31. אמנם לשיטת האגרות משה עצמו לא קשה כן, והוא לשיטתו ס"ל שדין יששכר וזבולון הוא דקא בשוה בשוה, וא"כ בבנין ובנותיו שאינו כן, לכך הרי בכלל צדקה.

רוצה להנות אל יהנה כשמואל הרמתי, ע"כ. וכו"ע לא פליגי שאלישע ושמואל שניהם מחסידים הראשונים, אלא שכמו שמצינו בסוכה [דף כ"ו ע"ב] ברכין יוחנן בן זכאי ורבין גמליאל שהחמירו על עצמם ורבי צדוק שהקל לעצמו, והרי כולם היו צדיקים וחסידים גמורים, ואעפ"כ כל אחד היה לו סיבות משלו אם להחמיר או להקל, (ועיי"ש בר"ן [דף י"א ע"א מדפ"ה ר' בד"ה מעשה], שכתב וז"ל: ולא הוי כמי שאינו מדקדק במצוות, ע"כ), ואין זה מגרע ממעלתו. וכן מצינו במגילה [דף כ"ח ע"א] ובחולין [דף מ"ד סע"ב] בר' אלעזר ור' זירא, שר"א לא הלך לבי נשיאה אף אם הזמינוהו ור' זירא אזיל עיי"ש, ובודאי שכל אחד היה לו סיבות משלו. אולם אעיקרא דדינא, אם נותנים לו מותר לו לקחת.

**וברמב"ם** הלכות מתנות עניים [פרק י' הל' י"ח בסופו] כתב וז"ל: גדולי החכמים היו מהם חוטבי עצים וכו'. ולא שאלו מן הציבור ולא קיבלו מהם כשנתנו להם, ע"כ. ובודאי כוונתו כר' אלעזר ור' זירא הנ"ל שהחמירו על עצמם שלא רצו לקבל מתנות מבי נשיאה מהטעם הכמוס להם. אולם לא יחלוק הרמב"ם על זה שמותר מן הדין גם לחסידים, וכמו שכתב בהלכות ת"ת שם, וכמו שאלישע נהנה כמובא בברכות שם. וזה מה שאמר הרמב"ם בעצמו באותה הלכה [שם בהלכות מתנות עניים], ולא יאמר לעם חכם גדול אני כהן אני פרנסוני, ע"כ. דזה הוא דאסור, אבל אם נותנים לו ודאי שמותר.

**ואין** זה דומה לעושה פרקמטיא לת"ח [ר"ל שמתעסק בנכסיו של ת"ח ומרויחו] שזה ודאי מותר לת"ח, ואין בזה גם מדת חסידות. ומה שיש מעלה לת"ח המתפרנס ממעשה ידיו, אינו אלא לאפוקי שלא יקח מתנות, ובגדר שונא מתנות יחיה. ואף שגם בפרקמטיא מקבל הנאה מהשני בזה שעוסק בשבילו, אין זה דומה למתנה. ועיין ברש"י משלי [ט"ו כ"ז] שפירש מעלת שונא מתנות, שע"י זה לא יכשל בגזל, וזה לא שייך בעושה פרקמטיא, דהיינו שהעשיר מתעסק בנכסיו של הת"ח.

**ואף** שיש מדת חסידות שלא לקחת מתנות מאחרים, אעפ"כ אם הת"ח כן לוקח מאחרים שכר הנותן גדול ועצום, והוא זה המהנה ת"ח מנכסיו ששכרו גדול מאוד. ואם הנותן מתכבד בזה לית מאן דפליג דשרי לת"ח, כמו שכתבו בגמ' במגילה [דף כ"ח ע"א] אתיקורי הוא דמתייקרו בי.

**ובן** ברמב"ם סוף שמיטה ויובל [פיי"ג הל' י"ג] שכתב: ולא שבט לוי בלבד וכו', וזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים וללוויים ע"כ. הרי מפורש שתלמיד חכם יקבל ספוקו כמו כהן ולוי, שהם ג"כ מקבלים ספוקם מאחרים. ועוד שאחרים נצטוו על זה.

כבוד וטובה שבעולם הזה ולעולם הבא וכו'. מבואר שזוהי רק ממעלות החסידים הראשונים, ולא כמ"ש לעיל שכל מי שלא עושה כן הרי הוא מחלל השם.

**ולולי** דמסתפינא אמינא דהרמב"ם במשנה תורה חזר בו ממה שכתב בפירוש המשנה בפרקי אבות [פרק ד' משנה ה'], וכללות דבריו שם, שמוה שמצאנו מגדולי התנאים והאמוראים שחיו בעניות גדולה, כהלל ור' חנינא ודומיהם, ודאי שלא היו דורות ההם אכזרים מלפרנסם, על כרחך משום שלא רצו הם לקבל ולהנות מן התורה, ואסרו על עצמם אפי' ממה שיתנו להם בלי שיבקשו, ומשום חלול השם שלא יאמרו שהתורה היא מהמלאכות המפרנסות וכו'. והשיגו עליו שם הראשונים והאחרונים [ראה באורך בכסף משנה פ"ג מת"ת הל' י'].  
**ויסוד** דבריו של הרמב"ם לענ"ד הוא, דאם הת"ח הוא המבקש ורוצה שיעזרו לו כדי ללמוד או זה אסור, אבל אם אחרים רוצים לעזור לו מפני שמכירים חשיבות התורה והתלמיד חכמים, אז הוא היתר גמור וגם מצוה, ואעפ"כ חסידים הראשונים היו נוהרים גם מזה, וכבר כתוב כדברים האלה בתשובת התשב"ץ [חלק א' תשובה קמ"ב והנמשך] עיין עליו.

**ויסוד** דבריו של הרמב"ם לענ"ד הוא, דאם הת"ח הוא המבקש ורוצה שיעזרו לו כדי ללמוד או זה אסור, אבל אם אחרים רוצים לעזור לו מפני שמכירים חשיבות התורה והתלמיד חכמים, אז הוא היתר גמור וגם מצוה, ואעפ"כ חסידים הראשונים היו נוהרים גם מזה, וכבר כתוב כדברים האלה בתשובת התשב"ץ [חלק א' תשובה קמ"ב והנמשך] עיין עליו.

**ובזה** מיושב ג"כ היטב הסתירה הנ"ל ברמב"ם, בהל' י' שכתב כל המשים וכו' הרי זה חילל את ה', מיירי באותו שאת חלקו דורש בפיו. ובהל' י"א מדבר במי שהצבור נתנו דעתם עליו לפרנסו כדי שיעסוק בתורה. אלא שגם בזה הביא, שהחסידים הראשונים היו נוהרים גם מזה והיו מתפרנסים דוקא ממעשה ידיהם.

**והנה** בגמרא בחולין [דף קל"ד ע"ב] אמרינן: ההוא שקא דדינאי דאתא לבי מדרשא קדים רבי אמי וזכה בהן, והיכי עבד הכי והא כתיב ונתן ולא שיטול מעצמו, רבי אמי נמי לעניים זכה בהן, ואיבעית אימא אדם חשוב שאני. ופירש"י בד"ה ואיבעית אימא אדם חשוב, כגון ממונה ראש ישיבה יכול לקדם ולזכות, שהרי עליו לגדלו ולהעשיר או אפילו משלו, וכ"ש ממאי דאתי ליה מעלמא, ע"כ.

**חרי** מפורש פה שסתם תלמיד חכם אסור לו לקחת בעצמו אף ממה שיש לו זכות, כגון מתנות הזרוע והלחיים, אם לא שנתנו לו. ובודאי שכן הדין על כל עניני המעשר שאינו יכול לקחת אלא אם יתנו לו, חרץ מאם הוא ממונה על הציבור שאז יש חיוב לגדלו משלהם ומותר לקחת בעצמו.

**וזה** גם כוונת הרמב"ם, אלא שבהלכה י"א כתב שהחסידים הראשונים נזהרו גם מזה. ועל זה אני אומר מה שכתוב בברכות [דף י' ע"ב] הרוצה להנות יהנה כאלישע, ושאינו

## סימן נ'

שאלות קצרות - צדקה ומעשר  
בספים

## לקבל צדקה מאשה

**שאלת:** באשה נשואה שיש לה חשבון בנק משלה, האם מותר לקבל ממנה צדקה בלא ידיעת בעלה.

**תשובה:** אם בעלה הסכים על ידה שתעשה מה שתרצה עם כספה, מותר לקבל ממנה צדקה בלי רשות בעלה.

## השגת גבול בצדקה

**שאלת:** האם מותר ללכת אצל נדבן מסויים שכבר נותן צדקה לישיבה מסוימת, ולבקש ממנו צדקה גם לישיבה אחרת.

**תשובה:** איני רואה ספק בדבר, ואין כאן שום השגת גבול.

## בניהול גמ"ח

**שאלת:** בגמ"ח שקיבל תרומה ממישהו ומיד אח"כ ביקש אותו אדם הלואה מהגמ"ח, האם יש בזה חשש ריבית. עוד שאלת: שמתנאי הגמ"ח שמי שרוצה ללוות יותר מהסכום הרגיל להלואה, צריך לתת תרומה ממצעותיו לגמ"ח, האם מותר להלוות על תנאי זה. עוד שאלת: באם אתה יודע בזמן הפירעון שאין ללווה כיסוי לצ'קים שנתן, האם בכור"א יפקיד את הצ'קים בבנק, כדי שלא יזלזלו בכספי הגמ"ח, והאחריות וההפסד יהיה על הלווה.

**תשובה:** וכי הגמ"ח הוא גברא, ומה שייך לאסור ולמי נאסור. ובשאלה השניה, אדרבה תבוא עליו ברכה. ובשאלה השלישית יש להכניס הצ'קים בבנק, והאחריות וההפסד על הלווה, דאם לא כן כל תועלת הגמ"ח כמעט לבטלה, ולבסוף יכלה כל הקרן של הגמ"ח.

## מעשר בספים

**שאלת:** האם חשבון מעשר כספים יהיה אחר מסים.

**תשובה:** כבר דברו בזה המחברים, ומסקנתם שחשבון המעשר לאחר שמנכה המסים ופשוט.

**עוד שאלת:** אדם הגר בחו"ל ואביו בא"י האם מותר לו לקחת מכספי מעשר לבקר את אביו כשאין לו כסף אחר. תשובה: אין היתר לזה.

והנה כל זה אפי' בת"ח שאינם ממונים על הציבור, אלא אשר נדבה רוחם אותם להקדיש כל זמנם לשמים. אולם בממונים על הציבור שחייבים לגדלם ולעשרם, מותר להם לקבל, וכן לקחת בעצמם ממתנות שבאו וכמעשה דשקא דדינרי.

**ועיין** בתשובת מהר"ם אלשקר [סי' ק"א] מה שכתב באורך בשם תשובת רב האי גאון. ולפי הנראה לענ"ד מה שכתב שם שלא שייך בכלל למכור אף לא חלק כל דהוא מתורה או מעשים טובים אף אם היו תנאים מתחילה ביניהם עיין שם היטב, ולבסוף כתב אבל ודאי מי שנותן שכר למלמד וכו', וביותר מי שעוזר לעוסקים בתורה ומצוות להפנות ליבותם לעסוק בה יש לו שכר, והשכר שיש לו, על פעולתו הוא, ע"כ. קוצר דבריו, שכל השכר הוא רק על פעולתו שעזר לת"ח אבל אין הכוונה שמקבל חלק מהלימוד. ומה שנזכר באיזה מקום שיש לו חלק בלמודו, אין זה מדויק, והכוונה שיש לו שכר בחלק הלימוד של התלמיד חכם.

## סיכום:

א. נראה שאין צריכים העושים כיששכר וזבולון להתנות בפירוש שהתלמיד חכם יטול חלק בשכר והבעל הבית חלק בתורה. אלא רק צריך שיתן קודם הלימוד או יבטיח הבעל הבית שרוצה לפרנס לתלמיד חכם, ואז יש לו חלק בתורתו.

ב. אין צורך בתנאי יששכר וזבולון שיתן זבולון חצי ממש מכל רוחיו, אלא רק שיספק ליששכר כל מה שצריך לפרנסתו ולא יותר. ולפי מה שיתן זבולון, כך שכרו בתורת יששכר.

ג. נראה לבאר בשיטת הרמב"ם, שאסור לת"ח לבקש מהעם שיפרנסוהו, והעושה כן חילל את השם. אולם היתר גמור הוא אם רוצים העם להנות אותו, לקבל מהם כאלישע. אמנם גם בזה מדת החסידים הראשונים להמנע, שהיו מתפרנסים דק ממצעה ידיהם. ואם יש מי שרוצה להתעסק בנכסי הת"ח ולהרויחו, בזה אפי' מידת חסידות אין, ומותר. ובממונים על הציבור מותר להם אפי' לקחת - וכמעשה דשקא דדינרי.

**והנה** המסילת ישרים שם כתב כדמות ראייה שזריזות יסוב על מצות עשה, וז"ל: וענינו של הזריזות מבואר שהוא ההקדמה למצוות והשלמת ענינם, וכלשון הזה אמרו ז"ל: זריזין מקדימין למצוות, ע"כ. והנה ענין זה של זריזין מקדימין למצוות למדו בגמ' בפסחים [דף ד' ע"א] מן הכתוב [בראשית כ"ב ג'] וישכם אברהם בבקר הכתוב בעקידה, עיי"ש בתוס' [ד"ה שנאמר], וכן איתא ביומא [דף כ"ח ע"ב]. ובאמת צ"ע קרא למה לי סברא היא, ובפרט לפי באורו של המסילת ישרים שם באריכות.

**והנה** מצאתי במאירי ביומא [דף כ"ח ע"ב] שכתב ז"ל: כל היום כשר למילה וכו', ומ"מ ראוי לזריזין להקדים בה בשחרית, שלא יראה כמתרשל בה מצד חמלתו על הבן, ולאחוז בדרכי האבות שנאמר עליהם בכיוצא בה וישכם אברהם בבקר, ע"כ. למדנו מדבריו שענין זה של זריזין מקדימין, אינו כפי הבנת המסילת ישרים, אלא זריזות הוא מה שיזדרז אדם לעשות את המעשה מהר. ולפי"ז זריזות וזהירות הוא מענין אחד, אלא שזה קודם המעשה וזה בשעת המעשה וכפרש"י בחולין. אלא שזריזים הם בעוד מעלה, שנאמר עליהם שרואים את הנולד, דמתקן עצמו מקודם המעשה שלא יבוא לידי מכשול, ועל אלה נאמר שהם מקדימין למצוות. וכפי באורו של המאירי הכוונה בהקדמה שלא יחשדוהו כמתרשל במצוות, או מטעם חמלתו על הבן, או טעם אחר כיוצא בו.

(**אגב**, טעם המאירי הנ"ל צ"ע, כי לדבריו מתבאר דלא בכל ענין יש את הדין של זריזין מקדימין, דרק אם יש חשש של מתרשל מחמת חמלה וכיוצא בזה צריך להקדים. וא"כ קשה איך נפרנס כל המקומות שמחזכר בהם דין זה, ובפרט הגמ' שהבאנו בסמוך מר"ה [דף ל"ב ע"ב]).

**והנה** לפי דברי המסילת ישרים שהטעם שמקדימין כי שמא לא יעלה בידו לקיים, דכתב שם ז"ל: ואם יתרפה ויתעצל ולא יתחזק לרדוף אחריהם ולתמוך בהם, ישאר נעור וריק מהם בודאי, ע"כ. יש בזה נפקא מינה למעשה, דלפי דברי המאירי אם יש איזה טעם הידוע לרוב בני אדם למה הוא מאחר את המילה וכיוצא בה, א"כ אזל ליה לחשש שלא יראה כמתרשל, ומותר לאחר את המצוה כל עוד שמקיים אותה בזמנה. אולם לטעם המסילת ישרים דיש לחשוש שמא אם יתעכב לא יוכל לקיים, הרי שבכל אופן אסור לאחר.

**אלא** שהעומד לנגדנו הוא דברי הברכי יוסף [סימן א' אות ז'], שהוכיח מהגמ' בר"ה [דף ל"ב ע"ב] שאע"פ דאיכא טעם לאחר, אעפ"כ זריזין מקדימין למצוות, וז"ל שם: והרי אמרו בר"ה מאי שנא שני [במוסף] מתקיע, משום דברוב עם הדרת מלך, אי הכי הלל נמי נימא בשני משום דברוב עם הדרת מלך, אלא מאי שנא הלל דבראשון [בשחרית] משום

**עוד** שאלת: האם מותר ליתן ממצות מעשר לבנין בית הכנסת ומקווה.

**תשובה:** מותר לכל מצוה, אך לכתחילה נכון להשתמש בהם לצורך תלמוד תורה.

**עוד** שאלת: אדם שהוא בעל חוב, וכל כסף שאינו זקוק לצרכי הבית מפרישו לחובותיו, האם עליו להפריש מעשרות מרווחיו.

**תשובה:** שלם חובותיך ואח"כ תתחיל לעשר.

## סימן נ"א

### גדר זריז וזהיר - וזריזין מקדימין למצוות

**שו"ע** יו"ד ס' רס"ב סעי' א'.

**כתב** המחבר ז"ל: כל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצוה ומלין מיד בבקר וכו'. ואמרתי לברר האם דין זה של זריזין מקדימין הוא גם באופן שמתמעט בזה רוב עם. אלא שקודם יש לברר מה הוא גדר זריז.

**הנה** בחולין [דף ק"ז ע"ב] איבעיא להו אוכל מחמת מאכיל צריך נט"י או לא, ת"ש דר"ה וכו', א"ל אי לאו דרב המנונא את לא ספינא לך [בלי שאראה שנטלת ידים], מ"ט לאו משום דזהיר ולא נגע [במאכל ולכך לא צריך ליטול], לא דוריו וקדים ומשי ידיה מעיקרא, עכ"ל הגמ'. ועיי"ש ברש"י שעמד על שינוי הלשון בגמ', דבס"ד כתיב דזהיר ובמסקנא כתוב לישנא דזריז, וכתב בד"ה לא, וז"ל: לא - הכי קאמר ליה, אי לאו דרב המנונא את וידוע אני כך שנטלת ידיך - זריז עדיף מזהיר, זהיר שידוע להזהר בשעת מעשה שלא יעבור על המצוה, זריז הרואה את הנולד ומתקן עצמו שלא יבוא לידי כך, והיינו דאמרינן בע"ז [דף כ' ע"ב] זהירות מביאה לידי זריזות, ע"כ. ואני מתקשה בדברי רש"י אלה כי מה לו לומר דזריז עדיף מזהיר, והא אם לא היה עדיף אלא שניהם שווים ג"כ ניחא ביאור הסוגיא, וצ"ע.

**עוד** נתעוררתי על דברי המסילת ישרים בפ"ו שכתב פי' אחר לגמרי בענין זה של זהירות וזריזות, ותורף דבריו דזהירות יסוב על לא תעשה וזריזות על מצוות עשה, ועיי"ש שדבריו מפליאים שכתב זה לדבר פשוט, ודלא כרש"י ושאר הראשונים שפרשו כדבריו, ועדין לא מצאתי לו חבר למסילת ישרים.

ב. יש שני דינים בדין רוב עם, האחד שצריך לעשות המעשה בעשרה, והשני לעשותו בפרסום גדול בכמה שיותר. והדין הראשון דוחה לדין זריזין מקדימין, והדין השני זריזין מקדימין דוחה לו, ונפק"מ למעשה בענין מילה.

## סימן נ"ב

### בדין גר

שו"ע יו"ר סי' רס"ח.

**שאלה:** גר שנתגייר והיה לו דברים שבישול מקורם לעצמו, האם מותר לו לאכלם לאחר שנתגייר או לא. וכן אי בעי טבילה לכליו, וכן אם יינו מותר לאחר שנתגייר אף שנאסר במגע מקורם.

**תשובה:** הנה בנוגע לטבילת כלים, כפשוטו איני רואה בזה ספק למה שלא יתחייבו בטבילה. אלא שצ"ע מדוע לא נצטוו ישראל בטבילת כלים עד מלחמת מדין, וכי לא היה להם כלים ממצרים, ובפרט בזמן יציאתם ששאלו מהם כל מיני כלים, וכי תאמר לא היה שם כלי סעודה כלל. וגם מה עם כל מיני כלים שלהם שקנו מן המצרים אלא א"כ תאמר שמעולם לא קנו מהם כלי סעודה, אתמהא.

**ועיין** ברמב"ן [במדבר ל"א כ"ג] שכתב בנוגע להגעלת כלי ביזת סיחון ועוג שהיה לפני מלחמת מדין, למה לא הצריכם הכתוב הגעלה, וכתב לתרץ ד"ל: והזהיר אותם עתה בהגעלת כלי מדין מאיסורי הגוים, ולא אמר להם זה מתחלה בכלי סיחון ועוג שלקחו גם שללם, והטעם, כי סיחון ועוג מלכי האמורי הם וארצם מנחלת ישראל היא, והותר להם כל שללם אפילו האיסורים ואמרו רבותינו [חולין דף י"ז ע"א] ראפי' קדלי דחזירי אשתרי להו, אבל מדין לא היה משלהם ולא לקחו את ארצם, רק לנקום נקמתם הרגו אותם ולקחו שללם ולכך נהג האיסור בכליהם. אמנם בנוגע לטבילת כלים, לא ראיתי מי שהתעורר בזה. וצ"ע עדיין.

**ועל** בישול עכו"ם ויינו ואף נבלות וטריפות שיש לו מלפני הגרות לכאורה תלוי בשאלת הגמ' בחולין [דף י"ז ע"א], ראמרין התם אליבא דר"ע דבשר נחירה הותר לישראל במדבר, בעי ר' ירמיה אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל לארץ, האם היו מותרים או לאו. ופירש"י בד"ה שהכניסו ישראל לארץ, ד"ל: מי אמרין כי אסור רחמנא בשר נחירה לאחר ביאה הני מילי לנחור ואחרי כן לאכול, אבל הנחורות

דזריזין מקדימין למצות, תקיעה נמי נעבד בראשון משום דזריזין מקדימין למצות, אמר רבי יוחנן בשעת גזרת המלכות שנו, ע"כ. מבואר דאיתי טעם דזריזין מקדימין ודחי טעם ברוב עם הדרת מלך, ע"כ, ועי"ש בברכי יוסף כל הלשון. חזינן מדבריו דאע"פ דאיכא טעם לתקוע בשני משום ברוב עם, אעפ"כ היו צריכין לתקוע בראשון דהיינו בשחרית מטעמא דזריזין מקדימין, והרי זה היפך דברינו דלעיל, שדייקנו מהמאירי שכל שיש טעם ברור למה מאחרים אין לדין של זריזין מקדימין, וא"כ ג"כ כאן איכא טעמא דברוב עם. ואפשר לדחוק דענין זה של ברוב עם לא ידעוהו כולם, [ועוד שפעמים שנתאסף כבר רוב עם משחרית - ואינו ניכר שזה הטעם, אף שלא ישנו באופן זה מפני שכך התקנה], ולכן נראו כמתרשלים.

**אבל** הנראה לי יותר, דק ענין זה של ברוב עם הדרת מלך נדחה מפני הטעם דזריזין מקדימין, ואדבא אני אומר שלכאורה מוכח מהגמ' דזריזין מקדימין לא מחייב להקדים אם יש איזה שהוא טעם לדחות המצוה כדי לקיים באופן יותר מהודר. והראיה דהנה הגמ' בר"ה בס"ד הוה ניחא להו דמתקיע בשני משום ברוב עם, ורק חזרה מזה משום דקשה לה מהלל, וא"כ לפי הס"ד מוכח דברוב עם עדיף מזריזין מקדימין, ומה שחזרה בה הגמ', נלע"ד לומר דהנה יש שני ענינים של ברוב עם, ענין אחר לקיים המצוה בפרסום של עשרה דוקא, כגון לקבץ עשרה למילה ולפריון ולאירוסין (עיין ערוך השולחן יו"ד סי' רס"ה סעי' כ"ו) וכיוצא בהם. ועוד ענין שני לקיימה בפרסום הכי גדול שאפשר, בכמה שיותר אנשים. ולענין השני הזה הוא כוונת הגמ' בר"ה ברוב עם הדרת מלך, דהא ודאי שהיה מנין בשחרית. ודוגמא לזה מצינו בקריאת מגילה, עיין בסימן תרפ"ז סעי' ב' ובמ"ב ס"ק ז' ובשער הציון אות ח', שמבטלים ת"ת לשמוע מקרא מגילה אף שיש כבר עשרה, ומשום ברוב עם הדרת מלך. אלא דשם אתו עלה משום פרסומי ניסא, ובדין הוא ענין ברוב עם של פרסומי מצוה.

**והענין** הראשון של ברוב עם שצריך מנין לפרסומי המצוה, זה ודאי חלק מן המצוה שצריכה להעשות בפומבי, ואם הזריזין יקדימו, לא קיימו המצוה כהוגן, ולכן אין דין הקדמה באופן זה. מה שאין כן הענין השני של ברוב עם שהמצוה תעשה בפרסום גדול עד כמה שאפשר, על זה נסתפקו בגמ' ר"ה, ולמסקנא זריזין מקדימין עדיף טפי מרוב עם.

### מכאן:

א. גר זריז, הוא קודם המעשה לעשותו מוקדם, ולראות את הנולד שלא יכשל בשעת מעשה. וגר זהיר, הוא בשעת המעשה להזהר שלא יבוא לידי תקלה במעשה.

יריעת פלסטיק, אשר כתוב עליה מ"ב שיטין שבס"ת בכתב נאה ומשובח, ובדקדוק בכל פרטי ההלכה של צורת האותיות והרווחים אשר עבר הגהה מדוקדקת, ואותיות אלו אינן בולטות ואינם שוקעות כלל. ובכל אות ואות יש בה נקבים נקבים דקים מאוד, וצפופים וקרובים מאוד אחד לשני, ובא הסופר ונותן דיו רגיל של ס"ת הנעשה כדת וכהלכה אלא שהוא סמך מעט, ונותנו בצד ימין של היריעה מפלסטיק הנ"ל שלא ע"ג הכתב והנקבים הנ"ל, ובשעת נתינתו לא נכתב עדין כלום. ואח"כ לוקח הסופר בידו הימנית מקל כמין מגב העשוי מפלסטיק חזק וגמיש, ומכוין לשם קדושת ספר תורה ומקדש השמות ככל דיני הקידוש, ומעבירו מימין לשמאל על יריעת הפלסטיק הנ"ל, ובשעת העברתו נצמד הפלסטיק ליריעת הקלף, ועובר הדיו דרך הנקבים הנ"ל ע"י מעשה הסופר שדוחקו תוך הנקבים ומגיעו על הקלף, וכך כותב כל אותו העמוד של הספר תורה, כל אות ואות כצורתה ותבניתה. והיות שהנקבים כ"כ צפופים אין צריך הדיו להתפשט כדי להתחבר לאות שלימה, דכבר ביציאתו מהנקבים הוא ממש בצורת אות כשרה. וכתיבת זה העמוד ע"י מעשה הסופר המעביר את המקל הנ"ל, נעשית בפחות מכדי דבור מעת שקידש את השמות. האם שרי למיעבר הכי.

**תשובה:** בדבר זה יש לעורר כמה חקירות ושאלות ונפרטן אחת לאחת. וזה החילי בעזר צורי, ויהי רצון מלפני נותן התורה שלא תצא תקלה מתחת ידי, ויהיו כל דברי מכוונים על אדני האמת והצדק, אמן. ועלה במחשבה להאריך בנדון זה ככל הצורך, היות שיש בו מן החדש. וגם להוציא מליבן של איזה מן המעצרים.

**א'** יש לברר האם בעינן שהכתיבה תעשה דוקא בקולמוס. ב'. האם יש דין לכתוב כל אות ואות בלחוד. ג'. האם באופן זה יש חסרון בכתיבה. ויתפרד לכמה ראשונים, כדלהלן בתשובה. ד'. מה דין הכותב ספר תורה או מגילות בדפוס, והאם נדון דין עדיף או לא. ה'. האם אפשר לקדש כמה שמות ביחד, וכן שע"ז מתקדשים שמות של חול. ו'. האם בעינן כסדרן באותיות השם. ז'. האם יש איזה חסרון כמה שע"י זה אין צורך בכמה הלכות שבסי' ל"ב, כמו שנפרט בהמשך. ח'. האם יש חסרון שע"י זה אולי תתמעט פרנסת הסופרי סתם, ומכניי ההגהות. ט'. והאם יש בענין זה איזה מגדר מלתא.

**א'** והנה בנדון האם יש דין כתיבה בקולמוס דוקא, הנה הרמ"א [סי' רע"א סעי' ז'] כתב: וי"א שיש לכתוב בקולמוס של קנה ולא בנוצה (מרדכי פ"ק דגיטין). וכתב

ובאות מן המדבר הואיל ובשעת נחירתן היתר היתה תו לא מתסרי, או דילמא לא שנא.

**ועיי"ש** ברא"ש [פ"ק סי' כ"ג] שכתב דנפקא מינה בזה גם בזמן הזה, וז"ל: ונראה לי דנפקא מינה בבעיא זו לאדם שאסר עצמו באחד מן המינין מומן ידוע ואילך, וכשהגיע הזמן היה לו מאותו המין, שהיה אוכל והולך עד שהגיע הזמן, אם מותר לאכול מה שנותר בידו. א"נ כגון שרצו ב"ד לאסור דבר אחד כמו שאסרו גבינות העכו"ם ושלוקות וכיוצא בהן, אם אסור מה שיש לו ממנו מאותו המין ביד ישראל, ע"כ.

**וביזן** דבעיין דבשר נחירה לא איפשיטא א"כ בדאורייתא אזלינן לחומרא ובדרבנן לקולא ולפ"ז בשולו ויינו יהיה מותר, ושאר הדברים כנבלות וטריפות יהיה אסור דספק דאורייתא לחומרא.

**אמנם** לענ"ד דהדבר ברור שאין נידון זה דומה לבשר נחירה ולא למה שכתב הרא"ש, דבשר נחירה היה מותר לגמרי לכולם קודם שנכנסו לארץ, ולכן אפשר שמותר גם אח"כ מה שהיה מותר מקודם, אבל בגר שנתגייר אע"פ שהגר עצמו היה מותר בכל האיסורין אבל לישראל היה אסור, וגר שנתגייר מקבל על עצמו כל המצוות של ישראל, ולכן הוא אסור בכל הדברים הנ"ל.

**ובן** מה שכתב הרא"ש בבי"ד שגזרו או במי שקבל על עצמו לאסור דבר בנדר, כל זה היה מותר עד עכשיו לכולם כמו בשר נחירה שהיה מותר לכולם, וכן אותו החפץ שבא לאסור אותו על עצמו בקונם היה מותר לו ולכולם, ולכן יש לדון ואפשר שיהיה מותר גם לאחר מכאן לפי דברי הרא"ש, והוא פשוט.

## סימן נ"ג

### בענין כתיבת ס"ת ע"י מסך

**שו"ע** יו"ד סי' ר"ע סעיף א'.

**כתב** המחבר וז"ל: מצות עשה על כל איש מישראל לכתוב לו ספר תורה ואפילו הניחו לו אבותיו ספר תורה מצוה לכתוב משלו, ע"כ.

**שאלה:** בדבר כתיבת ספר תורה ומגילה, באופן שלוקחים יריעות קלף כשרות ומשורטטות כדין וכהלכה, ומשימים על גבם בריחוק מעט טבלא שהיא מסגרת עץ ובה

**ורא** שם בסוגיא שנוכר לגנאי על זה שלא רצה ללמד, ואמרו לו: מה ראית שלא ללמד. מוכח שבקשו חכמים לדעת סודו של דבר, כדי לכתוב את השם מן המוכרח [וכדלהלן]. ובמדרש שיר השירים רבה [פ' ג' על פסוק ו' אות ה'] כתוב: וכולן מצאו תשובה לדבריהם חוץ משל בית קמצר שלא מצאו תשובה, אמרו להם מה ראיתם שלא ללמד ושתקו ולא השיבו תשובה, ועל ידי שבקשו להרבות כבודן ולמעט כבוד המקום כבודן נתמעט ומלכות שמים במקומה. חזינן שארבה יש בזה להרבות כבוד שמים, וכן כתב בתוס' יו"ט שהמעלה בזה שנתקדש השם בכת אחת. ועיין בדברי המהר"ץ חיות שם ביומא [ויובא להלן באות ד'].

**ועי'** גם בשו"ת משאת בנימין [סי' צ"ט] שהאר"י והרחיב בזה הראיה, וכתב: וארבה איפכא מסתברא דמעלה יתירה וקדושה רבה איכא יותר בכותב בכת אחת מבכותב בזה אחר זה כל אות ואות בפני עצמו וכו', ומאחר שזה היה יודע לכתוב כל אותיות שם בכת אחת יחשב לו למעלה גדולה ויתירה, ובלי ספק שיש בזה סוד וקדושה רבה יותר מבשם שנכתבו אותיותיו זה אחר זה, עיי"ש.

**ובן** כתב להדיא בשו"ת רבי משה פרוכניצאלו סי' ע"ג, וז"ל: וראי שאין זה פוסל אותן, כי אין מן המחוייב בספרי קודש שיהיו נכתבין אות אחר אות ותיבה אחר תיבה, שגם הכתב הנעשה בפעם אחת אם מעט ואם הרבה נקרא כתב, כמ"ש בגיטין פרק ב' [דף כ' ע"א] שאם רשם הגט בחותם וקבעו בכת אחת בטס או בלוח וחקק בו הגט הרי הוא גט כשר, עכ"ל. ועי' שם בסוגיא בגיטין שכך היו עושים בצ"ץ לפי חלק מהראשונים. ועי' עוד לקמן בענין הדפוס דכן ס"ל לרובא דרובא דהפוסקים דמועיל באופן של חותם. וראה גם בשו"ת נפש חיה חלק יו"ד סי' פ"א.

**ג'** ובגדון האם באופן זה נקרא כתיבה. בראשונה יש לנו להביא את דברי רש"י בגיטין [דף כ' ע"א], גבי רשומא אי הוי מיחדץ חריץ או כנופי מכנף, דאי הוי כנופי מכנף - הוי כתיבה. וביאר שם רש"י וז"ל: צורת החותם כשהיא שוקעת (היינו חותם שהאות שקועה בתוכו) כשתוכותיה (היינו סביבות האות) דוחקים את תוכות של דינר ונכנס הזהב קצת בדוחק בתוך שקיעת הצורה נמתח מתוך דוחקו ונכנס לתוך הצורה (כלומר ע"י דוחק סביבות האות בזהב מתקפל הזהב ונכנס תוך השקיעה של האות שבתוך החותם), ולא ממילא הוי אלא ע"י מכת הקודנס הצורה עצמה נמתחת לתוך הרושם, והוי כתיבה בידים, עכ"ל. וא"כ קל וחומר כאן שפועל בירכות עצמן שדוחק את הדיו דרך נקבי הידכות וע"י זה יוצר את האות - שהוי כתיבה מעליא,

בבאר הגולה, דטעמו משום גזירת חק תוכות, וכתבו האחרונים שאין נוהגין כן. וכן כתב ג"כ בש"ך [ס"ק י"ג] שכתב העט"ז דאין נוהגין כן.

**ובביאור** הגר"א שם ציין לגמרא בתענית [דף כ' ע"ב] לעולם יהא אדם רך כקנה וכו', לפיכך זכה קנה ליטול הימנה קולמוס לכתוב בו ספר תורה תפילין ומזוזות. וכן בשבת [דף פ' ע"ב] קנה כדי לעשות קולמוס. הרי מכל זה מבואר שאין חיוב בכתיבה בקולמוס, אלא שזכה קנה שרגילים לכתוב בו, ובודאי שאין בזה חסרון מדין הכתיבה. וראה גם בערוך השולחן [סי' רע"א סעי' ל"ח], שכתב שבמסכת סופרים מבאר כל דיני כתיבת ס"ת ולא הזכיר במה לכתוב.

**ורא** בסוגיא בגיטין [דף כ' ע"א] גבי צ"ץ, דאמרינן התם: לא היה כתבו שוקע אלא בולט כדינרי זהב, והא דינרי זהב תוכות הן [וחק תוכות לא מיקרי כתיבה]. ומתמצת הגמ': כדינרי זהב דבולט ולא כדינרי זהב, דאילו התם תוכות הכא ירכות. ופירש"י בד"ה ואילו הכא ירכות, שהיה הציץ דק כעין טס, וצר האותיות מעבר האחד ודוחק ירכותיהן והן בולטות מעבר השני וכו', ע"כ. ובהמשך הסוגיא בעמ' ב' כתב רש"י ד"ה מגואי, מכה הרושם באותו צד שהצורה בולטת בו, אבל ציץ דוחק מאבראי והיא בולטת מגואי, ע"כ.

**והנה** בצ"ץ כתוב בקרא [שמות ל"ט ל'] ויעשו את ציץ נזר הקדש זהב טהור ויכתבו עליו מכתב פתוחי חותם קדש לה'. הרי שבעינן בו כתב מדאורייתא, ובכו"א שפיר מקרי כתב אפי' שלא ע"י קולמוס, ודבר זה פשוט. ועי' רמב"ם [פ"ט מכלי המקדש הל' א' וב'] ובראב"ד שם כיצד מעשה הציץ, ועי' שם במהר"י קורקוס שביאר את מחלוקתם [וראה לקמן שהארכנו בזה], וכן בגט פשוט בהלכות גיטין סי' קכ"ה [אות ט"ו] ובפרי חדש אבן העזר [סי' קכ"ה ס"ק ו']. עכ"פ לכל השיטות וההסברים דחיקת האותיות בטס הזהב שפיר מקרי כתיבה מדאורייתא. ומדין ציץ למדנו גם לדיני שאר כתיבות כמבואר בסוגיא בגיטין. [ועוד נאריך בזה לקמן באות ג'].

**ב'** ובגדון האם צריך לכתוב כל אות ואות בלחוד. הנה נדון זה אינו צריך לפנינו, דהוא גמרא מפורשת ביומא [דף ל"ח רע"ב], תנו ובנן בן קמצר לא רצה ללמד על מעשה הכתב, אמרו עליו שהיה נוטל ארבעה קולמוסים בין אצבעותיו ואם היתה תיבה של ארבע אותיות היה כותבה בכת אחת. ולעיל שם במשנה [דף ל"ח ע"א] פירש רש"י בד"ה על מעשה הכתב, קושר ר' קולמוסין בר' אצבעותיו וכותב שם בן אדבע אותיות כאחד, ע"כ. הרי לך שגם בכתיבת השם שרי לעשות כן, וכן פירשו כל הראשונים.

**וּמִשְׁ** בירושלמי וכתב ולא שפך. הנה כבר הבאנו את לשון הירושלמי כיצד היתה השפיקה וכו'. וגם זה פשוט שאינו דומה לנדון דידן, חדא דאין כאן שפיכת דיו, אלא שהסופר מעבירו ודוחקו על גבי הנקבים. ועוד ששם הכתיבה נעשית ממילא ע"י ששופך דיו על הדף ומתחבר הדיו בלא עפץ עם העפץ הנמצא כבר על הדף ובמקום שהיה עפץ ניכר כתיבה. משא"כ כאן שדוחף את הדיו בידו על היריעה כדי להוציאו דרך הנקבים ומצמיד את היריעה והדיו לקלף זהו כתיבה גמורה ע"י מעשה בידים, וגם זה פשוט.

**וְעוֹד** לדברי המערערים למה חיפש הירושלמי דוגמא רחוקה של כתב ולא שפך בכתב סתרים, לדברי המערערים שמיעוט כתב ולא שפך מיירי גם בדין דמקרים נייר חלק, היה לירושלמי לבאר שזהו כתב ולא שפך, ובסוף העמ' שם מביא הירושלמי לדין מקרעים שמועיל לחתימת עדים, ותול"מ.

**וְהֵנָּה** בזמן הזה נהוג שהמכנים ס"ת חדש, שאין הסופר גומר כתיבת האותיות האחרונות בשלמות, אלא כותב כמה חלקי אות, ומכבדים מהקהל להיות זוכים במצוה להשלים האותיות, ע"י שנוגעים בקולמוס עם דיו בין שביר האותיות ומחברים אותם. ואף השלמה זו היא נקודות נקודות, ולא שמענו ערעור על זה מעולם.

**וּבְאֵמֶת** שראיתי בשואל ומשיב מהדורא קמא [ח"ג סי' ק"ב] שנתקשה בזה, האם מעשה זה אינו נוגד את הירושלמי. והשיב וז"ל: דיש לחלק, דשם הטיף טפין טפין כמ"ש הגט פשוט ס' קכ"ו ס"ק ג', וא"כ לא היה תואר אות ע"י, ולכך אף כשצירף אח"כ הנקודות, מ"מ גוף האות לא היה בסתם רק ע"י טפין טפין, וא"כ הו' כמטיף חצי האות וכותב חצי האות, וגרע מניה דהא כאן לא הוה בראשונה תואר כתב רק מטיף, ומה שמערב הנקודות בזה לא נתקן ההטפה להיות נקרא כתב ע"י זה. אבל כאן הרי הסופר כותב תמונות אותיות וע"י שיעביר הלה הקולמוס נעשה כתב גמור ובזה ודאי מועיל, עכ"ל. ומבואר שכל הפסול של נקודות הוא רק אם על ידיהם אין תואר כתב, אבל כל שעל ידיהם יש תואר כתב כשר.

**וְאִ"כ** ה"ה נמי גם אם יכתוב הסופר את כל האות כולה בנקודות נקודות ברציפות ג"כ שפיר דמי. ונדון דידן הוא אותו דבר, דגם כן דוחק הסופר דיו דרך הנקבים וכך יוצר את כל האות ברציפות, ופשוט. ולא היה לי להאריך בזה בכלל, אלא מכיון שראיתי למי שרצה להביא רא"י מהירושלמי הזה לנידונו, לכך הארכתי במקום שאין צריך להאריך, וידן אותי הקורא לכך זכות. [ועי' עוד בערוך השולחן אהע"ז סי' קכ"ה אות י', שכתב שהבבלי חולק על הירושלמי במה שדרש וכתב ולא המטיף].

דהא אפי' במקרה של רש"י שעיקר הפעולה היא בדחיקת התוכות ועל ידם נדחק הירכות חשיב כתיבה א"כ כ"ש הכא שעושה כן בירכות וכו', ודברים פשוטים וברורים הם. [וגם כאן לא ידעתי למה העלימו המערערים עיניהם מדברי רש"י המפורשים בעיקר הסוגיא].

**עוֹד** יש להביא כאן את מה שכתב רבינו ירוחם [נתיב ב' ח"ב דף י"ט ע"ב] בשם תשובות הרמב"ם, וז"ל: ואולי תאמר הני מילי שכותב על הספר ובדיו אבל לחרות בעצים ובוזה או לרקם בבגדים אינו כתיבה. דע כי אין חילוק בין כתיבה לחריטה כדאיתא בגיטין [דף כ' ע"א] וה"ה ברקמה וכו', ע"כ. הא חזינן שלהקרא כתיבה אינו צריך להיות דוקא במשיכת קולמוס, אלא אפי' ריקמת החוטים הוי כתב גמור. אמנם בספר תורה צריך שיהיה בספר ובדיו כמ"ש במגילה [דף י"ז ע"א] ובשבת [דף ק"ג ע"ב]. ועכ"פ באיזה צורה שיכתוב עם דיו ודרך לכתוב בה בעלמא, שפיר הוי כתיבה גמורה שכשרה, כמו שחשובה כתיבה בחריטה וריקמה כיון שהוא כתב שכותבים בו בעלמא.

**וְעֵתָה** נבוא להאריך ולהרחיב בדברי הירושלמי שהם עיקר גדול בענין זה, דהנה בירושלמי גיטין פרק ב' הל' ג' [דף י"א ע"ב], כתב וז"ל: וכתב לא חקק, וכתב לא מטיף, כתב לא השופך, כתב לא חוקק וכו'. ומבאר הירושלמי: כתב לא המטיף, רבי יודן בר שלום ורבי מתניה חד אמר שלא עירב את הנקודות וחרנה אמר אפילו עירב את הנקודות. כתב לא השופך, אמר ר' חייה בר בא אילין בני מדינחא ערימין סגין, וכד חד מינהון בעי משלחא כתב מסטירין לחבריה, הוא כתב במי מילין והך דמקבל כתיבה שפין דיו שאין בו עפץ והוא קולט מקום הכתב, ע"כ.

**וּבִיָּאֵר** בפני משה [וכן הוא בקרבן העדה בקצור], שלא עירב את הנקודות, שלא משך אח"כ מנקודה לנקודה לערבן ולעשות מהן אות גמור הוא דפסול, אבל אם עירבן אח"כ כשר. וחרנה אמר אפי' עירב את הנקודות, וצרפן בדיו להיות אות גמור אפילו הכי פסול כיון שמתחילה לא כתב צורת האות ממש. ועי' ברמב"ן בגיטין [דף כ' ע"ב סד"ה לא צריכא] שאחר שהביא דברי הירושלמי הזה, סיים: ואילו בס"ת דבר ברור הוא שאפילו עירב את הנקודות אין זה כתב.

**אוֹלָם** בנדון דידן אין לא מזה ולא מזה, דאף שעובר הדיו דרך נקבים דקים, מ"מ אינו כנקודות הנ"ל בירושלמי, היות שבכאן הם צפופות וקטנות ביותר, והם יוצרות את האות מיד בצאתם מהנקבים בלא להתפשט כלל, כמתברר לכל מי שראה דרך עשיית זה המעשה. וא"כ אין נדון הירושלמי נוגע אלינו כלל וכלל, ומי שמדמהו אינו מכיר המציאות. [ועי' עוד בערוך השולחן אהע"ז סי' קכ"ה אות י'].  
[ועי' עוד בערוך השולחן אהע"ז סי' קכ"ה אות י']

ומה היתה הקושיא בכלל. וכן מוכח גם מתירוצ' הירושלמי שתירוצ' שמרחיב את הקרעים ושופך את הדיו ולא ממלא אותם לגמרי לכך לא חשוב כתב ראשונה, מבואר שבקושיא הבין הירושלמי שכן ממלא את כל הקרעים. ודברים אלו פשוטים לכל צורב, אלא שהיה מי מן המערערים שביקש לעקם את פשט הירושלמי ורק כדי שלא תוכח טעותם על פניהם, אולם הדברים פשוטים ואמיתיים - והבין].

**חרי'** לך להדיא שלדעת הר"ח מה ששופכים העדים דיו בין קרעי ונקבי הנייר שפיר מקרי כתיבה. ועוד מוכח כדבריו להדיא מהירושלמי. [וכפירושו כן כתב הרמ"ה - הובא בטור אהע"ז סי' ק"ל (סעי' ט"ז) בנדמ"ח עמ' קל"ח. והר"ן בגיטין דף ט' סע"א מדפח"ר והשילטי גבורים שם]. ועכ"פ הכא עדיף טפי מנדון הר"ח היות שהסופר דוחף בידו את הדיו דרך הנקבים ולא שופך שפיכה בעלמא. וגם רש"י לא חלק בזה, אלא רק פירש לפי הבנתו מהו מקרעין, שפירש תיבת מקרעין שהיא מסרטין. וכן לקמן [דף י"ט ע"א] בד"ה פירש"י מקרעין - מסרטין, ועי' עוד בראשונים שחלקו על רש"י הנ"ל.

**ועי'** גם בלשון הרמב"ם [פרק כ"ד ממלוה הל' ו'] ובשו"ע חור"מ [סי' מ"ה סעי' ד'] שכתבו וקרעו להם נייר חלק וחתמו על הרשום. ומשמע שפירשו כרש"י. ובאמת נחלקו בזה הסמ"ע [ס"ק ו'] והש"ך [ס"ק ו']. דהסמ"ע פירש שם בדבריהם כרבינו חננאל הנ"ל, והש"ך דייק תיבת הרשום דמשמע כרש"י. אלא שכבר כתבנו שאין מחלוקת רש"י והר"ח רק בפירוש תיבת מקרעין [ולא כמו שרצו המערערים להתנבא ולומר שהטעם שרש"י לא פירש כר"ח הוא משום שס"ל שאופן הר"ח אינו מועיל [וע"ע לקמן שהוכחנו היפך דבריהם], ועיי"ש גם בתומים ס"ק ד'.

**ובן** הם גם דברי התוס' רי"ד בגיטין [דף י"ט ע"א], ח"ל: ויש לי לפרש מקרעין להן נייר חלק לא שיהיו נוגעים בנייר שהגט כתוב בו, אלא נייר אחד חלק שאין בו כלום מקרעים שם בסכין שמות העדים, שנמצא הנייר שלם ושמות העדים הוא החלל, ואח"כ משכיבים אותו הנייר על הנייר שהגט כתוב בו ואומרים להדיוטות מלאו אלה הקרעים דיו וישארו האותיות של דיו על נייר הגט ובכי האי גוונא כשר וכו', ע"כ. וכן עי' במאירי [דף י"ט סע"א] שהביא את פירוש התוס' הנ"ל וכתב עליו שהפירוש נכון. [ואף שהביא שם עוד פירושים, וכן במדרכי יש עוד פירושים, מ"מ לא נחלקו לדינא אלא בפירוש לשון מקרעים וכנ"ל].

**נמצאת** למד שהר"ח והתוס' והתוס' רא"ש והתוס' רי"ד והרמ"ה והר"ן והשלטי גבורים והמאירי, כולו ס"ל שנדון דידן מיקרי כתיבה גמורה. ואין מי מהראשונים

**ובעצם** שאלת השואל ומשיב מהירושלמי על המנהג, היה נראה ליישב באופן אחר. ולפרש הירושלמי אחרת מהגט פשוט שפירש בנקודות שאין בהם צורת אות, ונפרש מטיף מלשון טפטוף שהוא מטפטף, מרחוק ואין הקולמוס נוגע ביריעה, ובזה קאמר הירושלמי שאינו דרך כתיבה, אולם אם עושה נקודות נקודות בקולמוס ישירות על הקלף איה"נ יהיה כשר [וכמו גם בנדון דידן שמצמידו לקלף]. עכ"פ איך שיהיה הפירוש בירושלמי, אינו דומה לנדון דידן שיש ממש צורת אות, ולא נראה בכלל נקודות, אלא בבת אחת יוצאת מהנקבים הדקים צורת אות שלמה וכנ"ל.

**ואדרבה** מצאנו ראינו לרבינו חננאל אשר כל דבריו דברי קבלה, אשר כתב להכשיר גט שנחתם באופן הגרוע הרבה מהנדון דידן, [ומבואר בגמ' ובראשונים שבדין חתימת גט יש את כל דיני כתיבה - ולא כמו מי שטעה בזה - וכדלהלן], דאמרינן בגיטין [דף ט' ע"ב] עדים שאין יודעים לחתום מקרעין להם נייר חלק וממלאים הקרעים דיו. ופירש רש"י בד"ה מקרעין וכו', מסרטין ורושמינן בסכין על הנייר את שמות העדים, ובאין העדים וממלאים את הקרעים דיו, ע"כ. ובתד"ה מקרעין כתבו דלשון מקרעין לא משמע כפירוש הקונטרס, דהוה ליה למימר מסרטין. ור"ח פירש שלוקחין נייר חלק ומקרעין עליו שמות העדים מעבר לעבר, ומשימין אותו על קלף שהגט כתוב בו ובאין העדים וממלאים את הקרעים דיו ונכרת הכתיבה ע"ג הגט. בירושלמי [פ"ב הל' ג' דף י"א סע"ב] פריך והלא כתב ראשונה הוא, פירוש ואין הגט יכול להתקיים בחותמיו, ומשני כשהרחיב להם את הקרעים והעדים אין ממלאין לגמרי כל רוחב הקרע, ע"כ לשון התוס'.

**ובתוס'** רא"ש אחר שהביא כל זה, כתב ח"ל: ולפירש"י נמי יש לפרש שעושין להם סריטה רחבה [ולכן לא שייך לשאול שהרי זה כתב ראשונים]. עוד הוסיף שם: ונראה לי לפרש טעם הירושלמי שהוא מקשה והלא כתיבת ראשונים היא, משום דקשיא ליה היאך נתקיים גט זה בחותמיו, והלא אין כתיבתן דומה לשאר כתיבת ידן, שהרי הן כותבין מה שציירו הראשונים. ומשני הירושלמי, שמרחיב להם הקרעים ואינם כותבין על פי ציור הראשונים וחתמתן דומה לשאר כתב ידן. [ומכללות דברים אלו מבואר להדיא שאין הכוונה שהיו העדים לוקחים קולמוס וכותבים בו בין הקרעים, דמלבד שמלשון ממלאים הקרעים דיו ודאי לא משמע כן, הרי מפורש בקושית הירושלמי והלא כתב ראשונה הוא - שמיידי שממלא בדיו את כל הקרעים ממש חה רק ע"י ששופך דיו על גבי הנייר עם הקרעים ונעשה כצורת הקרעים בנייר התחתון שאז הוא ממש ככתב ראשונה, אולם אם מיידי שמעביר את הקולמוס בין הקרעים הרי זה כתב של הער ולא כתב ראשונה

ולחיות שידעתי שהרבה מן המעיינים לא ראו זה המעשה של כתיבת מסך, אלא למשמע אוזן בהן חסר והן יתר, ודברי הרבינו קרשקש שבכאן הם עיקר גדול אצל המערערים [הגם שכל הראשונים שהזכרנו לעיל לא כתבו כדבריו, וכדי לצאת ידי חובת הבריות ולבאר ולברר שכל מעשינו הם לכתחילה גמור וכדעת כל השיטות], ראיתי לברר את הדברים בשפה ברורה ונעימה על מנת לחדדם ולבארם - הגם שלחכמים המבינים כבר אינו נצרך.

**דהנה** במעשה כתיבת מסך על ידי הולכת המקל ע"ג הפלסטיק, מתקיימים כמה דברים במעשה גמור ובכח גברא של הסופר. האחד, שעל ידו מתמלאים הנקבים הקטנים בדיו, והשני שדוחף ולוחץ את הפלסטיק עם הנקבים המורם מעל הקלף ומגיעו אל הקלף שתחתיו [ובלי לחץ זה אין הדיו מגיע לקלף בשום אופן כי הוא דיו מעט סמיך], והשלישי כתיבת האותיות על הקלף בזה דחיקת המקל, ר"ל שאחר שנתמלאו הנקבים דיו אני דוחק את הדיו המלא בנקבים אל הקלף ומצמידו, ואז ורק אז נוצרות האותיות ע"כ כח גברא ולא ממילא. [וכשיובן ענין זה ומציאותו היטב לאשורו, ממילא יוסרו ויתבטלו רוב ככל דברי המערערים, אשר לא דברו נכונה - שלא ירדו היטב לעומק הבנת זה המעשה].

**וא"כ** בהולכת זה המקל שעל ידו יוצא הדיו ונכתב על הדף כנשצמד הפלסטיק באותו מקום שעובר המקל, מתקיים דרך כתיבה בהולכת היר. משא"כ האופן שפסל הרבינו קרשקש מיירי שאינו נוגע ומצמיד את הנייר באיזה מעשה ליצור את האות, אלא שהעד שופך דיו מלמעלה וממילא מתפשט בצורת הקרעים, וזה לשיטתו אינו דרך כתיבה. [ובזה יצאתי ידי חובת הביאור].

**וזה** היה מעשה הצריך לשיטת הרמב"ם [פ"ט מכלי המקדש הל' ב']. וז"ל: חופר את האותיות מאחוריו והוא מודבק על השעוה עד שכולט, ע"כ. ופירש המהר"י קורקוס שם, שהיו לוקחים טס של זהב ומדבק על פניו שעוה וכותב מאחוריו בריו את צורת האות ומכה בה בקורנס מאחוריו כדי שעל ידי זה תבלוט על פני הטס, ומה ששם השעוה לפניו - הוא כדי שלא יקרע הטס מהמכות. והראב"ד שם בהשגות כתב וז"ל: אמר אברהם, אינו חופר - אלא מכה בדפוס צורת האותיות מאחוריו והאותיות בולטות מלפניו וכו', ע"כ. ופירושו שמכין דפוס של צורת האות ודוחקה בזהב.

**והנה** בציץ כו"ע מודים דבעינן וכתב וכמפורש בקרא, וא"כ לא מבעיא לדברי הראב"ד שמייירי שכבר צורת האות מוכנת בדפוס ודוחקה - שחזינן שנקרא כתב גם בלא הולכת קולמוס, וסגי במה שדוחק דפוס של צורת האות באופן של חק ירכות דחשוב כתיבה גמורה. אלא גם מדברי הרמב"ם יש

שחולק בזה לדינא אלא בפירוש מקרעים [וכדלהלן]. ובזה כבר אמרו חז"ל [יומא דף ט' ע"ב] טובה צפורנן של ראשונים מכריסן של אחרונים.

**וראיתי** לאחד המערערים שכתב: מאן יימר לן דבחתומת העדים איכא דין מעשה כתיבה, והרי רב צייר כוורא וכו' [גיטין דף ל"ו ע"א], ע"כ. ומדבריו נראה שלא ידע גמ' להדיא בגיטין [דף י"ט ע"א], דאמרינן התם: בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן עדים שאין יודעים לחתום, מהו שיכתבו להם בסיקרא ויחתמו כתב עליון כתב או אינו כתב אמר ליה אינו כתב וכו', עיי"ש הרי שיש לחתימה כל דיני כתיבה ואפי' בשחור על גבי סיקרא לא הוי כתב הגם שלענין שבת כן הוי כתב עיי"ש, וכן מוכח בכמה מקומות בזה המסכת ובראשונים שחתימה בעי כתיבה גמורה, והרברים יודעים ופשוטים לכל מעיין. ועל מה שהביא מהגמ' דרב צייר כוורא וכו', אמרתי בשלמא מילתא דתליא בגמ' לא ידע אבל סברא פשוטה שלא ידע וכו' [עי' גיטין ו' ע"ב]. ואולי למד זה המערער שהיה לרב צורת דפוס של כוורא ולרב חייא חרותא, ולכן סבר לשיטתו שלא הוי כתב. אמנם הדבר ברור שכתבו בקולמוס ציור כוורא או חרותא או ע' או ס' והוי כתב גמור, ומה ההבדל אם כותב שם ראובן או כותב אות ע' לענין דין כתיבה - אתמהא.

**אלא** שלא העלמתי עיני ממ"ש רבינו קרשקש בחידושו לגיטין כאן [הריטב"א הישנים], וז"ל: פרש"י משרטין להם שריטות כעין אותיות והם משימין על השרטוט דיו, וזה אינו, דהו"ל כתב ע"ג כתב. אלא מקרעין להם את הנייר ממש ועושין בקרעיו צורת אותיות, והם משימים דיו על הקרעים והאות נעשית, וכתבו בתוס' דוקא דרך כתיבה, אבל לא לשפוך דיו על הנייר שאין זו כתיבה.

**והנה** מדברי הרבינו קרשקש הנ"ל בנו האוסרים רי"ק, ובקשו לדמות מילתא למילתא ולפסול הכתיבה הנ"ל. והנה מלבד שדבריו הם נגד התוס' שלפנינו והתוס' רא"ש שלא פסלו בזה משום כתיבה, ואדרבה כתבו שלמלא הקרעים דיו כן נקרא כתיבה [וכל החשש רק איך יתקיים בחותמיו וכנ"ל]. גם לשיטתו במעט עיון יראה הרוואה שאין הנרון דומה לראיה, ויודה על דבר אמת. דהנה שם האופן שלא נקרא כתיבה לשיטתו, מיירי שקרעו קרעים בדף ובא העד ושפך דיו על הדף, ולכאורה אין כאן מעשה כתיבה. אולם אם יעביר העד את צנצנת הדיו כנגד הקרעים וישפוך מהדיו מעט מעט זה יועיל, וכמו שכתב: שהם משימים דיו על הקרעים והאות נעשית. וא"כ נחזי אנן בנרון דידן שמייירי שבא הסופר עם המגב הנ"ל ודוחק את הדיו דרך הנקבים כדי לכותבו על הקלף למה זה דומה, ופשוט שהוא דומה לאופן שהכשיר רבינו קרשקש הנ"ל, דעושה מעשה כתיבה ע"י זה המגב, ואינו שפיקה בעלמא שממילא נשפך הדיו בין הקרעים, ופשוט.

**ולבאורה** היה מן הראוי לפסוק כרב, דהא תניא כוותיה, וכן באמת פסק הרי"ף כאן [גיטין דף ט' סע"א מרפה"ר]. והביאו הב"י באבן העזר סי' ק"ל [על סעי' ט"ז, בנרמ"ח עמ' קל"ג]. וכתב שם הב"י דמדברי הרא"ש [גיטין פ"ב סי' י"א] משמע דה"ה באבר ורוק וכו'. וכן גם כתב הרמב"ם הנ"ל שרושמי"ן להם ברוק וכיוצא בו מדבר שאין רשומן מתקיים.

**וחקשה** עליהם הב"י וז"ל: ויש לדקדק דכיון דתניא כוותיה דרב, משמע דדוקא מקרעין אבל לא רושמי"ן וכדברי הרי"ף. ותירץ, ואפשר דס"ל דרב ושמאל מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, והא דמייתי תניא כוותיה דרב, לאו לאפוקי משמאל מייתי, אלא לומר דאשכחן הכי בהדיא בברייתא. וסיים שם שמזה שהרמב"ם כתב שרושמי"ן ש"מ דס"ל דכל שכן שמקרעים שכשר. ועי' עוד בפני יהושע גיטין [דף י"ט רע"ב] שגם האריך בזה. ומכל הנ"ל יוצא שגם לרמב"ם כשר במקרעין. וע"ע ברמב"ם פרק כ"ד ממלוה ולוה הל' ו' ובמגיד משנה שם.

**ומה** שכתב הרמב"ם בגירושין דקל הוא שהקלו בגיטי נשים כדי שלא תהינה בנות ישראל עגונות. המעיין בסוגיא ובראשונים יבין שאינו מטעם שלא חשוב כתב העדים כתב במה שהם ממלאים את הקרעים דיו או במה שכותבים על הרושם, אלא הטעם הוא שלא מחתימים על שטרות עדים שאינם יודעים לקרוא ולחתום, משום שיש בזה חסרון בקיום החתימה וכו"ל. ועיין עוד בהגהות מימוניות [פרק כ"ו ממלוה אות ד'] שהביא לרבינו חננאל דמ"ש בסוגין דכל שטרות אסור חוץ מגיטי נשים הוא משום שאינם יודעים לקרוא, והיינו שס"ל שאין שום חסרון בזה החתימה אפילו לשאר שטרות.

**סוף** דבר, אין שום דיוק מדברי הרמב"ם הנ"ל שיש חסרון בכתיבת העדים במה שממלאים הקרעים דיו. ובפרט שכן מפורש ברשב"א ובריטב"א החדשים [גיטין דף י"ט ע"ב], שכתבו שכיון שבגיטין נקרא כתב וחתימה לכך מועיל בריעבד גם בשאר שטרות. והגם שהרמב"ם חלק עליהם ופסל בשאר שטרות, ודאי אינו מטעם שחסר בכתיבה דא"כ לא יועיל בגט כלל, אלא משום שכך תקנו שלא יחתמו עדים שלא יודעים לקרוא ולחתום משום שיש בזה חסרון בקיום החתימה ופסלוהו לגמרי. ובר מן דין, הרי בשאר שטרות אין דין כתיבה בחתימתם, ואם בכל אופן פסול על כרחך שהוא מטעם שמא לא יוכלו לקיים כמו שכתבו הראשונים, ולא טעם אחר.

**ועי'** בשו"ע אבן העזר [סי' ק"ל סעי' ט"ז] שכתב וז"ל: ואם אינם יודעים לחתום ודשמים להם הנייר ברוק וכיוצא בו מדבר שאין רשומן מתקיים והם כותבין על הרושם: הגה ויש אוסרין לעשות כך לכתחלה אלא מקרעין נייר חלק לפנייהם

הוכחה שאין צריך בכתיבה להיות מוליך את הקולמוס וגם אם חופר את האות במקבת הברזל גם זה נקרא כתב גמור. ועתה מה גרע במה שדוחף דיו במקל דרך הנקבים בצורת האות ומצמידו אל הקלף, ומה סניא למערערים כתיבה זו. [ובאמת שלא ידעתי למה העלימו המערערים עיניהם משני עמודי עולם אלו, הגם שכבר הובאו דבריהם בדברי האחרונים].

**ובעיקר** דברי הרמב"ם והראב"ד אי פליגי, עי' בכסף משנה שם שלמר שלדינא לענין כתיבה אינם חולקים, אלא שמיאן הרמב"ם בפירוש הראב"ד או משום שאינו יכול לכוונו כ"כ או שאינו במשמעות לשון פתוחי חותם עיי"ש. וכן כתב בגט פשוט סי' קכ"ה אות ט"ו, ועי' בחידושי חתם סופר גיטין דף כ' ע"א.

**וראה** גם בחוס' רא"ש שם בגיטין שהביא בשם ר"ת שפירש באופן אחר צורת הכתיבה בצין, וז"ל: לוקח הזהב שבטס במלקחים ומגביה הזהב ועושה בו האותיות, וכן דרך לכתוב בצד הקריאה, עכ"ל. והיינו דר"ת מפרש אחרת מרש"י שפירש שדוחק (עם חותם) ירכותיהן של אותיות מהצד השני, כיון שצריך שתהא הכתיבה במקום הקריאה. ומבואר בזה שאם עושה במקום הקריאה אפילו שמושך זהב במלקחים הוי כתיבה, והטעם הוא משום שכך כותבים בזה. וא"כ בכל אופן שיעשה כתיבה בדרך שרגילים לכתוב בו באותו הדבר שפיר הוי כתיבה, ובספר תורה איכא עוד תנאי שיהיה גם בקלף ובדיו כמ"ש במשנה במגילה.

**ונחזור** לענין מקרעין הנה הרמב"ם [פרק א' מהל' גירושין הלכה כ"ג] כתב וז"ל: ואם אינם יודעים לחתום רושמי"ן להם הנייר ברוק וכיוצא בו מדבר שאין רשומן מתקיים והן כותבין על הרושם. ואין עושין כן בשאר שטרות, קל הוא שהקלו בגיטי נשים כדי שלא יהיו בנות ישראל עגונות, הואיל וחתמת העדים בגט מדבריהם כמו שביארנו.

**ודאיתי** מי שרצה להביא מדברי הרמב"ם הללו כדמות ראייה דלא ס"ל כרבינו חננאל, ועוד שזה קולא בגיטי נשים. ודע שהחושב כן לא עיין בסוגיא - בדברים המפורשים. דהנה בגמ' בגיטין [דף י"ט ע"א] איתמר, עדים שאין יודעין לחתום, רב אמר מקרעין להם נייר חלק וממלאים את הקרעים דיו, ושמאל אמר וכו' במיא דאברא וכו', רב פפא אמר ברוק, וכן אורי ליה רב פפא לפפא תוראה ברוק. וה"מ בגיטין אבל בשטרות לא, דהוא דעבר עובדא בשאר שטרות ונגדיה רב כהנא. תניא כוותיה דרב, עדים שאין יודעים לחתום מקרעין להם נייר חלק וממלאים הקרעים דיו, אמר רשב"ג במה דברים אמורים בגיטי נשים אבל בשחרורי עבדים ושאר כל השטרות אם יודעין לקרות ולחתום חותמין וכו', עכ"ל הגמ' הצריך לענינו.

דדוקא שם ששופך דיו ולא עושה שום מעשה מלבד השפיכה לא הוי לדעתו כתיבה, אולם כשמוליך המגב ודוחק את הדיו בנקבים וע"י זה מחתים את האותיות על הקלף, בזה שפיר נראה שגם לדעתו הוי כתיבה. וע"ע גם בדברי יחזקאל סי' ד' אות י"ז, אמנם כבר בררנו מדברי הראשונים שלא בעי למשוך קולמוס בשביל שיקרא כתיבה וכנ"ל באורך.

ד' ובגדון האם יש להכשיר ספר תורה ומגילות שנכתבו בדפוס. האמת אומר, שעלה במחשבה למשוך ידי מלכתוב בזה כלל בכאן. היות שאין נדון הדפוס דומה לענינו כלל וכלל, ולא קרב ולא פגע בו, ומדוע אכניס ראשי במה שכל גדולי עולם נתחבטו בו, דשם הרי עיקר הגדון האם הדפוס הוא כתיבה או חקיקה ואם הוא חק תוכות או חק ירכות, משא"כ כאן אין שום חקיקה בכלל אלא כתיבה גמורה בדיו. וחק תוכות שפסול - הוא כשפועל פעולה מחרץ לאות ועל ידה נוצרת האות. וכאן כל פעולתו היא רק באות עצמה לא זולת. אולם מכיון שרבים דשו בדבר זה וחשבו לדמותו, אמרתי אשנה פרק זה. אלא שכבר בפתח דברי אומר, שבין למכשירים בדפוס ובין לאוסרים, בגדון שלנו יש להחזיר בשופי וכנ"ל.

והנה קודם כל יש לצייר ולברר ענין הדפוס שהיה בימיהם [שהוא שונה מזמננו אנו שהכל הוא בלא מגע אדם ובצורת צילום (אופסט) שאין בו כתיבה], דבלא זה לא יובן כלום. והנה הטיבו עמנו בזה גדולי איטליא שבימים ההם הלא המה ר' משה פרובינצאלו [חי בסביבות שנות הש'] בשו"ת שלו [ח"א סי' ע"ג], והרמ"ע מפאנו ג"כ בשו"ת שלו סי' צ"ג. ותכלית הברור בזה, האם מציאות הדפוס הוא חק תוכות [שהוא סביבות האות] - ופסול, או חק ירכות [שהוא האות עצמה] - וכשר.

והנה הרמ"פ הנ"ל כתב שהוא חק תוכות, מפני שכשדוחק את הלוח נייר אחר שרככו בהרטבה מועטת, בתוך הדפוס שבו חפורים צורת האותיות, לא נעשה שום מעשה בגוף האותיות, והוא ממש כמו חותם הדינר שהוא חק תוכות ופסול. וכתב שם: דאיה"נ אם היה להיפך, שהיה בא מאחורי הדף עם דפוס שעליו כתובות אותיות בבליטה, והיה מצמידו מאחורי הדף ודוחק אתו שם כמו שהיו עושים בציץ, היה מכשיר את הספרים והמגילות שהיו נכתבים באופן הזה.

והנה בא רעו וחקרו הלא הוא הרמ"ע בשו"ת [סי' צ"ג] וז"ל: וכבר שמענו מן החברים מי שפסל אפי' בדיעבד, ואמר שהנייר או הקלף הנכבש בחזקה בשעת ההדפסה כחקיקה דמי - ואנן בקיאין באומנות זו, ששכרנו בה פועלים הרבה ועמדנו עליהם, ונתברר לנו שאין ממש בדברים הללו, לא מסוגיית ההלכה ולא מעצמה של מלאכה.

והם חותמין דרך הקרע (טור בשם הרמ"ה), ע"כ. אתה הראת לדעת, שלהלכה אדרבה החידוש שמועיל ברושם, אבל במקרעין לכו"ע מועיל.

ומה שהזכירו המערערים שאולי לא חשוב שעושה מעשה בגוף האותיות. הנה אף שהאריכו לדון בגדון זה גבי דפוס, ועוד יבואר בע"ה לקמן. מ"מ במעשה דידן לא שייך כן, ודבריהם בטלים ומבוטלים דמעשה גדול עביד בגוף האותיות כשדוחק הדיו בידיו דרך הנקבים, וע"י כך כותב את האותיות, ופשוט. וכבר הזכרנו דברי הרמב"ם והראב"ד בענין ציץ, והם עיקר גדול - ואתה דע לך.

עוד ראיתי לאחד מן המערערים שקם לפסול מעשנו, וראיתו ממ"ש בשו"ת חתם סופר [סוף ח"ו בלקוטים סי' כ"ט ד"ה מ"ש] שכתב שם שכתובה הנעשית במהירות רבה שלא כדרך האפשר לכותבין בעלמא אינה דרך כתיבה. ואני אומר שאפי' בשקרא דעביד לגלוי לא נזהר, דהחת"ס מיירי שם בכתיבה הנעשית ע"י השבעת קולמוס, והנה זה ודאי אינו דרך כתיבה ולא נעשה בכח גברא אלא בכח ההשבעה, ומה זה נוגע לנדון דידן - אין ידע. הלא כאן הכל נעשה בכח גברא. ועוד ששם מיירי בספרי תורה שכתב משה ביום מותו, וודאי שכל הי"ג ס"ת שנתן לכל שבט ושבט היו כשרים - וא"כ ראיה לסתור הביא משם.

עוד יש מי שערער והביא משו"ת הרשב"א [במיוחסות לרמב"ן סי' קכ"ב], וז"ל: ואע"ג דפסלינן בגמ' חק תוכות והמטיף וכיוצא בהן, היינו משום דבעינן שיהא כותב כדרך הכותבים, ע"כ. ולא ידעתי מה מצא שם, דהרי לא חידש כאן הרמב"ן יותר מדברי הירושלמי הנ"ל לפסול בחוקק ומטיף ושופך, וכבר נתבאר שבנדוננו אין חקיקה ואין הטפה (דהרי לא צריך לערב אח"כ את האותיות), ואין שפיכה (דאינו באופן של כתב סתרים המבואר בירושלמי עם מי מילין). ובעיקר הענין מי גילה לו שאין זה דרך הכותבים, וצא וראה כמה כותבים באופן זה לאלפים ורבבות, וכבר כתבו כן הפוסקים בענין הדפוס שאין לומר שאין זה דרך כתיבה, דהא הוא עתה עיקר כתיבה שכותבים בה לכל הספרים, וה"ה בגדון דידן כותבים בדרך זו לאלפים ורבבות כידוע. ועוד דודאי לא גרע מכנופי מכנף דדינרי זהב (כדלעיל) שמבואר בגמ' וברש"י דהוי כתיבה גמורה.

ועי' בספר שאילת דוד (קרלין - נדפס בסוף ספר יד דוד) שכתב: שאם לקח אותיות חלולות ממתכת או מעץ על נייר ושפך לתוכן דיו ושהה עד שנתייבשו ונשארו האותיות מהדיו - אינו גט, שזה הכתב נעשה רק על ידי שפיכה ולא דרך כתיבה ואינו כתב עי"ש באורך. והנה בעיקר דבריו יש לדון טובא וכבר רמזנו בזה לעיל. ומ"מ נראה שבגדון דידן יודה,

**וראה** באורך גם בשו"ת משאת בנימין [סי' צ"ט] המובא בט"ז הנ"ל, ח"ל: שאלת על קדושת ספרים הנדפסים נראה דאין לחלק בין ספרים הנכתבים בכתיבה ובין ספרים הנדפסים בדפוס, וכל הקדושה שיש לספרים הנכתבים יש גם לספרים הנדפסים, דמה לי בכתיבה מה לי בחקיקה, וציץ הקודש נמי לא היה בכתיבה אלא בחקיקה, כדאמרינן התם לא היה כתבו שקוע אלא בולט כדינרי זהב, ואעפ"י כן כתיב ביה מכתב פתוחי חותם אלמא כתיבה היא, והלוחות נמי היה בחקיקה כדכתיב חרות על הלוחות ואעפ"י כן קורא אותם כתיבה. ומה דאמרינן וכתב ולא חקק היינו בחק תוכות, אבל בחק ירכות שפיר דמי וכו' עיי"ש באורך.

**והנה** גם בדברי הרמ"ע מפאנו הנ"ל הבינו רוב רובם של האחרונים שכוונתו לומר שדפוס שבדיו הוא כתב גמור, וכך כתב להדיא הגט מקושר [סי' קכ"ה אות ט"ו]. ומה שאמר שבתפילין ומזוזות גם חק ירכות פסול, היינו בלא דיו כמפורש למבין בלשונו. וגם המשאת בנימין שם הביא לדברי הרמ"ע הנ"ל לעזר לו.

**וכן** הבין בדבריו ג"כ המג"א [סי' ל"ב ס"ק נ"ז], ח"ל: והרמ"ע כתב בתשובה סי' צ"ג דבס"ת תפילין ומזוזות אפי' חק ירכות פסול, ומשמע מדבריו דהמדפיס בדיו כשר דזה מקרי כתיבה, אלא שלא רצה לאומרו למעשה ע"ש.

**וכן** כתב המג"א ג"כ בסי' רפ"ד [סעי' א'], ח"ל: כתב הלבוש תמהתי כל ימי שלא ראיתי נוהגין באחד מן המקומות לכתוב ההפטרות כדין ספר כמו שכותבין המגילה, כי היה נ"ל שאין יוצאין בצבור כלל בקריאת ההפטרות שקורין בחומשין הנדפסים כיון שאין נכתבין ככל הלכות ס"ת או מגילה, עכ"ל. וכתב המג"א על זה: דמשום עת לעשות לה' הפרו תורתך, כלומר שאין יכולת ביד הצבור לקנות להם גביאים שלימים. וא"כ השתא שנתגלה מלאכת הדפוס והספרים תודות לאל בזול, אסור לכתוב הפטרות [לבד], דהא קי"ל דפוס כתיבא מעליתא היא כמ"ש הרמ"ע בסי' צ"ג וכו' עיי"ש. ומבואר הדבר היטב במחצית השקל שם. ובמחצית השקל סי' ת"צ ס"ק ט'. ובסי' תקנ"ט ס"ק א', שיש לברך על מגילות שנדפסו בדפוס.

**וא"כ** אף בשו"ת זרע אמת [חלק ב' סימן קי"ז] כתב לא כך, וביאר מ"ש הרמ"ע שבס"ת תפילין ומזוזות גם חק ירכות פסול, הוא משום שאין דרך כתיבה בכך. וכן ראיתי שהאריך בזה בפסקי עוזיאל סי' ל"א שהעתיק לדברי הדמ"ע הנ"ל שכתב: שבס"ת תפילין ומזוזות חק ירכות נמי פסול, שכל שהוא מעשה בגוף האות בעינן ביה כתיבה ולא חקיקה, אבל הכא בדפוסין שלנו עיקר הכתיבה הוא בדיו ואין האומנין כובשין את הקלף במכבש שלהם אלא כדי שתצויד האות

כי אפי' היו האותיות חקוקות בגופו של נייר ונקראות בו בלא דיו כה"ג הוי חק ירכות וכשר בגטי נשים ובשחרורי עבדים. אע"ג דבס"ת תפילין ומזוזות חק ירכות נמי פסול, שכל שהוא מעשה בגוף האות, בעינן ביה כתיבה ולא חקיקה [והיינו שאם יעשה רק חקיקה בלא דיו פסול, דאין בשום מקום פסול של חק ירכות וציץ יוכיח], אבל הכא בדפוסין שלנו עיקר הכתיבה היא בדיו [וא"כ גם בתפילין ומזוזות כשר], ואין האומנין כובשין את הקלף במכבש שלהם אלא כדי שתצויד האות בדיו היטב, ולא ישאר חלק ממנה בלתי מושחר [כל צרכו], כמו שיארע פעמים רבות לאומנים הבלתי בקיאים. ויותר מזה לא אומר לכם מה שאנו סוברים בדפוסים האלה, אע"פ שלא יהיו דברינו בשיוור הזה אלא במקצת, ולהלכה בלבד.

**ולפי"ז** צ"ע במה נחלקו ר' משה פרובינצאלו והרמ"ע במעשה הדפוס, אם הוא חק תוכות או ירכות. ונראה, או שהיה שתי מציאויות של דפוס, או שהרמ"ע מחשיב את מה שנדחקים האותיות שבדף בתוך הדפוס ששם חפורים האותיות כחק ירכות ולא כחק תוכות, דהיות שהנייר הוא דבר רך, א"כ שפיר יש פעולה גם באות בעצמה ולא רק בסביבותיה ואינו כמטבעות מתכת, שמבואר בגמ' שבאופן הזה הוא חק תוכות ואין פעולה בירכי האות.

**ואחר** שביארנו את המציאות נבוא לבאר את שיטות המדברים בזה. והוכרחתי לפרש בארוכה כיון שראיתי בכמה מן המחברים שהפכו את דברי המתירים לאוסרים, ולכך אמרתי להעתיק בכל פעם כל הלשון הנצרך, ומה פירשו בו גדולי האחרונים, כדי שיראה הרואה אם בר הכי הוא וישפוט.

**וזה** החילי, הנה מפורסמים בבי מדרשא דברי הט"ז ביו"ד [סי' רע"א ס"ק ח'], ח"ל: וחקיקה הואיל ואתא לידן נימא ביה מילתא, לפי ששמעתי אומרים שאין בספרים הנדפסים קדושה כמו הנכתבים בכתב. ולי נראה שאין חילוק בזה, דאפילו אם נאמר דהוה חקיקה, מ"מ הוה כמו כתב, דהא גם גבי גט אשה כשר בחקיקות ירכות כמו שכתוב באעה"ז [סי' קכ"ה], אע"ג דכתיב אצלה וכתב ולא וחקק וכו', אלא בדור הוא דמעשה הדפוס מקרי כתיבה ממש ולא חקיקה. ושוב ראיתי בתשובת שאלות למה"ר בנימין ז"ל שכתב גם כן שמעשה הדפוס הוא קודש ככתב, מטעם דגם חקיקה היא קודש והביא ראיה ג"כ מאפוד. אבל לפענ"ד לא צריך לזה, כי הוה כתיבה ממש ואין כאן חקיקה, דמה לי שדוחק את העט על הנייד או הנייד על האותיות של עופרת, אידי ואידי כתיבה היא, ע"כ. וכן הסכים עמו בשו"ת כנסת יחזקאל [סי' ל"ז], ובערך השולחן או"ח [סי' תרצ"א אות א'] עיי"ש.

סריקין מותרין, וכיון שזאת התקלה מצויה ראוי להתרחק מן הכעור ומן המביא לכעור, אבל להדפיסן בנייר נ"ל דמותר שהכל יודעין שאין הנייר כשר למגילה ולא אתו למטעי. וראה בברכי יוסף ריש סי' תרצ"א שהביא דבריו.

**הרי** לך שלא אסר בדפוס באופן הכשר משום שאינו כתיבה [כמו שרצו לדחוק בדבריו איזה אחרונים], אלא רק משום גזירה שמא יצא מזה תקלה. וא"כ בנדרון דידן שאין הספר תורה ומגילות היוצאים בכתיבה ע"י מסך הנ"ל דומים בכלל לנדפס, אלא כתבם הוא ממש כמו כתב ס"ת ומגילה רגיל בלא שום הבדל [באותיות עבות], א"כ אין שום חשש שיבואו להתיר בדפוס באופן אסור, ופשוט.

**ועוד** עיין בדברי המג"א [סי' ל"ב ס"ק נ"ז] שכתב וז"ל: ולי נראה דבתפילין ומזוזות פסול [בדפוס], משום דא"א לצמצם ופעמים שנדפס האות השני קודם לראשון והוא ליה שלא כסדרן, ע"כ. מפורש שאין שום חסרון בדין הכתיבה ע"י הדפוס, ורק חסרון שלא כסדרן.

**וב"כ** ג"כ במור וקציעה דף ל"א ע"ב [בנדמ"ח עמ' ס"ו], וז"ל: ופשוט גם כן שמעשה הדפוס כתיבה מעלייתא היא וכשרה על ידי אומן ישראל וכן כתבו האחרונים. וגם בספר מגדל עוז שלו בקונטרס אבן בוחן פנה ב' אות ל', כתב וז"ל: דפוס כתיבה מעלייתא היא לכל מילי, כן היא הסכמת כל האחרונים. וע"ע ביפה ללב ח"א סי' ל"ב סוף ס"ק ו', מה שכתב עליו.

**ובמהר"ץ** חיות יומא [דף ל"ח ע"א], יצא לחדש שמעשה בן קמצר ג"כ היה כעין דפוס, דאל"כ לא היה כשר כתיבת השם, היות שהיה מרחק אצבע בין אות לאות, עיי"ש בלשונו באורך. [והגם שעצם חרושו שזה היה מעשה בן קמצר אין נראה כן, וכמ"ש ביונת אלם ח"ב פרק ל"א איך היה המעשה, מ"מ גברא קא חזינא דס"ל דמעשה הדפוס הוא כתב גמור].

**וראה** בשו"ת חוות יאיר [סי' קפ"ד], וז"ל: רק מה שאני קוהה בצד היתר [לשמש בחדר עם ספרים] לא להלכה ולא למעשה רק גמרא גמור זמורתא תהא, הוא מצד שהם בדפוס, ולא מצד העדר קדושת הכתב מפני שהוא בדפוס שכבר אסרוהו הפוסקים כמ"ש הט"ז הנ"ל וכו', רק מצד שהמדפיס הוא גוי ולא עדיפא מכותבם גוי דקי"ל יגנו, וה"ה שאר ספרים לענין קדושתן כדמוכח בגיטין [דף מ"ה ע"ב]. ותמה [אני] על הקדמונים ובט"ז שלא הרגיש בזה, ואפשר דמיירי בשהמדפיסם ישראל, וסתמא כך הוא על הרוב וכו' עיי"ש, ע"כ. הרי שגם הוא כתב שאם המדפיס הוא ישראל יש בהם קדושה וחשוב כתב. אלא שסיים וכתב: שאם יודפסו מזוזות ותפילין או ס"ת לא יעלה על דעת אדם שיהיו כשרים,

בדיו היטב ולא ישאר חלק ממנה בלתי משותף וכו'. ופירש שם דבריו: שכל מקום שצריך מעשה בגוף האות עצמה, מעשה זה אינו יכול להיות אלא בכתיבה, שהוא מעשה בגוף האות, ולא חקיקה שהמעשה הוא בגוף הטבלא או הנייר שחוקקים בו. הלכך הואיל והדפוסים שלנו עיקר הכתיבה הוא בדיו שעל אותיות הדפוס, וכבישת המכבש אינו אלא כדי שתצויר האות בדיו היטב וכו' נמצא שאין כאן מעשה בגוף האות, ע"כ. ולא מובן כלל למה לא נקרא השחרות האות בדיו מעשה בגוף האות. ועוד שהוא מהפך כוונת הרמ"ע, דהרמ"ע בא לבאר שם למה בדפוסים שלנו כן כשר ומפרש היות שנעשה בדיו, ואין העיקר החקיקה ע"י הכבישה, והוא מפרש שהרמ"ע בא להסביר למה פסול. ועוד שודאי שלא נדחה את הבנת גדולי עולם בדברי הרמ"ע, הלא המה המהר"ם בן חביב והמג"א והפר"ח [יובא לקמן], ועוד ופשטות לשונו של הרמ"ע.

**ואל** תשיבני ממ"ש הרמ"ע בעצמו בסי' ל"ח [הובא בקצרה במג"א סי' ל"ב ס"ק ה'], וז"ל: ושמעתי שיש במצרים אדם אחד שהוא גרם וכותב בפיו תפילין ומזוזות וס"ת ואין מוחה. ואני אומר בברור שהן פסולין וכו', דכתיבה בימין לדברים שבקדושה היא מן הדברים הפוסלים מן התורה וכו', ובפירוש אמרו בפרק הבונה [שבת דף ק"ג ע"א] אין דרך כתיבה בשמאל, כל שכן שאין דרך כתיבה בפה דתנן הכותב בפיו בשבת פטור, ע"כ. ומשמע לכאורה שצריך דוקא כתיבה ביד ימין. אמנם המעיין יראה שביאר הרמ"ע דבריו היטב, וטעם הפסול משום שאין דרך כתיבה, בכך רצונו לומר שלא כך כותבים בפה או ברגל. משא"כ מעשה הדפוס שהוא עושה אותו כדרכו בימין בלא שינוי, הוא דרך כתיבה.

**וגם** נדון דידן התפתח היום מאוד, שכותבים בו בהרבה מקומות שא"א לעשותם בדפוס רגיל כידוע. וכמו שמצינו בענין איטר באו"ח [סי' ל"ב סעי' ה'] שהגם שבשמאל פסול משום שאינו דרך כתיבה, באיטר כשר כיון שאצלו הוא כן דרך כתיבה, וא"כ ה"ה בכל מקום שדרך לכתוב בו וכותבים בו ספרים לאלפים ורובבות, אין בו חסרון של דרך כתיבה.

**וגם** ר' משה פרובינצאלו בתשובתו הנ"ל האריך בזה מאוד, וגם הוא דעתו שדפוס הנעשה באופן שאין בו חק תוכות יש בו קדושה. וביותר בתחילת תשובתו כתב שמעשה בא לפניו בהיות הגאון כמהר"ר יוסף אוטולינגו בארץ איטליא הרפיס ט"ז מגילות על הקלפים אשר נמצאו אצלו מוכנים עיי"ש. ושם דן והאריך האם יש לפוסלם. וסיים שהיות שהדפוס [לפי הבנתו] הוא חק תוכות יש לפוסלם, והוסיף שכיון שכן - שלא יעשו בדפוס אפי' באופן הכשר, כדי שלא יבואו בני אדם לידי תקלה ולהכשיר גם הנדפסות בדרך הדפוס המצוי אצלנו פן יאמרו כשם שסריקי בייתוס מותרין כך שאר

על אבן העזר כתב הפר"ח לאחרונה, כי כן מסתבר לי שהיה דרך למודו וכתיבת חידושו כמו שראוי להיות, והיינו שו"ע או"ח בראשונה ואח"כ שאר החלקים. ומי שיוכיח לי שטעיתי [בהשערתי האחרונה] הרי דברי בזה בטלים מעיקרא.

**ועי'** בורע אמת [ח"ב סי' קי"ז] שרצה לישב סתירה זו באופן אחר, ע"פ הבנתו בדברי הרמ"ע שיש חילוק בין תפילין ומזוזות לגט. וכבר הוכחנו בראיות ברורות שלא יצא דבר תמוה זה מפי הרמ"ע, וכמו שהבינו כמעט כל האחרונים, וגם הפר"ח בעצמו באבן העזר [וא"כ איך נפרש בדעתו מה שהוא לא מסכים, ומלבד שאינו מובן בסברא]. וא"כ ודאי שא"א ליישב כן בפר"ח.

**וראה** גם בערוך השולחן [יו"ד סי' רע"א סעי' ל"ט] שכתב על מעשה הדפוס דהוי כתיבה ממש, רק מה שעושים עתה במכונה ההולכת מעצמה בלי שהאדם יניע אותה, בזה ודאי אין זה כתיבה דפשיטא דהאדם צריך שיכתוב ולא כשנכתב מעצמו, עיי"ש. וכתב כן גם באהע"ז סי' קכ"ה אות ל"ז.

**הנה** לך שגדולי ראשוני האחרונים, שעליהם בית ישראל נשען, הלא המה: הרמ"ע מפאנו ר' משה מפרובינצאלו המהר"מ בן חביב היש"ש המג"א הט"ז הבית שמואל הכנסת יחזקאל הערך השולחן הפר"ח באהע"ז הפמ"ג המחצית השקל היעב"ץ המהר"ץ חיות הערוך השולחן ועוד ועוד. כתבו להדיא שהדפוס חשוב כתיבה. א"כ כ"ש וק"ו בנדון דידן שאין מהחסרונות הנ"ל שפיר מקרי כתיבה וכשר לכתחילה. וראה עוד בדברי האפיקי מגינים או"ח סי' ל"ב ס"ק ל"ה שהאריך בזה הרבה וצידד כמה צדדים יעוי"ש.

**אמנם** יש גם מי שחולק, דהנה הב"ח בהלכות מגילה סי' תרצ"א אות ד' ד"ה ואם אין [בנדמ"ח עמ' תרס"ז], כתב וז"ל: וכל שכן ספרי הדפוס שלנו שאינו נכתבין, וקרא קאמר ונכתב בספר, דבר פשוט הוא שאין יוצאין בה וכו' עיי"ש. וכן ברוקח [סי' ר"פ] כתב, שדפוס אינו כתב כן הביא בשמו בשו"ת מהרש"ם [ח"ג סי' שנ"ז].

**אולם** המעיין בדברי הרוקח בפנים יראה שלא לזה כיון כלל. ואקדים הסוגיא הנ"ל בגיטין [דף כ' ע"א], דאמרינן התם שיש שני אופנים של דפוס, אחד חק תוכות ואחד חק ירכות, וחק תוכות לא הוי כתב בגט ובסת"ם, ואילו חק ירכות [שהיה בצ"ץ] הוא כתב לכל דבר, חוץ מסת"ם שצריך דיו. וא"כ ע"כ מה שכתב הרוקח שדפוס לא הוי כתב על כרחך בחק תוכות מיירי, דהא הוא הביא את הגמ' בגיטין הנ"ל, ועל זה כתב שם שביום טוב ובשבת אסור דלא גרע מרדשם. ובודאי שהרוקח לא דבר על דפוס שלנו היום שזה עדיין לא היה ולא נברא בזמנו.

ע"כ. וראה בפתחי תשובה ביו"ד [סי' רע"א אות כ'], שכתב שהחוות יאיר בסי' קפ"ד פוסל, ומשמע אפי' בכתבו ישראל. ולפי"ז צ"ב תחילת התשובה עם סיומה.

**ועי'** בבית שמואל אהע"ז סי' קכ"ה ס"ק ג' שכתב: דפוס הוי כתב ממש. וכן עי' ברב פעלים ח"ב חלק או"ח סי' כ"ד בד"ה ואין, וז"ל: כי באמת כל גדולי האחרונים שלמים וכן רבים ס"ל דהדפוס הוא כתיבה ממש, ויש לכל ספרי הקודש הנדפסים דין כתיבה ממש כדין הנכתבים בקולמוס וכו', והאריך בזה עיי"ש. וראה גם בים של שלמה גיטין פ"ב סי' כ"ג שכתב שגט הנדפס בדפוס לשם האיש ולשם האשה כשר. [ועי' אות בפחד יצחק ח"ב ערך דפוס באורך].

**ובן** הפרי חדש באבן העזר [סי' קכ"ה ס"ק ז'] כתב ויש לדקדק בענין הדפוס אי מקרי כתיבה או לא, ומסתברא ודאי דהוי כתיבה, וכי גרע מחקיקה ורשימה דהוי כתיבה, והאריך בזה והביא לדברי הרמ"ע בסי' צ"ג [והבין כהבנה הנ"ל שהוי כתיבה]. וכן הביא לדברי המשאת בנימין הנ"ל, וכתב עליו דיפה כתב, ולא מטעמיה דהוי חקיקה, אלא מטעמא דכתיבנא דהוי רשימה בדיו על גבי נייר, דלכולי עלמא הוי כתיבה. ומה שכתב עוד דאיכא למידק לכאורה דשאני מלאכת הדפוס שמדפיס כל הדף בבת אחת ובכח אחד שלא כדרך הכתיבה שכותבין כל אות ואות בפני עצמו, לא קשיא מידי, והך מלתא מיפשט מפשיטת הראב"ד [פ"ט מהל' כלי המקדש הל' ב'] גבי ציץ, דסבירא ליה שהיה עשוי על ידי הכאה בדפוס, הרי שקדש לה' דכתיב גבי ציץ הוה נחקק בבת אחת. הכלל העולה, דגט כשר על ידי דפוס ואף לכתחילה, ע"כ.

**אלא** שראיתי שהמטה יהודה [עייאש] בסי' תרצ"א ס"ק ו' ד"ה ודע, הקשה שהפר"ח לכאורה סותר עצמו בהלכות מגילה סי' תרצ"א [על סעי' ב'], שכתב שמגילה שדפוסה רובה פסולה. וכן הקשה ג"כ השדי חמד [ח"ב מערכת הד' אות מ"ח] ועוד הרבה אחרונים, והשאירו בקושיא.

**והנה** המעיין בדבריו באו"ח יראה שפסלה משום חק תוכות, דכן הוא סמיכות דבריו שם. ולא משום שהדפוס לא מקרי כתיבה. וכבר ראינו שדנו בזה גדולי האחרונים האם הדפוס הוא חק תוכות או לא. ואדרבה גם מדבריו באו"ח מבואר שאם יעשה הדפוס בלא חק תוכות יהיה כשר, וכ"ש באופן דידן שאין בו כלל חקיקה שיכשיר הפרי חדש.

**עוד** נראה לי לומר אף שהדברים מיושבים בלאו הכי, דאם יש לנו ספק מה סובר הפר"ח, נלע"ד שיש לסמוך על דבריו באבן העזר, ושני טעמים בדבר. חדא, משום דשם האריך וביאר היטב את דעתו ובאו"ח דמזה בקיצור, וכנראה שלא עיין בזה אז כל הצורך. ועוד, לענ"ד נראה שאת חידושו

כמבואר קצת בארוכה בט"ז י"ד סי' רע"א סק"ח ועיין מג"א א"ח סי' ל"ב ס"ק נ"ז בשם הרמ"ע, אמנם כתבתי בס"ד במק"א [ח"ג סי' שצ"א] טעם נכון מדוע שאין עושין ס"ת בדפוס, עכ"ל. ועי' שם שכתב שני טעמים לאסור את הדפוס, האחד שנותנים את האותיות הפוך ולכך חסר בכתיבה, והשני משום שבמעשה הדפוס נזרקים הרבה יריעות. ושני טעמים אלו אינם שייכים בנדון דידן בעצם ענין כתיבה. ובשיח סופר חלק בינת אדם כלל א' אות א', ג"כ האריך לאסור.

**ובעיקרי** הד"ט חלק א"ח בסוף הספר [סי' ל"ז אות נ"ג], העלה ג"כ כדברי הב"ח שמגילה בדפוס פסולה. ויש לעיין מדבריו לעיל [בסי' ח' אות י"ב] שלא משמע הכי. וכן בקסת הסופר סי' כ"ח [לשכת הסופר סוף ס"ק ז'], כתב וז"ל: ומהאי טעמא נראה לפענ"ד ג"כ לפסול את הדפוס, משום שאין דרך כתיבה בכך, ע"כ. ועי' בשערי אפרים [שער ו' אות נ"ט], ובפתח הדביר [ח"ב דף ז' ע"א], ובספר סת"ם למהרש"ק סי' ס"א, ובבני חיי ח"א טור יו"ד סי' רפ"א, ובקול יעקב [סי' תרצ"א אות ג'] וביו"ד [סי' רע"א אות כ"ד]. וביביע אומר [ח"ג חיו"ד סי' כ"א אות ד'], וביחוד דעת [ח"ו סי' נ"ז], ובחזון עובדיה [פורים עמ' רנ"ג אות ט"ז והלאה].

**ורא** במאסף לכל המחנות הל' סת"ם [סי' ל"ב אות מ"ג], שהאריך בזה, והביא משם אביו בספר אות חיים [אות ז'], שכתב וז"ל: ובגוף הדבר לענין מעשה הדפוס כיון דבעינן כח אדם וכתובת ידו ממש, וזה נעשה במעשה הדפוס במכונה הנהוגה בימינו, הנה ע"י רוב הגלגלים הנמצאים במכונת הדפוס אז הוי יותר מכח כוחו, וגם אם יהפוך ישראל באופן הגדול המניע, על כן אין להתירו דלא מיקרי כתיבת יד אדם כלל.

**ונחזור** לדידן, דבענין הדפוס לא יצאנו מידי המחלוקת, ולא שאני מסכים שיש מקום לאסור הדפוס שהיה בימיהם, כי לענ"ד מה שהרמ"מ פרובינצאלו אסר הדפוס, הוא משום דהוי חקיקה, וכנראה שחשב שהוא חק תוכות, וכמו שביאר שם בהערות המוציא לדפוס במהרורא האחרונה, ועל זה כתב הרמ"ע מפאנו שמי שכותב כך לא ידע את מעשה הדפוס.

**ובן** לענ"ד דהרמ"ע מתיר בכל, בין בגיטין ובין בסת"ם וכבר רמזתי מזה בפנים, ואי"ה עוד נאריך בזה, אבל זה ברור אצלי שאין לחלק ביניהם, והמודה על האמת לא יחלוק בזה. ומה שכתבו שאר אחרונים לחלק, אין אחריותם עלינו, וכך היא דרכה של תורה, וכבר היה כן לעולמים שגדולי עולם אסרו או התירו איזה דבר, ובא רעהו וחקרו - והלכה כמותו, ואליה שומעים שאמר כהלכה. ואע"פ כן חזר אני ואומר, שכתב המסך שאנו עוסקים בו אין לו שום שייכות עם דפוס

**וא"כ** מה מאוד תמוה מ"ש המהרש"ם הנ"ל שאמר שמצא מציאה גדולה ברוקח שדפוס פסול, והלא מה שכתוב שם כתוב בגמ' בגיטין, ועל הדפוס שלנו לא דיבר. ועל זה נאמר כבוד אלקים הסתר דבר. ועיין ברב פעלים בפתיחת הספר ח"א בד"ה וכדי להראות. ועיין עוד בחזון איש קונטרס י"ח שעות אות י"ד.

**ורא** להרב בני יונה שפסל ג"כ הדפוס, ביו"ד סי' רע"א בסופו, ח"ל: עתה שהמציאו מלאכת הדפוס ואפשר להדפיס ספר תורה על הקלף ותהיה בשיווי האותיות ומיפיה יותר ממעשה הכתב, אכן י"ל שאין להדפיס סת"ם כי הם פסולים שאין הדפוס כתב, והתורה אמרה ועתה כתבו לכם, וכן בתפילין ומזוזות דכתיב וכתבתם, לכן אין להתירם אפי' בדיעבד, אפי' אות אחת בדפוס, ואפי' אם רצה לכבוש הדפוס על הקלף כנ"ל.

**ובדעת** קדושים על הבני יונה שם [ס"ק ט'], כתב לבאר טעמו: דהנה הירושלמי הנ"ל מיעט מכתב ולא נטף, ואיכא התם פלוגתא בחיבור הנקודות אם מועיל, ואולי דפוס גם כן ממועט מגדר כתב ע"י זה, שכמו שהזכיר הדין אינו דרך כתיבה, כן אם זורק כלי עם דיו ואינו מוליך בהדיו [אינו דרך כתיבה]. עוד מצאתי כתוב, אולי מ"ש הירושלמי כתב ולא מטיף, אף בחיבור הטיפין יש חשש שע"י בדפוס שאינו ככתב אלא כמטיף ונוגע בקלף במה שמטיף, כי מ"מ אינו סגנון כתיבה, ע"כ. ועי' בחתם סופר [גיטין דף כ' ע"א] שג"כ הביא דברים אלו.

**ויש** הרבה להתווכח עמו במה שהסתפק לדמות נדון הירושלמי לדפוס, וכן ראינו שכל האחרונים שאסרו הדפוס לא אסרו מטעם זה. עכ"פ איך שיהיה, כבר ביארנו לעיל באות ג' שאין מירושלמי זה ראייה לפסול בנדון דידן כלל. וגם ביארנו שם שגם לרמב"ם וכ"ש להראב"ד והרש"י אין חסרון בכתב מה שחוקקין במעשה הציץ או בחותמת. וכמבואר ג"כ בדברי הרבינו ירוחם בשם תשובת הרמב"ם ועוד ראשונים וכנ"ל באורך.

**ובמהרש"ם** ביו"ד סי' קפ"ד רצה לנסות להליץ על מה שהיו מגיעים דפי הדפוס לידי בזיון, דאין הדפוס חשוב כתיבה אלא חקיקה. וכן פסל הדפוס בזרע אמת יורה דעה סי' קי"ז, וכתב בסוף תשובתו שם ח"ל: באופן שמדינא הדפוס אסור בס"ת ותפילין ומזוזות ומגילה, ותו לא מידי. וראה גם מ"ש היפה ללב באו"ח סי' ל"ב סוף ס"ק ו' כתב שהדפוס בס"ת תפילין כשר רק בדיעבד לבד. וראה עוד בדבריו בח"ג חיו"ד סי' רע"א ס"ק ב'. ובעיקרי הד"ט הל' ס"ת סי' ל"א אות ט"ו.

**ורא** גם בתשובה מאהבה [ח"א סי' ט'], שכתב ח"ל: כי הנה מעשה דפוס הוא קדש לה' כמו כתיבה תמה

מדוע לא המציאוהו קודם שנת ה'ר', הרי לעשות חותם כבר היה ידוע להם - דהרי בו היו מחתימים מטבעות (ומעשה הציץ יוכיח). אמנם האמת היא שכל מי שמכיר מעט את מלאכת הדפוס יודע שחכמה רבה ומלאכת מחשבת תלויה בה בכמה וכמה המצאות והצטברות נסיון רב של העוסקים במלאכה, וכמה המצאות שונות ומשונות עשו עד שהגיעו ליכולת להחתיים לוח עופרת בדיו ולכותבו על גליון נייר. וכידוע הדבר בדפוסים הישנים איך שהיו האותיות זזות ונשברות, והכתב היה יוצא מעוקל ומרוטש, וכדאי שלא היה כשר לכתיבת ספר תורה לא ביופי הכתב ולא בצורתו. ובאמת מאז שהמציאו דפוס טוב שיכול להועיל לזו המלאכה, מיד קמו ודרשו רבותינו להבין ולהורות אם כשרה כתיבה זו וכנ"ל באורך.

ה' ובנדון האם אפשר לקדש כמה שמות בב"א, שהרי במעשה הנ"ל שכותב את כל העמוד בב"א הרי יש בו כמה שמות. וקודם שנרחיב בנדון זה, ראיתי לאלה המערערים שרצו לומר, דכיון שפסק המחבר בסי' רע"ו סעי' ב' וז"ל: אע"פ שאומר בתחלת הספר שכותבו לשם קדושת ספר תורה, בכל פעם שכותב שם מהשמות שאינם נמחקים צריך לומר שכותב לשם קדושת השם. ואם לא עשה כן, פסול, ע"כ. א"כ גם בנדון דידן פסול. ואמרת בלבי שהאומרים כן נשתכח לרגע מהם הנדון שבכאן, דהכא מיירי שהסופר מקדש את השמות, וכהרף עין עושה את מעשה הכתיבה, ונכתבו כל השמות בפחות מתוך כדי דבור לקדושם ופשוט. וא"כ כל מה ששברו קולמוסיהם בענין זה להאריך ולאסוף האחרונים שס"ל שפסול, ודחו את דעת הט"ז בריש סי' רע"ד שהכשיר, אינם מענין המכוון כאן.

ובן גם יודע הסופר בידיעה ברורה שכותב עתה כמה אזכרות, ומקיים מ"ש רבינו יונה באגרת התשובה [סי' ה'] שיזכור הסופר בשעה שהוא כותב כי אזכרות הוא כותב. והא לך, שכל האחרונים שהכשירו את הדפוס לא חששו לזה, וגם אלה שפסלוהו לא פסלוהו מטעם זה, ועל כרחך כדאמרן שכיון שיודע שנכתבים במעשהו עתה כל האזכרות, איך בזה שום חסדון.

ובן מה שהמציאו לאחרונה ממש חשש חדש, והוא שכיון שמקדש וכותב תיבות אחרות של הס"ת יש אולי חיסרון בקידוש. הנה אין בזה ולא כלום, דכיון שכותב תוך כדי דיבור וגם אינו מסיח דעת מהשמות, אין חסרון במה שמקדש וכותב קודם תיבות אחרות כגון בראשית ברא ואח"כ שם אלקים, דהקידוש חל על השמות כדינו. וגם במעשה הדפוס שהכשירו האחרונים, לא המציאו לחשש זה, אף שבדפוס שבזמנם לא

שאסרו חלק מהאחרונים. ומה שהבאתי חבל אחרונים בנוגע לדפוס, אינו אלא משום דמלאכת שמים היא, ואין זה מגדר הכבוד ודרך ארץ שלא להזכירם ודי למבין. וכן נהג מרן הב"י בספרו הגדול - ומאותו הטעם - כידוע לכל מי שרגיל בספרו.

והנה אחד מהרבנים מהדור הקודם הביא ראיה מן הפסוק לפסול הדפוס, דכתיב [שופטים ה' י"ד] ומזבולון מושכים בשבט סופר. ואני תמה, האם כך היא הדרך לפסוק הלכה, ולזלזל בכל אלה שהכשירו עם דמיון מה מפסוק כאחד מהתנאים. וכבוד אלקים הסתר דבר - ולכן לא אזכיר שמו, ולא נאריך בסתירת דבריו.

**עכ"פ** בנדון דידן לא מבעיא לדברי המתירים בדפוס דכ"ש וכ"ש באופן שלנו שעושה מעשה בידים לצור האותיות וכנ"ל דכשר, אלא גם לאלה שאסרו יודו כולם להתיר כאן. דאין כאן חקיקה אלא כתיבה גמורה, שאין לדון כאן לא מחק תוכות ולא מחק ירכות, ואינו נעשה בגרמא כמעשה הדפוס אלא בידו ממש, ובס"ת ובמגילות אין דין של כסדרן [גם באזכרות כדלקמן אות ו'], א"כ מכל אפי ברור שנדון דידן כשר לכו"ע.

**ובסיום** נדון זה ראיתי לנכון להדגיש, שבין המתירים ובין האוסרים בדפוס, מעשה הצילום פשיטא לכו"ע שאינו דרך כתיבה בכלל, וכל מה שיכתב בדרך זו הוא פסול גמור. וגם דרך הדפוס שנעשה היום, ג"כ פשוט וברור שהכל פסול. אלא שודאי לענין קדושת הספרים כדאי שיש בהם, כי אין אנחנו מסתכלים על דרך הכתיבה אלא על התוצאה, וכיון שכתוב בהם שמות ואזכרות, ואפי' רק דברי תורה, בכל יש קדושה וטעונים גניזה. וכבר האריכו בדבר זה כל הצורך האחרונים ז"ל הלא המה בספרתם, וראה באורך בשדי חמד ח"ב מערכת הד' כללים כלל ל"ח.

**עוד** לא אוכל מלחשות, שראיתי שכתבו סכרא המתהפכת לומר דמדומי ראיה לפסול את מעשה הדפוס, דמזה שמצינו שהקפידו חכמים על בן קמצר שלא רצה ללמד מעשהו, שמע מינה שהדפוס פסול, דאל"כ בקל מאוד יכלו חכמים ליצור חותם של ארבע אותיות מעץ או ממתכת ולעשות כמעשה בן קמצר, דהרי עיקר המעלה במעשיו היתה [לפי דברי המשאט בנימין סי' צ"ט ועוד אחרונים] שהיה כותב בארבע קולמוסין את כל השם בבת אחת, וא"כ אפשר לעשות זאת בחותמת. ומדלא עשו כן על כרחך שהדפוס פסול, ע"כ תורף דבריהם.

**ואע"ן** ואומר, דדברים אלו אפי' אינם ראויים להשבה מחמת היפוכם מהמציאות, ומ"מ כיון שנתפסו בהם כמה מהמערערים לא אוכל לפטור עצמי בלא כלום. וראשונה אשאלה להם, דאם מעשה הדפוס כל כך פשוט הוא לדעתם,

נפש רצה לקדשו, אז לא מהני קדושה, אך אם טעה וסבר שהוא קודש ונתכוין לקדשו או צריך לקודרו.

**עב"פ** איך שיהיה, בין אם נפסוק כתשב"ץ והב"י והרמ"א ועוד, או שנפסוק כאלה החולקים, מ"מ בנדרן דין הרי כוונתו לקדש רק את השמות שצריכים קדוש, ואת אלה שצריכים רק מספק מקדש מספק, ואין כוונתו כלל לקדש לשמות שאינם קדושים או שמות של ע"ז ח"ו, ופשוט. וגם בזה יש להוכיח מענין הדפוס, שלא חשו לזה האחרונים, והרי זה כמבואר בדבריהם.

ו' ובנדרן האם בעיני כסדרן בכתיבת האזכרות. הנה אמרין שכל דין דכסדרן הוא דוקא בתפילין ומזוזות, וכמ"ש המחבר בשו"ע סי' ל"ב סעי' כ"ג, ויליף לה מקרא דוהיו [דברים ו' ו'] בהוייתן יהיו, אולם בס"ת אין דין של כסדרן דיכול לתקן או להוסיף תיבה אפי' כשהמשיך לכתוב הלאה. מ"מ יצא בשו"ת גנת ורדים [חלק אור"ח כלל ב' סי' י"ב] לחדש, שבאזכרת השם כן צריך לכתוב דוקא כסדרו גם בס"ת. [וכן מוכח מזהר ח"ג דף י"א ע"ב]. אמנם דין כסדרן לא נזכר בשו"ע כי אם בתפילין ובמזוזות, ועי' באורך בשו"ת אבני נזר חיו"ד סי' ש"ס שדחה את דברי הגינת ורדים.

**ובן** הרחיב ואסף בענין זה כל הצורך הראשל"צ בשו"ת יביע אומר ח"ג חיו"ד סי' י"ד וקחנו משם, וראה שם באות ז' שהביא שרוב הפוסקים ס"ל דלא כהגינת ורדים, [ומכללם הרדב"ז והרמ"ע מפאנו, והמג"א שחשש לכסדרן בדפוס רק בתפילין ומזוזות ולא בס"ת אף שיש בו כמה שמות, ועוד הרבה עיי"ש]. אלא שסיים שם [באות י"ד] ח"ל: מסקנא דדינא שלכתחלה יש לחוש לדברי הגנת ורדים וסייעתו שמצריכים לכתוב את האזכרות כסדרן, ע"כ. ועכ"פ בנעשה בבית אחת ודאי שאין חסרון של לא כסדרן, וכמפורש בגמ' במעשה דבן קמצר המובא לעיל. וכן בנדרן דין שמעביר הסופר את המקל על היריעה מימין לשמאל, הרי שכותב את השם כסדרו מרישא לסיפא, ותו לא מדי.

ז' ובנדרן שעוררו שבהמצאה הנ"ל לכאורה א"א להזהר בכמה הלכות שבסימן ל"ב. הנה נדון זה מתפרט לשני פרטים, האחד האם צריך להוציא התיבות מהפה בשעת הכתיבה. והב' האם צריך לכתוב דוקא מן הכתב.

וז"ה יצא ראשונה, הנה בגמ' במנחות [דף ל' ע"א] אמרין: עד כאן הקב"ה אומר ומשה כותב ואומר, מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמיו. ופירש"י בד"ה הקב"ה אומר - ומשה אומר אחריו כדי שלא יטעה בכתב, וכותב. מכאן

היתה נדפסת כל היריעה בבית אחת, וכמו שהעיד המג"א הנ"ל, דלכך חשש בתפילין ומזוזות בלבד לדין של לא כסדרן. ועוד יש לתת דוגמא לדבר: באדם ששולט בשתי ידיו וכותב בימינו ושמאלו כאחד וכשמגיע שם ביד ימינו מקדשו, הנה פשוט שלא יפריע מה שכותב באותה שעה דבר אחר ביד שמאלו, דהרי קידש את השם וכתבו מיד. כן בנדרן דין אם קידש ומיד כתב אינו מחסר מה שכתב עוד תיבות קודם השם.

**אלא** שעדיין לכאורה יש לדרן כאן במה שמקדש כמה שמות בבית אחת. והנה מלבד שכל האחרונים הנ"ל שהכשירו בדפוס מוכח שס"ל שאין בזה שום חסרון לקדש כמה שמות בב"א, גם אלו שאסרו לא אסרו מטעם זה, ח"ל הבינת סופר [כלל א' אות א']: הנה כל האחרונים פסקו שהדפוס מקרי כתיבה מעליא, ואי משום דבעינן שיקדשו השמות, הרי יכולים לכונן ולקדש השמות אפילו כשהן הרבה בפעם אחת, ע"כ.

**ומה** שע"י קדושתו זו מקדש הכל, ולכאורה גם שמות שאינם קדושים כגון אלהים אחרים, אין בזה כלום, וכמ"ש הרמ"א [סי' רע"ו סעי' ב'], וח"ל: כתב שם אלהים אחרים לשם קדושה, אינו פסול, דהרי כמקדיש בעלי מומין למזבח, דאינן קדושים [ר"ל קדושת הגוף - תמורה דף ז' ע"א], ע"כ. כן כתב הב"י כאן [בנדרמ"ח עמ' רכ"ז], משם התשב"ץ [ח"א סימן קע"ז], ועוד הביא שם ראייה ממה דאמרין בשבועות [דף ל"ה ע"ב]. וביאר את זו הראיה שם בחידושי הגהות, מדאמרין התם כל שמות האמורים בלוט חול, ובודאי אפילו נתכוין לקדשם הרי חול, דאי לא נתכוין לקדשם אפילו שמות הקדש לא קדשי כדמוכח ההיא דגיטין [דף כ' ע"א] דנתכוין לכתוב יהודה וכו', ע"כ.

**אלא** שראיתי בקסת הסופר [סי' י' אות ו'] שכתב ח"ל: כשם שהוא מחוייב לקדש את השם הנכבד והנורא, כך אסור לו לקדש שם שהוא חול כמו לא יהיה לך אלהים אחרים. ואפי' שם שאינו מורה על העכו"ם רק על דבר אחר כמו עד האלהים יבא דבר שניהם שפירושו לפני הדיינים וכו'. ועוד לו שם בלשכת הסופר חלק החקירות חקירה י"ב שהאר"ך בזה, והביא מהשלטי גבורים סוף פרק שבועת העדות שחולק בזה על הרמ"א הנ"ל. והביאו ראייה ממסכת סופרים [פרק ה' הל' ה'] ח"ל: טעה וכתב יְסִיגְרִי אֶל אֶל עֲוִיל וְעַל יְדֵי רְשָׁעִים יִרְטְנִי [איוב ט"ז י"א] מקיים את הראשון ומעכב את האחרון, ע"כ. פירוש שטעה וחשב שגם אל השני [שבסגול] הוא בצירי וכתבו לשם קדושה, צריך לעכבו. ופירוש תיבת מעכבו עי' בכסא רחמים על מסכת סופרים פרק ה' בתחילתו שפירש שהוא ענין קדירה, והביא גירסא דגרסין מחטב, עיי"ש באורך. ושם בהלכה ה' בד"ה אמנם כתב להקשות על התשב"ץ הנ"ל דחזין שאפי' קדוש בטעות הרי קדוש וצריך קדירה. ותירץ שם שהתשב"ץ מירי שידוע שהוא חול ובשאט

**וא"כ** לפי טעם זה שכל מה שצריך להוציא מן הפה הוא רק שמא יטעה, וזהו ההבדל בין ס"ת לתפילין, א"כ באופן דידן שלא שייך שמא יטעה כלל וכלל ודאי שאין צורך להוציא מתוך הפה, גם בס"ת כמו בתפילין, דזיל בטר טעמא - והדברים ברורים.

**אולם** לטעם הב"ח לכאורה אין חילוק ותמיד צריך להוציא בפה. וכן הביאו בשיירי כנסת הגדולה בסי' ל"ב [חידושי ב"י אות כ']. אמנם בדברי הגר"א שם בסעי' (כ"ט) [ל"א - כצ"ל הגהות בן אריה], לכאורה אין הכרע, שכתב דז"ל: כן דייק הר"י אסכנדרני מלשון הסמ"ג [מובא בב"י שם - שכל שכותב מתוך כתב אין צריך להוציא מפיו אפילו אין שגורות בפיו], וליתא, דלעולם צריך לקרות בפיו ע"י בסי' תרצ"א סעי' ב' בהגהה [והוא מ"ש לעיל גבי מגילה], ע"כ. הנה מ"ש הגר"א לעולם צריך לקרות בפיו, ברור הא שקאי על דברי הר"י אסכנדרני שהוא ס"ל שכל שכותב מתוך הכתב אין צריך להוציא מפיו אפילו שאין שגורות בפיו, ועל זה אמר הגר"א שלעולם צריך להוציא מפיו, בין שכותב מתוך הכתב ובין לא, והיינו טעמא כמו שנקטו כל הראשונים משום שמא יטעה, דאם היה לו טעם חדש היה להגר"א להביאו או לכתוב ע"י ב"ח - כדרכו.

**ובשייכות** הב"ח ראה בשער הציון כאן [ס"ק קל"ט] שצ"י גם לעולת תמיד [ס"ק ל"ו]. וכן הסכים עם הב"ח בספר נהר שלום אות י'. ובחזו"ת יאיר במקור חיים [סעי' ל"א]. ועי' בקול יעקב [אות קנ"ט] שגם הביא לדברי הב"ח וכתב שהם נגד דברי השו"ע הלבוש והפוסקים - וסיים שלכתחילה יש להחמיר כדברי הב"ח. אמנם כבר הזכרנו שכל הראשונים לא ס"ל כן, וכן האחרונים ומכללם הלבוש המעדני יו"ט [סוף הל' ס"ת] המג"א הפמ"ג האליהו רבה [אות מ"ח] והגר"ז [אות מ"ג] ועוד, כולוהו ס"ל לטעמא דשמא יטעה. [וחשש זה לא שייך בכלל בנדון דידן וכן"ל].

**וי"ש** להעיר על פסק הב"ח מסוגיא דמנחות הנ"ל [דף ל' ע"א], דאמרין התם: שמונה פסוקים אחרונים שבתורה לא היה משה מוציא מפיו, וכן ברוך ג"כ לא הוציא מפיו הקינות שהקריא לו ירמיה. ולפי"ז ע"כ שהטעם הוא רק משום חשש טעות, ולכן במקום צער או קינות לא אמרו [וכעין שעת הדחק שאני]. אבל אם נאמר כב"ח שרק ע"י האמירה של הסופר נמשך קדושה, איך לא אמרו משה וברוך מחמת צעד בעלמא. ואין לומר דסגי במה שהקב"ה וירמיה היו אומרים שע"י נמשכת הקדושה, דא"כ בשביל מה בכל התורה היה ג"כ משה אומר וכותב לטעם הב"ח.

**עכ"פ** לפי פסק השו"ע שלא חשש לטעם הב"ח אין בזה חסרון, וכמו שמפורש ג"כ ברש"י ותוס' והאור זרוע

ואילך משה כותב בדמע - ולא היה אומר אחריו מרוב צער, ע"כ. ובתוס' שם ד"ה ומשה, כתבו: יש ספרים דגרסי ומשה אומר וכותב, וחומרא היא לכותבי ס"ת ומזוזה ותפילין, אע"ג דמיייתי ראיה מברוך [ושם לא נזכר אומר], שמא גם הוא היה עושה כן. ובקונטרס נמי גריס אומר וכותב ופירש הטעם וכו', ע"כ. והיינו שהסכימו רש"י ותוס' לטעם אחד שצריך להוציא מפיו כדי שלא יטעה.

**ועי'** סמ"ג [עשין כ"ב דף ק"ד ע"ב] שכתב: חזר הכותב וקורא בפיו כדי שלא יטעה וכו', ע"כ. וכ"כ המרדכי פרק הקומץ בהלכות קטנות [סי' תתקנ"ז דף ר' ע"א] שהסופר צריך להוציא בפיו ולקרות הוא עצמו פן יטעה רק דבר פורענות לא וכו'. הרי שגם הם הזכירו הטעם שמא יטעה, ושאר הראשונים שהזכירו דין זה ולא הזכירו הטעם, נראה סתמן כפירושן משום שמא יטעה, דלא נמצא בראשונים טעם אחר.

**אמנם** הב"ח בסי' ל"ב אות ט"ז [בנדרמ"ח עמ' קמ"ה] בד"ה מ"ש כתב טעם אחר, דז"ל: דכך היא מצות כתיבת סתו"ם שיהא קורא כל תיבה ותיבה ואח"כ כותב, כדי שתהא קדושת הכל קריאת כל תיבה ותיבה היוצא מפי הקורא נמשכת על האותיות כשכותב אותן בקלף והכי מסתברא, ע"כ.

**והנה** בשו"ע סי' ל"ב סעי' ל"א כתב המחבר דז"ל: אם אינו כותב מתוך הכתב לא יכתוב על פה מה שמקרא אותו אחר, אלא אם כן יחזור הוא ויקרא בפיו. ועיי"ש במ"ב [ס"ק קל"ו], שכל מה שצריך לזה הוא כדי שלא יטעה ואינו מרגיש, ולכן גם כשאחר מקריא לו יוציא מהפה כדי שלא יטעה.

**וכתב** המג"א כאן [ס"ק מ"ב] דז"ל: משמע דכשכותב מתוך הכתב אין צריך לקרות כל תיבה. וצ"ע דביו"ד סימן רע"ד סעי' ב' משמע דאף על פי כן צריך לקרות. דז"ל המחבר שם: צריך שיהיה לפניו ספר אחד שיעתיק ממנו, שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב, וצריך שיקרא כל תיבה בפיו קודם שיכתבנה, ע"כ. ותירץ המג"א: ואפשר דדעתו להקל בתפילין מאחר דמגרס גריסין [מגילה דף י"ח ע"ב - וכדלקמן]. ועי' בסי' תרצ"א סעי' ב' בהגהה, עכ"ל. ושם כתב הרמ"א: גם צריך לכתבה מן הכתב ולהוציא כל תיבה מפיו קודם שיכתבנה כמו בס"ת.

**ועי'** בפמ"ג [א"א ס"ק מ"ב] שביאר דבריו שבמגרס גריסין אין צריך שיאמר, אולם צריך שיעתיק מפי הכתב. וביד אפרים שם חלק, וס"ל דאם מגרס גריסין לא צריך מתוך הכתב ולא צריך שיאמר. אולם גם לדעתם הטעם שצריך להוציא מהפה הוא שמא יטעה, וכמו שכתבו כל הראשונים הנ"ל. אלא שהפמ"ג ס"ל בדעת המג"א שמגרס גריסין מועיל שלא צריך להוציא מהפה אבל צריך שיכתוב מן הכתב כדי שלא יטעה, ואלו היד אפרים לא מצריך גם לזה כשהוא בקי.

**והנה** הטור באור"ח סי' ל"ב [בגדמ"ח עמ' קמ"ה] כתב ח"ל: וצריך שיכתוב מתוך הכתב וכו'. וכתב על זה הב"י שם ח"ל: יש לתמוה על רבינו למה כתב כאן צריך שיכתוב מתוך הכתב, כיון דאסיקנא דתפילין נכתבין שלא מן הכתב וכמו שכתב הוא עצמו בסמוך. ואפשר לומר שכתב כן ללמדנו שאם נמצא איזה סופר שאין פרשיות הללו שגורות בפיו אסור לו לכתוב אות אחת אפילו אותו מקצת ששגור בפיו שלא מן הכתב, עכ"ל הב"י. והב"ח שם [באות ט"ז] חלק על הב"י וכתב ח"ל: ועוד נראה עיקר דרבינו הטור סובר דמצוה מן המובחר לכתב מתוך הכתב אפילו שגורות בפיו, אלא לפי שהסופרים נהגו לכתבם בעל פה הניחו להם חכמים [במגילה דף י"ח ע"ב] מנהגם. מבואר שהב"י למד שכל הטעם הוא רק טעם שמא יבוא לטעות, והב"ח הוסיף מעצמו עוד טעם שמצוה מן המובחר לכתוב מן הכתב ולא ביאר למה. וגם ביו"ד סי' רפ"ח כתב הב"ח כן [בגדמ"ח עמ' רע"א]. ודבריו קשים מלשון הגמ' וכמו שהרגיש בעצמו - ועוררו עליו כבר האחרונים.

**ועוד** יש להוסיף טעם כפי ששמע באור זרוע ח"א הלכות תפילין סימן תקמ"ה, ח"ל: אבל שאר דברים שבכתב אע"פ דשגורים בפיו הואיל ואינם שגורים כפי כל אסור לכותבן בע"פ אם לא בשעת הדחק, כההיא דמגילה [דף י"ח ע"ב], דאמרינן: אסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב ופריך ליה מ' מאיר וכו' ומוקי לה התם דוקא בשעת הדחק. וע"ז אנו סומכים שאנו קורין ק"ש ופרשת קרבנות ומזמורים ופרשת ויושע בע"פ מפני ששגורין כפי הכל אע"ג דדברים שבכתב אסור לאומרן בע"פ, ע"כ.

**וקודם** שנאריך בטעמים אלו והעולה מהם, נקדים לברר את פסק השו"ע כאן בהל' תפילין סעי' כ"ט, שכתב ח"ל: אם אין הפרשיות שגורות בפיו צריך שיכתוב מתוך הכתב. ולכאורה גם כאן שייך קושיית המג"א מיו"ד רע"ד סעי' ב' שכתב המחבר שם: צריך שיהיה לפניו ספר אחד שיעתיק ממנו, שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב. וכאן לכאורה תירוצ' המג"א לחלק בין ס"ת לתפילין לא יעלה יפה, דהנה שם בבית יוסף יו"ד סימן רע"ד [בגדמ"ח עמ' רט"ו] הביא שה"ר מנוח כתב דצ"ע אם אותן פרשיות שבתפילין יכול לכתוב אותם בס"ת שלא מן הכתב כיון דגריסין, עכ"ל. והביאו ג"כ הש"ך שם ס"ק ג'. וראה בדברי המאמר מרדכי סי' ל"ב אות כ"ד שכתב שמספיקא יש להחמיר. ואם הוא מטעם רק שלא יטעה, א"כ מה חסרון יש שיכתוב את פרשיות התפילין השגורות לו בס"ת, רצ"ע.

**והנה** כבר לעיל הארכנו להביא את לשון הגמ' שרב חסדא ראה לרב חננאל וכו' א"ל ראויה להכתב כל התורה על פיך, אלא כך אמרו חכמים אסור לכתוב אות אחת שלא מן

והסמ"ג והמרדכי הר"י אסכנדרני, ושאר האחרונים שמנינו לעיל. ועוד כמו שכתבנו כמה פעמים שיש למנות ולהוסיף לכל אלה שהכשירו את הדפוס, וגם לאלה שאסרו ולא מטעם זה, חזינן שלא חשו שצריך להוציא מפיו היכא שאין חשש של טעות.

**ויש** להעיר שבהל' מגילה סי' תרצ"א ג"כ הקשה המג"א כקושייתו כאן בס"ק ד', על הרמ"א שהצריך להוציא כל תיבה מהפה, דצ"ע דהרי מגילה אסור לכתוב על פה אלא רק מתוך הכתב, וא"כ לפי דברי המחבר בסי' ל"ב לא צריך שיוציא מהפה, וכן הטור [בסי' ל"ב בגדמ"ח עמ' קמ"ה] והסמ"ג [עשין כ"ב] לא כתבו שצריך להוציא מפיו אלא גבי תפילין. [ובאמת השו"ע לא הביא שם בהלכות מגילה דין זה]. אלא שעדיין צ"ע שבהלכות ס"ת כן הביא שצריך וכו', וצ"ע, ע"כ. והנה לא תירץ המג"א כמו שתירץ אצלינו - דשאני תפילין דמגורס גריסי - ולכך במעתיק מן הכתב לא צריך להוציא בפה משא"כ בס"ת ומגילה. וכבר העיר בזה הפמ"ג בסי' ל"ב אות מ"ב. ואולי שסמך על דבריו בהל' תפילין וכאן רק העיר את הקושיא, ע"כ.

**והנה** השני בדומה לו, האם צריך הסופר לכתוב דוקא מהכתב. הנה דין זה שצריך לכתוב מהכתב נזכר בגמ' במגילה [דף י"ח ע"ב] דאמרינן התם: גופא אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן אסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב, מיתיבי אמר רבי שמעון בן אלעזר מעשה ברבי מאיר שהלך לעבר שנה בעסיא ולא היה שם מגילה וכתבה מלבו וקראה, אמר רבי אבהו שאני רבי מאיר דמיקיים ביה ועפעפיך יישירו נגדך וכו', ואפילו הכי מיושרין הן אצל רבי מאיר. רב חסדא אשכחיה לרב חננאל דהוה כתב ספרים שלא מן הכתב אמר ליה ראויה כל התורה כולה ליכתב על פיך, אלא כך אמרו חכמים אסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב. מרקאמר כל התורה כולה ראויה שתיכתב על פיך, מכלל דמיושרין הן אצלו, והא רבי מאיר כתב, שעת הדחק שאני. אביי שרא לרבי בד חבו למיכתב תפילין ומזוזות שלא מן הכתב, כמאן כי האי תנא דתניא רבי ירמיה אומר משום רבינו תפילין ומזוזות נכתבות שלא מן הכתב ואין צריכות שרטוט, והלכתא תפילין אין צריכין שרטוט מזוזות צריכין שרטוט, אידי ואידי נכתבות שלא מן הכתב, מאי טעמא מיגרס גריסין, ע"כ.

**ועי'** ר"ן שם [בדף ה' ע"ב מדרפ"ר] שכתב: דמוכח בירושלמי [מגילה פ"ד ה"א דף כ"ח ע"ב], שאם כתב שלא מן הכתב אסור לקרות בו שלא בשעת הדחק. [ועיין בדברי הידושלמי עוד לקמן]. והובאו דבריו בב"י יו"ד סי' רע"ד [בגדמ"ח עמ' רט"ו], אלא הביא שם שהר"ר מנוח כתב: דדוקא לכתחלה אבל אם עבר וכתב שלא מן הכתב לא פסל, ע"כ.

[יש לעיין אם הוא רב חננאל בסוגיין - ושם אחר שאמר לו רב חסדא קבלה מינה], לא יהא הוגה מפיו [היינו שכותב מפיו] וקורא [במה שכתב אח"כ], כמו שנאמר בברוך מפיו יקרא אלי כל הדברים האלה ואני כותב בספר ובדיו. ופירש בקרבן העדה שלא שמע ברוך ואח"כ כתב, אלא בשעה ששמע כתב כדי שלא יהיה ככותב בעל פה [וירמיה עצמו היה מתגבא וזהו כמו מכתב, וכמו שהיה אצל משה], ע"כ. ומבואר שהוא גזה"כ שלא יכתוב בעל פה אפי' מי שיודע. ולפי"ז התני ר' ירמיה ואביי [בבבלי] ודאי חולקים על הירושלמי, דהם ס"ל שכן אפשר לכתוב תפילין ומזוזות שלא מן הכתב, דלירושלמי שהוא מטעם גזירת הכתוב לא שייך לחלק ולומר תפילין מגרס גריסי, וע"כ ס"ל לתני ר' ירמיה ואביי שהטעם שאסור לכתוב שלא מן הכתב הוא רק משום חשש טעות, וא"כ זה דוקא כשיש חשש כמו בס"ת אבל כשאין מותר. והרי שלא ס"ל כירושלמי שהוא גזה"כ שלא הובאה בבבלי, [ועי' מנחות ל' ע"א שהובא פסוק זה לענין אחר].

**ונחזור** לענין האם מעכב באופן רידן מה שאינו כותב לכאורה מן הכתב. הנה לפי טעם האו"ז שמה שצריך לכתוב מן הכתב הוא משום שדברים שבכתב אי אתה רשאי לומר - וכן לכתוב בע"פ, כאן בנדון רידן פשיטא שאין שום חסרון כזה. ולטעם המאירי שגם בבקי ביותר בשלא בשעת הדחק אסור לו לכתוב דע"כ חיישינן שמא יטעה, א"כ היינו דוקא באופן ששייך איזו מציאות של טעות, אבל כשלא שייך מציאות של טעות ודאי שמותר. ולפי טעם הרשב"א שגזר בס"ת שאינו גרוס לכל גם למי שגרוס לו, משא"כ בתפילין ומזוזות שלכל הכותבים הם גרוסים. הנה ג"כ זה שייך רק כשכותב בע"פ, אבל בנדון רידן ודאי לא שייכת גזירה זו דכל הכותב באופן זה הוא כגרוס אצלו. וטעם הירושלמי משום הגזה"כ, כבר הוכחנו שלא נפסק להלכה דאביי ור' ירמיה דהלכתא כוותיהו חולקים עליו. [ואם נדחק ונפרש שגם הירושלמי ס"ל שהוא משום גזירה וכרשב"א, ולכך לא רצה ר"מ להשתמש במגילה הראשונה, כ"ש דאתי שפיר טפיל]. ואף שלמד הר"ן מזה הירושלמי לענין לפסול שלא בשעת הדחק אפי' בדיעבד, היינו משום שלסברא זו אין סתירה בסוגיין. אולם לעצם הטעם יש סתירה. ועוד שהוא מחלוקת בירושלמי, דבתי' א' תי' הירושלמי כסוגיא רידן דשעת הדחק שאני.

**העולה** מכל האמור, שבנדון רידן אין שום חסרון במה שלכאורה אינו נכתב מן הכתב. וגם דין זה יש ללמוד מכ"ש מדן הדפוס וכנ"ל. ולרווחא דמילתא אולי י"ל שבנדון רידן שהיריעה הפלסטית המנוקבת נקבים נקבים, כתוב בה את כל עמוד הס"ת בכתב ברור וקורא, א"כ כשדוחק הסופר את הדיו בנקבים, הרי הוא ככותב מתוך הכתב, ודו"ק בזה. ואף שאינו קורא בפה, כבר הוכחנו לעיל שלא צריך לקרוא.

הכתב. ונראה לכאורה שאביי חולק עליו וס"ל שכן מועיל, וזהו ששאלה הגמ' ואביי כמאן, דמבואר שהוא חולק על הנאמר קודם ולכך מחפשת הגמ' כמי הוא סובר. ולא מספיק לגמ' לחלק מסברא דתפילין ומזוזות מיגרס גריסי, היות שגם רב חננאל היה ראוי שתכתב כל התורה על פיו. וכן לא נוח לגמ' לחלק בין גרוס אצל הכל לבין היחיד [דגם תפילין אינם גרוסים אצל הכל]. ולכך נראה ברור שלאביי שפסקין כוותיה אם יש במציאות גם בכל התורה מיגרס גריסי לא יהיה צריך לכותבה מן הכתב ודו"ק היטב.

**אמנם** באמת קושיא זו כבר נמצאת ברשב"א שם במגילה, שהקשה על מה שאמרה הגמ' והא ר"מ כתב - שעת הדחק שאני. קשה, הרי תפילין ומזוזות נכתבין שלא מן הכתב מפני שמגרס גריסי, ולר"מ ולרב חננאל כל התורה מגרס גריסא להו. ותירץ דו"ל: וי"ל דשאני תפילין ומזוזות דמגרס גריסין לכל הכותבין וליכא למגזר בהו, אבל שאר ספרים ולא גריסין לכל, גזרינן לר"מ ולרב חננאל אטו שאר אינשי.

**ובמאירי** בחידושים [דף י"ד סע"ג] וכן בבית הבחירה [בסוגין ד"ה אסור], נראה שנתכוון לתרץ קושיא זו באופן אחר, דו"ל: אסור לכתוב אפילו אות אחת שלא מן הכתב אפילו לשלם שבשלמים, שמא יקרה לו טעות בפיו ויכתבנו וכו'. והחילוק בין הרשב"א למאירי, דהרשב"א לא חשש לשמא יקרה לו טעות ורק אסר משום גזירה אטו שאר אינשי. ואילו המאירי אסר בלא גזירה ומטעם שמא יטעה. ונראה לבאר דהנפק"מ בין הטעמים הוא ספיקו של הרב מנוח הנ"ל, דלטעם המאירי שהוא משום שחיישינן לטעות, א"כ בתפילין ומזוזות שאין חשש טעות כלל יהיה מותר לכתוב פרשיות אלו בס"ת שלא מן הכתב, ואילו לטעם הרשב"א שהוא משום גזירה, יש לומר שגזר בכל חלקי הס"ת ואסור הכל.

**אלא** שההירושלמי [פ"ד דמגילה ה"א דף כ"ח ע"ב] משמע שאינו חשש של טעות, דאחר שהביא שם שאסור לכתוב שלא מן הכתב, הקשה והא תניא מעשה בר"מ וכו', ותירץ אין למדין משעת הדחק, ויש אומרים שתים כתב - כתב את הראשונה מתוך פיו, וכתב את השניה מתוך הראשונה, וגזר את הראשונה וקרא בשנייה. ובבראשית רבה [סוף פרשה ל"ו] מובא רק התירץ הזה. ומזה הוכיח הר"ן הנ"ל במגילה שאפי' בדיעבד אינו כשר [אף שלכאורה יש לדחות שר"מ עשה כל זה לקיים לכתחילה].

**ונראה** לפי"ז שהירושלמי ודאי אינו סובר לטעם דחשש טעות, דא"כ מה יועיל שכתב את השניה מהראשונה, אם חיישינן שמא בראשונה יש טעות. אלא טעמו משום גזה"כ, וכמ"ש שם בירושלמי לעיל, ר' זעירא בשם רב חננאל

טענות "ובמיגדר מילתא" וכדומה, [ולדוגמא ראה מה שכתב האבני נזר חלק אור"ח סי' תקל"ז], וכיום כמעט כל בית ישראל [למעט חסידות צאנז] אוכלים מצות מכונה ואין פוצה פה ומצפצף, ואדרבה כמה תקנות טובות יש במצות מכונה, בכמה דברים שאפשר להנצל בהם מחשש חימוץ ביותר וכידוע, וכן הענין כאן כמו שנפרט עוד בהמשך. וכבר ידוע שגם לחדש יש היתר לאיסורו.

**סוף דבר:** אחר שהארכנו לדעתנו כל הצורך בענין זה, ותצא דינא שגרון דידן כשר לכתחילה ולמהדרין, ואין בו שום ספק. אמרתי להוסיף מכמה מעלות טובות שיוצא לנו בזו ההמצאה.

**וזה יצא ראשונה,** הנה בריש הלכות ס"ת סי' ע"ר סעי' א' פסק מרן המחבר וז"ל: מצות עשה על כל איש מישראל לכתוב לו ס"ת, ואפילו הניחו לו אבותיו ס"ת מצוה לכתוב משלו וכו'. וכן הוא בסוגיא בסנהדרין [דף כ"א ע"ב], אמר רבא אע"פ שהניחו לו אבותיו לאדם ס"ת מצוה לכתוב משלו משום שנאמר [דברים ל"א י"ט] ועתה כתבו לכם את השירה הזאת [וודאי קאי על כל התורה - דאסור לכתוב פרשה אחת לבד - רמב"ם פרק ז' מהל' ס"ת הל' א']. ולשון הרא"ש [בהלכות קטנות - ס"ת אות א']: ואומר אני דודאי מצוה גדולה לכתוב ס"ת.

**והא דלא** סגי בשל אבותיו אע"פ שסו"ס יש לו עתה ס"ת. ביאר בתורת חיים [סנהדרין דף כ"א ע"ב ד"ה מצוה] דמיתורא דלכם הוא דריש, דמשמע משלכם בעינן ולא סגי בשל אבותיו. והוסיף שם דנראה דיחיד הכותב ס"ת ומקדישה לא שפיר קא עביד, דכיון שמקדישה הרי היא של הקדש ולא שלו ושוב לא יוצא בא ידי חובתו דלכם כתוב שלכם בעינן וכו'. עיי"ש [והאריכו כבר ברין זה האחרונים - ואכמ"ל]. ובב"ח בסי' ר"ע [בגדמ"ח עמ' ר'] למד מזה שכתוב ועתה כתבו לכם לשון רבים - אלמא כל איש מישראל חייב לכתוב לו ס"ת.

**והנה** לשון הטור בסי' ר"ע, מצות עשה על כל אדם מישראל שיכתוב לו ס"ת, ומאוד צריך לחזר אחריה דאמר ריב"ל [מנחות דף ל' ע"א] הלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצוה מן השוק, כתבו או שהגיה בו אפילו אות אחת כאילו קבלה מהר סיני. ובב"י שם [בגדמ"ח עמ' ר"א] הביא לנמוקי יוסף שפירש: כחוטף מצוה - שאין לו שכר גדול כל כך כמי שטרח בכתיבתו, ויש מקום למדת הדין לחלוק ולומר אלמלא שבאה עליו בלא טורח לא היה עושה אותה. כתבו - הוא בעצמו או שכר סופר לכתבו וטורח בתיקון הקלפים ולסבול עול הסופר עד שנכתב. כאילו קיבלו - יש למדת רחמים לומר כמו שטרח

ח' ובגדון שעוררו האם יש לחוש ע"י המצאה זו למיעוט פרנסת הסופרים ומכוני ההגהות. בזה אין לי לעורר אלא מספרי המוסר, דסברא זו היפך השכל והיפך המציאות, וקרוב למחוסר אמנה, הרי זיל קרי בי רב שפרנסת אדם נגזרת בידי שמים ולא ע"י תחרות השוק, ועי' בפסחים [דף קי"ח רע"א] ולמה נקרא שמו הלל הגדול אמר ר' יוחנן מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה וכו', אמר רב חסדא מאי דכתיב הודו לה' כי טוב הודו לה' שגובה חובתו של אדם בטובתו וכו'. וכן איתא בפ"ק דע"ז [דף ר' ע"א] שהקב"ה זן קרני ראמים עד ביצי כינים. א"כ האם יתכן שענין זה הנעשה לתועלת עם ישראל שיוכלו לקיים מצות ס"ת כרת וכדין וכדלקמן, יגרום הפסד לסופרי סתם, ועיין בספרי המוסר והבטחון שהאריכו בזה מאוד.

**ועוד** מצד המציאות ג"כ לא יהיה הפסד לסופרים, דהא כידוע תמיד יהיו אלה המהדרין והמהדרין מן המהדרין שיבקשו ספרי תורה הכתובים בקולמוס עם כונת הסופר על כל תיבה ותיבה ועל כל שם ושם. וגם יהיו אלו שיבקשו כתב קולמוס מסופר אשר בעיניהם כתב ידו וסגנונו המקורי הוא מיוחד ומעולה, וודאי שלא תגרע פרנסה מאלו הכותבים ספרי תורה, ורק יתרבו הקונים אשר מעולם לא היו מזמינים ספר תורה מכמה סיבות ועתה ירבו, ותו לא מיד.

**ב** ובגדון שעוררו המערערים שאולי יש לנו למגדר מילתא, ושמא מזה תבוא פרצה שיבואו אינשי דלא מעלי לעשות בדרך זו סת"ם בלא דקדוק ההלכה ולא נוכל להכיר בהם. על זה אומר, וכי פרצה חרשה זו - הלא כבר שמענו ומפורסם הדבר לכל - מכמה סת"ם הנמצאים בשוק שנכתבו ע"י אנשים אשר אין להם זיק יראת שמים ואשר אין תוכם כברים, ויש אשר תוכם כברים והכרת פניהם ענתה במ דרקים ופוחזים הם - וודאי אינם מדקדקים בהלכה וכ"ש כשיש להם חסרון כיס בדבר מתמת הלכות כסדרן וכדומה. [וגם ראינו תפילין ומזוזות שנכתבו ע"י סטודנטים ונשים רח"ל - ודברים ידועים ומפורסמים הם]. אלא שיראי ה' וחושבי שמו הנזהרים לקנות סת"ם רק מסופר ירא שמים ומוחזק בכשרות, וכן מסרסורים יראי שמים, הם המהדרין והזוכים לקיים מצות בוראנו בהדרור כרת וכהלכה. וכן גם הענין כאן, יש לקנות ספר תורה שנכתב בכתיבת מסך רק ממקום שממונים עליו יראי שמים וגדולי תורה, שממקום כזה אין שום תקלה, דודאי הכל נעשה על הצד הטוב ביותר של ההלכה.

**ועוד** אזכיר שכבר היה לעולמים ערעורים כגון אלו - דבעינן למגדר מילתא וחדש אסור מהתורה וכדומה, ולדוגמא בענין מצות מכונה שהרעישו בזמנו את כל העולם בכמה וכמה

טורח זה, כן היה טורח ללכת במדבר כדי לקבל תורה מהר סיני. כאילו כתבו - שיש למדת רחמים לומר כמו שתיקן זה, כך אם היה מוצא טעויות רבות היה מתקן אותן, ע"כ.

**וזה** בעל המשנת אברהם בשער הכתיבה אות ב': ובדאי מצוה גדולה הוא ומאוד צריך להשתדל ולחזור אחריה אם אפשר לו. והעובר על זה ולא כתב ס"ת אם אפשר לו בשום ענין, ביטל עשה זו ועונשו גדול. וכל המקיים אותה יהיה ברוך. ועיין בפירוש שם שהביא מקור לכל דבר ודבר עי"ש באורך.

**ודא** עקא, שכגודל מצוה זו כן הקושי הרב להשיגה כידוע. והנה באופן הנ"ל יהיה אפשר לזכות לכל החפץ והקרב - לזכות במצוה זו. ועוד דכיון דלאו כו"ע סופרים הם ולא מגייה ספרים, ועדיין גם אחר כל המאמץ שקנה ס"ת עדיין הוא פעמים בכלל חוטף מצוה מן השוק. ובאופן הנ"ל במעט תרגול יוכל האדם לקיים בעצמו לכתוב בידו ס"ת. ואף אם לא יזכה לכתוב את כל הספר, יוכל לכתוב את חלקו האחרון.

**ועוד** בה שניה, הנה האף אמנם שברוב [שאינו רוב גמור] בתי כנסיות יש ספרי תורה המהודרים לקריאה, מ"מ בכלל היישוב כגון בתי חולים ובתי מלון וישובים קטנים ובתי הארחה למיניהם, וכ"ש בחו"ל בהרבה מאוד מן הקהילות, הפרץ מרובה על העומד. ומברכים שם ברכות לבטלה על ספרי תורה ישנים מלאים חסרות ויתירות ואותיות שבורות ודהויות, ובפרט הס"ת המשוחים, כידוע כל זה ואין צריך להאריך. וחסרון כ"ס קשה מכולם, דס"ת דבר יקר מאוד הוא. ולכן בהמצאה זו יצא דבר טוב לזכות את הרבים ע"י שיחל מאוד מחיר הס"ת, ותרבה הדעת בישראל.

**והחוב** המשולש, יש להזכיר שבעוונות הרבים כיום יש חלק מן הסופרים אשר אין יראת שמים בלבם, ועושים מהתורה קרדום לחפור בה וכל כוונתם רק לשם פרנסתם, ומכיר אני כמה מהם, ויש לחוש בהרבה הלכות שאינם מקפידים בהם וכ"ש היכא שנגרם להם הפסד בזה - ואין צורך להאריך כי על הידוע לכל אני מדבר, ואף שבכל ספר וספר או מזוזה או תפילין הרי הוא בחזקתו שבקדושה גמורה נכתב, מ"מ על הכלל דיברנו.

**ובה** כותב בעל המשנת חכמים מהר"מ חגי, בפירושו לאבות פרק ו' אות רכ"ח, ח"ל: ועל טוב יזכר שם רבני גאוני קרקא וכו', דשלחו מתם כתב להגאון האלקי מהר"ר משה זכותו זלה"ה וכו', יחידע להם בכתב ידו קודש העשרה תיקונים הנצרכים לתיקון העזרות והגדין והשרטוט וקדוש הקולמוס והדין ומעשה כתיבת האותיות וצורתן, וענין התנין וקדושת הסופר, מתחלה ועד סוף כתיבת הס"ת והתפילין, מלבד מה שמפורש בספר מצות שמורים. ומתוך כתב הרב האלקי הרמ"ז ומתוך כתבם של רבני אותה עיר ואם בישראל היא הק"ק ש"נ

יע"א, יראה הרואה שפלות הדור שאנו בו שהוא יתום, ואין דורש ואין מבקש על דברים כאלו שהם ברומו של עולם, וכל ריק ופוחז שיועד לכתוב איזה כתב אשורי מקולקל, מתלבש בטלית שאינו שלו ומקבל סמיכה להיות סופר סת"ם, וסתמו כפרושו צבוע מעיקרו, ועל ס"ת ותפילין ומזוזות מסופרים כאלו יסמכו קהל ועדה וישראל הקרובים והרחוקים, ויהיה לנו מן התימא שאנו צועקין ואין אנו נענין, מה תמיה היא זאת. פוק חזי עובדא דר' חזקיה ורבי ייסא בזהר [ח"ג דף ע"א ע"א], ותרון מיניה, דאם על יתרון וא"ו דהוה בקרא דשושעת שסע פרסות, רחו להנהו מתאי מבי מתיבתא, ואמרו להם דהוה הס"ת פסול ומשקר בשמא דמלכא, מה יעשו בס"ת הנכתב בכל החסרונות האמורים וכיוצא בהם. ומכאן זה אפשר להמליץ בעדם במה שכתבתי לעיל, יען הם דנין דכיון דאינו נכתב בקדושה הנצרכת יכולין להקל בו לטלטלו ממקום למקום. אמנם על הברכות שמברכין עליהם לבי דוי, ואין בידי שבט מושלים לתקן, רק להודיע צערי לרבים, אולי יחנן ה' ובדורות הבאים המצא ימצא איזה תיקון ויכשרו דברי, עכ"ל.

**ולבן** ודאי שיש בזה תיקון גדול במה שנעשה הדבר הזה של כתיבת מסך, בפקוח מורה צדק מוסמך, ושעשה המעשה רק אדם ירא שמים, שיכוין באמת בכל האזכרות, ולהיות שבמעשה זה נחסכים כמעט כל השאלות המתעוררות, ודאי שיש הרבה להעדיף הספרי תורה הנעשים בשיטה הנ"ל.

## סימן נ"ד

### שאלות קצרות - גניזה וכדומה

**הזמנות לענין גניזה ומקומות האסורים**

**שאלה:** מה דין גנייר שכתוב עליו חצאי פסוקים או הזמנות לענין גניזה או להכנס עמהם לבית הכסא.

**תשובה:** אם נכתב בכוונה ללמוד או ללמד ממנו אסור להכניס אותם לבית הכסא וכדומה, אבל הזמנות של חתונה שמה שכותבים שם פסוקים אינו להתלמד אין על זה קדושה כלל, ואפשר לזורקן לפת.

**עוד שאלה:** לענין אמירת חצאי פסוקים בלא שם השם במקומות האסורים.

**תשובה:** גם זה תלוי בהג"ל שאם אינו אומר את השם, ומשתמש בחלק מהפסוק או כולו בתור לשון מליצה מותר.

## סימן נ"ה

## חדר שרות שלפני בית הכסא האם חייב במזוזה

**תשובה** זו היא לבני יקירי אליהו זאב זלה"ה.

**שו"ע** יו"ד סי' רפ"ו סעי' ד'.

**כתב** המחבר ז"ל: בית הכסא ובית המרחץ ובית הבורסקי ובית הטבילה פטורים לפי שאינם עשויים לדירת כבוד, ע"כ.

**שאלת** אם צריך לקבוע מזוזה בחדר שלפני בית הכסא משתמשים בו לרחיצת ידים. ואם תמצי לומר שחייב, מה הדין באין בו מקום לרחיצת הידים והוא חדר ריק ומשתמשים בו לכניסה ויציאה.

**הנה** ברמב"ם הלכות מזוזה פ"ו ה"ז כתב ז"ל: בית שער אכסדרה מרפסת והגינה והדיר פטורין מן המזוזה, מפני שאינם עשויים לדירה, ואם היו בתים החייבים במזוזה פתוחין למקומות אלו חייבין במזוזה, ע"כ. וצריך לתת טעם, דלכאורה מה עוזר לי שהבתים פתוחין לתוכן. והתינוח בית שער אכסדרה ומרפסת, אפשר לומר דאם הבתים פתוחין לתוכן, אז גם מקומות אלה בעצמם משמשים כדירה והם בעצמם דירה. אבל הרמב"ם הוסיף וכתב גם גינה ודיר, ומה יועיל לגינה אם בתים פתוחים לתוכה, דזה ודאי אינו עושה הגינה לדירה, ואיזה תשמישי דירה שייך התם.

**והנה** בהלכה ח' הוסיף הרמב"ם וכתב ז"ל: לפיכך אחד שערי חצרות ואחד שערי מבואות ואחד שערי מדינות ועיירות הכל חייבים במזוזה שהרי הבתים החייבים במזוזה פתוחין לתוכן, ע"כ. הרי הוסיף וכתב חצירות ומבואות ומדינות, וכל אלה ודאי לא חשיבי דירה.

**ולכן** נראה פשוט דאין חיוב המזוזה על מקומות אלה מפני שהם עצמם נעשים כדירה, אלא מפני שהם משמשים לדירה.

**וזה** לענ"ד לשיטתו בתשובה שהשיב לחכמי לונל [הובאה בכסף משנה שם לעיל בהל' ה'], בבית שאין לו דלתות שפטור ממזוזה, דכתב שם ז"ל: דהא דכתיב על מזוזות ביתך ובשעריך, וכי בשני מקומות מניחין על המזוזה ועל השער, אלא כך אמר: על מזוזות ביתך ועל מזוזות כל שעריך, וכן אמרו חז"ל [ביומא דף י"א ע"א] אחד שערי בתים ואחד שערי מדינות, ע"כ. והיינו שכל שער שמשמש לדירה חייב במזוזה, וזה מה שהוסיף הכותב לומר ובשעריך, רצונו לומר ועל מזוזות כל שעריך אף שאינם שער ישר לבתים, דאם לא כן היינו ביתך.

## ביצור דרך הגניזה

**שאלת:** לגבי ספרים שכלו וכו' איך לגונזם.

**תשובה:** אודות ספרים שכלו וכדומה בודאי שטעונים גניזה, וכוונת הגניזה שלא יבואו לידי בזיון, ולכך צריך לקוברם עמוק באדמה לפי ראות עיני האדם, וגם לשים אותם בתוך קופסאות וכדומה שלא יתקלקלו.

## עיתונים שיש בהם דברי תורה

**שאלת:** עיתונים שכתבו בהם דברי תורה, האם צריך לגונזם.

**תשובה:** הנראה לענ"ד אם העיתונים הם מאנשים לא דתיים או כאלה שמראים פנים כדתיים אבל אין בהם יראת שמים, ועושים דבריהם וגם הדפסת עתוניהם שלא על פי גדולי ישראל, אין שום קדושה בעתונים הללו ומצוה לבערם.

## פסוקים שתלו בחדר שינה

**שאלת:** בנוגע לפסוקים בכתב שתולים על הכותל ואין בהם שם השם, בחדר שאיש ואשתו ישנים שם.

**תשובה:** איני יודע היתר ברור להניח זה בחדר שאיש ואשתו ישנים שם, אם לא שיכסום בשעת מעשה.

## שם שלום

**שאלת:** חולצה שכתוב עליה שם "שלום" האם מותר להכנס איתה לבית הכסא.

**תשובה:** עיין ביו"ד סוף סימן רע"ו שהביא הרמ"א שיש נזהרים אפילו במילת שלום שלא לגמור כתיבתו [וכותבים שלו]. ולמעשה נראה שיש להחמיר לכתחילה<sup>32</sup>.

## כתיבת שלום במכתב

**שאלת:** האם יש להימנע מלכתוב שלום באגרת.

**תשובה:** המחמיר יחמיר לעצמו. [עי' יו"ד סי' רע"ו ברמ"א סעי' י"ג ובפתחי תשובה ס"ק כ"ח].

**עוד שאלת:** כשכותבין שמות כגון בתיה האם צריך לכתוב כך בתי'.

**תשובה:** אין צריך להזהר בזה כלל.

32. ואף שמהפתחי תשובה שם לכאורה נראה שיש להקל, מ"מ נראה להחמיר.

ובין מרפסת הפתוחה לבית. וכתבתי שטעם פטור המרפסת מפני שאינו מיוחד לדירה, ומינה בפתוח לבית דירה חייב במזוזה, והטעם מפני דהוי אז המרפסת והבית שער מקום דירה דרך בני אדם להשתמש בה כדירה כשפתוח לבית, והמרפסת הפטורה היא שיש בה סולמות לעלות לבתי העליה ואין בתי העליה פתוחים ממש אליה. ואילו כאן כתבנו שמקום העשוי להילוך אפילו שאינו פתוח מיד לדירה מ"מ הוא פתוח למקום אחר הפתוח לדירה ומטעם זה יש לו להתחייב.

**אבל** ברמב"ם לפי הנראה לענ"ד מוכרחים לומר כפי מה שכתבנו כאן, דהא בית שער אף אם אינו פתוח ישר לבית אלא שקודם נכנסים לבית שער ואח"כ לחצר ואח"כ לבית ג"כ צריך להתחייב הבית שער דלא גרע משערי מדינות ומבואות, [וא"כ קשה למה הרמב"ם פטר], ועל כרחך צריך לומר כפי מה שהכסף משנה [בהל' ז' ד"ה בית שער] תירץ דדברי הרמב"ם הם בבית שער ומרפסת הפתוחים לגינה. וא"כ במרפסת הפתוחה לעליות שהכוונה שיש בתים בעליה הרי לדברי הרמב"ם חייבת במזוזה דלא כשו"ע, וצ"ע ליישב דהא גם המחבר הביא הדין הזה של שערי מדינות ומבואות בסעיף א' בסימן הנ"ל.

### סכום:

א. מה ששערי חצירות מבואות ועיירות וכו' חייבים במזוזה, הוא מפני שהם משמשים לבתים שהם בית דירה. ב. עשרה בתים הפתוחים זה לזה שהפנימי הוא בית דירה, שכולם חייבים במזוזה מחמתו, הוא גם באופן שאחד מן הבתים קטן או בלי תקרה וכדומה. אמנם הבית הקטן עצמו אינו חייב.

ג. חדר שרות שלפני חדר בית הכסא, אם יש בו מקום רחיצת ידים חייב דהוי דירה לעצמו. ד. אין בו מקום לרחיצת ידים, ומשמש רק לכניסה ויציאה הוא בטל לבית הכסא ופטור.

**ולפי** זה יש לעיין מה הדין בבית שער הפתוח לבית הכסא, האם נאמר דכיון דבית הכסא פטור א"כ גם מהבית שער הפתוח אליו פטור, או כיון דבית הכסא פטור הוא מטעם שאינו דירת כבוד אבל ודאי דירה מיקרי, ולכן בית שער הפתוח אליו נמי מיקרי תשמיש דירה, וכיון שאין על הבית שער החסרון של דירת כבוד יהיה חייב במזוזה.

**ובן** יש לעיין בדין עשרה בתים הפתוחים זה לזה, שכתב הרמב"ם כאן בהלכה ח' וז"ל: אפילו עשרה בתים זה פתוח לזה וזה פתוח לזה, הואיל והפנימי חייב במזוזה כולן חייבים, ע"כ. מה יהיה הדין אם באמצע עשרת הבתים יש בית אחד פחות מד' על ד' שאין בו שער לחייב מזוזה לעצמו, האם עדיין נאמר שכל שאר הבתים שלפניו ולאחריו חייבין דהא כולם משמשים לפנימי, או נאמר דדוקא אלה שלפנים הבית הקטן חייבין אבל שלפניו פטורין. ונימא טעמא, דהא דכל עשרת הבתים חייבין מטעם דהפנימי חייב, אינו משום דכולם משמשים לפנימי, אלא כל בית משמש לבית שלפנים הימנו, ולכן כל אלה שלפני הבית שאין בו ד' על ד' יהיו פטורין דכיון שהבית שאין בו ד' על ד' אינו נקרא דירה גם הפתוח אליו אינו דירה וממילא כל שלפניו לא מיקרי דירה.

**והנה** בנדרן זה האחרון נראה פשוט דכל הבתים חייבים, אע"פ שיש באמצע חדר הפטור, דאנו מחייבים אותם משום שכולם משמשים לפנימי. וכן מוכח מדברי הרמב"ם שתלה דין זה בדין שערי חצירות ומבואות ומדינות וכו', ושם ודאי דחיובם של מבואות ומדינות משום שהם משמשים לבית. ועל הדין הראשון נראה דכיון שבית הכסא פטור, כל שאר החדרים הפתוחים לו משמשים לו ובטלים אליו כנ"ל, ולכן גם הם פטורים.

**ובזה** נפשטו שתי שאלותיך: א'. חדר השרות שלפני בית הכסא אם יש בו מקום לרחיצת ידים חייב, דהא הוי דירה לעצמו. והשאלה הב'. באין בו מקום לרחיצת ידים ומשמש אך ורק לכניסה ויציאה הרי הוא בטל לבית הכסא ופטור.

**ודברים** הנ"ל הם הפך ממה שכתבתי במקום אחר<sup>33</sup> על דין מרפסת המוזכר בשו"ע סי' רפ"ו סעי' ז', וז"ל: מרפסת שהיא דרך לעלות בה לעליות, ובית שער והגינה פטורים, ואם בית פתוח לאחד מאלו חייבים וכו', ע"כ. ששם חלקתי בין מרפסת של עליה המשמשת להלוך,

33. בחלק ח"מ סי' ט"ז וביתר ביאור בסי' י"ז.

## סימן נ"ז

## נפלה מזוזתו האם יברך

שו"ע יו"ד סי' רפ"ט סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: בא לקבעה יניחנה בשפופרת של קנה או של כל דבר ויקבענה במקומה ויברך אקב"ו לקבוע מזוזה וכו', ע"כ. ובפתחי תשובה שם ס"ק א', כתב וז"ל: ונראה דאם נפלה המזוזה מעצמה לארץ ורוצה לקובעה לכו"ע צריך לברך כמו נפלה טליתו [שם אר"ח סי' ח' סעי' י"ד], ופשוט הוא, עכ"ל.

**ולענ"ד** אין הלכה כן, ועיין מג"א בהל' תפילין [סי' כ"ה ס"ק כ"א], וז"ל: נשמטו - כתב השל"ה הא דלא נהיגי האידנא לברך כשנשמטו ממקומם, משום דבשעת תפלה מסתמא אינו מסיח דעתו מהם והוי כחולצן ע"מ להחזירן [שפסק שם הרמ"א בסעי' י"ב שלא צריך לברך], ע"כ.

**ונראה** בכוונתו דכיון שכל הזמן הזה הוא רוצה את התפילין עליו בגלל התפילה, לכן הוי כדעתו לחזור ולהניחן ואינו מברך. ולפי זה גם בטלית [סי' ח' סעי' י"ד] בשעת התפילה הוי כדעתו לחזור מיד ולהתעטף, ואם נפלה טליתו באמצע התפילה אינו חוזר ומברך. וכן במזוזה שנפלה, כיון שחייב הוא במזוזה כל הזמן, בודאי הוי כדעתו להחזירה.

**ועי'** במשנה ברורה בסי' ח' ס"ק ל"ט שכתב על מ"ש המחבר [בסעי' ט"ו] אם נפלה טליתו בלא מתכוין שחוזר ומברך, וז"ל: ואפילו למה דפסקינן דבהסיר טליתו על דעת להחזירו אין צריך לברך, בזה גרע יותר, דהא נפלה בלא דעת ואזדא לה מצותה ואפילו נשאר עליו ט"ק לא מהני, ע"כ. [והוא מדברי המג"א כאן בס"ק כ']. ולפי"ז דבריו אינם בדקדוק, וסותר המג"א לדבריו בסי' כ"ה ס"ק כ"א, וכן צ"ע על המ"ב בס"ק מ"ד, דשם הביא ג"כ את דברי השל"ה שלא צריך לברך, ובסי' ח' העלים עין מזה. וכן הדין של הפתחי תשובה הנ"ל לגבי מזוזה אינו תואם לדברי השל"ה.

**שוב** עיינתי, וראיתי בחידושי הרע"א על השו"ע בסי' ח' בשם התוספת שבת שהעיר על המג"א ס"ק כ', וז"ל: ואפשר היינו דוקא שלא בשעת התפילה כמ"ש המג"א סי' כ"ה בשם השל"ה, ע"כ. ואינו מובן מה נסתפקו בזה [וכתבו רק בלשון אפשר].

**ובערוך** השולחן סי' כ"ה סעי' כ"ב פקפק בדברי השל"ה וכתב שטעמו קלוש. ולענ"ד מידי ספק לא יצאנו [ולכך כיון שספק ברכות להקל אין לברך].

**וראוי** לדעת שדין זה הוא אפילו אם הוציא או נפלה המזוזה וקבע מזוזה אחרת, שגם כן לא מברך. ואינו דומה לטלית שאם מתעטף בטלית אחרת שצריך לברך, דטלית השניה היא מצוה אחרת דהחייב הוא על כל בגד שיש לו ארבע כנפות, מה שאין כן במזוזה שהחייב הוא על אותו בית, ולכך החייב הוא אותו חייב ולא משנה אם מחליף מזוזה. וכן בתפילין אם יחלוץ ויניח תפילין אחרות גם כן אינו מברך, דהמצוה היא על הגברא וכבר בירך.

## סכום:

- א. נפלה טליתו או זזו תפיליו באמצע התפילה והחזירן, אינו חוזר ומברך.
- ב. וכן אם נפלה מזוזתו אינו חוזר ומברך, כיון שהוא חייב כל הזמן במזוזה.
- ג. וה"ה אם היתה לו מזוזה כשרה והחליפה באחרת, שאינו מברך על החדשה.

## סימן נ"ז

## שאלות קצרות - מזוזה

**להסיר המזוזה כשצובע ביתו**

**שאלת:** האם מותר להסיר המזוזות כשצובע ביתו כשיודע שיתלכלכו בצבע.

**תשובה:** ודאי שיסירם שלא יבואו לידי בויון.

**מזוזה גבי גר**

**שאלת:** גר שנתגייר וכבר היה גר בבית בשכירות יותר משלשים יום מלפני הגרות, האם חייב במזוזה מיד, או לאחר שלשים יום מהגרות.

**תשובה:** זיל בתר טעמא, וטעמא דשלושים יום הוא משום שנראית כשלו [כמ"ש התוס' בע"ז דף כ"א ע"א ד"ה הא], וא"כ הרי נראית כשלו אף כשהיה עדיין גר, וחייב מיד במזוזה כשנתגייר.

**מזוזה במקום שלא צבעו עדיין**

**שאלת:** במי שבנה בית והתחיל לגור בו, ולא הספיק לצבוע את הדלתות והמשקופים, ורוצה לקבוע את המזוזות רק אחר הצביעה, האם רשאי.

## סימן נ"ח

## קרסים שעושים שעמנו

שו"ע יו"ד סי' ש'.

**שאלת:** אם מותר לחבר בגד של צמר עם בגד של פשתים ע"י קרסים (תיקתקים) כאלה שמתחברים יחד ומהודקים (מה שקורין באנגלית snaps).

**תשובה:** לענ"ד איני רואה היתר לזה ובודאי דהוי חיבור ואינו דומה למה שהתיר הרמ"א ביו"ד סי' ש' סעי' ג' וז"ל: וכן מותר לחבר בתי זרועות של צמר שיש בהם קשרים או קרסים בבתי נפש של פשתן שיש בו נקבים ומכניס הקשרים או הקרסים תוך הנקבים הואיל והם רפויים ויכול להוציאן משם באצבעו וא"צ לקרוע הנקבים אע"פ שמניחן כך תמיד אבל אם הם אדוקים כ"כ שא"א להוציאן משם בלתי קריעת הנקבים הוי חבור ואסור, ע"כ. וכן יהא אסור לחבר בגדים הנ"ל ע"י רכסים מה שקורין zipper ריצ'רץ'. אבל בקרסים כעין כפתורים שלנו שלא מתהדקים כלל, מותר.

**ובן** מבואר ברמ"א על מה ששאלת עוד על חתיכות של פשתן ששמים בכתפות ומחברים אותם ע"י velcro סקין' לבגד הצמר שאסור לענ"ד מפני שמהודקים היטב.

## סימן נ"ט

## שאלות קצרות - חלה

בצק שנילוש במיץ תפוחים

**שאלת:** מיץ תפוחים שלנו האם נחשב למי פירות בנוגע לדיני חלה.

**תשובה:** איני יודע במה נסתפקת, וכפשוטו מיץ תפוחים שלנו (הסחוט מהפרי) הוי מי פירות לכל מילי.

תרכיז תפוזים עם מים לחלה

**שאלת:** מיץ תפוחים הנעשה מתרכיז הפרי שמוסיף לו מים, וטעמו ומראיתו כמיץ תפוחים סחוט האם נחשב למי פירות.

**תשובה:** שאלה זו אחת שיש בה שתיים, ובשתי השאלות יש לזה דין מים. האחד: עיסה כזו חייבת בחלה גם

**תשובה:** אינו רשאי, דכיון שגר בבית ומשתמש בו כרגיל אע"פ שהדלתות והמשקופים עדיין לא נצבעו חייב במזוזה, ואיני רואה ספק בדבר.

## מזוזה בבית שכור בחו"ל

**שאלת:** גבי השוכר בית בחו"ל שפטור ממזוזה ל' יום מה הדין אם רוצה לשים קודם, דהערוך השולחן סימן רפ"ו סעיף מ"ט סובר שמותר, וכן הבן איש חי שנה ב' פרשת כי תבוא הלכה כ"ג כתב שחייב, מה ההלכה למעשה.

**תשובה:** השוכר בית בחו"ל פטור כל שלושים יום, ושאלתי את פי מורי ורבי זצ"ל ואמר לי למעשה שהגאון רב ברוך בער לא הניח מזוזה עד שעברו שלושים יום.

**ובמעם** הדבר נראה, דאם יקבע המזוזה מיד קודם ל' יום ויברך על זה, הנה הגם שמקיים בזה מצוה של שאינו מצווה ועושה מ"מ הרי לא יוכל לומר את הברכה בזמן עיקר החיוב שהוא לאחר ל'. ועי' בנחלת צבי סי' רפ"ו סעי' כ"ב שכתב: אם רוצה לקבוע בתוך ל' ולברך כתבתי בפתחי תשובה ס"ק י"ד בשם אשל אברהם דרשאי כמו בטלית שאולה עי"ש. ולע"ד צ"ע אם ראוי לעשות כן, ראולי יותר עדיף להמתין על שעת החיוב, די"ל דדוקא בטלית שאולה מאחר דמברכין על טלית בכל יום, א"כ אף אם יברך בעת הפטור יכול לברך גם כן עליו בעת החיוב, משא"כ הכא במזוזה דאין מברכין רק פעם אחת בעת קביעותה, אולי עדיף יותר להמתין על שעת החיוב דהיינו אחר ל' עי"ש. אלא שיש לי להעיר שיכול לקבוע בלא ברכה, ואחר ל' יברך.

## בענין המזוזות כשעובר דירה

**שאלת:** באדם שעובר דירה ורוצה להוציא המזוזות.

**תשובה:** אם ישראל אחר עומד לגור שם ואין חשש שהמזוזות יבואו לבזיון עד שישראל אחר יבוא לגור שם, הדין מפורש בשו"ע הל' מזוזה [יו"ד סי' רצ"א סעי' ב'] שאסור ליטול את המזוזה ועי"ש באחרונים, ולמעשה לא פלוג ואסור להוציאם. אבל ודאי שיכול לתובעו שישלם לו בעד המזוזות.

**אולם** מלשון הבבלי דקאמר רישא דנאדי ונפיל, ולא קאמר דאיגנדר, לא משמע דבמקום מדרון עסקינן. וכן הלשון גופא דרהיט ואזיל לא משמע דאיגנדר, אלא מלשון ריצה והליכה ולא במדרון עסקינן.

**ואפשר** לומר בהקדים, דאולי אפילו לאחר שחתכו ראשו אפשר שיוכל להלך איזה פסיעות ולפרכס כזנב הלטאה [בב"ב דף קמ"ב רע"ב], וכך היא המציאות באוהזים ותרגולי הודו. ובודאי שאין דבר זה מצוי כל כך באדם, אולם אפשר שיקרה שבעת ריצתו לברוח מרוצחו לאחר שחתכו ראשו עדיין המשיך בריצתו. ובזה פליגי, דר' אליעזר אית ליה דיותר מסתבר לתלות שהראש נד ונפל למקום אחר, ור' עקיבא סבר דיותר מסתבר לתלות שהגוף הלך לאחר מיתה והראש נפל מיד במקומו כדרך הנופלים. ובזה מיושב מה שהקשה בשירי קרבן העדה, מדוע השמיט הרמב"ם לכל החילוקים הנזכרים בירושלמי. [ולדברינו אתי שפיר דאין זה מצוי כלל] דו"ק.

## סימן ס"א

### כהן הרוצה לנסוע באוירון

**שו"ע** יו"ד סי' שס"ט סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: הכהן מזהר שלא ליטמא במת וכו', ע"כ.

**שאלת** בנוגע לכהן לנסוע באוירון שיש ספק אם יש שם מת באוירון וספק בארון שיש בו פותח טפח. (כמדומה לי שהארונות האלה העשויים לקחת מתים, וודאי שיש בהם פותח טפח, אבל בכל זאת אפשר לברר זה). ושאלת אם ע"י ס"ס כזה יהא מותר.

**לענ"ד** להלכה ולא למעשה איני רואה איסור בזה, אבל הלכה זו מן העמומות ביותר, וצריך עיון רב בכל הענינים האלה כדי לענות הלכה למעשה, וא"א לי כרגע לצאת ידי חובתי ואתך הסליחה.

להרא"ש. והשני: עיסה זו מקבלת טומאה, דזה ודאי שאם עירבו מין תפוחים סחוט כמות שהוא דינו כמי פירות, אבל בכגון זה שהוציאו ממנו המים כדי לעשותו תרכיז ואח"כ עירבו בו מים חדשים אין ספק דהוי דינו כמים.

## סימן ס'

### קבורת כל הגוף במקום אחד

**שו"ע** יו"ד סי' שס"ב.

**מה** שכתבת שאולי יש להביא ראיה על אבר שנחתך לאחר מיתה שטעון קבורה עם כל הגוף ביחד מהא דאיתא בסוטה [דף מ"ה ע"ב] במשנה: נמצא ראשו במקום אחד וגופו במקום אחר מוליכין הראש אצל הגוף דברי רבי אליעזר רבי עקיבא אומר הגוף אצל הראש. ובגמ' שם, במאי קמיפלגי אילימא לענין מדידה קמיפלגי הא מדקתני סיפא מאין היו מודדין מכלל דרישא לא במדידה עסקינן. אמר ר' יצחק במת מצוה קנה מקומו קמיפלגי, והכי קאמר לקוברו קנה מקומו, והיכא נמצא ראשו במקום אחד וגופו במקום אחר, מוליכין הראש אצל הגוף דברי רבי אליעזר, ר' עקיבא אומר הגוף אצל הראש. במאי קמיפלגי מר סבר גופיה בדוכתיה נפיל רישא דנאדי ונפיל, ומר סבר רישא היכא דנפיל נפיל גופא הוא דרהיט אזיל, ע"כ. ועד כאן לא פליגי אלא אי אזלינן בתר גופא או בתר רישא, אולם לכו"ע ודאי שצריך לקבור לשניהם ביחד, זה מה שחשבת להביא ראיה.

**ואני** אומר דודאי דלחדודא בעלמא כוונת בזה, כי פשוט דהגוף בעי קבורה אף בלי הראש והראש בעי קבורה אף בלי הגוף, ולעולם היכא דאיתגהו גבן, בעי למקברניהו, ואפשר דיכול למיקברניהו בנפרד ואינו מחוייב לקוברם ביחד. ומחלוקת ר"א ור"ע בסוטה, פירושה במת מצוה דצריך לקוברו במקומו, ומבעיא לן היכן הוא מקומו, דהא מת מצוה קנה מקומו במקום שנפל בעת מיתתו. ובזה פליגי, דר' אליעזר סבר במקום שנמצא הגוף שם נפל שדוד וראשו הוא דאזיל למקום אחר לאחר המיתה, ור' עקיבא סובר דבמקום שנפל הראש שם נפל ומת, והגוף הוא דאזיל למקום אחר לאחר מיתה.

**ובאמת** שצ"ע במאי פליגי, ומה כוונת הגמ' שהראש הלך למקום אחר או הגוף הלך, ואיך הלכו לאחר מיתה. והנה בירושלמי [בסוטה פ"ט הל' ד' דף מ"א ע"ב] משמע דמחלוקתם במקום מדרון דמוקים לה כשהיה הראש מלמעלה והגוף מלמטה, ועיין שם במפרשים דבנתגלגל מאליו לאחר מיתה פליגי.

## סימן ס"ב

## בגדים חדשים האסורים באבל

שו"ע יו"ד סי' שפ"ט סעי' ג'.

**כתב** המחבר וז"ל: אסור ללבוש תוך שבעה כלים חדשים צבועים, וישנים יוצאים מתחת המכבש, ע"כ.

**שאלת:** אם מותר לאשה אבילה בר מינן לצבוע השייטל (פאה נכרית), או לחותכו למדתה.

**תשובה:** אני יודע מה איסור יש בדבר, ואי משום תקון בגדים קאית עלה, אין איסור זה אלא בבגדים חדשים כמבואר ביו"ד שפ"ט ס"ג ברמ"א שנהגו איסור בחדשים כל י"ב חודש. ואם כוונתך בתוך שבעה, הרי יש בזה לכאורה משום איסור מלאכה [אם עושה זאת בעצמה], ואינו דומה למלאכות הבית כגון אפיה ובשול וכדומה, שנפסק ביו"ד סי' ש"פ סעי' כ"ב דשרי. ועיין בערוך השולחן שם סעי' ל"ב. ולענין ללבוש שייטל צבוע מחדש לאחר ז', הנה אפילו בתוך ז' אני רואה איסור בדבר, כי אין על זה לענ"ד שם בגד. אלא שבתוך ז' מכוּעַר הדבר, והוי כקשוט דודאי יש לאסור.

והנה לא נזכר בהלכות אבילות מה הדין בנעלים חדשים לאחר ז', ולדברי המחבר בסי' שפ"ט אין לנו מה להסתפק, דלא אסר בסעיף ה' אפי' בבגד אלא בלבן וחדש. אולם לדברי הרמ"א בסעי' ג' שאסר לעשות בגדים חדשים לאחר ז' כל ד' שבועות הראשונים, לכאורה היה מקום לדון מה הדין בנעלים.

והנה בהלכות תשעה באב כתוב בשו"ע או"ח סי' תקנ"א [סעי' ז'] שאסור לתקן בגדים חדשים והוא הדין מנעלים חדשים, הרי שכלל מנעלים ובגדים כאחד. אלא שלענ"ד אין ללמוד משם, דהרי אסרו שם גם לעשותם לאחרים, כמו שכתב הרמ"א שם בסעי' ז', שזה ודאי מותר באבל לאחר ז'. ועוד נראה מהראשונים שהובאו בב"י בסי' תקנ"א [בנדרמ"ח עמ' רכ"ח] דדין עשיית בגדים חדשים ומנעלים חדשים ולבישתם למדו מן הירושלמי [פסחים פ"ד הל' א'] מטעם אבן השתיה או משום מיעוט שמחה, וזה לא שייך באבלות דהרבה דברים אסרו או נהגו איסור משנכנס אב או בשבוע שחל בו שמותר באבלות ז' או ל'. איך שיהיה דעתי נוטה להתיר במנעלים חדשים.

## סכום:

א. אשה אבילה ל"ע אסורה בתוך שבעה לצבוע או לחתוך את השייטל למדתה, דהוי מלאכה.

ב. וכן ללבוש שייטל צבוע מחדש בתוך שבעה אסור דהוי כקשוט, אבל לאחר שבעה מותר דאינו נקרא בגד.  
ג. הדעת נוטה להתיר מנעלים חדשים לאבל לאחר ז'.

## סימן ס"ג

## נטילת צפרניים באשה אחר ז'

שו"ע יו"ד סי' ש"צ סעי' ה' וסעי' ז'.

**כתב** המחבר בסעי' ה' וז"ל: אשה מותרת בנטילת שער אחר ז', ע"כ.

**וצ"ע** דבסעי' ז' כתב המחבר לאשה שאירע טבילתה לאחר ז' תוך ל', שאם תטול צפרניה בידיה או בשיניה אינה נוטלת יפה, אלא תאמר לעובדת כוכבים ליטלם לה בתער או במספרים, ע"כ. ולכאורה נטילת צפרניים יותר קל מנטילת שער, ולמה זה החמיר בהם יותר.

**והראיה** שנטילת צפרניים יותר קל, דהא גלוח ותספורת באבל לכו"ע אסור, ואילו נטילת צפרניים הוא מחלוקת תנאים [במור"ק דף י"ז סע"ב]. וגם להלכה יש בזה מחלוקת הפוסקים, [וכמובא בטור כאן בנדרמ"ח עמ' של"ח]. ובשינוי לכו"ע מותר, מה שאין כן בתספורת.

**ולכן** נלע"ד דלא העתיק המחבר הדין בסעי' ז' לאשה בליל טבילתה שתאמר לעכו"ם וכו', אלא לאלה שמחמירין גם לאחר ז' בנטילת שער [והיינו כדעת הרמב"ן המובא שם בטור עמ' של"ז]. אולם לשיטת המחבר עצמו בסעי' ה' כ"ש שמותר בנטילת צפרניים. ובאמת שהקושיא הנ"ל כבר הקשה אותה כאן בט"ז בס"ק ג' והניח בתימה.

**ומה** שיישב בנקודות הכסף, וז"ל: דהכא [בצפרניים] כיון דאפשר ע"י שינוי לא התיר אלא בשינוי, דכל מה שאפשר לתקן עדיף, לענ"ד אינו נראה כלל. [דהנה יש לברר מהו הטעם שאשה מותרת יותר מהאיש, ועי' בטור וב"י כאן [בנדרמ"ח עמ' של"ז] שהביא בזה מחלוקת בין הרי"ף שהתיר לרמב"ן שאסר, ומדברי הרמב"ן הנ"ל משמע שטעם המתירים הוא כדי שלא תתגנה על בעלה, ובאמת אם זה הטעם יש לנו להתיר רק לאשה נשואה, וגם ההיתר הוא רק מדחק ויש מקום לדברי הש"ך. אולם מזה שהרי"ף וכן כאן בשו"ע לא חילקו והתירו בכל אשה אפי' בתולה, ועוד שלא מצינו גנאי לאשה במה שלא מספרת עצמה, דזה דרכן בשיער ארוך, וכמו שהקשה שם הרמב"ן עצמו, מוכח דס"ל להתיר מטעם אחר, והוא דאין בכלל גזירת תספורת באשה אחר ז'. וא"כ כ"ש

שיש לנו להתיר גם בצפרניים שלא בדוחק ולא צריך שום שינוי, וע"כ שמה שכתב המחבר בסעי' ז', הוא לדעת המחמירים גם בשער וכנ"ל].

**והנה** נשאלתי באשה שהיו צפרניה גדולות לאחר ז', והיה לה צער מהם, והבגדים הסתבכו בצפרניה, וגדל כאבה וצערה עד שלשאל הגיעה אם יש היתר לחתכם, לדברי המחמירים בסעי' ז', ולשיטת הרמ"א בסעי' ה' שכתב שכן עיקר.

**והוריתי** להיתר ליטלם ע"י חברתה, וטעמי ונמוקי עמי, דהנה המחבר מתיר לאשה לומר לעכו"ם שיטלם לה, וכתב הרמ"א לפרש שאף לישראלית מותר [וסירכא דלישנא דחול המועד נקט]. ונראה דכאב זה לא גרע ממצות טבילה, ולכך התרתי לה על ידי חבירתה כהוראת הרמ"א, דלאו דוקא עכו"ם אלא גם ישראלית מותר. ואח"כ עיינתי בערוך השולחן [סי' ש"צ סעי' ו'], שכתב שכמדומה לו שכך עמא דבר להתיר בישראלית כרמ"א ולא כש"ך בס"ק ד'.

**והנה** עי' בט"ז כאן ס"ק ג' על דברי הרמ"א הנ"ל שאמר לאו דוקא עכו"ם, ח"ל: תמוה לי דאם יש איסור ליטול בעצמה, א"כ ודאי גם על ידי ישראלית אסור, דיש בזה משום לפני עור וכו', ע"כ. ואני שמעתי ולא אבין, דנראה שעל ידי גוי ניחא ליה, ועל כרחך משום דהגוי אינו מוזהר על זה, וא"כ מטעם זה גופא מה קשה לו על ידי ישראל, הא הישראל השני אינו אב"ל ואינו מוזהר על זה, ולכך אם מותר על ידי גוי מותר גם ע"י ישראל.

**ועי'** גם בש"ך בס"ק ד', שהקשה כעין הט"ז. ובאמת שדברי הט"ז והש"ך שאסרו לישראל חבירו תמוהים, דהרי הדין פסוק באו"ח סי' רס"ג סעי' י"ז, במי שקבל שבת קודם שחשכה שמותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה, ע"כ. הרי להדיא שהוא אסור במלאכה, וע"י חבירו מותר.

## סימן ס"ד

### אבל ללכת לחתונת אחיו

**שו"ע** יו"ד סי' שצ"א סעי' ב'.

**כתב** המחבר ח"ל: על כל המתים נכנס לבית המשתה לאחר שלשים יום, על אביו ועל אמו לאחר י"ב חדש וכו', ע"כ.

**הנה** נשאלתי באדם שאבל ל"ע ואחיו מתחתן, האם ישתתף בשמחה, ושאר פרטים של כל ימי החתונה והשבע ברכות. ואמרתי להעלות כאן מה שעלה במצודתי.

**א'** אם החתן מצטער בזה שאחיו ואחיותיו לא ישתתפו בשמחתו, בודאי שמותר להם להשתתף בשמחתו ולשמחו, ואין להחמיר בזה כלל לא באכילה ולא בריקודים. ואע"פ שהדבר היה פשוט בעיני, כיון שראיתי מי שמפקפק בזה, עיינתי ומצאתי בספר משמרת שלום הלכות שמחות [ערוך ס' אות ל"ב - סעודת נשואין] שהאריך בזה, והעתיק דברי הרשד"ם [יו"ד סי' ר"ב] שהתיר בשופי - ונהנתי.

**ב'** ואם יש הבדל בין אח שיש לו קרוב דעת עם החתן או לא. הנה זיל בתר טעמא, דאם אינו צריך אליו ואינו מצטער בחסרונו בודאי שאין לו היתר להיות שם בבית המשתה.

**ג'** ולענין ימי השבע ברכות. הדין שמותר להשתתף בשמחתו בכל ימי השבע ברכות. כלל הדברים כל מה שאפשר לקרובים לשמח החתן מצוה גדולה קא עבדי.

**ד'** וכן מותר להם ללבוש בגדים חדשים כדי להשתתף בשמחתו, וגם שלא יהיו כאבלים בין השמחים.

**ה'** והחתן עצמו, ודאי שמותר לו לשמוח ולשמח אשתו עמו.

**ו'** ואם הרב אבל ויש לו תלמידים שמתחתנים, גם כן מותר לו לאכול בסעודת אירוסיהן או נישואיהן.

**ז'** ואם מותר לאבל בעלמא להזמין חברים או קרובים לסעודת שבת ויום טוב תוך י"ב חודש. הנה הט"ז בס"י שפ"ח כתב בשם הב"ח שהביא לרבינו יהודה שאסור לאבל תוך ל' להזמין לאחרים או להזדמן אצל אחרים, וכתב הט"ז דעל אביו ואמו כל י"ב חודש אסור.

**ודבר** זה תמוה בעיני, דאם כוונת הט"ז על סעודת שמחת מריעות, הרי כבר נזכר הדין בס"י שצ"א, ומה חידש לנו כאן, ואם זה פחות משמחת סעודת מריעות מנין לנו לאסור, ובאמת דבר זה לא נזכר בפוסקים אחרים. ולכן לדידי נראה לי דכיון שבאופן שעושים זאת היום אין בזה שום שמחה באופן מיוחד, ולענ"ד אינו דומה כלל לסעודת מריעות הנזכרת בס"י שצ"א, לכן נראה דאזלינן בתר טעמא וכיון שאין בזה שום שמחה אין בזה איסור כלל.

**ח'** ובנוגע לאיזה סעודות מותר לספרדי אבל להכנס ולאכול. לאחר העיון איני רואה חילוק בזה בין ספרדים לאשכנזים, ואף שהמחבר קיצר מאוד בהלכות אלו בס"י שצ"א, אבל מדברי הב"י איני רואה שנטה בזה להקל, ולכן איני רואה מקום להקל בזה.

**שוב** עיינתי וראיתי שהברכי יוסף [כאן אות ב' ד"ה וכיצא] כתב שאנן לא נהגין כרמ"א אלא רק בסעודת שמחה שאין האבל מיסב עמהם, וכן העתיק דבריו בספר ארץ חיים [כאן], וא"כ בטלה דעתי. ולפי זה כל מיני סעודות שאינם שמחת חתן וכלה, וכן סעודות שאין בהם תזמורת וכדומה שאין שמחה יתירה, אין לאסור לספרדי להשתתף בזה.



## סימן ס"ה

### שאלות קצרות - אבילות וסיום

#### אבל בסיום מסכת

**שאלת:** האם מותר לאבל ר"ל לילך לסיום של אבל אחר ממשפחתם.

#### ללמוד בבית הקברות

**שאלת:** הנמצא בבית הקברות בתוך רכב, האם מותר ללמוד בתוך ד' אמות לקברים. תשובה: מותר.



**תשובה:** לפי מה שכתב הרמ"א יו"ד סי' שצ"א אין לאבל לאכול בשום סעודה בעולם גם בזה אין לאכול. [אולם כבר כתב שם הברכי יוסף באות ב' שאין אנו נוהגים כדברי הרמ"א בזה, והביא כן בארצות החיים שם, אלא דוקא בסעודה שיש בה שמחה. ועיין עוד בפתחי תשובה שם ס"ק ה' שציין לש"ך סי' רמ"ו ס"ק כ"ז שהתיר].

#### קדיש בסיום מסכת

**שאלת:** בכמה אנשים שסיימו מסכת, האם צריך שכל אחד מהמסיימים יאמר את הקדיש

**תשובה:** מספיק שאחד מהמשתתפים יאמר, וגם לא צריך שיהא בדוקא מהמסיימים, וכל ישראל ראויים לכך.

## חלק אבן העזר

### סימן א'

#### בענין מניעת הריון

שו"ע אבן העזר סי' ה' סעי' י"א.

**כתב** המחבר ז"ל: אסור להפסיד אברי הזרע, בין באדם בין בבהמה חיה ועוף, אחד טמאים ואחד טהורים, בין בא"י בין בחו"ל. וכל המסרס לוקה מן התורה בכל מקום וכו'. והמסרס את הנקבה, בין באדם בין בשאר מינים, פטור אבל אסור.

**נשאלתי:** באשה שהרופא צווה עליה שלא להכנס להריון למשך כמה שנים, ולדבריו סכנה יש בדבר. ולשאול הגיעו אם מותר להם להניח לרופא לקשור החצוצרות באשה, כי כל שאר הדברים שיש למניעת הריון אינו טוב בשביל האשה הנ"ל.

**תשובה:** כתב הרמב"ם [פרק ט"ז מאיסורי ביאה הל' י"א] ז"ל: המסרס את הנקבה בין באדם בין בשאר מינים פטור. ובהלכה י"ב כתב: ואשה מותרת לשנות עיקרין כדי לסרסה עד שלא תלד, ע"כ. נראה מדבריו להדיא דמסרס נקבה בידים פטור אבל אסור מה שאין כן במשקה עיקרין מותר, ועיין שם במ"מ [ובביאור הגר"א אהע"ז סי' ה' ס"ק כ"ה]. וכן מתבאר מדבריו דשייך סרוס בידים באברי האשה חוץ מסרוס ע"י עיקרין.

**והנה** בגמ' שבת [דף ק"י סע"ב] איתא: לירקנא תרין בשיכרא ומיעקר, ואמרו שם דאיש ודאי אסור בעיקרין. מן הפסוק [ויקרא כ"ב כ"ד] ובארצכם לא תעשו. ובאשה כתוב בגמ' דאין איסור סרוס ולכן מותרת בעיקרין. וצ"ע דכי היכי דאשה אסורה בסרוס בידים אם מסרסים האברים, הכי נמי נאסור אותה בעיקרין, ואף שאין עליה אלא איסור בעלמא ולא מלקות במסרס באברים, אעפ"כ למה לא נאסרנה בעיקרין, כי היכי דבאיש במסרס בידים באברים איכא לאו ומלקות, וכשהוא מסרס בעיקרין אסור וליכא מלקות, הכי נמי באשה נאסרנה גם בעיקרין. ואין סברא לומר דכיון שאשה קיל מאיש שאין עליה אלא איסור ולא מלקות אף בסרוס באברים, לכן נחיתנא דרגא ומותרת בסם של עיקרין לגמרי, דמנין לנו זה. והניחא אי הוי איסור סרוס באשה רק מדרבנן היה אפשר לומר

כן, אבל לא נראה כן אלא איסורו מדאורייתא וכדמשמע מהתורת כהנים [אמור פרק ז' הל' י"ב] שהובא במ"מ ובהגר"א סימן ה' אות כ"ה.

**ועיין** בתוס' שבת [דף קי"א ד"ה בזקנה] שכתבו ז"ל: באשה נמי לא שייך בה מסרס אחר מסרס דאין שייך בה סרוס, ע"כ. ונראה פירוש דבריהם, דבאשה לא שייך לאסור משום סרוס בשותה עיקרין, דכיון שהיא זקנה הרי אין כאן איסור סרוס בכלל כמו בזקן, לפי הס"ד קודם שידענו מ' יוחנן שאמר על רפואות מסויימות שהחזירוהו לנערותו, ובאשה לא שייך לחזור, ובעקרה ליכא איברים שיהא שייך בה סרוס. אבל אין הכי נמי גם לתוס' סרוס באיברים באשה הראויה להוליד ודאי אסור. [וכן משמע גם בתוס' שם בדף ק"י ע"ב ד"ה והתניא. וכן מצאתי בחתם סופר אהע"ז ח"א סי' כ' ד"ה וממילא, ועי"ש באורך].

**וראיתי** בסמ"ג מצוה לא תעשה ק"כ שמוכח מדבריו שליכא איסור בסרוס בנקיבה, ועי"ש דמוכח שמדבר אף בסרוס בידים באברים, והראיה דהוצרך להעמיד מה שכתוב בקרא כי משחתם בהם, שממנו למד הרמב"ם לפי הגר"א דאיכא איסור מדאורייתא על סרוס נקבה (אף שאין מלקות) לענין פסול הקרבה, וא"כ מוכח שסובר הסמ"ג דלא כהרמב"ם ושמותר לכתחילה לסרס לנקבה בידים.

**אבל** מה שקשה לי בדברי הסמ"ג דבסמוך נראה כותב דמשקה כוס של עיקרין לאשה מותר, ומביא ראיה לזה מפרק שמונה שרצים [שבת דף קי"א ע"א] ופרק שישי דיבמות [דף ס"ה ע"ב], ולפי דבריו דאין איסור סרוס באשה אפילו בידים, מה צריך ראיה לכוס של עיקרין. ועוד קשה דהסמ"ג שם בהתחלה מעתיק ללשון הרמב"ם שהמסרס הנקבה פטור, ומלשון פטור מדייק המ"מ שפטור אבל אסור, וא"כ לכאורה גם בסמ"ג צריך לומר כן דפטור אבל אסור. אלא שלפ"ז קשה מאי קשיא ליה לסמ"ג מקרא דמשחתם, הא אפשר לאוקמא לאיסורא בעלמא ולא למלקות. ועיין בבית שמואל סי' ה' ס"ק י"ד, שלמד בדברי הסמ"ג כרמב"ם, ששייך סרוס גם באשה כשעושה בידים.

**ועיין** בלשון הרשב"א בפרק שמונה שרצים [שבת דף קי"א ע"א] דנראה להדיא מדבריו דסרוס ליכא באשה, ז"ל: ומשום סירוס נמי ליכא, דבאשה ליכא משום סירוס,

## סימן ב'

## סיוע לרופא העובר על סירוס

**שאלת:** רופא העובר על איסור סירוס, ועובדים עמו רופאים שומרי מצוות, האם מותר להם לסייע לו בהגשת הכלים וכדומה.

**תשובה:** אסור לאדם אחר רופא או אחות לסייע לו בשום אופן שהוא, והוא פשוט.

## סימן ג'

## בענין פאה נכרית

**שו"ע** אבן העזר סי' כ"א סעי' ב'.

**כתב** המחבר וז"ל: לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק, אחת פנויה ואחת אשת איש, ע"כ.

**הנה** כתב הרמב"ם בפרק ד' מעבודה זרה הל' י"ב, וז"ל: שער הראש בין של אנשים בין של נשים שבה מותר בהנאה. אבל של פאה נכרית הרי הוא בכלל שללה ואסור, ע"כ. לכאורה צ"ע שלא ביאר דבריו דפאה נכרית בתלוש מידי אבל במחובר לגוף כתוב בגמ' [בסנהדרין דף קי"ב סע"א] דשרי, והיינו בקשוד בראשה, וכן פירש"י שם [בר"ה מחובר]. וכבר מצאתי באחרונים על זה.

ובזה אמרתי לברר דין כיסוי הראש באשה.

**איתא** בכתובות [דף ע"ב סע"א], ואיזוהי דת יהודית יוצאה וראשה פרוע, ראשה פרוע דאורייתא היא, דכתיב ופרע את ראש האשה, ונחא דבי רבי ישמעאל אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש, דאורייתא קלתה וכו'. ופירש"י שם בד"ה אזהרה - מדעבדינן לה הכי לנוולה מדה כנגד מדה כמו שעשתה להתנאות על בועלה, מכלל דאסור. א"נ מדכתיב ופרע מכלל דההוא שעתא לאו פרועה הות, שמע מינה אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש וכן עיקר, ע"כ. מפורש יצא מרש"י שענין כיסוי הראש באשה כדי שלא תיראה מנוולת. והפירוש השני ברש"י אינו חולק על הראשון בטעם הדבר, אלא באופן הלמוד מן הפסוק. וכן כתב בתוס' רי"ד שם וז"ל: א"נ בסוטה שצושים כן כדי לנוולה אלמא גיורא הוא לאשה לצאת בפרוע ראש.

**ועוד** מבואר בסוטה [דף ט' רע"א] שסוטה נענשת מדה כנגד מדה, ואיתא שם: היא קלעה לו את שערה לפיכך כהן

דאדם הוא דאסור רחמנא, ע"כ. והנה מה שכתב דאדם הוא דאסור רחמנא, צ"ע דמשמע שבא למעט בהמה, וזה אינו. ואולי ט"ס וצ"ל איש וזה משמע כדבריו שבא למעט אשה. עכ"פ איך שיהיה קשה, כי לא מוזכר בכתוב לא איש ולא אדם, [ואדרבה מקרא דמשחתם בהם, משמע שאסור מעשה הסירוס לעשותו, וא"כ בפשיטות לא שנא בזכר ולא שנא בנקבה].

**ועיין** בב"ח [אהע"ז סי' ה', בנדמ"ח עמ' ס"א] שהוכיח מדברי התוס' בשבת הנ"ל דלא שייך סרוס בנקבה כלל. ולענ"ד אין ראיה מתוס', וכוונתם רק בזקנה ועקרה. וגם נראה מדבריו שלא סבירא ליה לחלק בין מעשה באברים ולכוס עיקרין, וקשה דבמ"מ כתב להדיא כן, וכן מוכרח ברמב"ם. וצ"ע בטור [שם] שלא הזכיר דין סרוס בנקבה באברים אבל התיר בעיקרין כדי שלא תלך. ובאמת מלשון זה של הטור משמע דבכל ענין מותרת בעיקרין. אלא שהב"ח כתב דוקא במקום צער לידה [ועיי"ש שהעמיד את דברי הרמב"ם שאסור שמיירי ללא צורך], וצ"ע שלא כתב כן הטור במפורש, וגם ברמב"ם לא התנה כלום בזה.

**ולפי"ז** בענין השאלה הנ"ל כיון שיש בזה איסור דאורייתא, דע"י הקשירה הנ"ל היא מסתרסת לתמיד, לכך אסור לאשה לתת לרופא יהודי לסרסה, דאין בזה סכנה דאפשר להם לפרוש זה מזה, אולם ברופא גוי יש להתיר.

## סכום:

א. גם באשה שייך איסור מדאורייתא לסרסה באבריה בידים, אף שאין לוקין על זה.

ב. ולכן אסור ליתן לרופא יהודי לסרסה, ואף אם תתעבר יש לה סכנה, דיכולים הם לפרוש זה מזה.

ג. אולם ברופא גוי יש להתיר.

ד. וכל זה הוא אם ע"י המעשה הזה נעשה סירוס תמדי, אולם אם הוא עושה מעשה קשירה ואח"כ ניתן להתירה מותר.

ה. ולשתות כוס של עיקרין מותר לה. ונראה מסתימות הרמב"ם והטור שאפי' בלא צער לידה.

למעשה, דא"כ נתת תורת כל אחד ואחד בידו. אבל זה יסוד ושוורש הדברים לאמיתה של הלכה).

**ואם** ישאל השואל, דא"כ בזמן הזה שהנשים הולכות פרועות ראש, והם חושבות ואומרות שזה יפה, למה יצטרכו לכסות ראשם. הנה הדברים פשוטים, דגם אם נניח כדבריהם, מ"מ כיון שהתורה אמרה שצריך לכסותו מפני הניווול אין הדין משתנה כלל מדור לדור.

**ועוד** נ"ל לפי מה שכתב הרמב"ן בפרשת כי תצא, שהתורה ציוותה ליפת תואר לגלח ראשה כדי לנוולה, וכן לגלח צפורניה כדי לנוולה, ולכאורה מה הניווול בגילוח צפורניה. וכתב הרמב"ן כי מנהג הנשים לגדל אותם ולצובעם במיני הפוך והצבעונים. וזה אליבא דר' אליעזר ביכמות [דף מ"ח ע"א] שעשתה ציפורניה היינו לגלחם, וזה כעין ניוול כיון שאינה יכולה לגדלם ולצובעם כדרך מנהג העולם.

**ולכאורה** לר"ע ביכמות שם דסבר שתגדלם כדי שתתנוול, מאי טעמיה, ובמאי פליג על ר' אליעזר. וצריך לומר דר' עקיבא סבר דעצם גדול הצפרנים הוא ודאי ניוול ואין בזה ספק כלל. אלא שהנשים מדבר ניוול עשו לעצמם מנהג חרש לצבוע אותם, והם חושבות שזה נקרא יפה ושאין בזה ניוול. אבל האמת היא שלא מפני שהם חושבות לעצמם שזה יפה שלא יקרא בזה ניוול. ופוק חזי שהנשים הצנועות גם אצל הגויים היו מכסים כל גופם, ומי שלא כסתה עצמה זה היה בגדר ניוול, וכמו שכתוב בישעיה גלי שוק עברי נהרות, ועל זה נאמר תגל ערותך וגם תראה חרפתך, הרי שהפסוק קורא לזה ניוול. והנה היום וכן גם בימים קדמונים הרבה מהן מתלבשות דוקא בבגדים קצרים לקיים מה שנאמר תגל ערותך וגם תראה חרפתך, ובוודאי שזה ניוול שאין כמוהו אע"פ שהנשים מתלבשות כך.

**ולכן** אני אומר שגם בצפרנים הוא כן, וכן בשערות הראש, שאף אם הנשים חושבות שזה יפה ללכת פרוע ראש (בלי קליעות) אין זה משנה המציאות שזה ניוול. והרי זה בגדר עבדא בהפקירא נוחא ליה. ועיין בספר הכתב והקבלה על התורה בפרשת כי תצא בענין יפת תואר (דף 54), שכתב בזה הלשון: מבואר מזה שמניעת קציצת צפרני הרגלים (נעל"ד) שאינו מדויק וגם ידים בכלל) וגידולם היה אז ענין המנוול והמצער, ובודאי גם התורה התכוונה בזמנה על ניוול כזה וכו', ואף שבזמן מן הזמנים יוכל ניוול זה להשתנות להיותו יפה בעיני האדם, אין לנו רק מה שכיוונה עליו התורה, ע"כ.

**ולענ"ד** לפי דברי הרמב"ן גם בזמן מתן תורה כבר נהגו לגדל צפורניהם ולצובעם, ואעפ"כ לר' עקיבא הרי זה ניוול. ועוד שהדבר פשוט שגם לגדל צפרנים ולצובעם יש לזה שיעור מסוים, ולא כצפרני החיות, ואם גדלו יותר מדי

סותר את שעה וכו'. וצריך ביאור דאם נראית נאה בשערה לנואף, א"כ זה לא ניוול, ובגמ' כתוב לפיכך הוא סותר שערה כדי לנוולה. והדברים פשוטים לענ"ד, דודאי השערות כמות שהם באשה נראים כניווול, אבל כשעשויים קליעות היא נראית נאה, ולכן כיון שקילעה שערה לנואף, הכהן סותר שערה כדי שתתנוול. ואם לא היו שערותיה קלועות כשבאה לכהן הוא רק צריך לגלות ראשה ומתנוולת, ואם שערותיה היו עשויות קליעות, הוא גם סותר קליעתה כדאיתא בגמ'.

**ולכאורה** צ"ע דאם הניווול הוא בראש מגולה ושער פרוע בלי קליעות, מניין לנו שצריך כיסוי הראש אם יש לה קליעות. וצריך לומר שהתורה על הרוב תדבר, ורוב פעמים היא נראית מנוולת מפני שראשה פרוע בלי קליעות. וכיון שציוותה התורה לכסות השער, אסור לגלותו גם באופן שקלעה את שערה יפה שאין בזה ניוול ד"כ הוא הגזה"כ.

**והנה** בגמ' בעירובין [דף ק' ע"ב] איתא עשר קללות נתקללה חוה, ואחד מהם עטופה כאבל, ופירש"י בושא לצאת בראשה פרוע. דהיינו מפני שנראית מנוולת. וא"כ טעם שהצריכה התורה לכסות לשער הוא משום צניעות. ואע"פ שבין כה היא בושא לצאת בראש פרוע, אעפ"כ בא על זה ציווי לשמור על הצניעות ולכסות הראש, וכמו שבאו צוויים איך להתנהג בצניעות כשנמצאים במחנה, הגם שכל אחד היה צריך לקיים זאת מעצמו מחמת הצניעות, כמו שכתוב בגמ' בעירובין שם שאלמלא ניתנה תורה למדנו צניעות מחתול.

**והנה** בגמ' בברכות [דף כ"ד ע"א] אמר רב ששת שער באשה ערוה שנאמר שערך כעדר העזים. ורש"י שם לא פירש בזה כלום, ורק גבי קול כתב בד"ה קולך ערב - מרמשבח לה קרא בגוה שמע מינה תאוה היא, ע"כ. וקשה דאם הילפותא היא ממה שמשבח קרא בגוה, למה לא כללו בגמ' שם בגדרי הערוה גם לשינים וצואר והפנים שגם עליהם כתוב בשיר השירים פרק ד' פסוקים ב' ג' ד'.

**ונראה** דהיינו טעמא, דכל הני דלא הוי ערוה משום דהם מקומות הגלויים תמיד, ולכן אין זה מביא לידי הרהור אם לא מכוין לזה, מה שאין כן שער אשה כיון שדרכו להיות מכוסה כדילפינן מופרע ראש האשה, לכן כשהוא מגולה שייך לומר שער באשה ערוה, כמו בכל מקום בגוף שדרכו להיות מכוסה.

**ובאמת** כל הדין ששער הוי ערוה, היינו דוקא כשעשו קליעות או דומה לזה כמו שמשבח אותה הכתוב שם, ועיין שם ברש"י בשיר השירים בענין צמתך. אבל בסתם שער הרי ראינו שאדרכא היא צריכה לכסותו מפני שזה גנאי לה, ונראית מנוולת ואין כאן הרהור. (ואע"פ שקשה לפסוק כן

שום בזה לזו האזהרה. והנה בספרי פרשת סוטה כתוב עוד, ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר, ותקח תמר אפר על ראשה [שמואל ב', י"ג י"ט], ועיין שם במלבי"ם למה זה רק זכר, שכתב: מפני שאפשר ללמוד בפסוק פירוש אחר על מלת אפר. אבל למעשה אם יש מכאן זכר לדבר, הרי שבפנויה עסקינן ולמה צריכה לכסות. וכתב המלבי"ם בזה שצריכה לכסות ראשה כיון שנבעלה, וא"כ יוצא שבאזהרת כיסוי הראש גם בעולה בכלל, והאחרונים דנו בזה, וגם אלה שאסרו אינו אלא מדרבנן, וצ"ע.

**ובפירוש** הספרי מרבינו דוד פארדו, משמע שהכיסוי היה מה ששמה תמר ידה על ראשה, וזה תמוה מה כיסוי הוא זה, ואולי רבע הראש מתכסה בידה - הלזה יקרא כיסוי. ובפירוש עץ יוסף על המדרש במדבר רבה [פ' ט' אות ל"ג] כתב שאין ראיה מתמר משום דבת מלך היא, ר"ל דכיון שענין הכיסוי כדי שלא תראה מנוולת, א"כ אין ראיה מבת מלך שהיא אשה חשובה, ולכן דקדקו לכסות ראשיהם שלא יראו כמנוולות, אבל סתם אשה אין ראיה שצריכות לכסות.

**ואולי** זה יהיה טעם לחלק בין פנויה לאשת איש, כי אשת איש יש לה יותר לשמור על כבודה וחשיבותה מאשר פנויה, וזה יש בו כדי ליתן טעם, אבל עדיין צ"ע מגין לנו לחלק, ובגמ' כתוב סתם אזהרה לבנות ישראל, והרמב"ם העתיק במפורש בין פנויה ובין אשת איש.

**והנה** בשו"ע [אהע"ז שם] כתב החלקת מחוקק [בס"ק ב'] דפנויה הכוונה בעולה, אבל בתולה ממש שרי וכמו שכתוב בגמ' [כתובות דף ט"ו ע"ב] יוצאה בהינמא וראשה פרוע. ובבית שמואל [בס"ק ה'] כתב דפנויה היינו אלמנה או גרושה. וכתב הדגול מרבבה שמקור דבריהם מן הירושלמי [כתובות פ"ב סוף הל' א', דף ט' ע"ב], אע"פ שהם לא כתבו ראיה לדבריהם. אלא שעל הירושלמי מאוד קשה לסמוך, כי אין לנו פירוש אמת ויציב בירושלמי לפחות מן הראשונים, והאחרונים זה אומר בכה וזה אומר בכה, ואי אתה יודע על מי לסמוך, ועכ"פ אין לזה כח של דבר הנאמר בירושלמי אלא ממאמר אחרונים ומי מפס. וכבר ראיתי בפתחי תשובה [ס"ק ב'] שכתב בשם כרם שלמה לפקפק בראיתו של הדגול מרבבה מהירושלמי אבל אין מצוי אצלי הספר הזה.

**ובאגרות** משה אבן העזר ח"א סי' נ"ז תפס לרבר פשוט דחוק מאשת איש הכל דרבנן, והיינו דלהיות שלמדנו מסוטה את הדין הזה והיא אשת איש, אין לך ראיה להחמיר יותר [עייין שם תשובה נ"ח עמ' קמ"ה]. וקשה לי א"כ למה אסרו בזה חכמים ומה הגזירה שיש בזה. ועדיין דבר זה כמברי סתום אצלי מד' רוחותיו.

בודאי הרי ניוול. וא"כ אם בשעת השביה צפורניה היו גדולות מפני שכך מנהגם, ובפרט בשעת מלחמה שהנשים מייפות עצמם לזנות, א"כ במגדלת צפורניה עוד חודש ודאי שמתנוולת יותר ויותר אף אם צובעתם. וכמדומה לי שגם בזמנינו זה הרבה אנשים ונשים חושבים שצפרנים גדולות עם כל הצבעונים אינו אלא מעשה ניוול, אבל מה לעשות דכל מעשה האופנה בצורת הלבוש וכדומה, הקובע והמנהיג בזה הינם קומץ אנשים, וכולם הולכים אחריהם כצאן לטבח יובל, וכן גם בגידול הצפרנים ושאר הדברים.

**ועכשיו** נשתדל להבין מה ההבדל בין פנויה לאשת איש בדיון הזה של פריעת הראש, דאם זה ניוול באשת איש וצריך לכסותו, א"כ למה בפנויה אין צריך לכסות אפי' פרוע. ואולי נאמר כי בפנויה כל זמן שהיא קטנה הרי אינה מצווה, וגם לא נראה אצלה כמעשה ניוול וכשהגיעה לפרקה הרי בודאי היא מדקדקת במעשיה וקולעת שיערה כדי שיקפצו עליה בני אדם המהוגנין לה, וכמו שקילעה הקב"ה לחוה והביאה לאדם [שבת דף צ"ה ע"א]. והתורה צוותה על אשת איש שאולי אחר שנשאת היא לא תדקדק במעשיה לולי הציורי, וכענין הצניעות במחנה וכנ"ל. ואע"פ שכל זה נראה כטעמא לקרא, מ"מ שבקיה לקרא דאיהו דחיק וכו', וכמו שהוכחנו למעלה מהגמ' ומרש"י שזה כל יסוד ענין כיסוי השער הוא משום ניוול.

**אלא** שלפ"ז יוצא לכאורה שבאלמנה וגרושה הרי היא כפנויה מתחילתה, ולהלכה כתוב בשו"ע [אהע"ז סי' כ"א סעי' ב'] לפי פירושי הנושאי כלים שצריכות לכסות כמו באשת איש. ואפשר לומר שבגרושה ואלמנה כיון שעד עכשיו היתה מכסה ראשה כציורי התורה, אם תשנה במעשיה עכשיו, זה יראה כחוסר צניעות. וכל זה צריך בירור וביאור.

**ונחזור** לשורש הדברים, כתוב בגמ' [כתובות דף ע"ב סע"א] אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש. והרמב"ם [פרק כ"א מאיסורי ביאה הל' י"ז] הוסיף וכתב: אחת פנויה ואחת אשת איש. וכתב על זה בביאור הגר"א [על אהע"ז סי' כ"א ס"ק י"א] דדייק מן הגמ' שכתוב לבנות ולא כתוב לאשה. ולפי זה צ"ע, כיון שכתוב אזהרה לבנות, דהיינו גם הפנויות ולא נזכר גרושות או אלמנות, מנין לנו מה שחלקו כל הנושאי כלים דפנויות סתם מותרות וגרושות ואלמנות אסורות. וגם אלה אינם אסורות מן התורה אלא מדרבנן, וכל זה אומר דרשני.

**ואע"פ** שכפשוטו כיון שלמדנו זאת מסוטה א"כ רק באשת איש הכתוב מדבר, מ"מ אין מדויק כן בלשון הגמ', דאיך סתמה וכתבה אזהרה לבנות ישראל, דמשמע דכולם

**ומה** שאנשים יחשדו לנשים שמכסות ראשם בפאה נכרית שהן הולכות בגילוי ראש, דבר זה אין נראה לחוש לו כלל מכמה טעמים, וכבר הזכיר מזה הגאון ר' משה פיינשטיין בתשובתו הנ"ל.

**א** שאין לנו לגזור מדעתנו ולחשוש למראית העין.

**ב** אם החשש שהנשים הרואות אותה יחשדוה, זה דבר שאינו נכון כלל, דבהסתכלות מועטת יכולים להבחין אם זה שצורה ממש או פאה נכרית גם בפאות היפות ביותר.

**ג** אם הנשים מכירות אותה לזאת שלובשת פאה נכרית, הרי הן גם יודעות אם היא לובשת פאה נכרית או לא, וזה פשוט.

**ד** ואם החשש הוא שהאנשים יחשדוה אותו טעם שייך אצלם אם הם מכירים אותה או לאו, ואם אינם מכירים אותה אולי היא באמת לא נשואה, ויש בנות בתולות וכו'.

**ה** ועוד שהיום שכל כך מצוי פאה נכרית, א"כ למה לחשוש למראית העין, ולמה שלא ילמד עליהם זכות. וגם נשים חילוניות לובשות פאה נכרית להתנאות או לאיזה טעם אחר.

**ו**מי שחשש לזה בזמנים הקדמונים, נראה לי שזה להיות שלא היה מצוי אצלם כל כך פאה נכרית. אבל היום כידוע שזה עסק גדול ויהודים ולהבדיל הרבה גויים מתלבשים בפאה נכרית.

**ועיין** בחזו"א או"ח [סי' ט"ז סוף אות ח'], שכתב ח"ל: ובשיעור דמותר בפנויה ואסור בנשואה, לכאורה לא היה ראוי לאסור אלא באשה שהוא מכירה ורואה אותה תמיד בשיעור מכוסה, וכי מגלה השתא חשיב ערוה, אבל רואה אשה שאינו מכירה וראשה פרוץ לא עדיפא מפנויה. אבל לא משמע כן בפוסקים, אלא הכי קבעו חכמים דשיעור נשואה כיון דחייבת לכסות עשאוה כערוה לכו"ע, ע"כ.

**הרי** שרצה להתיר אפילו כנגד שער אשת איש כמו בפנויה כל זמן שאינו מכירה ולא ראה אותה תמיד מכוסה, והטעם פשוט דכל האיסור לקרוא כנגד שער באשה וכן כנגד מקומות המכוסים באשה חוץ מבית הערוה, הוא משום טרדת הרהור, דאין מקומות אלו ערוה ממש וכל איסורו מדרבנן, ולכן באשה שלא ראה אותה תמיד מכוסה, אז ראיית שער לא גורם לו להרהור, והרי הוא כשאר מקומות המגולים באשה, וכדברי החזו"א כשער הפנויות, ואע"פ שלמסקנא הוא אוסר באינו מכירה, הרי ביאר דבריו שהוא בגדר לא פלוג.

**אלא** שיש לדון במסקנתו זאת של החזו"א, דצריך עיון, דמה שכתב שלא משמע כן בפוסקים קשה לבנות דייק על זה. וכן מה שכתב עוד שאפילו בפרוצה, ח"ל: ונראה דאפילו פרוצה שיוצאת תמיד בראש פרוץ, אסור, ולא הקילו חכמים

ובענין פאה נכרית לאשת איש אי שרי או לא, הנה לפי מה שכתבנו שכל הטעם של כיסוי הראש הוא כדי שלא תראה מנוולת, וא"כ בפאה נכרית הרי היא מקיימת מצוות הכיסוי שאינה נראית מנוולת ואדרבא פאה נכרית הרי היא כקליעה, ובקליעה כבר הבאנו ראייה מהגמרות לעיל דזה נוי לאשה והיפך מניוול.

**ואף** שמשמעות כמה ספרים נראה שטעם כיסוי הראש הוא כדי שלא להראות יופיה. הנה הוא טעות גמור, ומזה יצא להם שאם היא לובשת פאה נכרית יפה זה עוד יותר גרוע, וההיפך הוא האמת.

**והנה** כתוב מפורש בגמ' [שבת דף צ"ה ע"א] ויבן ה' אלהים את הצלע, מלמד שקליעה הקב"ה לחוה והביאה אל האדם, ע"כ. הרי דהשערות כשהם קלועות הרי נוי, והרי היא מקיימת שני דברים גם כיסוי הראש וגם שתראה נאה, וכמו אלה שמכסות ראשיהן במטפחת או בכובע, וכידוע שגם באלה יש מכל המינים יפים ויפים יותר ויפים פחות, ובודאי שלא יעלה על הדעת לומר לאשה ללבוש מה שפחות יפה, וכל אשה עם הטעם שלה, והרי כל בנות ישראל בנות מלכים הן וראויות הן לאיצטלל היפה ביותר.

**ואף** שיש פאת נכרית כזאת שבאמת האשה נראית בהם מנוולת על ידה, באופן שהשערות מפחזות לכאן ולכאן ולכל ד' רוחות השמים, מ"מ הרי את ראשה היא כיסתה, והרי היא כלובשת בגד שמנוול אותה וזה לא נוגע לדיון כיסוי הראש.

**וראה** באגרות משה אהע"ז ח"ב סימן י"ב, שכתב: הנכון לע"ד אף שאיכא מאן דחושש לאסור פאה נכרית משום מראית עין, עיין בעטרת זקנים או"ח סימן ע"ה, מ"מ רוב רבותינו וגם מאלו שסומכין עיקרי ההוראה עליהם מתירים, והם הרמ"א שם ובסימן ש"ג בד"מ והמג"א והפמ"ג, וכן משמע גם מהגר"א שסובר כן שלא אסרו בזה משום מראית העין. וכמעט שמוכרח מהגמ' פרק במה אשה, שאם איירי דיוצאה בפאה נכרית דוקא במכוסה לא היה שייך לומר דעל שערות זקנה לילדה ניחוש למחכו עליה. והטעם פשוט שכיון שלא מצינו בגמ' שאסרו אין למילף ממקומות אחרים שאסרו משום מראית עין, דאין למילף חדא מאידך, ולכן נאמר איסור מראית עין ביחוד בכל דבר שאסרו וכו'. ולכן לדינא אין כתר"ה יכול למחות ביד אשתו הרבנית החשובה מללבוש פאה נכרית, שאף אם כתר"ה רוצה להחמיר אינו יכול להטיל חומרותיו עליה שזהו רק דין שלה, וכיון שהיא עושה כדיון שהוא כרוב הפוסקים ושגם נראה כמותם, אינו יכול להחמיר עליה אף אם לא תכסה כלל הפאה נכרית, ע"כ

מכוסה]. וגם כל בנות ישראל המחזיקות ברת משה נזהרות מזה מימות אבותינו מעולם ועד עתה, [ולכן] בכלל ערוה היא ואסור לקרות כנגדן. ולא בא למעט רק בתולות שמותרות לילך בראש פרוע, או כגון שער היוצא מחוץ לצמתן שזה תלוי במנהג המקומות, שאם מנהג בנות ישראל בזה המקום ליוזהר שלא לצאת אפילו מעט מן המעט חרץ לקישוריה, ממילא בכלל ערוה היא ואסור לקרות כנגדן, ואם לאו מותר דכיון שרגילין בהן ליכא הרהור וכדלקמיה, ע"כ.

**וּנְרָאָה** מדבריו שכתב שגם בבית אסור, דכוותו אף לבעלה. ואמרת לעיין במקור דבריו, וזה החילי. הנה בשער הציון שם אות י"ז כתב שדבריו לקוחים מהיד אפרים. והנה דברי היד אפרים סובבים והולכים על דברי המג"א סי' ע"ה ס"ק ג', שכתב המג"א שם ח"ל: בתולות שדרכן וכו' - קשה דבאה"ע סי' כ"א סעי' ב' כתב לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק אחת פנויות ואחת אשת איש וכ"כ הרמב"ם [פרק כ"א מהל' איסורי ביאה הל' י"ז]. ועוד ראייתא בכתובות [דף ט"ו ע"ב] אם יצאה בהינמא וראשה פרוע זהו סימן שהיתה בתולה. ודוחק לומר דפנויות דקתני היינו אלמנה, דא"כ ה"ל לפרש. וי"ל דפרועות ראש דכתב באבן העזר היינו שסותרות קליעות שערן והולכות בשוק, וזה אסור אפי' בפנויה, וכן פירש"י פ' נשא על ופרע ראש האשה. ומ"מ צ"ל דפנויה לא מתסרי מדאורייתא, דאם תאמר דקרא איירי גם בפנויה, א"כ גם בגילוי הראש תהא אסורה לילך, דמהכא ילפינן בכתובות [דף ע"ב ע"א] שלא תלכנה בנות ישראל בגילוי הראש, אלא ע"כ קרא לא איירי בפנויה רק שמרת צניעות היא לבתולות שלא לילך כן, ע"כ.

**וְהַנָּה** על קושיא ראשונה שכתב שמכאן משמע שמותר לבתולות לילך פרועות ראש ובאהע"ז כתוב שאסור, כתב על זה ביד אפרים דלכאורה לא קשה מידי, שהכא שרוצה לקרות ק"ש דמיירי בבית או בחצר אין אסור. ופירוש דבריו, דאין על שערה של פנויה שם ערוה רק בשוק ששמה היא צריכה לכסותה, אבל בבית ובחצר כיון שאין חיוב לכסותה לא הוי ערוה ולכן מותר. (ודברים אלה נראים לי כחומץ לשינים, אבל זה מה דהוה ס"ד). ושוב חזר בו ביד אפרים, דא"כ גם בנשואה יהיה מותר בבית, כיון שאינה חייבת לכסות בבית, ובשו"ע כתב שרק לבתולות מותר. ואני אומר דאי משום הא לא איירא דאין הכי נמי, גם בנשואה מותר, אלא שבבתולה מותר לכל אחד ובנשואה רק לבעלה, כיון דבביתה אינה מכסה שערה והוא רגיל בה. ואף שהרמ"א [בבסי' ע"ה סעי' ב'] כתב על מ"ש המחבר שער של אשה שדרכה לכסותה אסור לקרות כנגדו: אפילו אשתו, אין בזה סתירה, דזה דוקא באשה שדרכה לכסות גם בבית, ובנשים כקמחיות [יומא דף מ"ז ע"א] עסקינן.

בפרועות. והרי גם פניה וידיה יש בהן איסור בהסתכלות, ויש מקום לאסור לקרות ק"ש אף נגד פניה, אלא שכל גזירת חכמים בפלס שקלוה, וא"א להכביד על הציבור, ולכן הקילו בפניה ובשיער פנויה, מ"מ בנשואה שחייבת בכיסוי לא הקילו וכ"כ במ"ב, ע"כ. הנה לא הביא ראייה לזה, ואף שהביא ראייה דאין איסור הסתכלות בפניה וידיה מפני שכל דברי חכמים בפלס נשקלים, מ"מ מה זו ראייה לאסור באלה הרגילות ללכת בגילוי הראש. וחם ושלום איני כחולק על מרן החזו"א, ואיני אלא כמפלפל בדבריו עד אשר יתבררו הדברים היטב.

**שׁוּב** נזכרתי שהערוך השולחן באו"ח סי' ע"ה סעי' ז' מתיר להדיא, וכן באגרות משה או"ח א' סי' מ"ב כתב כן וז"ל: ובזמננו שבעונותינו הרבים רוב הנשים הולכות פרועות ראש, אף שהוא באיסור, כתב בערוך השולחן סי' ע"ה שאף להאוסרין נמי יש להקל מאחר דעכ"פ הא אין דרכן לכסות, וערוה לאיסור ק"ש ודברי תורה תלוי בדרכן לכסותו ממש ולא שהאיסור מחשיב למקום מכוסה, והביא שם ראייה לזה, ע"כ.

**וְאָף** שכל דברי החזו"א חביבין עלינו כמרגליות, מ"מ זהו גם רצונו של צדיק שנאמר מה שעולה במצודתנו, ואף הוא שמח בדברינו וככה למדנו איך להתנהג מספריו והנהגותיו, וזכותו תעמוד לנו לכוון לאמת. ולענ"ד לדייק מדברי מרן החזו"א שכתב בסוף דבריו וכן כתב במ"ב, כי הדברים לא היו ודאים אצלו, ולכן כתב להסתייע מהמשנה ברורה [סי' ע"ה ס"ק י']. ואם טעיתי הריני מבקש מחילה מהקב"ה וממרן.

**עַבְרָא** אשה שמכסה שערה בפאה נכרית, אף לאוסרים אין לאסור לקרוא ק"ש כנגדה, דהכיסוי שהוא פאה נכרית אינו ערוה, ולא גרע משאר בגדיה דאף אם הם נאים ויפים ככלה תערה כליה ביום חופתה, ודאי שאין עליהם שם ערוה, ולא יעלה על הדעת לאסור לקרוא כנגדם מדין ערוה.

**וְהַנָּה** אני מסופק באשה הרגילה בבית לפני בעלה שלא לכסות ראשה, האם אסור ג"כ לבעלה לקרוא ק"ש כנגדה, דאף לפי דברי החזו"א כיון שחייבת לכסות עשאוה כערוה לכו"ע, אכתי אולי זה דוקא לאחרים מפני שחייבת לכסות בפניהם אבל לא בפני בעלה, ובודאי שיש לחלק בין בעלה לאחרים. ומצאתי במ"ב סי' ע"ה אות י' שכתב ח"ל: שדרכה לכסותה - ואפילו אם אין דרכה לכסותה רק בשוק ולא בבית ובחצר, מ"מ בכלל ערוה היא לכו"ע אפילו בבית, ואסור שם לקרות נגדה אם נתגלה קצת מהן. ודע עוד דאפילו אם דרך אשה זו וחברותיה באותו מקום לילך בגילוי הראש בשוק כדרך הפרועות, אסור, וכמו לענין גילוי שוקה דאסור בכל גזתי וכנ"ל בס"ק ב' כיון שצריכות לכסות השערות מצד הדין. [ויש בזה איסור תורה מדכתיב ופרע ראש האשה מכלל שהיה

כתב בעצמו כידוע, ושנות אליהו נכתב ע"י תלמידיו ומי ידע אם זה לא היה הוספה משלהם, וכבר היה כן לעולמים.

**ובן** בספר אגרות משה שהיה מגדולי הפוסקים בארץ ובגולה סמוך וקרוב לימינו, כתב תשובה בקצרה על פאה נכרית להיתר [והעתקנו תוכן דבריו לעיל], ומי שרוצה לחלוק עליו הרשות בידו, אבל מה שראיתי באחד הספרים שדחה אותו בגילא דחיתא וכתב עליו אין דבריו מחוורין כלל, ולא ענה על דבריו כלל, לא כך היא המדה בין ת"ח בעלי שעור קומה, ולא קטיל קני באגמא היה גדול הדור הנ"ל.

**וזכורני** מיד לאחר נשואי שאלתי את הגאון הגדול הנ"ל אם צריך ללבוש כובע על הפאה נכרית ואמר לי שאין צורך. ועוד הוסיף לומר לי כי פאה נכרית יותר טוב ממטפחת, כי פאה נכרית מכסה את כל השערות, ועוד שבזה תמיד נשאר מכוסה כל זמן שהיא על ראשה, מה שאין כן במטפחת. ופוק חזי שדבריו צודקים. ולענין כל דבריו בתשובה הנ"ל מחוורין ומלובנין הרק היטב.

**ולסיום** לא אמנע עצמי מהציג בפניך דברות קודש מהחתם סופר, תוכחת מגולה ואהבה מסותרת, מה שכתב בתשובותיו בחלק או"ח סי' ר"ח, וז"ל: ומ"ש שם ממחברי ספרים החדשים אומר, כל המחבר ספר ומתערב במחשבתו לגדל שמו, רבצה בו האלה האמורה במילי דאבות [פ"א מ"ג] נגיד שמא אבד שמא, ולא תעשה ידיו תושיה להוציא מחשבתו אל הפועל, כי יבואו מבקרי מומין ויחפשו וימצאו, מלבד שהוא עובר איסור דאורייתא ודברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן, ולא הותר אלא משום עת לעשות לה' [כגיטין ס' ע"א], ואם איננו עושה לה' הרי איסורו במקומו עומד. ולעומת זה, הידוע בעצמו כי כל מגמתו לשם הי"ת להגדיל תורה ולהאדירה ורק מונע בר מפני חשש מבקרי מומין ומלעיגים ומלעיבים במלאכי ה', עבירה היא בידו, וכשם שיקבל עונש על הדרישה הנ"ל, כן יענש זה על הפרישה. ואחז"ל [נדרים ס"ב ע"א] עשה דברים לשם פעלן ודבר בהם לשמן, ומרגלא בפומי הוא, סוף פרק משילין [ביצה דף ל"ח סע"א] כד סליק ר' אבא אחיכו עליה, אמר גולתיכו קשקלי, הדור אחיכו עליה, ושוב אמרין שפיר אחיכו עליה, ע"כ. דמה רצו חז"ל לספר בבזיונו של ר' אבא, הרי מצי למישקל ומיטרי בלי סיפור הלעג הלוזה. אך מוסר השכל נשמע מזה, יען כי סליק ר' אבא התפלל יהא רעוא דאימא מילתא דתתקבל, ואין זה דומה לתפלת ר' נחמיה בן הקנה שלא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי [ברכות כ"ח ע"ב], אבל הוא יתרה עשה שיאמר מילתא דתתקבל, מה לו אם יתקבל אם לא, אמור דברך לשם שמים, ועל כן נכשל רמחמו על כל דבריו. ועד"ז אני מפרש לא תענה על ריב לנטות [שמות כ"ג ב'], שלא יהיה כותת המתוכחים בדין בין ריב לריב ובין רם לרם, לנטות דעת חברו לדעתו, כי מה לי ולו, אך יהיה הריכוז להעמיד סברתי

**עוד** הקשה המג"א הנ"ל, דאיתא בכתובות שאם יצאה בהינומא וראשה פרוצ זהו סימן שהיתה בתולה. ודוחק לומר דפניות דקתני היינו אלמנה, דא"כ הוה ליה לפרש, (ובזה רמז לחלוק על הבית שמואל באהע"ז סי' כ"א ס"ק ה' שהעמיד דברי השו"ע שם באלמנה או גרושה). ותיירץ המג"א דפרועות ראש באבן העזר היינו שסותרות קליעתן ופרוע לגמרי לד' רוחות השמים, וזה באמת ניוול ואינו דרך הצניעות וזה אסור גם בבתולות, ופרועות דאו"ח היינו מגולות ראש אבל שערן קלוע, וזה מותר גם מדרבנן. וגזירת הכתוב בנשואות דאף בקלוע אסור, זה עיקר דברי המג"א, ודבריו ברורים. ואע"פ שכתב השו"ע לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש אחת פניות ואחת נשואות, והוא לשון הרמב"ם וכנ"ל, וא"כ כתוב בסתם לתרווייהו בחדא מחתא. אעפ"כ פניות [בפירוע - בלא קליעה] הוא רק איסור דרבנן, ועל זה נאמר שבקיה לקרא דאיהו דחיק ומוקי אנפשיה.

**ועתה** נחזור לעיקר הדברים שהבאנו מהיד אפרים שהוא מקור דברי המ"ב שאסר לכאורה לבעל אף בשער אשתו שמגולה תמיד בביתה. ולפי מה שדחינו דבריו לעיל א"כ אין ראיה כלל לאיסור, והסברא ג"כ אומרת להיתר.

**והנה** בספרי גדולי האחרונים כל אחד בדרכו הלך אם להתיר פאה נכרית או לאסור וכדרך התלמידי חכמים. אלא מה שאני תמה על אלה שמרעשים עולמות ואומרים כל מיני דברים על הלובשים פאה נכרית, וכמעט עד קללות הגיעו, וגם עד לגירושין. ומה כל הרעש הזה, הלא יש הרבה מתירין מן הדורות הקודמים ומן הדורות האחרונים, וכולם צדיקים וקדושי עליון, ולמה האוסרים רוצים לכפות דעתם על כולם, והנח להם לבנות ישראל, וכל אחת תעשה כפי אשר החכם שלה מצוה. והרי במקומו של רבי אליעזר היו כורתים עצים בשבת לעשות סכין של מילה [שבת דף ק"ל ע"א]. וגם בימינו כל אחד יעשה כמו שהרב שלו מצוה עליו לעשות.

**ועוד** ראיתי בספרים שהביאו ראיה שהגר"א סובר לאסור בפאה נכרית מדבריו בשנות אליהו על משנת במה אשה [פ"ו מ"ה], וז"ל שם: ובפאה נכרית - פירוש שאין לה שער, ונוטלת שער ומכנסת תחת הצעיף כדי שתראה בעל שער, [ועיי"ש באות י"ח שכתב שמכאן משמע דלא כהשלטי גבורים שהתיר את הפאה]. והדברים מתמיהים שהעלימו עין מדברי הגר"א באו"ח [סי' ע"ה סע"י ז'], שכתב מקור לדברי הרמ"א שמותר לקרוא ק"ש כנגד פאה נכרית ממשנת במה אשה. וא"כ בודאי שהגר"א ג"כ מתיר כמו הרמ"א, ואם היה חולק על זה בודאי שהיה רומז לנו לפחות בשתיים שלוש מלות כדרכו. ועכשיו שיש לכאורה סתירה בדברי הגר"א בין הביאור בשו"ע לביאור במשנה, אין לנו אלא דבריו בשו"ע, וזה הוא

## סימן ד'

## תשובות קצרות - בעניני צניעות

## המתארח במקום שהנשים שרות

**שאלת:** איך להתנהג אם אתה מתארח אצל איזה משפחות שהם ונשיהם ובנותיהם הגדולות שרים לכבוד שבת.

**תשובה:** הפעם הזאת הקשית לשאול ואיני יודע צד היתר בדבר, ואני תמיה על המקילים, ואיך זה יתכן שמשפחות כאלה המטיפים תורה ומוסר יומם ולילה יקלו בדבר הזה. וגם על פנויה אין היתר ובפרט בזמן הזה שכולן נדות, וגם אם היא בגיל צעיר מאד שעדיין לא ראתה דם נדה אסור. ואם זה היה רק במשפחה עצמה ואין אורחים החרשתי וכך מסופר על החתם סופר.

## לנשק בת מאומצת קמנה

**שאלת:** אם מותר לנשק ולחבק בנות קטנות המאומצות, (וה"ה לאשה לבנים קטנים).

**תשובה:** לענ"ד דינם כנכריות ואסור, ואיני רואה צד היתר בדבר. ואף ששמעתי מי שהתיר אבל מי יתן וישמיענו טעמו.

## בענין ההפרדה בין גברים לנשים

**שאלת:** שלפעמים מארגנים שיעור כדי להחזיר בתשובה בבתי פרטיים ויושבים אנשים ונשים, האם מותר. עוד שאלת: ממה שאתם נוהגים אח"כ להתפלל שם ערבית, האם יש בעיה בזה שהנשים נשארות בשעת התפילה בחדר, וכן מה שאינן מכסות ראשן.

**תשובה:** מותר להם לשבת בחדר אחר כל זמן שאינם יושבים בערבוּבא אלא זה בצד זה בצד.

**וכן** מותר להתפלל בחדר שנמצאים שם נשים בצד אחד והגברים בצד אחר ומתפללים לכיוון אחר, כיון שאין זה מקום קבוע לתפילה, ואין צורך במחיצה, וכך נוהגים בדרך כלל בחתונות וכדומה.

**עוד** שאלת: בית כנסת בלא מחיצה לגברים ולנשים, האם מותר להתפלל בו.

**תשובה:** אין להתפלל במקום כזה, אף אם הנשים לא נמצאות שם.

דעתי על פי שכלי, באופן מה שחברי טען נגדי אראה במחשבתי אם כנים דבריו אחזור בי ואם לא נראים לי דבריו אני עומד על דעתי, ומה לי בכך אם יודה לי או לא, כי אין כוונתי לנטות דעתי לדעתי, וכן יהיה דעת חברי שכנגדי להעמיד סברתו לעצמו, ואחר הויכוח הזה אחרי רבים להטות. אבל אותם הרוצים דקא שחברו יודה לו, וכוונתו להטות דעת חברו לדעתו, אותם שוגים מדרך האמת ונוטים אל הניצוח ויצא משפט מעוקל. וגם בתפלת ר' נחמניא בן הקנה שלא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי לא מיירי ולא נתיירא מהמתכבדים בקלותו ח"ו, כי לא נמצאו כאלו בחבורת חז"ל, ועוד מ"ט לא חש על כשלון ההלכה עצמה ורק על שישמחו בו חבריו. אבל נלע"ד עפ"י דאיתא פרק יש נוחלן [בב"ב דף קל"ג ע"ב] אמר ליה רבא אני ה' בעתה אחישנה, ופירש רשב"ם ח"ל: איכספ רב עיליש מרבא פן יאמר רבא בלבו אילו לא הייתי בכאן היה דין שיקר וכו', קרא עליו רבא לנחמו אני ה' בעתה אחישנה, בעת שהצדיקים צריכים לישועה הקב"ה ממציאה להם, אף אתה אני יודע כך שמעולם לא באתה תקלה על ידך בדין, שהרי עכשיו זמני לי הקב"ה קודם שהגעת להוראה ולא נכשלת, עכ"ל. הרי שרב עיליש כמעט נכשל, והקב"ה הזמין לו רבא, והיה שמחה לרבא שזכה להציל רב עיליש, ויותר טוב היה לרב עיליש אילו זיכהו הקב"ה שיעמוד על האמת מעצמו ולא יצטרך להזמנת רבא להצילו ושישמח רבא במצותו. וזו היתה תפלת ר' נחמניא בן הקנה שלא אכשל בדבר הלכה ואצטרך שליח להחזירני, וישמחו בי חברי שזכה להצילני, אלא אתה ה' תזכירני שאעמוד בעצמי על האמת, וכן כל חברי לא נצטרך זה לזה, כן נראה לפע"ד, אבל חלילה וחלילה שישמחו איש בתקלת חברו, עכ"ל החתם סופר.

## סכום

א. מותר לאשה לצאת לרה"ר בפאה נכרית, והוא שלא יהיה שער הפאה פרוץ.

ב. בתולות מותרות לצאת בגילוי ראש, והוא שיהיה שערם מסודר כעין קליעה, ובשער פרוץ יש בזה איסור דרבנן.

ג. אלמנה וגרושה או בעולה צריכות לכסות ראשן, אמנם איסורן הוא רק איסור דרבנן.

ד. (לאו"ח סי' ע"ה) מותר לקרות ק"ש כנגד פאה נכרית ואפי' שהלובשת אינה אשתו.

ה. אם רגילה אשתו ללכת בבית בלא כיסוי ראש, מותר לבעלה לקרות ק"ש כנגד שער.

ו. נשים פרוצות שבעותונתו הרבים אינן מכסות ראשן כלל, יש להתיר לקרוא ק"ש כנגד שער.

**תשובה:** לענ"ד אין איסור יחוד אצל הרופא ובפרט שיש שם אחות (שקוראים Nurse) ואע"פ שאולי גם היא פרוצה אבל עדיין הוא חושש להפסד אומנותו ואע"פ שקרו כבר מקרים שאנשים כאלה לא חששו לאומנותם ועשו מעשה תועבה או זה משנה עיקר הדין. ולפי"ז הוא הדין נמי כשיש רופא ואחות אם יכול להתיחד עמהם, ג"כ מותר מטעם שמרע לאומנותיה אם יתפרסם שהיה אצלו מעשה תועבה.

#### יחוד במכונות או עם רופא

**שאלה:** האם יש יחוד בנסיעה במכונת בכביש ראשי שבדרך כלל יש בו תנועה ולפעמים הוא ריק, והאם יש חילוק בין היום ללילה. עוד שאלה: מה הדין יחוד עם רופא.

**תשובה:** בנסיעה במכונת בין ביום ובין בלילה אין חשש יחוד כיון שלפעמים עוברים מכונות אחרות אע"פ שאינו אלא לפרקים. וברופא במשרד והדלת נעולה, מן הדין אין כאן חשש יחוד מכמה טעמים, אבל מכוון הדבר - דלמה לו לנעול את הדלת הרי יכול לסוגרה בלא מנעול. ואם יש בחדר קטן מבין ג' ומעלה סגי.

#### יחוד במקום שהבעל צריך לבוא

**שאלה:** בחותן שהגיע לבקר את בנו, ובנו עדיין לא הגיע לבית, ונעלה כלתו את הדלת, האם יש בזה יחוד באופן שהבן צריך להגיע.

**תשובה:** אין בזה יחוד דהא כל רגע אפשר שיבוא הבן ובידו המפתח, ולכך אף כשנעלה הכלה את הדלת מותר.

### סימן ו'

#### איסורי הנאה בגמ'

שו"ע אהע"ז סי' קכ"ד סעי' ו'.

**כתב** המחבר ז"ל: היה הגט חקוק על ידו של עבד בכתובת קעקע והיה יוצא מתחת ידה וכו' מגורשת, ע"כ.

והוא מסוגיא בגיטין דף כ' ע"ב, והעמידה הגמ' שהוא בכתובת קעקע דאל"כ הוא כתב שיכול להזדייף. ובתוס' שם בד"ה בכתובת, הוקשה להם הרי לכאורה יש כאן איסור של כתובת קעקע, וחירצו בסוף שאפי' הוא הכא איסורא דאורייתא מ"מ הרי גט כשר, כדאמרינן לעיל [גיטין דף כ' ע"א] כתבו על איסורי הנאה כשר, אע"ג דאסור לכתוב דהא מיתנהי באיסורי הנאה.

**עוד שאלה:** במי שרוצה לעשות דינר לשיבה, ויודע שאם יושיב לאנשים ונשים בנפרד לא יבואו, האם יש להתיר.

**תשובה:** לעשות מסיבה או סעודה בשביל לגייס כספים לשיבה אבל ישבו האנשים והנשים בתערובת, לענ"ד קשה להתיר דבר כזה, והרי בגמ' לא התירו דרשות או הספדים אלא בנפרד, ולא עוד אלא שעשו מין מחיצה ביניהם או שמו איזה דברים ביניהם כדי שלא ילכו מכאן לכאן, ועיין בקדושין דף פ"א ע"א דאביי דיר גולפי וכו', וברש"י שם, ובסוכה דף נ"א ע"ב.

**עוד שאלה:** באדם שהוזמן לחתונה שיושבים בתערובת, ויש כמה שולחנות שאין יושבים בתערובת, ובאופן שאין ריקודים מעורבים בחתונה זו, האם יכול ללכת לשם.

**תשובה:** אם החתן והכלה אינם אשמים בדבר, אלא שההורים לא אבו לשמוע לעשות בנפרד, לענ"ד כיון שמצוה לשמחם ואין שם ריקודים מעורבים מותר לשבת שם ולאכול, ובלבד שלא בתערובת.

#### איך להתנהג עם אח הנשוי לגויה

**שאלה:** על יהודי שיש לו אח שחי חיי אישות עם גויה, האם מותר להזמין ביחד עם פילגשו לחג הפסח, וכוונתו היא לקרבו.

**תשובה:** לא מביא בחג הפסח אלא גם כל השנה כולה אין להזמין אותו, וגם מצוה לבטל כל קשר ויחס ביניהם. דבהזמין אותם כזוג הוא מראה הסכמה על הקשר שביניהם.

### סימן ה'

#### תשובות קצרות - יחוד

##### יחוד במעלית

**שאלה:** האם יש איסור יחוד במעלית.

**תשובה:** לא, [רודאי אין בזמן ההוא כדי פיוס וביאה].

##### יחוד אצל רופא

**שאלה:** לילך בלילה לרופא ויש שם אחות, והדלת ננעלת מעצמה, האם יש איסור יחוד.

לאו להנות ניתנו מ"מ לכתחילה ודאי שאסור באיסורי הנאה. וכן בגט משמע בסוגיא בגיטין [דף כ' ע"א] שאם כתבו - בדיעבד - על איסורי הנאה כשר. וכבר העיר מזה הפמ"ג ביו"ד סי' כ"ח במשבצות זהב ס"ק י"ט ד"ה אין מכסין ברגבי ארמה.

**והנה** רש"י שם בד"ה לא אם תקע יצא, כתב הטעם שלכתחילה אסור לתקוע בשופר, וז"ל: ולכתחילה מיהא לא יתקע משום דמאיס. ובסוכה [דף ל"א ע"ב ד"ה לא יטול], הוסיף וכתב: דמאיס לגבוה, ע"כ. ואולי בכיסוי הדם לא שייך כל כך לומר דמאיס, ולכן אפשר אפילו לכתחילה<sup>1</sup>.

**אולם** עדיין צריך ביאור א"כ למה בגט אסור לכתחילה, הא להלכה מצוות לאו להנות ניתנו ולא נהנה כלום מאיסורי הנאה, וטעם מאיס לכאורה אינו נראה כאן דמה שייך מאיס, דאינו כשופר ולולב. ועוד הא בגט כתוב בסתם כתבו על איסורי הנאה כשר [ומשמע רק בדיעבד], אף אם אינו איסורי הנאה של ע"ז ששייך בהם מאיס, וא"כ למה אסור לכתחילה. ועוד בשופר של עולה ושלמים שג"כ לא יתקע בהם לכתחילה, גם למסקנת רבא בריה [דף כ"ח ע"א] שמצוות לאו להנות ניתנו. והא בזה לא הוי מאיס, ואע"פ כן אסור לכתחילה.

**ונראה** דע"כ בכל איסורי הנאה יש איסור לכתחילה למצוה הגם שלא נהנה, והטעם גזירה אטו במקום שאינו מצוה.

**ומה** שמכסים הדם אפילו לכתחילה בעפר עיר הנדחת, משום דאין זה דבר המצוי - ר"ל עיר הנדחת - ובגמ' [סנהדרין דף ע"א ע"א] אמרינן אליבא דר' אליעזר עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות ולמה נכתבה דרוש וקבל שכן, ע"כ.

**אולם** מהתוס' בגיטין הנ"ל משמע דס"ל שאין זה רק גזירה אלא יש בזה איסור דאורייתא, דהרי הביאו מדין איסורי הנאה רא"י לכתובת קעקע שהוי גט כשר, ואם כל האיסור היה רק גזירה דרבנן לא היה להם ראייה. אכן היא גופא קשיא בדברי התוס' דלמה אסור מדאורייתא הא כיון דמצוות לאו להנות ניתנו לא מקרי הנאה, ומאי קאמרי התוס' דאסור לכתובה דהא מתהני באיסורי הנאה, וצ"ע.

**ועי'** ברש"ש כאן שהקשה למה לא נאמר בכתב על איסורי הנאה שאינו גט וממילא לא עבר איסור דלא נהנה מאיסורי הנאה, והביא רא"י ממה שאמר רב יהודה בראש השנה [דף כ"ח ע"א] שבשופר של שלמים לא יתקע ואם תקע לא יצא [דס"ל דמצוות להנות ניתנו], ומבואר שאם לא יצא הרי לא נהנה ולא עבר, וא"כ ה"ה כאן נאמר שהגט פסול ואז ממילא לא עבר, ועיי"ש מה שחירץ.

**ונראה** לומר [ובהקדים, דלכאורה קשה גם בשופר איך אפשר לומר שלא יצא יד"ח הרי סו"ס הוא תקע בשופר וקיים את המצוה. אלא ע"כ הביאור] דבשופר של שלמים הטעם שלא יצא משום שהוא מצוה הבאה בעבירה דהא ס"ל שמצוות להנות ניתנו, ולכן ממ"נ לא יצא, דאם תאמר שקיים המצוה הרי נהנה, ואם נהנה הרי עבר עבירה והיא מצוה הבאה בעבירה ולא יצא, לכן א"א לו לצאת ידי חובה בשופר של שלמים. אולם זה דין מיוחד במצוה שאינו יוצא יד"ח באופן כזה שעובר עבירה, משא"כ לגבי גט לא שייך לומר שבגלל שהוא מצוה הבאה בעבירה לא חל הגט אם נתנו לה, וגם אם כתב גט על איסורי הנאה כשר דאין חלות הגט תלוי בקיום מצות גירושין. ואף היכא שמצוה לגרשה כגון שמצא בא ערות דבר, מעשה הגירושין חל גם אם אינו מכין לשם מצוה ואינו מקיים המצוה. ועיי' בתוס' בזבחים [דף ב' ע"ב ד"ה סתם], דאפילו בזינתה עליו אין מצוה לגרשה אלא שלא תשמשנו.

**ומה** שכתב הרש"ש לתרץ דסוגיין כמ"ד מצוות לאו להנות ניתנו ומיירי באופן שיש מצוה לגרש - דאפי' אם שונאה מצוה לגרשה, ולכך אינו נקרא הנאה בנתינת הגט, קשה דהתוס' לא ס"ל כן אלא דאע"פ שנהנה בכז"א הגט חל, דהרי דימו זאת לכתבו בכתובת קעקע ששם הוא עושה איסור גם אם לא נהנה.

**וצ"ל** שלא כיון הרש"ש לתרץ את תירוצו בדעת התוס' באמת, אלא לבאר את הסוגיא לפי שיטתו, אולם התוס' ע"כ ס"ל שגם למ"ד מצוות להנות ניתנו הוי גט כמו שבכתובת קעקע לשיטתם הוי גט הגם שעביר איסורא, וע"כ צ"ל בשיטתם כמו שפירשנו.

**והנה** בחולין [דף פ"ט ע"א] אמרינן אמר רבי זעירא ואיתימא רבה בר ירמיה מכסין בעפר עיר הנדחת, ואמאי איסורי הנאה הוא וכו', אמר רבא מצות לאו להנות ניתנו, יתיב רבינא וקאמר לה להא שמעתא איתיביה רב רחומי לרבינא שופר של עבודת כוכבים לא יתקע בו מאי לאו אם תקע לא יצא, לא אם תקע יצא, לולב של עבודת כוכבים לא יטול מאי לאו אם נטל לא יצא, לא אם נטל יצא וכו', ע"כ.

**וקשה** דלשון מכסין משמע שלכתחילה מותר, ואילו בשופר ולולב של ע"ז כתוב שם דלכתחילה אסור הגם שמצוות

1. וכן מצאתי שכתב בכנסת הגדולה יו"ד סי' כ"ח בהגהות ב"י אות נ' בסופו, וכתב וז"ל: אבל בכסוי המצוה עצמה הוא בדבר המאוס כעפר והיא לכסות דם דמאיס, אפילו לכתחילה שרי.

## סימן ז'

## איסורי הנאה כתותי מכתת

## שעוריהו

שו"ע אהע"ז סי' קכ"ד סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: גט שכתבו על איסורי הנאה כשר. והוסיף הרמ"א: ומיהו בדבר שצריך ביעור מן העולם וצריך שריפה אם כתב עליו - הגט בטל.

**ומקור** דברי הרמ"א הוא מדברי הר"ן בגיטין [דף י' סע"א מרפה"ר], וז"ל הר"ן: כתבו על איסורי הנאה כשר בכל איסורי הנאה קאמר, ואע"ג דכתותי מיכתת שיעוריהו, לא אמרינן לה אלא במידי דבעי שיעור כשופר או לולב, ומיהו באותן שצריכין לבער מן העולם, למאן דאמר כל העומד לשרוף כשרוף דמי משמע שלא הוי גט דכמאן דליתנהו דמי, ע"כ. ועיי"ש בביאור הגר"א אות ב' שתמה בזה כמה תמיהות ונסדר אותם אחת לאחת.

**הנה** בתחילה הקשה על מה שכתב הר"ן בסוף דבריו, שדברים שצריכים להתבער מהעולם כמאן דליתנהו דמי, דזה רק למאן דאמר שכל העומד להשרוף כשרוף דמי, והיינו כשיטת ר' שמעון במנחות [דף ק"ב ע"ב], וקשה שבגמ' משמע שאפילו לרבנן דר' שמעון נמי כמאן דליתנהו דמי.

**ועיי"ש** שהביא מכמה גמרות שדברים שצריכים ביעור לכו"ע כמאן דליתנהו דמי, וראיה ראשונה הביא מסוכה דף ל"א ע"ב, דאיתא שם על מתניתין לולב של אשרה פסול, ומקשה הגמ' מרבא שאמר לולב של ע"ז לכתחילה לא יטול ובדיעבד כשר, ותירצה הגמ' דהכא באשרה דמשה דכתותי מכתת שיעוריהו. וכוונת הגר"א, שהמשנה נשנית בסתמא אפילו לרבנן דפליגי אר' שמעון במנחות. ועוד הביא ראיה מהגמ' שם בדרך ל"ה ע"א באתרוג של אשרה שג"כ מבואר כנ"ל. ועוד הביא מחולין דף פ"ט ע"ב, שע"ז כתותי מכתת שיעוריה, וביאר שם רש"י דכיון דלשריפה קיימא כל העומד וכו'. וכן הביא מעירובין דף פ' רע"ב וגם זה על דרך הנ"ל.

**וביאור** קושיות אלו, שמבואר שבכל אשרה או ע"ז שיש בה מצוה לבער אותה מהעולם הרי היא כמבוערת וכתותי מיכתת שיעוריה (משא"כ לולב של ע"ז שיכול לבטלה - אע"פ שאסור בהנאה כל זמן שלא ביטלה - מ"מ לא מכתת שיעוריה). וכל סוגיות אלו הם לאו דוקא אליבא דר' שמעון אלא גם אליבא דרבנן דהלכתא כוותיהו הגם שלית להו לסברת כל העומד וכו'.

**ולתריץ** את שיטת הר"ן נראה, דהחילוק בין לולב של ע"ז ואשרה הוא בכך, שלולב של ע"ז סתם כיון שאפשר לבטלו הרי עדיין יש לו חשיבות, מה שאין כן אשרה שאי אפשר לבטלה לכך בטל חשיבותה, ואף אם אינה עומדת להשרף מ"מ כיון שאין היתר לאיסורו בטל חשיבותו.

**רצוני** לומר, דהגאון למד שההבדל בין לולב של ע"ז ללולב של אשרה הוא תלוי האם יש מצוה לשורפו ועומד להשרף (וכמשמעות לשון רש"י בכמה מקומות), או אמרינן דכתותי מכתת שיעוריה, וזה דין אשרה, מה שאין כן בסתם ע"ז של נכרי שאע"ג שאסורה בהנאה לא אמרינן כתותי מכתת. אולם הר"ן למד שאין זה אלא דין בחשיבות הדבר, וכל דבר שאסור בהנאה אף שאין מצותו בשריפה אמרינן שכתותי מכתת שיעוריה. ולולב של ע"ז שאמר רבא שאם נטל כשר, אע"ג דאסור בהנאה מ"מ כיון שאפשר לבטלו עדיין אית ליה חשיבות.

[ועתה מיושב הר"ן היטב, דאפילו לרבנן דר' שמעון שס"ל דכל העומד להשרף לאו כשרוף דמי, מ"מ כיון שהוא אסור בהנאה אין לו חשיבות ואמרינן ביה כתותי מכתת שיעוריה בכל דבר שצריך שיעור, [כמו בכל הדוגמאות שהביא הגר"א]. ובדבר שלא צריך שיעור כמו בגט, הוצרך הר"ן להביא את דברי ר' שמעון שכל העומד להשרף וכו' וכמאן דליתנהו דמי, ולכך גם כאן הגט בטל].

**וראיה** לדברי הר"ן מהגמ' בחולין [דף פ"ט רע"ב] גבי כיסוי הדם שאמרינן הכא כל כמה דמכתת מעלי לכיסוי. [הרי שגם בדבר שאין מצותו בשריפה וביעור מהעולם - כעפר, אמרינן ביה שכתותי מכתת שיעוריה. וע"כ שהכוונה כנ"ל דכיון שאסור בהנאה בטל חשיבותו]. ועוד ראיה לשיטתו הוא מה שאמרו בתוס' ביבמות דף ק"ד ע"א ד"ה סנדל, וז"ל: וא"ת אי בעבודת כוכבים של ישראל מאי קאמר דמכתת שיעוריה והא טעונה גזירה, וי"ל כיון דטעונה גזירה אין כתותי שיעור גדול מזה, ע"כ. ועל כרחך הפירוש שמשום שאסור בהנאה בטל חשיבותו, אולם להגר"א הכל תלוי בביעורו מהעולם.

**עוד** הקשה הגר"א דמלשון הר"ן משמע דכל היכא דכתיב בגמ' כתותי וכו' אין זה בדברים שצריכים להתבער מן העולם, וא"כ קשה דהלא בכל המקומות שהוזכר כתותי וכו' בע"ז עסקינן דהיינו ע"ז של אשרה שצריך לבערה מהעולם, ואע"פ כן כתוב בגמ' שלא יצא מטעם כתותי מכתת ולא מטעם שכתב הר"ן שכשרוף דמי ואז כתותי מכתת שיעורו.

**ולכאורה** קשה להבין את קושיית הגאון, הלא כל הגמרות הנ"ל אזלי אליבא דהלכתא כרבנן, ולדידהו כן בעי לטעמא דכתותי מכתת שיעוריה. [ר"ל דהגם שנכון שלר'

א"כ ודאי שאין הברל אם טעון שריפה או לאו, דכל זמן שאסור בהנאה לעולם בטל חשיבותו.

**עוד** הקשה הגר"א על הרמ"א שפסק כר' שמעון לפי הבנת הרמ"א בדברי הר"ן, ואם כתב גט על דבר שצריך ביעור מן העולם הדין הוא שכמאן דליתא דמי והגט בטל. וקשה הלא להלכה לחי של אשרה כשר [כמ"ש בעירובין דף פ' רע"ב ובשו"ע או"ח סי' שס"ג סעי' ח'] משום דלא בעי שיעור, ולר' שמעון דכשורף דמי אע"ג דלא בעי שיעור לא מהני.

**והנה** קושיא זו קשה להבין, הלא בתוס' שם בעירובין ד"ה אבל, כתבו: דאע"ג דלחי בעי שיעור בגובה וגם רוחב משהו בעי, מ"מ כיון דלא הוי אלא שיעור זוטא לא החמירו בו. עוד כתבו טעם אחר בשם רבינו אברהם, דלחי אם היה מדבק הכתיתים בכותל הוי לחי ובלבד שלא יהיו ניטלות ברוח, ע"כ. והנה לכאורה שני הטעמים האלה לא שייכים כאן בגט אף אם נפסוק כר' שמעון דכמאן דליתא דמי. וא"כ אין ראייה ממה שלחי אשרה כשר שאין הלכה כר' שמעון. ועיין בערוך השולחן כאן שג"כ העיר על דברי הגר"א.

שמעון כמאן דליתנהו דמי ולכן פסול, אולם לרבנן לולי טעם דמיכתת שיעוריה - היה כשר]. ואולי כוונת הגאון להקשות לפי דברי הר"ן (ומשמע כן מדברי הרמ"א) שפוסק כר' שמעון, וא"כ קשה לו דסתמא דגמרות הג"ל הם דלא כר' שמעון, דהא לר' שמעון לא בעי לומר מכתת שיעורא לעולם.

**ובשיטת** הר"ן אפשר אולי ליישב, דלר' שמעון נמי בעינן טעמא דכתותי מכתת שיעוריה, בדבר שהוא איסורי הנאה אבל אינו עומד להשרף, וכיון שטעם כתותי מכתת הוא טעם אמיתי לכו"ע, ר"ל בין לרבנן ובין לר' שמעון, לכך אמרה אותו הגמ' תמיד.

**וקושיא** שלישית הקשה הגאון על מה שכתב הר"ן בפשיטות דאמרינן כתותי מכתת שיעוריה בכל איסורי הנאה, וקשה הא לא נאמר דין זה של כתותי מכתת רק בע"ז שצריכים לבער מן העולם, ומניין לו לר"ן דבכל איסורי הנאה אמרינן כתותי מכתת.

**והנה** לפי מה שתירצנו את שיטת הר"ן מקושיא ראשונה, מיושב ג"כ כאן, דכיון שאסור בהנאה וא"א לעולם להנות ממנו - בטל חשיבותו, וזה הטעם של כתותי מכתת,



# חלק חושן משפט

## סימן א'

### להלוות בלא שטר

שו"ע חור"מ סי' ע' סעי' א'.

**כתב** המחבר ח"ל: אסור להלוות בלא עדים ואפילו לתלמיד חכם א"כ הלווה על המשכון והמלוה בשטר משובח יותר וכו', ע"כ.

**שאלת:** האם פוסקים להלכה כהערוך השולחן בחור"מ סי' ע' סעי' א' דמה שמקילים להלוות היום בלא עדים או שטר, זה משום שמכירים זה את זה וידע המלווה שלא ישכח ולא יכפור.

**תשובה:** לענ"ד עיקר הטעם להקל מפני שהמלווה מוחל לו אם ישכח ויכפור.

## סימן ב'

### טלית שנמצאה

שו"ע חור"מ סי' קל"ו סעי' ב'.

**כתב** המחבר ח"ל: נתחלפו לו כליו בבית האבל או בבית המשתה, לא ישתמש בהם.

**שאלת:** במי שהניח טליתו בבית הכנסת ונתערבה עם טליתות אחרים, ואין ידוע בעליהם ואין סימן בטלית, האם יכול להשתמש בטלית.

**תשובה:** יש לתלות שהבעלים נתייאשו משלהם, ואין כאן חיוב השבת אבידה, ולא באיסורא אתא לידיה, דאף אחד לא נעשה שומר אבידה על טליתות אלו, וכיון שאין להם סימן הרי ודאי נתייאשו (אלא שלפעמים קשה לעמוד על זה, דאולי יש להם איזה סימן בנקב במקום פלוני, שאנשים שאין זו הטלית שלהם קשה להם להבחין בזה). ואף אם תאמר שלא נתייאשו, הרי בודאי שאינם מקפידים אם אחרים משתמשים בשלהם, והרי זה דומה למה שכתב בערוך השולחן

## סימן ג'

### בענין קנין חצר

שו"ע חור"מ סי' ר"ס סעי' א'.

**כתב** המחבר ח"ל: המוצא בגל או בכותל ישן שאין זוכרים מי בנאו, ולא היה מימות עולם בחזקת זה שדר בו עתה ובחזקת אבותיו, הרי הוא של מוצאה, והוא שהעלה חלודה, שאני אומר של עכו"ם הקדמונים הוא, והוא שימצאנה מטה מטה כדרך כל המטמוניות הישנים, ע"כ.

**כתוב** במשנה [בבא מציעא דף כ"ה סע"ב] מצא בגל וכו' הרי אלו שלו, ובגמ' שם הטעם מפני שיכול לומר של אמוריים הן, ומוקי לה בשתיך טפי. ועל זה יש קושיא אחת שכל הראשונים נתחבטו בה, והרבה תירוצים נאמרו בה. וזה יצא ראשונה, דהנה התוס' שם [דף כ"ו ע"א] הקשו למה אין בעל הגל והכותל עצמו קונה מדין חצר, הלא חצירו קונה שלא מדעתו, וכך הקשו כל הראשונים. ונסדר תרוציהם אחד לאחד למצוא חשבון, והנפקא מינה לדינא.

**התוס'** תירצו דאין חצר קונה בדבר שיכול להיות שלא ימצאנו לעולם וכו'. והנה פשוט שאין כוונתם דהוי אבוד ממנו ומכל אדם, ונלמד מדין אבידה בזוטו של ים [דלעיל דף כ"ד ע"א] דהוי שלו, דהא התוס' הביאו ראיה לדין זה [מלקמן דף כ"ו ע"ב] ממצא מעות בחנות ובשולחנות וכן מתגר, שלא קנה אותם בעל החנות או התגר אף שהיו בחצירו קודם, ובודאי שם לא הוי אבוד ממנו ומכל אדם. וראיה פשוטה לזה, דהנה הגמ' [לעיל דף כ"א ע"ב] הביאה ראיה ממצא מעות מפחרות הרי אלו שלו דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, ואם נאמר דמעות כיון שהם דבר קטן ולא ימצאו בקל

לידיה, הוא משום שכבר נתחייב בהשבה], אין מקום לחלק בין המוצא לאחרים.

**והנה** בגמ' לעיל [דף כ"א רע"ב] כתוב בדבר שיש בו סימן כו"ע לא פליגי דלא הוי יאוש, ואע"פ שנתיאש לבסוף, מ"מ כיון שבאיסורא אתא לידיה לא קנה. והנה בדין זה מסתבר שלא יוכל אחר לקחתו. וראיה לזה מהגמ' לקמן [דף כ"ו ע"ב] דאמר רבא ראה סלע שנפלה וכו' נטלה לפני יאוש על מנת להחזירה ולאחר יאוש נתכוין לגזלה וכו'. [מבואר שבאיסורא אתא לידיה גורם שלא יועיל יאוש, ולכן שייך בזה דין גזל, דאם נפרש בסתם שהוא רק איסור על המוצא לבד, ומ"מ הועיל היאוש, לא שייך גזל בדבר שאין לו בעלים, ומזה מוכח שבאיסורא אתא לידיה גם אם נתיאש לבסוף עדיין הוא שייך לבעלים, וא"כ פשוט שגם אחר לא יוכל לזכות בזה].

**ובשיטת** התוס' עיין בחידושי הרע"א על תוס' ד"ה ת"ש המוצא פירות בדף כ"א ע"ב, שהוכיח מהתוס' דלקמן [דף כ"ו ע"א] ד"ה בכותל חרש, ומתוס' ד"ה וניחיל בתר בתרא דלא כרמב"ן, עיי"ש.

**והנה** על דברי התוס' יש לנו עוד שתי קושיות. אחת דמה ראה הביאו מחנות, הא שם הוי חצר שאינה משתמרת ולכן אינו קונה. ועוד קשה עצם דמיונם למעות שנמצאו בחנות וכן לתגר, דאינו דומה לגל, דמעות אע"פ שהם קטנים כיון שהם גלויים לעין בודאי שימצא בנקל. והטעם שאינו קונה בחנות ותגר משום דהוי חצר שאינו משתמרת. עד כאן ביארנו לשיטת תוס'.

**והנה** הרא"ש [בפ"ב סי' ט'] כתב בתחילה כדברי התוס' דאינו קונה בדבר שאין עתיד להמצא והביא גם הוא את הראיה מלוקח מן התגר, אמנם לא הזכיר את הראיה הראשונה של תוס' מחנות. ונראה ברור דס"ל כמו שאמרנו לעיל שאין ראה מחנות, דשם לא קונה החנוני משום שאינו חצר המשתמרת, וכן מפורש ברא"ש גופיה שם בס' י'.

**ואח"כ** כתב הרא"ש טעם אחר למה אין החצר קונה לבעל הגל, והוא משום שמה שנשאר טמון מן האמוריים שייך לכל ישראל מדין שלל, ואח"כ חל עליו דין אבידה, דאבוד מכל ישראל הוא, והרי הוא של מוצאו דהא לא ידעו ישראל היכן הוא. וכי תימא שתקנה לו חצירו, זה אינו דלא עדיפא חצירו מידו, דאילו אתא לידיה אינו קונה דבאיסורא אתא לידיה, הלכך גם חצירו לא קונה לו, וכן גם כל מי שבא מחמתו לא קונה.

**ועיין** שם בהגהות הב"ח על הרא"ש אות ו', שעל מה שכתב הרא"ש שהוא כאבוד מכל ישראל, כתב וז"ל: נ"ב פירוש, דהוה ליה כזוטו של ים דרחמנא שריא כיון דאבודה ממנו ומכל אדם, הכא נמי אבוד הוא מכל ישראל והרי הוא

הוי אבוד ממנו ומכל אדם, הרי בזה כו"ע מחדים דהוי שלו. ולפי שיטת תוס' בעצמם [לעיל בדף כ"ב ע"ב ד"ה איסורא] לא בעי יאוש, דהתורה התירה בלי יאוש.

**אלא** ודאי שכוונתם היא שאין קנין לחצר בדבר שאין קל להמצא. ומסתברא דטעמם הוא דבעינן דומיא דידו, ומה ידו במצוי אף חצר במצוי.

**אמנם** זה דין מיוחד בקנין, שאין קונים בדבר שאין סופו להמצא, אבל אם נאבד לו מעות אע"פ שאין סופו למוצאן, כל זמן שלא נתיאש לא נפקע הבעלות שלו עליהם. וחילוק זה מוכח, כי לעיל בגמ' [בדף כ"א ע"ב] אמרין: תא שמע המוצא מעות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובכל מקום שהרבים מצויין שם הרי אלו שלו מפני שהבעלים מתיאשין מהן, והא לא ידע דנפל מיניה, אמר רבי יצחק אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה, ע"כ. ואם נאמר דבאין סופו להמצא מפקיע לדין הבעלות, א"כ אין אתחלתא דקושיא. וע"כ לחלק בין דבר שאין סופו להמצא לאבוד ממנו ומכל אדם, דאין סופו להמצא הכוונה שאינו נמצא בקל, ועל זה צריך יאוש, ואבוד ממנו ומכל אדם אפילו יאוש אינו צריך, וכמבואר בדף כ"ב רע"ב בתד"ה איסורא.

**וצריך** לומר כנ"ל שזה דבר התלוי בסברא שאין קונים בדבר שאין סופו להמצא, ואולי משום דצריך שיהיה דומיא דידו, וכמפורש בקרא המצא תמצא בידו שיהא מצוי בידו.

**אנב**, מדברי התוס' הללו דייק במהרש"ל [בחכמת שלמה כאן] דתוס' סברי דלא אמרין ביאוש שלא מרעת באיסורא אתא לידיה, אלא באדם ולא בחצר. [ודלא כהרא"ש בס' ט' - המובא להלן].

**ובאור** דבריו, דהנה התוס' הביאו ראה מחנות דאינו קונה מדין חצר משום שאינו מצוי בקל, ואם נאמר בחצר באיסורא אתא לידיה, א"כ מה הראיה שאינו קונה משום שאינו מצוי, דילמא משום דבא בחצירו קודם יאוש. אלא ע"כ שלא אמרין דין זה בחצר.

**ובאמת** מן הסברא נראה, דאם היה בעל החצר קונה גם בדבר שאינו מצוי, אלא שכאן לא היה קונה משום דבאיסורא אתא לידיה קודם יאוש, א"כ מסתבר שגם אחר המוצאו לא יוכל לקנות, ויהיה מונח עד שיבוא אליהו.

**ולא** מבעיא אם הסברא דבאיסורא אתא לידיה כרמב"ן [לקמן בדף כ"ו ע"ב, ובמלחמות דף י"ד ע"ב מדפה"ר]

דהוי שומר לבעלים שאז ודאי שאחר לא יוכל לזכות בזה [דהוי כפקדון ולא כמצאה]. אלא אפילו אם לא נלמד כרמב"ן, [אלא כדברי התוס' בב"ק דף ס"ו ע"א ד"ה הכא, שכתבו שהטעם שלא מועיל יאוש היכא שבאיסורא אתא

לומר תקנה לי חנותי. ושם בהל' ו' גבי תגר לא כתב טעם. ולכאורה אין תירוצ' אחר על תגר אם לא כדברי התוס', שחצר אינה קונה באינו מצוי, וכמו שהוכיח הנימו"ו.

**ובדין** מצא מטמון בגל כתב הרמב"ם [שם בהל' ח'] שהטעם שאין בעל הגל קונה ח"ל: מפני שאינה ידועה לו ולא לאחרים, והרי זה המטמון אבוד ממנו ומכל אדם ולפיכך הוא של מוצאו. ומה אבידה של אדם אמרה תורה אשר תאבד ממנו ומצאתה מי שאבדה ממנו ומצויה אצל כל אדם, יצאת זו שנפלה לים שאבדה ממנו ומכל אדם, קל וחומר למטמון קדמוני שלא היה שלו מעולם והוא אבוד ממנו ומכל אדם לפיכך הוא של מוצאו, ע"כ. ומזה מוכח דלא סבירא ליה כתוס' שחצר אינה קונה באינו מצוי. וצ"ע מה יתרץ בתגר.

**ובאור** שמח פירש ברמב"ם שס"ל דבאבודה מכל אדם אע"ג דלא ידע דנאבדה הימנו נפקא מרשותיה, וכתב שלפ"ז אף אם הבעלים אבדו חפץ ברשותם ועכשיו זה אבוד ממנו ומכל אדם ג"כ נפקע מרשות הבעלים. ולכך הוכיח שם דלא כרמב"ם מחורי הנמלים, דאיתא בתוספתא [פאה פ"ב] שאסורים משום גזל, אע"ג דאבודין מכל אדם. וכן הוכיח מן המשנה בפרק ד' דפאה, שאמרה חורי הנמלים שבתוך הקמה הרי הן של בעל הבית.

**אבל** האמת שדבריו תמוהין מאד, דהרי הרמב"ם אומר במפורש בגל ישן דהטעם שהוא של מוצאו דתלינן מאמוריים הקדמונים, אבל אם לא כן אע"פ שאבוד מכל אדם אינו יוצא מרשותו.

**ובאמת** שהקל וחומר שביאר הרמב"ם, שייך רק גבי מוצא אבידה, אולם אין לנו שום ק"ו על חידושו של האור שמח שגם במאבד דבר ברשותו נפקעת בעלותו. דהנה כל הק"ו של הרמב"ם הוא מאבידה שיצאה מרשותו של כל אדם [כוונו של ים], אבל על ארץ שהיא ברשותו ועדיין ברשותו על זה אין לנו ק"ו. ר"ל, דכל הק"ו הוא אם באבוד מרשותו של אדם נעשה הפקר כ"ש דבר שלא היה ברשותו מעולם, ואע"פ שאח"כ נעשה החצר רשותו - בכונ"א החפץ לא נקרא ברשותו. ועיקר פירוש רשותו פה - הכוונה תחת בעלותו. והיינו דכיון שאבוד הוא ממנו, מעולם לא נכנס תחת בעלותו. אבל חפץ שהיה כל הזמן שלו, ונאבד ברשותו, בגלל זה לא נסתלקה בעלותו ממנו כל זמן שהוא ברשותו, דלזה אין ק"ו וכנ"ל.

**ומה** שהשיג הראב"ד על הק"ו הזה של הרמב"ם [בהל' ח'] ח"ל: זהו קל וחומר שיש עליו תשובה, אבידה שבים למי תזכה הים [לכך הוי הפקר], אבל אבידה שבגל הגל תזכה לבעליו, ע"כ. קשה להבין, דהא סברת הרמב"ם היא שאבידה שבים אע"פ שבאמת היא אינה ברשותו שיהיה אפשר לזכות בה, מ"מ הלא היתה שלו מעולם ובכונ"א יצאה מרשותו

של מוצאו וכו', ע"כ. וצ"ע, דא"כ לא בעינן יאוש וכנ"ל, וא"כ לא שייך הדין של איסורא אתא לידיה, וחוזרת הקושיא למה לא זכה מדין חצר.

**ועיין** ברא"ש לעיל סי' ו' [שכתב כן להדיא שלא צריך יאוש באבודה ממנו וכל אדם, דח"ל: המציל מן הארי ומן הדוב ומן הנמר ומן הברדלס ומזוטו של ים ומשלוליתו של נהר המוצא בסרטיא ובפלטיא גדולה ובכל מקום שהרבים מצויין שם הרי אלו שלו מפני שהבעלים מתייאשין מהן, האי מתייאשים אסרטיא ופלטיא ורבים מצוים שם קאי, אבל אינך אפי' עומד רצוח נעשה כצווח על ביתו שנפל, ע"כ. מבואר שאם אבוד ממנו ומכל אדם לא צריך יאוש, ורק כשלא אבוד ממנו ומכל אדם כמו ברה"ר צריך יאוש]. ועי' בפלפולא חריפתא שם אות א', [שהקשה מרף כ"ד ע"ב גבי שוקא דגלדאי, שאמר רב נחמן שאם מצא שם הרי אלו שלו אפי' אם יבוא ישראל ויתן בה סימן, דהרי כצווח על ביתו שנפל וכו'. עכ"פ מוכח מכל זה שבאבודה מכל אדם לא בעי יאוש ודברי הב"ח צ"ע].

**ונראה** פשוט דכוונתו של הרא"ש דהוי אבודה מכל ישראל מדין אבידה, ואין כוונתו דאבוד מכל אדם במציאות. ובקצרה: דהוי אבידה של כל ישראל אבל לא אבודה מכל ישראל.

**אמנם** קשה להבין לשיטת הרא"ש שבעל הגל לא זכה משום דבאיסורא אתא לידיה ואינו קונה לא הוא ולא בנו, ואילו אחר יכול לקחתו, וצ"ע. וכמו שכתבנו לעיל על דברי התוס' בכמה ראיות, שהיכא שהמוצא אסור בה גם אחר יאוש משום שבאיסורא אתא לידיה, גם אחר לא יכול לזכות בזה כלל.

**והנימוקי** יוסף [ברף י"ד ע"א מדפה"ר ד"ה דשתיך] הביא את דברי התוס', והביא ראיה ממצא בחנות ושולחנות שהרי אלו שלו. ובמשנת חנות [שם דף י"ד ע"ב] ג"כ הקשה הנימו"ו למה לא קנה. ותירץ דלאב"י לא קנה דאתי לחצירו קודם יאוש, ולרבא משום דהוי חצר שאינה משתמרת. ולבסוף בסוגיא של תגר [שם דף י"ד סע"ב], הקשה שוב כנ"ל למה לא קני ליה חצירו לתגר כשהיה ברשותו דהא ודאי חצר משתמרת היא, ובכה"ג אפילו אבידה שאינו מכיר בה תקני ליה חצירו, וסיים וכתב: ומכאן הסכימו המפרשים ז"ל עם בעלי התוספות ז"ל דכל דבר שאין דרכו להמצא אין חצירו של אדם קונה לו.

**ושיטת** הרמב"ם [בפרק ט"ז מגזילה ואבידה הל' ד'] גבי חנות שהטעם שאין בעל החנות קונה לפי שאינה משתמרת, ח"ל: ולמה לא תקנה החנות לבעל החנות, לפי שאינה חצר המשתמרת, ואע"פ שבעל החנות בתוכה צריך

ומתחת בעלותו, א"כ ק"ו על דבר שלא היה שלו מעולם שלא נכנס תחת בעלותו שיוכל לצאת מרשותו.

## סימן ד'

### לשנות בפוריא אושפיזא ומסכתא

שו"ע חור"מ סי' רס"ב סעי' כ"א.

**כתב** המחבר ח"ל: תלמיד ותיק שאינו משנה בדיבורו כלל אלא בדברי שלום, או במסכתא, או בפוריא, או באושפיזא, ע"כ. הנה שלושת הדברים האחרונים מקורם בסוגיא בב"מ דף כ"ג סע"ב. ודרכי שלום מקורו בסוגיא דיבמות דף ס"ה ע"ב.

**שאלת:** דאם מותר לשנות בהני תלת מילי פוריא אושפיזא ומסכתא, א"כ מדוע נענשו בההוא אתרא דשמיה קושטא, דהכי איתא בסנהדרין [דף צ"ז ע"א] גבי רב טבות: זימנא חדא איקלעי לההוא אתרא וקושטא שמיה ולא הוה משני בדיבוריהו ולא הוה מיית איניש מהתם בלא זימניה, נסיבי איתתא מינהון והוה לי תרתין בנין מינה, יומא חד הוה יתבא דביתהו וקא חייפא רישה אתאי שיבכתה טרפא אדשא סבר לאו אורח ארעא, אמר לה ליתא הכא שכיבו ליה תרתין בנין וכו', ע"כ.

**תשובה:** עי' בהגהות היעב"ץ שם שהקשה כן, ותירץ שלא היה מוכרח לשנות, דגם אם היה אומר האמת היתה מתפייסת השכנה, ואין תירוצו מובן [דהשינוי הוא מהלכות דרך ארץ, ולא כדי לפייס את חבריו].

**אולם** נראה, לי דודאי היתה לו עצה אחרת בלי לשנות, והיה יכול לומר שהיא עסוקה עכשיו באיזה ענין, ומי ימר שאין דבר אחר להיות עסוקה בו חוץ מדברי צניעות, ולמה שינה לומר ליתא הכא. ואם תאמר לאידך גיסא, דא"כ באמת למה שינה ולא אמר כן. אפשר לומר, דכיון שהיה בפתע פתאום, ולא ידע מה לומר לכן דחה אותה בתשובה פשוטה ואמר שאיננה כאן, וכיון שאם היה זהיר חריו לא היה צריך לשנות - לכן נענש על זה, וכמו שסיים היעב"ץ בסוף דבריו דסביביו נשערה מאוד [בב"ק דף ג' סע"א].

**עוד** נראה לי, דכיון שבמקום ההוא היו נזהרים מאוד במדת האמת, אפשר שהיה צריך כל אחד לעשות כל מיני טעדיקי שלא יבוא לידי כך לשנות מפני דרכי הצניעות כדי למגדר מילתא, וכיון שלא עשה כן נענש.

**עוד** נראה, דאם נדקדק בלשון הגמ' בב"מ [דף כ"ג סע"ב] שהיא מקור הדין הנ"ל, שאמרה: בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו במלייהו במסכתא ובפוריא ובאושפיזא, ע"כ. שלא כתוב שם שחייבים לשנות מדרכי הצניעות, אלא "עבידי רבנן דמשנו", וכנראה שכך היו נוהגים, ואפשר דליכא איסור או תביעה אם לא שינה. ובזה מיושב מה שמקשים התוס' שם [בד"ה באושפיזא], למה לא כתוב כאן בסוגיא בב"מ ארבעה דברים, דהא איכא דמשנים מפני דרכי שלום [כנזכר ביבמות דף ס"ה ע"ב]. די"ל דמפני דרכי שלום מחוייבים לשנות ואינו רק רשות, משא"כ ג' הדברים הנ"ל הדרך היא לשנות אבל אין חובה לשנות. וא"כ אפשר שבמקום גדר וסייג כהאי אתרא וקושטא שמיה, שנוהרו מאוד לדבר אמת, באמת היה אסור לשנות מפני הצניעות, ולכן נענש.

## סימן ה'

### אבידה שא"א למצוא בעליה

שו"ע חור"מ סי' רס"ז סעי' כ"א.

**כתב** המחבר ח"ל: מצא תפילין, שם דמיהן ומניחן עליו מיד אם ירצה, שדבר מצוי הוא לקנות בכל שעה וכו', ע"כ.

**שאלת:** במוצא אבידה וא"א למצוא בעליה, או שאין בה סימן והוה יאוש שלא מדעת, או ביש בה סימן אבל א"א למצוא הבעלים מכמה סיבות, האם יכול לרשום אצלו את האבידה וסימניה ולהשתמש בה.

**תשובה:** תשובתך מפורשת בגמ' עיין בב"מ [דף כ"ט ע"ב] אמר שמואל המוצא תפילין בשוק שם דמיהן ומניחן לאלתר וכו', אמר אבי תפילין בי בר חבו משכח שכיחי, ע"כ. וא"כ כך הדין ברוב האבידות של היום והוא פשוט<sup>1</sup>.

1. ולמעשה אין מחלוקת בין הש"ך והסמ"ע מה פסק השו"ע בסי' רס"ז סעי' כ"א. וברוב הדברים אין הבדל לאדם בשלו או בשל אחר ודעות בני אדם תמיד משתנים, ומה שפשוט להם בתפילין שאין קפידא בזמן הזה נראה להדיא להיפך שיש בוה קפידא.

## סימן ו'

## ד' אמות של אדם קונות לו

שו"ע חור"מ סי' רס"ח סעי' ב'.

**כתב** המחבר וז"ל: ד' אמות של אדם שהוא עומד בצדן הרי אלו קונות לו, ואם הגיע המציאה לתוך ד' אמות שלו זכה בה, וחכמים תקנו דבר זה כדי שלא יריבו המוצאים זה עם זה. במה דברים אמורים, בסימטא או בצידי רשות הרבים שאין הרבים דוחקים בהם, או בשדה שאין לה בעלים, אבל העומד ברשות הרבים או בתוך שדה חבירו, אין ד' אמות קונות לו, ואינו קונה שם עד שתגיע מציאה לידו, ע"כ.

**הנה** בבבא מציעא [דף י' ע"א], אמרינן: אמר ריש לקיש משום אבא כהן ברדלא ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום מאי טעמא תקינו רבנן דלא ליתי לאנצויי. ושם בעמ' ב': רב פפא אמר כי תקינו ליה רבנן ארבע אמות בעלמא, בשדה דבעל הבית לא תקינו ליה רבנן. עוד שם: רב ששת אמר כי תקינו רבנן בסמטא דלא דחקי רבים, ברשות הרבים דקא דחקי רבים לא תקינו רבנן, ע"כ. ופירש"י שם בד"ה לא תקון ליה רבנן - שהרי אין לאדם שם ארבע אמות מיוחדות, שהרבה חברים יש לו בתוכה עומדים אצלו, ע"כ.

**ודברים** אלה טעונים ביאור, דמה בכך שיש הרבה חברים שם, הא כל הקודם לבוא זכה, וכדאיתא בגיטין דף ע"ח ע"א, וליחזי הי מיניהו קדים. ואפשר ליישב בב' אופנים. [ועיין לקמן בסוף דברינו שכתבנו עוד אופן שלישי].

**אופן** אחד. שחכמים לא מתקני מילתא דתמיהא ודמחכי עלה, וכיון דברשות הרבים מצויים הרבה אנשים, א"א לומר שד' אמות אלה קנויים לאדם פלוני והוי כחצירו, דהא בכל עת ובכל זמן עומדים שם אנשים אחרים, וזה נראה כמנגד לענין זה. או בתוספת באור, דכל מה דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, [ודין קנין חצר הלא הוא באופן שהמקום מיוחד לבעלים, וא"כ כעין זה הוא סמטא וכדומה כשעומד שם לבד משא"כ רה"ר].

**ובאופן** שני נראה לפרש, דכיון דחצר שאינה משתמרת אינו קונה אלא בעומד בסמוך לה ועל ידי זה היא משתמרת, לכן בד' אמות ברה"ר כיון שיש הרבה שעומדים שם לא הוי משתמר.

**והנה** בגיטין [דף ע"ח ע"א] תנן במתניתין דד' אמות ברה"ר קונות בגט. והקשו שם התוס' [בדף ע"ח ע"ב ד"ה רבי] מהגמ' דידן דאמרינן דאין תקנת ד' אמות ברה"ר. ותרצו ב' תרוצים: א'. דעד כאן לא אמרינן דאין ד' אמות ברה"ר אלא באין יכול לשמרו, אבל כאן בגט עסקינן

ביכולה לשמרו. ב'. דרה"ר שנקט כאן בגיטין לאו דוקא, ומיירי בסמטא או בצידי רה"ר. ולפי תירוץ הראשון על כרחך הטעם שלא תקנו ברה"ר, הוא לא כמו שבארנו בפירוש הראשון על דברי רש"י לעיל, דלדברינו מה עוזר לי שיכולה לשמרו, הא כיון שכסדר מצויים שם אנשים בתוך ד' אמות שלו - לא תקנו לו חכמים ד' אמות. אולם לפירושנו השני שברה"ר אינו משתמר ניחא.

**והנה** הרמב"ם בהלכות זכיה ומתנה [פרק ד' הל' ט'] פסק, דברשות הרבים אין ד' אמות זכות לו עד שתגיע מתנה לידו, וכן כתב לענין מציאה בהל' אבידה [פרק י"ז הל' ט']. ובהגהות מיימוניות [בהל' אבידה הנ"ל אות ט'] הקשה דבפרק הזורק בגיטין מפורש בגמ' דאפילו ברה"ר קונה גיטה. ותירץ, דדעת אחרת מקנה שאני, דאז מהני אפי' ברה"ר. ודבר זה צריך ביאור - טעמא מאי. ועוד דהא במתנה פסק הרמב"ם שאינו קונה, ואע"פ דאיכא דעת אחרת. ועיין במרכבת המשנה שתיירץ גם כן כנ"ל, וציין לעיין בשו"ת הב"ח [הישנות סי' צ"ז, ד"ה ומה שכתבת].

**ועיין** בר"ן בגיטין [דף מ' ע"ב מדפנה"ר סד"ה היכי] שהקשה ג"כ על הרמב"ם [פרק ה' מגירושין הל' ט"ו] דהיאך פסק בהלכות גירושין דבתוך ד' אמות אינו פסול אלא מדבריהם, [דו"ל הרמב"ם שם: עמדה היא תחילה ובא הוא ועמד כנגדה וזרקו לה, אע"פ שהוא מחצה למחצה הואיל והוא בתוך ארבע אמות שלה הרי זה פסול עד שיגיע הגט לידה, ע"כ. ומקשה הר"ן - הובא שם גם בסוף דברי הכס"מ], הא איהו ברה"ר עסיק וברה"ר ליכא ד' אמות.

**והנראה** ליישב זה, בהקדים דברי הגמ' בבבא מציעא [דף י"א ע"א], דאיתא התם במתניתין: ראה אותם רצין אחר המציאה וכו', ואמר זכתה לי שדי זכתה לו שדהו, ואמרו בגמ' אמר רב יהודה אמר שמואל והוא שעומד בצד שדהו דאז מהני אפילו בחצר שאינה משתמרת. והקשו בגמ' [בסוף העמ'] ממעשה דרבן גמליאל וזקנים שהקנה להם רבן גמליאל מקום בחצירו וע"י זה קנו מה דאית בה מדין חצר, ואע"ג שלא היו בצדו. ותירץ רב פפא [באמצע עמ' ב'], שאני מתנה דדעת אחרת מקנה אותו. וטעם הדבר הוא כדאיתא ברא"ש בפסקיו [שם פ"ק סי' ל"א], וז"ל: אבל במתנה מסכמת דעת המקבל שבכל מקום שיתגהו הנותן שיזכה לו המקום, ושמירת הנותן חשובה לו כשמירתו, ע"כ. הרי מפורש הטעם דבמתנה כיון שמשתמר על ידי הנותן הוי כחצר המשתמרת, מה שאין כן במציאה שאינו משתמר כל זמן שאינו עומד שם בעל השדה.

**לפי** זה היינו פירושא דטעמא דהגהות מיימוניות הנ"ל, דבגט כיון דאיכא דעת אחרת - הוי כחצר המשתמרת בשבילה,

## סימן ז'

## קנה ולא יודע ממי

שו"ע חור"מ סי' ש' סעי' א'.

**כתב** המחבר וז"ל: שנים שהפקידו אצל אחד זה מנה זה מאתים וכו'. ע"כ.

**שאלת:** אדם שקנה משני בני אדם בנפרד מספר מסויים של טליתות, ולבסוף מצא טלית אחת יותר מהמספר, ואינו יודע למי זה שיך.

**תשובה:** כיון שלא פשע בזה, אף אם היו תובעים אותו בברי, וכל שכן כאן שאינם יודעים בעצמם ואינם תובעים כלום, הרי הוא פטור [מלשלם לשניהם] אף לצאת ידי שמים, וכן הוא מבואר לענ"ד בשו"ע חור"מ סי' ש' עיי"ש כל הסימן ותבין.

**ולכך** חזר הדין שיהיה מונח עד שיבוא אליהו, ואם תשאל מה לעשות בטלית עד שיבוא אליהו ויברר למי שייכת הטלית. הנה הגם שמוזכר כמה פעמים שיהיה מונח עד שיבוא אליהו, יש לדעת שאין זה בדוקא, דהרי במצא תפילין כתב בשו"ע חור"מ סי' רס"ז סעי' כ"א וז"ל: מצא תפילין, שם דמיהן ומניחן עליו מיד אם ירצה, שדבר מצוי הוא לקנות בכל שעה, ע"כ. וא"כ גם כאן הוא יכול להשתמש עם הטלית או למכרה.

**ואם** תשאל מה לעשות עם דמי הטלית, האם מותר להשתמש בהם או לאו. הנה גם זה מפורש שם בשו"ע סי' רס"ז סעי' כ"ה וז"ל: מה יעשה בדמים, ינתנו למרצא ויש לו רשות להשתמש בהם, לפיכך אם נאנסו חייב לשלם ואע"פ שלא נשתמש בהם, שכיון שיש לו רשות להשתמש בהם הרי הם אצלו כשאלה. במה דברים אמורים שיש לו רשות להשתמש בהם, בדמי אבירה מפני שטרח להטפל בה, אבל אם מצא מעות לא ישתמש בהם, ע"כ. הרי שלא הוציא מן הכלל אלא במוצא מעות שלא ישתמש בהם.

**ולענ"ד** גם במוצא מעות, אם יש יותר תועלת לבעל האבירה שישתמש בהם המוצא ויתחייב באחריותם, ואם לאו אפשר שיגנבו המעות ממנו באונס ובאיזה ענין רע [שגם שומר שכר פטור], הרי שודאי יותר טוב לבעלים שישתמש בהם המוצא. והכל לפי הענין והזמן והמקום.

**ובן** הדין בכל דבר שמוצאים ואין בו סימן והגיע לידו לפני יאוש - שהדין דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, יכול הוא להשתמש בזה וכשיבוא אליהו ישלם דמיו לבעל האבירה.

ולכן קונה אף ברה"ר. [ומיושב קושית הר"ן, דלכך אין כאן פסול מדאורייתא, דשפיר יכולה לקנות את הגט מדין ד' אמות גם ברה"ר, וכל הפסול כשבא לד' אמות שלה הוא רק מדרבנן].

**אולם** זה רק לפירוש השני שפירשנו ברש"י לעיל דהטעם שברה"ר לא תקנו ד' אמות הוא משום שאינו משתמר, וא"כ היכא שמשתמר ע"י דעת אחרת מהני. [אולם לפי הראשון שלא תקנו חכמים במקום שמצויים רבים, לא מהני מה שדעת אחרת מקנה אותו].

**אלא** שנשאר לבאר לפי זה דאם דעת אחרת מהני בגט בד' אמות של אדם אפי' ברה"ר, א"כ למה במתנה פסק הרמב"ם דאינו מועיל ד' אמות ברה"ר, הא איכא בזה דעת אחרת.

**ונראה** לתרץ בפשיטות, דהנה במציאה מבואר שהטעם שתקנו שיועיל ד' אמות הוא דלא ליתי לאינצויי, וא"כ מנין לנו לתקן זאת גם במתנה ומכר. אלא שכבר אמרו בזה הראשונים, דכיון שתקנו במציאה לא פלוג רבנן ותקנו גם בשאר עניני ממונות, [וכמ"ש הריטב"א כאן בב"מ דף י' ע"א ד"ה תקינו, ועוד]. אולם בגט איכא טעמא אחרינא - דמשום עיגונא [ע"י תוס' ב"מ דף י' ע"א ד"ה ארבע], וא"כ התקנה בגט אינה תלויה במציאה. ולכך ברה"ר דליכא ד' אמות לענין מציאה, דאין דעת אחרת מקנה אותו, הכי נמי ליכא ד' אמות לענין מכר ומתנה, כיון שכל טעמם הוא משום לא פלוג מציאה ובמציאה אין תקנת ד' אמות ברה"ר. מה שאין כן בגט שמתחילה תקנו שבכל מקום מועיל אפי' ברה"ר כיון דליכא חסרון של משתמר, דהא בגט יש דעת אחרת שמקנה.

**ואולי** יש לומר עוד אופן שלישי, דהתקנה היא דלא ליתי לאינצויי ולכן כל הקודם לבוא בד' אמות זכה, אבל ברה"ר שיש הרבה אנשים היא גופא הוי במחלוקת מי קדם, ולכן אין תקנה בזה ברה"ר. אבל בגט או במתנה [לא לפי שיטת הרמב"ם] שזה רק נוגע לקונה ולנותן [ודלא כמציאה שכל אחד רוצה לזכות בה] שם שייך לומר ליחזי הי מינייהו קדים.

## סימן ח'

## רבים ששכרו מלמד

שו"ע חור"מ סי' של"ג סעי' ב'.

**כתב** המחבר ח"ל: בד"א שאין להם [לפועלים] עליו אלא תרעומת בשלא הלכו וכו'. ובהגהות רע"א, כתב ח"ל: רבים ששכרו מלמד או יחיד העושה על דעתו, אף דלא התחיל אין יכול לחזור, דרבים לא בעיא קנין וג' מקרי רבים, דרכי משה אות ה' וכ"כ מוהריק"ש ועיין תשובת רמ"א סעי' נ', עכ"ל.

**והנה** מקור הדברים, עיין בהגהות מרדכי האחרונות בב"מ [סי' תנ"ז]. אולם רוב דבריו שם פליאה ונשגבו ממני, דהנה כתב שם ח"ל: וששאלת רבים שהשכירו מלמד אם יכולין לחזור קודם שהתחיל במלאכתו או לא. הדין פשוט מההיא דפרק בני העיר [מגילה דף כ"ו סע"א], כל דבר הנעשה בפני שבעה טובי העיר, ואפילו בפני ג', אין יכול לחזור דאין דומה מעשה רבים למעשה יחיד. ורבים הם שלשה כדאיתא בפרק השולח [גיטין דף מ"ו ע"א], ואפילו יחיד העושה על פי רבים אין יכול לחזור כגון נדר שנעשה ברבים או על דעת רבים [שם דף ל"ו ע"א] כל שכן רבים עצמם. [עוד כתב בסי' תנ"ח]: ולכן נהגו שכל דבר הנעשה ברבים אין צריך קנין במקום שיחיד צריך קנין. ושלשה טובי העיר חשובים כמו כל העיר, כדאמרין פ"ב דמגילה בירושלמי [צ"ל פ"ג ריש הל' ב', דף כ"ד ע"א]. וכל דבר תנאי וקנין די בג' טובי העיר כדאמרין בנדרים פרק השותפין [דף כ"ז ע"א] גבי ההוא דאתפיס זכוותא לב"ד. וכן בפרק קמא דבבא בתרא [דף ט' רע"א] גבי הנהו תרי טבחי וכו'. ועוד ראייה דאין יכולים לחזור, דלא גרע ממתנה, דאם היו אומרים לאדם אחד אנו רוצים ליתן אינם יכולים לחזור, דה"ל לגבי רבים מתנה מועטת דאמרין [בבבא מציעא דף מ"ט ע"א] מתנה מועטת אין יכול לחזור אפילו יחיד, ע"כ.

**והנה** ראייה זו שכל דבר הנעשה בפני ז' טובי העיר ואפילו בפני ג' אין יכולין לחזור, קשה מאוד להבין, דכל מה שאפשר ללמוד מסוגיא דמגילה הוא שכל מה שעושים בשביל הקהל הרי הוא עשוי, דהרי הם שלוחים והקהל סומך עליהם, אבל אין שום דמיון ראייה משם שאין צורך בקנין.

**ומה** שכתב שאפי' בפני ג' אין יכולין לחזור, דג' הוי רבים. גם לזה אין שום ראייה משם. ואם עיקר ראייתו מפרק השולח [גיטין דף מ"ו ע"א] דרבים הוי ג', הא שם יש מחלוקת אי בעי ג' או עשרה. ואף אם להלכה קיימא לן כרב נחמן דבג' סגי, הלא זה מחלוקת אחרת בבני העיר שהצריכו ז' טובי

העיר, ולא אדכר התם לא ג' ולא עשרה. וגם עיקר הטעם שם בהשולח בנדרה ברבים הוא משום פריצותא (עיי"ש ברש"י במשנה [דף מ"ה ע"ב סד"ה לא יחזיר דאין וכו']), ועל זה נחלקו בגמ' רב נחמן ורב יצחק בכמה הוי פריצותא. וא"כ בעניני העיר והקהל שהצריכו לשבעה, מנין לנו לומר דסגי בשלשה.

**ומה** שכתב עוד שאפילו יחיד העושה ע"פ רבים וכו' או על דעת רבים וכו', ע"כ. מה ראייה היא זו, אם ברבים הטעם הוא משום פריצותא כמו שאמרנו. ואם עושה על דעת רבים הרי תלה בדעתם ומה ראייה היא זו.

**ואח"כ** כתב ולכן נהגו וכו'. וצ"ע כי בתחילת דבריו משמע דמן הדין הוא כך ואח"כ תלאו במנהג. ועוד כתב דג' טובי העיר חשיבי ככל העיר וכדאיתא בירושלמי, ולפני כן כתב ראייה מהשולח. [ואם נתכרין למ"ש בירושלמי בפרק ג' ריש הל' ב', לכאורה אין ראייה, דז"ל הירושלמי: ג' מבית הכנסת כבית הכנסת וז' מבני העיר כעיר, וצ"ע].

**עוד** כתב ראייה מנדרים [דף כ"ז ע"א] מההיא דאתפיס זכוותיה בב"ד דסגי בג'. ולענ"ד אינו דומה, דהתם משום אסמכתא הוא, וכיון שמסר לב"ד גמר והקנה, אבל שג' טובי העיר יוכלו להחליט בשביל כל העיר ולא בעינן כל השבעה, זו מנין. וכן מהנהו תרי טבחי, אין ראייה כלל. ומה שיצא לחלק בין דבר גדול וקטן ובדברים גדולים צריך ז' ובקטנים ג'. דבר גדול דבר האדון, אבל מי מפס מה נקרא גדול ומה קטן, ועוד מנין לנו חלוק כזה.

**ומה** שכתב עוד ראייה שאינם יכולים לחזור דלא גרע ממתנה, והוי לגבי רבים כמתנה מועטת. גם זה תמוה, כי אם כוונתם היה לתת מתנה שפיר קאמר, ובתנאי שיש להם רשות מהקהל לתת מתנה כזו, אבל בשכרו מלמד הא לא נחתי לתורת מתנה, ושכירות אין כאן מתנה אין כאן. שוב ראיתי בחזו"א ב"ב סימן ד' אות כ"ב שעמד על דבריו באורך. וסוף דבר לענ"ד הדברים צע"ג. ואף שהרמ"א בתשובה [סי' נ'] וכן רע"א על הגליון סי' של"ג ס"א העתיקו דבריהם להלכה לענ"ד למעשה צע"ג.



## סימן ט'

## גדרי קניין חצר בגנב

שו"ע חור"מ סי' שמ"ח סעי' ד'.

**כתב** המחבר ח"ל: משעה שמשך הגניבה נעשה עליה גנב, כמה דברים אמורים שמשכה חוץ מרשות הבעלים, אבל כל זמן שהיא ברשות הבעלים אינו חייב עד שיגביהנה, ואם הכניסה לרשותו, אפילו לגנו חצרו וקרפיו אם היא משתמרת, חייב אע"פ שלא משך ולא הגביה, ע"כ.

**הנה** בבבא מציעא [דף י' ע"ב], אמרינן: והתניא בידו אין לי אלא ידו גנו חצירו וקרפיו מנין תלמוד לומר המצא תמצא מכל מקום. ופירש"י בד"ה גנו, ח"ל: גנו חצרו וקרפיו מנין - שאם נכנסה שם ונעל בפניה לגונבה, שהוא חייב, ע"כ.

**ועי'** בשו"ע הנ"ל שמבואר שאם הכניסה לרשותו אם היא משתמרת חייב אע"פ שלא משך ולא הגביה. ולכאורה לשון זה צ"ע, דאם מיירי שהכניסה בעצמו לרשותו, איך מסיים ואומר אע"פ שלא משך, הא הכנסה זו עצמה היא משיכה. ועל כרחק לומר דלשון הכניסה לאו דוקא, אלא מיירי שנכנסה מעצמה. (ועיין פרישה שם אות ו').

**ועיין** בביאור הגר"א שם [ס"ק י"ז] שהקשה למה לי משתמרת, הא בעומד בצד שדהו סגי, ע"כ. ונראה דעומד בצד שדהו מהני רק בדעת אחרת מקנה אותו או בהפקר, אבל בגניבה לא מהני.

**וביאור** הדברים, דבחצר שאינה משתמרת לא סגי שהוא עומד בצדה לקנות הגניבה משום דאף שהחצר דמיא לידו וקונה, היינו משום דגם החפץ משתמר, ולכן בהפקר הוי משתמר כיון שהוא עומד שם ולא מניח אחרים לקחתו. וכן בדעת אחרת חשיב משתמר, וכמו שכתב הרא"ש בב"מ [פ"ק סי' ל"א], ח"ל: אבל במתנה מסכמת דעת המקבל שבכל מקום שיתנהו הנותן שיזכה לו המקום, ושמירת הנותן חשובה לו כשמירתו, ע"כ. מה שאין כן בגניבה ודאי לא חשיב משתמר, דהבעלים יכולים לקחתו בלי רשותו, ורק אם נעל את החצר הרי החפץ משתמר עתה לדעת הגנב.

**ועיין** רמב"ם פרק י"ז מהלכות אבידה הל' י"א, שכתב ח"ל: מי שראה אחרים רצים אחר המציאה והרי היא צבי שבור או גוזלות שלא פרחו, אם היה עומד בצד שדהו שהן בתוכה ואילו היה רץ היה מגיען, ואמר זכתה לי שדי זכתה לו שדהו. ואם אינו יכול להגיען, הרי אלו כצבי שהוא רץ כדרכו וכגוזלות המפריחים ולא אמר כלום, אלא כל הקודם בהן זכה. ואם במתנה נתנו לו, הואיל ואחר הקנה אותו לו והרי הן

מתגלגלין בתוך שדהו, קנתה לו שדהו. ואם היה צבי רץ כדרכו וגוזלות מפריחין לא קנתה לו שדהו, ע"כ. מבואר שחילק הרמב"ם בין מציאה למתנה, שבמציאה הצריך דוקא שיכול להגיען הגם שעומד שם, ואילו במתנה כתב שקנה אף שאינו מגיען.

**וביאור** דבריו הוא כמו שאמרנו, דעומד בצד שדהו מהני דלהוי כידו, אבל גם בידו בעינן דהחפץ יהיה משתמר, ולכן במציאה שהחפץ אינו משתמר אם אינו מגיען לא קנה, אבל במתנה שמירת הנותן חשובה לו כשמירתו [וכסברת הרא"ש], וזה ברור.

**ועי'** בקצות החושן סי' שמ"ח ס"ק ב', שכתב לדייק מדברי רש"י הנ"ל שגניבה צריכה דוקא מעשה, ח"ל: ופי' רש"י גנו חצירו כגון שנכנסה לרשותו ונעל בפניה לגונבה, עכ"ל. ומשמע דאם נכנסה מעצמה לרשותו ונתכוין לקנותה לגזילה, לא מיחייב במחשבה גרידא, ואפי' היה חצר המשתמרת, ומשום דבמחשבה אינו נעשה גזלן עד שיעשה מעשה כמו נעל בפניה. אע"ג דבמציאה כה"ג קני לה במחשבה גרידא, אבל בגזילה צריך נעל בפניה או שיכניסנה בעצמו לרשותו וכו', ע"כ עיי"ש. ולפי דברינו אין ראיה שצריך מעשה בגניבה, ומה שהצריך רש"י נעילה הוא כדי שתהא חצר המשתמרת.

**ולפי"ז** מה שרצה הקצוה"ח לחדש דבגניבה לא מהני קנין חצר לבד עד שיעשה מעשה אין לו מקור מכאן. ובין כך חידושו הוא דבר קשה, דהרי בגמ' כאן למדנו כל קנינו של חצר בממון מגניבה, וא"כ מנין לנו לחלק ביניהם.

**ומה** שדייק הקצוה"ח מלשון השו"ע הנ"ל, ח"ל: וזהו שכתב בשו"ע ואם הכניסה לרשותו אבל נכנסה מאיליה לא, ע"כ. כבר הוכחנו שלשון זה לאו דוקא, כמו שמוכיח סיום לשון השו"ע שכתב: שחייב אע"פ שלא משך ולא הגביה. ואדרבה מלשון זה יש ראיה להיפך, [שחשוב גנב גם בלא מעשה].

**ומה** שהביא הקצוה"ח ראיה מדברי מוהרי"ט, ח"ל: ובתשובת מוהרי"ט [חלק חור"מ סי' פ"ח] כתב: אלמא אפי' מתעסק לגונבו כל שלא עשה מעשה פטור, ותנן נמי בסוף המפקיד [ב"מ דף מ"ג ע"ב] שהחושב לשלוח יד בפקדון, כיצד הטא את החביות כו', הגביהה ונטל הימנה רביעית ונשברה משלם דמי כולה, מבואר דלא מיחייב במחשבה אלא במעשה הגביהה, ע"כ. ומוכח ממשנה זו, אע"ג דהפקדון הוא בביתו וברשותו דה"ל חצירו אפילו הכי אינו קונה לאונסין עד שיעשה מעשה, ע"כ לשון הקצוה"ח.

**הנה** המעיין במהרי"ט בפנים יראה ששם מפורש ההיפך, דלא בעינן בגניבה אלא קנין ככל דרכי הקנינים, דעיין

אע"ג דאסור להבריה מכח דינא דמלכותא, מכל מקום אם אדם מבריה אין למוכס לכופ אותו ליתן, דהוי כהפקעת הלואתו דשרי, מיהו אם יש בזה משום יראת המלך ודאי יכול לכופ אותו.

**שאלה:** האם מותר להבריה המכס או לאו. ולפני שאבא על סדר דברין שכתבת, אכתוב לך מה שאני נבוך בכל זה, ומה שהעלתה מצודתי לאחר העיון.

**הנה** מקור דברי הרמ"א הנ"ל, הם מהר"ן בנדרים [דף כ"ח ע"א], ולפנינו בר"ן ליתא [מחמת הצנזור] אולם בב"י [בנדרמ"ח עמ' ר"ו] הביאו, וז"ל: אם ישראל ממונה לגבות המכס, אינו רשאי להכריח לישראל חבירו לפרוע לו המכס, אם לא מיראת המלכות, דנהי דדינא דמלכותא דינא, לא יהא אלא הלואתו, והא קי"ל דהפקעת הלואתו מותרת, ע"כ.

**וצ"ע** דאם מותר להבריה מכס מן המלך למה אם מוכס ישראל קנה המכס לעצמו מן המלך, מסכים הרמ"א למחבר שאסור להפקיע אותו מן הישראל. הא בכל מקום אמרינן, מה מכר ראשון לשני וכו', ובודאי שאין בכח המלך למכור לאחר יותר ממה שיש לו זכות בזה, ואם מותר להפקיעו מן המלך יהא מותר להפקיעו מקונהו. [וכן מצאתי שהקשה על הר"ן בשו"ת מהרש"ך ח"ב סי' ר"ט<sup>2</sup>].

**ובאמת** היא גופא צ"ע מה הטעם שהפקעת הלואתו מותר, הלא כבר נפסק בשו"ע [חור"מ סי' שמ"ח סעי' ב'] שגזלו אסור ואפילו להטעותו אסור. ומה שכתב [שם] ברמ"א שמותר להטעותו, עיין מהרש"ל ביש"ש [בב"ק פ"י סימן כ'] דהאי להטעותו הוא דוקא בכעין הפקעת הלואתו, דהיינו שהגוי לא זכה בזה עדיין, אבל להוציא ממנו מה שהגוי מוחזק בו ע"י שיטעהו אין היתר לזה והוי גזל עכו"ם ואסור. וכן כתב הש"ך [שם] בס"ק ג' בשם היש"ש, דהפקעת הלואתו אינו מותר אלא אם הוא דרך חוב, אבל אם החיוב בא ע"י מקח אסור. אלא שזה גופא צ"כ מה הטעם באמת שנשתנה הפקעת הלואתו, ומאין למדו להתיר בזה.

**ועיין** בב"ק [דף ל"ח ע"א] שלמדו מפסוק [חבקוק ג' ו'] ראה ויתר גוים, שהתיר הקב"ה ממונם לישראל, ולכן שור של ישראל שהזיק ממונו של עכו"ם פטור, ואע"פ שגזל

2. ועי"ש באורך שמכח קושיא זו ועוד קושיות, הסיק ולא כהר"ן אלא כרמב"ם והטור דס"ל שאסור להבריה מן המלך עצמו ולא שייך בזה הפקעת הלואתו היות שיש לו למלך זכות במס מדינא דמלכותא דינא, וא"א להפקיע זאת ממנו. ורק אם קנה כותי את המכס, באופן שאין הפסד למלך בזה אז הוי הפקעת הלואתו שמותר.

שם במהרי"ט שכתב וז"ל: דהא לא מקרי גזלן ואפי' בכוונה לגזול ועשה מעשה, כל שלא עשה בה מעשה גזלה בהקנאת קנין לאו כלום הוא, ע"כ.

**ומה** שאינו חייב בשולח יד בפקדון במחשבה לבד, הוא משום שכל זמן שהחפץ מונח ולא הגביהו הוי כאילו מונח ברשות הבעלים, דהא מקומו של החפץ מושאל לו לבעלים, כמ"ש בב"ב [דף פ"ה ע"א], ובלשון הרשב"ם שם שכתב בד"ה המופקדין וז"ל: המופקדין אצלו - שהפקיד שם מוכר פירותיו, ומסתמא הקנה לו נפקד למפקיד את רשותו לצורך פירותיו למכור ולמדוד פירותיו בביתו כדרך כל הנפקדים, ע"כ.

**ולכך** לא ידעתי איזה מציאה מצא הקצוה"ח בדברי המהרי"ט, דהא לפי דבריו היה מספיק להוכיח מן המשנה לבד [של השולח יד בפקדון שצריך דוקא מעשה]. ובפרט שהדבר קשה כנ"ל שבדברי המהרי"ט מפורש דבעינן רק קנין ככל הקנינים.

## סבוב:

א. גנב קונה בקנין חצר אע"פ שלא עשה בעצמו שום מעשה.

ב. וצריך שתהא חצר המשתמרת לגנב, ולא מועיל מה שעומד בצד שדהו - דהבעלים יכולים עדיין לקחתה, אלא צריך שינעלנה וכדומה שתשתמר לדעתו.

## סימן י'

### להבריה המכס והפקעת הלואתו

**שו"ע** חור"מ סי' שס"ט סעי' ו'.

**מובן** שפסקו המלך ליטול דבר קצוב. והעמיד מוכס ישראל לגבותו למלך, ונודע שאדם זה נאמן ואינו מוסיף כלום על מה שגזר המלך, אינו בחזקת גזלן משום דדינא דמלכותא דינא. ולא עוד אלא שהמבריה ממכס זה עובר (על לא תגזול), מפני שהוא גזול מנת המלך, בין שהיה מלך ישראל בין שהיה מלך עכו"ם, וכן אם ישראל קנה המכס מהמלך, המבריה עצמו הרי זה גזול ישראל שקנאו. אבל אם קנאו עכו"ם, מותר משום דהוי כהפקעת הלואתו, דשרי במקום דליכא חלול השם. וכתב הרמ"א: ויש אומרים דאפילו המוכס ישראל, אם לא קנאו לעצמו רק גובה למלך,

מהרין למלך לתת השדה לאיש אחר. ואפילו אם יש לו איזה זכות עדיין לא מיושב אצלי מה ההיתר לישראל השני להכנס לתוך השדה ולהפסיד חבירו שלא כרין, דהרי יש לו לבורח הזכות להבריא ולהפקיע המס. וזה מעין מה שהקשינו לעיל בתחלת דברינו על קונה המס מהמלך.

**ורא** זה מצאתי בבאור הגר"א בסימן שס"ט הנ"ל באות י"ח, שכתב בהעמיר מוכס לגבות למלך שהמבריא ממנו עובר, ראיה לזה מהא דישאל שקנה המכס מן המלך כו"ע לא פליגי שאסור להבריא ממנו, ואם כן על כרחך שאסור להבריא מן המלך עצמו, ואם לא כן לא עדיף הישראל הקונה שבא מחמתו. והוא מה שהקשינו לעיל, ולפי זה אני תמה שלא כתב כלום באות כ"ג על דברי הרמ"א, לישוב ענין זה לשיטת הר"ן, ועדיין לא מצאתי יישוב.

**כלל** של דבר אני נבוכך מאד בענין זה ואין לי מוצא, וחפשתי ומצאתי בס' חוט המשולש סי' י"ד והנמשך, שהאריך שם הגאון השואל בענין זה בכלל, והגאון ר"ח מוולאז'ין השיב לו על זה, ולבסוף כתב שגם אצלו לא ברור הענין, ואם יזכה ישאל לרבו הגר"א מוילנא (אבל לא זכינו לתשובתו).

ולפוטרך בלא כלום א"א, ולכן אבא על סדר דברך.

**כתבת** דלשיטת רש"י בגיטין [דף ט' רע"ב ר"ה חוץ מגיטין נשים], על הסוגיא שם דכל השטרות העולים בערכאות של עכו"ם אף שחותמיהן עכו"ם כשרים דדינא רמלכותא דינא, פירש"י וז"ל: חוץ מגיטין נשים רלאו בני כריתות ניהו הואיל ולא שייכי בתורת גיטין וקרושין אבל על הדינים נצטוו בני נח וכו', ע"כ. ולמדת מזה, שדינא רמלכותא דינא הוא משום שבני נח נצטוו על הדינים, ושלפי"ז א"כ יהיה אסור להבריא המכס, אלו דברך.

**ולענ"ד** אין ראיה שדינא רמלכותא דינא נובע מזה שנצטוו על הדינים, (וכבר נאמרו טעמים אחרים לדינא רמלכותא דינא, עיין באחרונים), ולא הא בהא תליא. וכוונת רש"י שכיון שנצטוו על הדינים, לכן הם בתורת דינים וכשרים לשטרות, ואינם פסולים כמו בגיטין ששם אינם בתורת גיטין וקדושין, אף שלכאורה יש פסול אחר כי התורה לא הכשירה רק עדים ישראלים ולא עוזר לנו מה שהם כן בתורת דינים, לכן אמר רש"י דדינא רמלכותא דינא והם כשרים.

**אלא** שקשה לאידך גיסא, שכיון דדינא רמלכותא דינא מה לי לטעם שנצטוו על הדינים, אפי' אם לא נצטוו יהי כשר מכח דינא רמלכותא דינא. ונראה לי שזה רק כמגדיר לנו על מה אמרינן דינא רמלכותא דינא, דהיינו רק על דברים שהם

עכו"ם אסור, אבל על נזקיהם פטור. ואדרבא למ"ד רגזל עכו"ם מותר [בב"ק דף קי"ג ע"א] צ"ע מה צריך למקרא זה, ועיי"ש בתוס' [ברך ל"ח ד"ה עמד] שנשארו בזה בקושיא. איך שיהיה אפשר שזה מקור ההלכה להתיר הפקעת הלואתו, ממקרא של ויתר גוים.

**אבל** במעט עיון יש לחלק ביניהם, ר"ל בין נזיקין להלואה, רבנזיקין אפשר שלולי חיוב התורה לשלם יתכן שהיה האדם פטור, ובפרט כשממונו הוא המזיק. וא"כ י"ל שלכן קל הוא לפוטרו ממקרא זה של ראה ויתר גוים, אבל הלואה שאדם נותן לחבירו על דעת שישלם לו בחזרה, ובודאי בלבו ובלב כל אדם גם אם לא התנה במפורש תנאי כפול וכל ריני תנאים, מ"מ הרי זה כמפורש שנותן לו על דעת שישלם לו חזרה, וכמתנה ע"מ להחזיר לכל הפחות חליפיהן, ואם לא יחזיר לכאורה היה צריך להיות בירו גזל למפרע, כמו שהרין ידוע כך בנותן מתנה על מנת להחזיר עיין בב"ב [דף קל"ז ע"ב], ובפ"י הרשב"ם שם כתב עוד יותר שלא צריך בזה אפילו לדיני התנאים עיי"ש.

**ולא** אוכל לחשות ולהודיע צערי, כי בפרעון חוב גופא אני נבוכך מאד. כי הנה איתא בגמ' בכתובות [דף פ"ו ע"א] רב פפא ס"ל דפריעת בע"ח מצוה, ופירש"י שם בד"ה פריעת, שמצוה עליו לפרוע חובו וכו' דכתיב הין צרק וכו', ע"כ. הרי מפורש שאלמלא המצוה אינו חייב לפרוע, והא דכופין אותו לפרוע הוא מדין שכופין על המצות עיי"ש בגמ'. ולדידי קשה מאד להבין, וכי מי שנתן מעותיו בהלואה - נתנם על קרן הצבי, והא ודאי על דעת שישלמו לו חזרה, ועל תנאי זה נתן רכן הוא בלבו ובלב כל אדם, וזה מה שקוראים הלואה, וא"כ יש לו תביעת ממון על הלואה, ואיך אמרינן שהוא רק מצוה של פריעת חוב.

**ולאחר** החפוש מצאתי במרדכי כתובות פ' הכותב [סי' רכ"ב] שתמה בדיוק כמו שתמהנו, וז"ל: תימה, ואדרבא מחויב הוא שלא לגזול חבירו ולפורעו כמו שהלואה, וכפינן ליה כדכתיב בחוץ תעמוד וכו', ע"כ. אבל איהו מוקי לה לסוגיא באופן אחר וביתומים עיי"ש. אבל שאר הראשונים למדו כפשוטו והדבר תמוה עדיין.

**ונחזור** לראשונות לדברי הר"ן, שאמר שהברחת המכס מן המלך עצמו ג"כ שרי מדין הפקעת הלואתו. וקשה מהא דאיתא בגמ' [בב"ב דף נ"ד ע"ב] ונפסק כן ברמב"ם [פ"ה מגזלה הל' ט"ו] ובשו"ע [סי' שס"ט סעי' י'] שמלך שגזר שכל מי שלא יתן המס שעל השדה, תהיה השדה לנותן המס, וברח בעל השדה ובא זה ונתן המס למלך ואכל פירותיה אין זה גזל עיי"ש. ולכאורה אם זה רק כהפקעת הלואה, ומותר לבעל השדה להפקיע ולהבריא המס, א"כ איזה זכות, יש

אולי אינו מן המחבר, מ"מ הרי כתב שעובר משום שהוא גזול. וכן יגיד עליו רעו שכתב בסמוך לו שישאל שאלה המכס המברית ממנו הרי זה גזול ישראל שקנאו, ובודאי שכוונתו על איסור של לא תגזול, והוא פשוט. דברי הכס"מ צ"ג.

**עוד** צ"ע על דברי הכס"מ הנ"ל, שפתח בתרתי וסיים בחדא, דבמברית מן המלך עצמו כתב דאיכא חלול השם וסכנת נפשות, וסיים: מה שאין כן בעכו"ם שקנה המכס ליכא סכנת נפשות, ומה יעשה לחלול ה', וכי מילתא זוטרתא היא. ועיין רש"י בסנהדרין [דף נ"ז ע"א ד"ה ישראל בכותי] דמ"ד גזל הגוי אסור הוא רק מדרבנן מטעם חלול השם.

**ולמעשה** יוצא שיש לנו בענין הברחת המכס מחלוקת בין הראשונים, ולהלכה גם מחלוקת בין המחבר שאסר לבין הרמ"א שהתיר בסי' שס"ט. (ולא עוד אלא שגם הרמ"א לא החליט הדבר להיתר, אלא כתב בלשון וי"א). וכבר דברתי בענין זה בהיותי בא"י עם כמה מאנשי צורה, ולא יכלתי להוציא מהם דבר ברור, ולא ידעתי אי דחויי קא מדחי לי או אישתמוטי קא מישתמטי, או אין מגלים אפי' ליחיד.

**ואברך** אחד העיר בענין זה, כי אפשר בזמן הזה כל ענין המסים, הוא ענין אחר ממה שהיה בזמן הקדמון שעיקרו היה למלך והוא השליט על הארץ ברצותו בונה גשרים ומסלות וברצותו מחריב, ועל זה יש לדון מדין הפקעת הלואתו. משא"כ בזמן הזה הוא גדר אחר לגמרי, דאין פה מלך, והגביה אינה לצורך מלך, והרי זה דומה לבני העיר והמבוי שכופין אותם לבנות כל מה שצריך לתקן העיר והמבוי, וגובין מהם ממון לזה בעל כרחם, וא"כ כל המסים היום הם בגדר זה שנגבית לתקנת המדינה, ולית דין ולית דיין שיפטרם מתשלומים.

**אלא** שדין זה גופא צ"ע מנין נלקח הדין הזה שבני המדינה והעיר כופין על תקנותיהן, ועיינתי ומצאתי במהרי"ק שורש א' וקע"ז [ובחדש שורש ק"פ] שכתב שם בשם המרדכי [בב"ב פרק א' סי' ת"פ] בשם ר"ת, שאין הדין הזה אלא בהסכמת כולם. ועיין במהרי"ק היטב שכתב שם ד"ל: ואח"כ כתב המרדכי בשמו ד"ל, וששאלתם על ראשי הקהל שבאו לשנות להטיל מס על שוה ליטרא קרקע וכו', עד אבל לשנות שלא מדעת כולם, במילתא דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי ולא מגדר מילתא אין שומעין להם [אפי' שהם ראשי הקהל] לעשות תקנה לעצמם שלא כתורה, עכ"ל. וא"כ א"א לומר שיתחייבו היום במסים ומכסים מטעם זה, ודאי לא היה לזה הסכמת כולם.

**הן** אמת שביריטב"א עבודה זרה [דף ל"ו ע"ב] וכן מפורש בתשובות הרא"ש [כלל ו' דין ה'] שדין זה של הסכמות

בתורת זה ושייכי בהו. אבל ודאי שאין גדר זה אמור אלא בעניני ממונות ולא באיסורים ועריות, ואע"פ שהם בתורת איסורים כגון אבר מן החי ובתורת עריות כידוע שמצוים על עריות, (ואף אם נאמר שאשת איש אצל בן נח אינו מדין עריות אלא מדין גזילה, מ"מ גם על שאר עריות הם ג"כ מצוים), אעפ"כ על זה לא נאמר שיהיו כשרים בזה לעדות, היות שלא שייך בזה דינא דמלכותא דינא רק בממון.

**אלא** שעדיין קשה א"כ מה צריך לטעם לפסול בגט משום שאינם בתורת גיטין וקדושין, הא באיסורין ועריות לא אמרינן דינא דמלכותא דינא, וא"כ גם גיטין וקדושין בכלל. אכן, כל זה נכלל בקושיית התוס' שם בגיטין [דף ט' ע"ב ד"ה אע"פ] על שיטת רש"י. דהנה בהמשך הסוגיא ברש"י ד"ה פסולא דרבנן כתב ד"ל: והא ערכאות פסולא דאורייתא שאין עדותן כשר לפי שאינן בתורת גיטין וקדושין, ורחמנא אמר וכתב ונתן מי שישנו בכלל נתינה וכו'. והקשו תוס' הנ"ל, דהא גם בלא זה הם אינם בני עדות ולא בני שליחות וכו', עיי"ש. ועיין פני יהושע על רש"י ד"ה פסולא דרבנן מה שכתב לישב בזה, יש עוד לדבר בזה בעז"ה.

**עוד** כתבת, דכיון דלרש"י דדינא דמלכותא דינא משום שנצטוו על הדינין, א"כ אסור להברית המכס, ע"כ. איני יודע זה מנין לך, דעדיין אני אומר עם כל זה דהפקעת הלואתו מותר והברחת המכס כהפקעת הלואתו ושריא, אם מטעם ויתר גוים, או טעם אחר. ולכן איני מבין למה החלטת שלרש"י הברחת המכס אסורה ולר"ן מותרת, ולדידי שניהם יכולין להיות שוין בדבר.

**ומה** שכתבת בשם הכסף משנה שהברחת המכס מן המלך אסורה מדין סכנת נפשות, אמת שכן כתב שם בהלכות גזילה פ"ה הל' י"א, ד"ל: והשתא כיון דהברחה מן המכס לא הוי אלא כהפקעת הלואתו, אמאי אסור להברית מן המכס במלך גוי. ושמא י"ל דהכא שאני, שהעמיד המלך ישראל לגבות לו חלקו, דהוי כאילו המלך עצמו גובהו, דהשתא מלבד שאם יודע יש חילול ה' בדבר, אפשר שיהא סכנת נפשות בדבר, אבל גוי שחזר המכס מן המלך שאם יודע לא יהא בדבר סכנת נפשות מאחר שאין המלך מפסיד, בזה הוא שאמרו שמותר להברית ממנו המכס דהוי כהפקעת הלואתו, עכ"ל.

**אולם** דבריו תמוהים, דברמב"ם עצמו מפורש שם בהל' י"א שהמברית המכס עובר משום שהוא גזול מנת המלך. וברור שאין זה אלא מדין לאו דלא תגזול, ולא מטעם חילול ה' או סכנת נפשות, וכבר הקשו האחרונים על הכס"מ. ועוד הדי מפורש במחבר עצמו בחור"מ סי' שס"ט ס"ו שהמברית המכס עובר בלא תגזול, ואף אם לשון הכתוב שם בסוגרים

ודברי הגר"א צריכים ביאור, דהרי דעת הרמב"ם והמחבר דאסור לגזול את המכס אפי' ממלך גוי ועובר בלא תגזול מפני שהוא גזול מנת המלך, וא"כ איך אומר כאן הגר"א בדעת המחבר שאם גובה למלך שרי דהוי הפקעת הלאותו, רצ"ע.

### לכבוד ידידי הרב... שליט"א

שמחתי לקרא דבריך בשוב דברי הגר"א ובעיקר שכולנו עמדנו על הקושי שבדבריו, ובתחילה נסתפקתי אם להשיב על דבריך אך אמרתי מפני הנימוס אין מן הראוי שלא להשיב, ואף שאין בזה אלא פלפולא דחרי ביה קוב"ה, וגם הקושי שיש לי בכתיבה מכמה טעמי, בכל זאת הגני לכתוב בקצרה את אשר עם לבבי.

תורת דבריך לאחר שחקרת ודרשת שני דינים אפשריים בענין הפקעת הלאותו. אי בעית אימא שפירשו שאין כאן חיוב כלל, ואיבעית אימא שיש חיוב, אבל יכול הוא שלא לשלם ואין על זה שם גזילה. ולפי זה הסברת, דהרמב"ם והמחבר למדו לדעת הגר"א שאין כאן חיוב כלל, והר"ן לפי הרמ"א שהעתיקו למד שיש כאן חיוב אלא שיכול להפקיע עצמו מלשלם לו. והתפלאה על המחבר והרמ"א שלא העירו מדברי הרמב"ם כלום, דהא איהו סובר דהפקעת הלאותו אסור.

ובאמת היית צריך לתמוה עוד יותר, דהא המחבר העתיק כאן לשון הרמב"ם ועליהם כתב והוסיף וכן אם ישראל קנה המכס מהמלך וכו', וא"כ דברי הגאון על פירוש המחבר בדברי הרמב"ם הם נסובים, ואיך כתב בדעת הרמב"ם להתיר הפקעת הלאותו.

והנה המחבר בעצמו בהמשך הסעי' כתב שהפקעת הלאותו מותר, וכתב על זה הגאון באות י"ט שהיא שיטת הר"ן והרא"ש, ולדבריך איך זה בכדי נשימה אחת כתב המחבר כל זה ולא שם לבו להבדל והמחלוקת שבין תחילת דבריו להמשך דבריו. ואם תאמר שהגאון כתב דבריו על הרמב"ם ולא כיון על המחבר, מלבד שלא נראה כן, כי היה מעיר בזה הגאון ז"ל, גם זה דחוק מאד בדברי המחבר ולומר שלא עמד על עיקר הדברים באותו סעיף וסותר את עצמו. ואולי לא עמדתי על דעתך בזה ואתך הסליחה.

ועל עיקר דבריך שיש מחלוקת בענין הפקעת הלאותו, ולדעת הרמב"ם אפשר שאין כאן חיוב כלל, ולפי זה א"א לגוי למכור הלאותו כי אין לו מה למכור, וא"כ הרמ"א שכתב שמותר להפקיע מן המלך ואעפ"כ אסור להפקיע מישראל שקנה ממנו צ"ע, דהא הרמ"א פסק בסי' שפ"ח דהפקעת

הצבור וכפייתן אין צורך להסכמת כולם, וסגי ברוב. ומפורש ברא"ש הטעם משום דאזלינן בכל דבר אחר הרוב, כמקרא שכתוב אחרי רבים להטות, ועל כל ענין שהקהל מסכימים הולכים אחר הרוב, והיחידים צריכים לקיים כל מה שיסכימו עליהם הרבים, דאם לא כן לעולם לא יסכימו הקהל על שום דבר אם יהיה כח ביחידים לבטל הסכמתם, לכן אמרה תורה בכל דבר הסכמה של רבים אחרי רבים להטות.

אמנם גם זה לא מהני לדידן לדיני העכו"ם היום, דכבר ידוע שדין זה דאזלינן בחר רוב לא כל כך פשוט שנוהג בבני נח, שלא נאמר דין רוב אלא בישראל.

ועיין באחרונים שדברו בזה. וזכורני בתשובות הנודע ביהודה [תנינא אבן העזר סי' מ"ב] כתוב שם כן בשם בן המחבר, וכן בפרי מגדים בפתיחה [שער התערובות בחקירה הג'].

## סימן י"א

### הפקעת הלאותו דעכו"ם - המשך

שו"ע חושן משפט סי' שס"ט סעי' ו'.

כתב המחבר ז"ל: ולא עוד אלא שהמבריא ממכס זה עובר (על לא תגזול), מפני שהוא גזול מנת המלך, בין שהיה מלך ישראל בין שהיה מלך עכו"ם. וכן אם ישראל קנה המכס מהמלך, המבריא עצמו הרי זה גזול ישראל שקנאו. אבל אם קנאו עכו"ם, מותר משום דהוי כהפקעת הלאותו, דשרי במקום דליכא חלול השם. וכתב הרמ"א: ויש אומרים דאפילו המוכס ישראל, אם לא קנאו לעצמו רק גובה למלך, אע"ג דאסור להבריא מכח דינא דמלכותא, מכל מקום אם אדם מבריא אין למוכס לכופ אותו ליתן, דהוי כהפקעת הלאותו דשרי וכו', ע"כ.

והנה תחילת הסעי' זה הוא מדברי הרמב"ם פרק ה' מהלכות גזילה הל' י"א, עד תיבות: וכן אם וכו'. ועל זה הוסיף המחבר וכתב: וכן אם ישראל קנה המכס מהמלך, המבריא עצמו הרי זה גזול ישראל שקנאו. ועל דין זה האחרון כתב בביאור הגר"א באות י"ט ז"ל: כן פירשו הר"ן והרא"ש בנדרים [דף כ"ח ע"א], והוסיף הגר"א וכתב: אבל אם גובה למלך שרי דהוי הפקעת הלאותו, דדוקא ישראל הקונה ממנו כיון שקנה בדינא דמלכותא אסור לגזול ממנו וכמ"ש בהג"ה ויש אומרים דאפי' המוכס ישראל וכו'.

הדברים כל כך והניח פי' דבריו לבעלי החלוקים לעמוד על דבריו, וגם רמז לא נתן לנו שיש שני פירושים בהפקעת הלואה ודינים מחדשים יוצאים לפיהם ולכולם קורא הגר"א הפקעת הלואה ומסתם קא סתים לן, והוא אשר אמרתי הקב"ה חדי בפלפולא וכו'.

**ואכתוב** לך מה שנתחדש לי עכשיו בזכותך, ודאי כו"ע יודו דיש חיוב לשלם לגוי ההלואה, אבל זה דוקא אם הגוי תובע ממנו הלואה ולית דין ודין שיפטרנו מלשלם והעולם אינו הפקר, וכל היתר ההפקעה במקום שאין הגוי תובע שאינו יודע, וכדברי התוס' בב"ק [דף קי"ג ע"ב] בטעות עכו"ם שאסור להטעותו במקום שהגוי יודע, והוא בכלל שלא יגלוס עליו ואיסור דאורייתא הוא כפשטות הגמ' והתוס' שם, וכן הוא ברמב"ם פ"ז מהלכות גניבה ה"ח, וזה ודאי שהרמב"ם סובר שהפקעת הלואה אסור אם הגוי יודע מזה והוא הדין הנזכר בפ"א מהלכות גזילה ה"ב ד', ומפורש שם שהגוי תובע הלואה וזה אסור מן התורה כפשטות לשון הרמב"ם, ודברי הכסף משנה צ"ג, וכבר הקשו עליו ועיין בפ"א מהלכות גניבה ה' א' ודו"ק.

**אבל** הפקעת הלואה שהותר הוא כשאין הגוי תובע ואינו יודע מזה, והרי זה כטעות עכו"ם שמותר אבל לא להטעותו, וכ"ש שלא יפקיע ממנו הלואה בע"כ ויש דין ומשפט בארץ.

**ועיין** בש"ך סי' שמ"ח ס"ק ג' שכתב בשם היש"ש שהפקעת הלואה אינו מותר אלא במכס או חוב אבל מה שהוא דרך מקח אסור, עכ"ל. ומעולם לא עמדתי על פי' דברים אלה מנין לנו חלוקים כאלה, ועכשיו עינתי ביש"ש בפנים, ולענ"ד לשון הש"ך שהעתיק דרך מקח אינו מדויק וצריך להיות בשעת המקח, עי"ש ותראה שהכוונה שבעת המקח הוא מטעה אותו באיזה אופן שהוא שהגוי יתן לו יותר או שהוא נותן לו פחות כסף וזה אסור משום גזל, אבל אם נגמר המקח ואח"כ לא ישלם לו עדיין והגוי אינו תובע ממנו או שהגוי טעה ואינו תובע הרי זה נכלל ג"כ בהפקעת הלואה המותרת, ואין הבדל כלל אם החוב בא ממקח או מהלוואה בעלמא והוא פשוט.

**עוד** נראה לי להעיר כאן דהנה הרמב"ם בהלכות גזילה פ"א ה"ב כתב שהגזול או עושק עכו"ם חייב להחזיר, ובהלכות גניבה ג"כ משמע דחייב להחזיר הגניבה אפילו לגוי עי"ש בפ"א ה"א ופ"ב ה"א והי"ג, וכן במטעה העכו"ם במדה ובמשקל חייב להחזיר כדאיתא פ"ז ה"ח, ולכאורה מסתימת ההלכות משמע דאף שאין הגוי יודע מהגניבה וכן אינו יודע שרימהו במשקל חייב להחזירו לגוי. ולכן נראה לי שאע"פ שחלקנו בהלואה שאם הוא יודע ותובע חייב להחזיר

הלואה מותר בלי שום חלוק ואם יש צד לומר שאין כאן חיוב כלל א"כ מספק יהא מותר להפקיע מן הישראל שקנה מן המלך, ולא רק שמותר להפקיע אלא שאין מה להפקיע דהא ליכא חיובא כלל. וא"א לומר שפסק לגמרי כהר"ן דהא כתב בלשון וי"א ולא הכריע, וחרץ ממה שכתב כאן בסי' שס"ט הרי כתוב בהרבה מקומות בלי מחלוקת שהגוי יכול למכור חובו לישראל והלוה צריך לשלם לו, ואחד מהם בסימן ס"ו סעי' כ"ה (ועיין בהגהה בסוף סימן שס"ט) ואע"פ שמצאת בתומים שכתב כדבריו, גם עליו יקשה, וא"א בשום פנים ואופן להעמיד כל המקומות האלה שכתוב שאפשר למכור החוב בגר תושב שאתה מצווה להחזירו ואסור להפקיע הלואה, ואע"פ שדחק התומים בסימן צ"ה לאוקמי מעוטא שאין נשבעין על נכסי העכו"ם דאיצטרך לגר תושב, אבל א"א לומר זאת בשום אופן בכל המקומות שכתוב שהגוי מוכר חובו ועיין.

**וגם** פשטות הדברים לא נראה כלל לומר שכשנתן הגוי הכסף לישראל נעשה כהפקר או מתנה והגוי צווח ואומר שאין זה אלא הלואה או פקדון. (ולדברי התומים רצונו לומר שמותר להפקיעו עי"ש) ולענ"ד אין זה אלא גזילה.

**והנה** ראיתי בתומים בסי' פ"ו אות י"ג באמצעו, שכתב וז"ל: אבל כאן דתליא בשעבוד מהיכי תיתי לא ישתעבדו נכסי הגוי לישראל, ואפילו למ"ד שעבודא לאו דאורייתא רק אקרקפתא דגברי מונח משום הן צדק כמ"ש רש"י והרשב"ם, וזה לא נאמר בבן נח דודאי בכלל דינים שנצטוו בני נח הוא לפרוע הלוואה וכי עולם הפקר, עכ"ל.

**ואני** מתפלל על התומים חדא דאם ישראל אסור לגזול לגוי למה הלואה יהא מותר - וכי העולם הפקר. ואם תשאלני מנזיקין שפטור ישדאל על נזקי העכו"ם, י"ל דאין ראיה משם על נזקי אדם אלא בגמ' מדובר על נזקי ממונו. ועוד דאין ראיה מנזיקין שקרה כבר הנזק (ואולי רק בשוגג פטור) ואינו מעכב אצלו ממונו של הגוי, אבל בהלוואה שלקח ע"מ לשלם ועדיין אצלו ונהנה מזה ולדבריו גם בפקדון הדין כן א"א לומר שיהא מותר והעולם אינו הפקר. ועוד יותר אני מתפלל ומוסיף תמיהה על תמיהתי, שכתבתי לבני אהרן נ"ו שנתקשיתי בדין פריעת ב"ח מצוה דמשמעות רש"י ועוד ראשונים שאין חיוב ממון כלל ורק מצוה לשלם, ועכשיו אני רואה שהתומים בעצמו ודאי לומד כך ואעפ"כ תוך כדי דבור הוא אומר שאין העולם הפקר ובודאי בן נח שלוח צריך לשלם ולמה בישראל שלוח מישראל העולם הפקר אלמלא המצוה דהן צדק, וצ"ע.

**ועל** דבריו אני חוזר, שאע"פ שדבר חכמה אמרת בתירוצך הקושיא על הגר"א, אבל לענ"ד אין זה דרך אמת, כי האף אמנם שרבינו הגדול הגר"א ז"ל קצץ היה איך סתם

## סימן י"ב

## חייב תשלום המס

**תשובה** זו כתבתי לבני יקירי אליהו זאב זלה"ה.

**שו"ע** חור"מ סי' שס"ט סעי' ו'.

**כתב** המחבר ז"ל: מכס שפסקו המלך ליטול דבר קצוב, והעמיד מוכס ישראל לגבותו למלך ונודע שאדם זה נאמן ואינו מוסיף כלום על מה שגזר המלך, אינו בחזקת גזולן משום דדינא דמלכותא דינא וכו', ע"כ.

**שאלת** אי אמרינן דינא דמלכותא דינא בא"י.

**הנה** בר"ן נדרים [דף כ"ח ע"א] כתב בשם התוס' דלא אמרינן דינא דמלכותא דינא לענין המס, אלא במלכי אומות העולם מפני שהארץ שלו ויכול לומר אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ, אבל לא במלכי ישראל לפי שא"י כל ישראל שותפין בה, ע"כ.

**ואני** תמה, א"כ מתני' דגיטין בפ"ק [דף י' ע"ב] דפסיק ותני כל השטרות העולים בערכאות של עכו"ם אע"פ שחותמיהם עכו"ם כשרים, אפי' שטרי מתנה [שהם שטרי אקנייתא ולא רק שטרי ראייה בעלמא], ואמר שמואל שהטעם שכשרים הוא משום דדינא דמלכותא דינא. וקשה, הא מתני' בא"י קיימא.

**ועוד** קשה כן גם מבב"ק [דף קי"ג ע"א] דאמרינן שם: שאסור להבריח את המכס דדינא דמלכותא דינא. וגם שם בא"י קיימינן [דמיירי שנודרים להם שהוא תרומה וכו'], וכן בכמה מקומות, ועדיין צ"ע.

**ועיין** ברשב"א בנדרים [דף כ"ח ע"א] שהביא ראייה לדברי התוס' הנ"ל, וז"ל: ותדע לך דהכי הוא דהא איכא מ"ד [בסנהדרין דף כ' ע"ב] כל האמור בפרשת מלך - מלך אסור בו וכו', ואמאי תיפוק ליה משום דדינא דמלכותא דינא, אלא דלא נאמרו דברים אלו במלכי ישראל אלא במלכי האומות, ע"כ.

**ודברים** אלה [של התוס' והרשב"א לחלק בין מלכי עכו"ם למלכי ישראל לענין המס], קשים כגידין, דהא להלכה פסק הרמב"ם בפ"ד מהלכות מלכים הל' א', כמ"ד כל האמור בפרשת מלך - מלך מותר בו. ועיין שם בכסף משנה דטעמו פשוט משום דקיי"ל כרבי יוסי בסנהדרין [שם] שמלך מותר בו, ע"כ. וכן הלכתא כשמואל בדיני, ולפי זה אפילו בא"י יהיה הדין דדינא דמלכותא דינא.

**ועיין** שם ברדב"ז בהל' א' שכתב ז"ל: פלוגתא דתנאי ואמוראי בסנהדרין ופסק כרבי יוסי ושמואל, שאמרו

ואם אינו יודע ואינו תובע פטור מלהחזיר וזהו הפקעת הלואתו המותרת, אעפ"כ במקום שבא ליד ישראל ע"י גניבה או רמאות במשקל אינו נפטר עד שישלם. ונראה ראייה לזה מדברי הגר"א עיין בדבריו באבן העזר סי' כ"ח אות ה', שכתב שם על דברי הרמ"א שקדשה בגזל או בגניבה מקודשת, וכתב עליו דליתא וקיי"ל גזל גוי אסור מדאורייתא, הרי שתלה חיוב החזרה באיסור הגזילה והגניבה, וכל מה שאסור לעשות צריך להחזיר ואין זה בכלל הפקעת הלואתו, וכן הוא בחלקת מחוקק שם וכן הוא בש"ך חור"מ סימן שמ"ח ס"ק ב'.

**והנה** מה שהזכרתי למעלה בשם התוס' דטעות עכו"ם מותרת אבל אסור להטעותו, הן אמת שמשמעות לשון התוס' אינו כן, אבל לענ"ד אפשר לדחוק בדבריהם ולהסכים עם שאר הראשונים שאסור להטעות (וכמדומה לי שראיתי כן בס' חוט המשולש). ועיין בהגר"א סי' שמ"ח אות י"ג שלמד בדברי התוס' כפשוטו שמותר להטעות וצ"ע. שוב ראיתי בשיטה מקובצת [בב"ק דף קי"ג ע"ב] בשם הרא"ש שפירש התוס' שמותר להטעותו, ואנכי הרואה כי באמת הרמ"א בסי' שמ"ח סתם הדברים שמותר להטעותו ואת החולקים כתב בלשון וי"א. וכן בסי' קפ"ג ס"ז משמע דס"ל כן להלכה עיי"ש ויש לדחות כי שם אין זה מקומו ולכן לא העיר בזה כלום, וגם בדיעבד לאחר שהטעהו נראה דהישראל מוחזק מספק ואינו צריך להחזיר. אבל לענ"ד נראה עיקר הדין דלהטעותו אסור כי כך נראה מרוב הראשונים ובודאי דהוי ספק דאורייתא לפחות דהיינו איסור דלא תגזול.

ממני זעירא יצחק עבאדי ס"ט.

**ג.** נראה לי להוכיח שחיוב השבת גזילה וגניבה לגוי הוא מדין תורה, דהא כתב הרמב"ם פ"א מגניבה ופ"א מגזילה שהגזול מעכו"ם עובר על לא תגזול ולא תגנוב, ולא הזכיר שם לאו אחר לעכו"ם, והוסיף הרמב"ם לומר שאין לוקין על לאו זה משום שניתק לעשה ואם בגוי אין מצות השבה למה אינו לוקה. ואף שבנתיבות סי' שמ"ח כתב שאין חיוב השבה, כמדומה לי משום שהוא למד איסור גזילה מגוי מפסוק אחר או וחסב עם קונו או ואכלת את כל העמים, אבל מדברי הרמב"ם לא נראה כן ולא הזכיר פסוקים הנ"ל, ולענ"ד לאחר הפסוקים הנ"ל אהדריה רחמנא לאיסורא קמא, עיין תוס' ביצה דף י"ב ע"א ד"ה השוחט.

דאית ליה מטלטלים, או דינו במיטב גבי קרקע היכא דלית ליה מטלטלים, ובהא דכסף לא קיי"ל כרב הונא אלא אפילו סובין מיטב נינהו וכו'. עוד כתב שם: שאינו תלוי בדעת המזיק, אלא הכל תלוי בדעת בית דין וב"ד אינם נזקקים אלא למטלטלין תחילה. ובמטלטלין כסף קודם, ובקרקעות מיטב קודם, ע"כ.

**ושאלת** לפי"ז לבאר לך פירוש הגמ' שם דאמר רב אסי כספים הרי הן כקרקע, למאי הלכתא, אילימא לענין מיטב היינו דרב הונא. ופירש"י בד"ה לענין מיטב, דאפי' יש לו עידית מסלק בכסף אי בעי, ע"כ. הרי דלרש"י תלוי בדעת המזיק דוקא.

**ואני** תמה עליך, וכי גברא אגברא קא רמית, דהרמב"ם מפרש מימרא דרב אסי אי איירי לענין מיטב כמו שפירש בדברי רב הונא. ועיין, ותו לא מדי.

## סימן י"ד

### החובל בעצמו - והיושב בתענית

**שו"ע** חור"מ סי' ת"כ סעי' ל"א. ואו"ח סי' תקע"א סעי' א'. **כתב** המחבר בחור"מ וז"ל: החובל בעצמו אע"פ שאינו רשאי פטור, אחרים שחבלו בו חייבים, ע"כ.

**נשאלתי** באדם הרוצה לעשות נתוח בגופו בשביל יופי בעלמא, האם מותר או שאסור משום חובל בעצמו.

**תשובה:** מקור דין זה הוא מהמשנה בב"ק [דף צ' ע"ב], החובל בעצמו אע"פ שאינו רשאי פטור וכו', ע"כ. ובגמ' אמרו [ברך צ"א ע"ב] דמחלוקת תנאים היא, ומאן דאמר שאינו רשאי לחבול בעצמו ר' אלעזר הקפר ברבי, שאמר: מה ת"ל, וכפר עליו מאשר חטא על הנפש, וכי באיזה נפש חטא זה, אלא שציער עצמו מן היין, והלא דברים ק"ו ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה.

**ובן** פסק הרמב"ם [פ"ה מהל' חובל ומזיק הל' א'], וז"ל: אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו, ע"כ. אלא שהוסיף לומר שם: ולא החובל בלבד, אלא כל המכה אדם כשר וכו', דרך נציץ הדי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא יוסיף וכו', ע"כ. ונראה פשוט שזה שהוסיף אינו אלא בחובל

כל האמור בפרשת מלך - מלך מותר בו, ואמרו בכמה מקומות דינא דמלכותא דינא, ואפילו במלכי הגויים אמרינן דינא דמלכותא דינא, ע"כ. הרי שפשוט לו בשיטת הרמב"ם שדינא דמלכותא דינא במלכי ישראל יותר ממלכי העכו"ם.

**ואעיקרא** דדינא צ"ע בהך מחלוקת תנאים ואמוראים אי כל האמור בפרשת מלך, מלך מותר בו או לאו, דאיך אפשר לומר שאסור למלך ליטול כלום מהעם, וכשם שאין מלך בלא עם כך אין מלך בלא אנשי צבא וממון וסוסים וכו' וכו', ומנין יקח כל זאת אם לא יטיל מס על העם. ולכן נראה שכל המחלוקת בזה הוא רק כשלוקח לצורך עצמו, אבל לצורך המלוכה כו"ע לא פליגי דשרי. וא"כ אין אני רואה מקום להקל בדינא דמלכותא בא"י, אף לשיטת התוס' בדברים הנוגעים למלוכה, ולפי הנראה כל המיסים שנוטלים היום בא"י אין זה נקרא לצורך אדם פרטי אלא לצורך הממלכה והעם ובודאי דבכהאי גוונא דינא דמלכותא דינא. ולמעשה דינא דמלכותא הוא מקצוע שלם בתורה, ולא כאן המקום להאריך בו.

**ועוד** אני מוסיף, דאף אם נניח שאין כאן דינא דמלכותא, מ"מ למעשה יש דין אחר שמחייב את הצבור בכל מיני מיסים. וזה ממה שמצינו במשנה בבא בתרא [דף ז' ע"ב] כופין אותו לבנות בית שער וכו' כופין אותו לבנות לעיר חומה ודלתיים ובריה ע"כ. ועי' בחור"מ סי' קס"א וקס"ב וקס"ג. אמנם בודאי שיש בזה נפקא מינה גדולה, דמטעם זה לבד יש הרבה דברים שאינם יכולים לכוף לאחרים, ויש גם שאדם אחד יכול לעכב. ואילו מדינא דמלכותא יכול לעשות המלך כחפצו ובלבד שכן הוא מנהג המלכים וצורך תקנת המדינה.

## סימן י"ג

### כסף או מיטב

**שו"ע** חור"מ סי' תי"ט סעי' א', ש"ך ס"ק ב'.

**כתב** המחבר וז"ל: כשב"ד נזקקים לגבות לניזק מנכסי המזיק גובין מהמטלטלין תחילה וכו', ואפי' שיש לו כסף יכול לפורעו בסובין דכל מטלטלים מיטב נינהו וכו'.

**וכתב** הש"ך שם בס"ק ב' בפירוש דברי רב הונא בש"ס [בב"ק דף ט' ע"א] שאמר או כסף או מיטב אליבא דהרמב"ם, וז"ל: אבל לדעת הרמב"ם [בפרק ח' מנזקי ממון הל' י'] נ"ל לפרש או כסף או מיטב, או דינו על כסף היכא

בחבירו, אבל בחובל בעצמו אין כאן לאו ולא יוסף, ואינו אלא למד מגזיר ואיסור בעלמא הוא דעבד דומיא דגזיר.

**והנוגע** לשאלתנו איני רואה מקום ספק, דודאי כל האיסור לחבול בעצמו אינו אלא במכוון לחבול בעצמו, אבל אם יש לו איזה צורך בזה אם לתקן גופו וליפותו או צורך אחר אין בזה שום ספק דמותר. והדברים ק"ו במכה חבירו דאיכא לאו ולא יוסף, ואעפ"כ כתב הרמב"ם שכל האיסור הוא רק דרך נציון, וא"כ ק"ו בחובל בעצמו לאיזה צורך שיותר. וכן מצינו שיותר להכות בנו כדי להדריכו בדרך ישרה וכן רב לתלמידיו [מכות דף ח' ע"א]. וכן יגיד עליו ריעו, דבמשנה בב"ק לעיל בסמוך לו כתוב: והקוצץ בנטיעותיו אע"פ שאינו רשאי, ע"כ. והרי שם הוא עובר על לאו דכל תשחית ואעפ"כ לצורך מותר לקצוץ הנטיעות, ובלבד שלא יכוין להשחית, והכי נמי דכוותה.

**ובאמת** דין זה שחובל בעצמו אסור, אין כן דעת הרמ"ה הובא בטור חור"מ סי' ת"כ [בנדרמ"ח עמ' תכ"ה], ח"ל הטור: החובל בעצמו אע"פ שאינו רשאי פטור וכו'. כתב הרמ"ה שאינה הלכה אלא האדם רשאי לחבול בעצמו, ע"כ. וכתבו שם נושאי כליו, משום דרבנן פליגי אר' אלעזר הקפר, והלכה כרבים. ואע"ג דאין כן דעת רוב הפוסקים, דהא הרמב"ם והשו"ע [הנ"ל] והבאים אחריהם העתיקו דין זה שחובל בעצמו אסור להלכה, וכנ"ל. מ"מ סמך גדול יש לסמוך עליו. ובפרט דהטור כן העתיקו להלכה ולא חלק עליו, ואע"פ שהאחרונים תמחו על הטור שסתם דבריו כרמ"ה ולא הזכיר דעת אביו הרא"ש ודעת הרמב"ם ושאר פוסקים (ועיין בשדי חמד ח"א שהאריך בזה בעמ' 30 ועמ' 165, בערך אין אדם רשאי לחבול בעצמו [פאת השדה אות מ' ד"ה ולכל]). מ"מ יש לצרף דבריהם להחיר. אף שלענ"ד אין צורך בצרוף, ולרווחא דמילתא קאמינא כי פשוט לדידי כי חבלה לצורך תקון הגוף אינו בכלל חובל בעצמו שאסור.

**ומה** שכתבו התוס' בב"ק דף צ"א ע"ב ד"ה אלא האי, שאסור לחבול אפי' לצורך. באמת הם דברים קשים מאוד, וכבר עמד עליהם בספר פני יהושע ודחק לחלק בין צורך קצת וצורך גדול, ע"כ. אלא שקשה מי מפסי וכי ביד כל אדם יחתום וזה יאמר זה צורך גדול הוא וזה יאמר וכו'.

**והנראה** לענ"ד דודאי כל חבלה שהיא עצמה התיקון מותר לחבול בעצמו, רצוני לומר, כגון שצריך לחתוך ממנו איזה אבר או מקצת אבר, ובלעדי זה הרי הוא סובל יסורים וגורם לו צער, ואפילו צער כל דהו ואפילו בושה בעלמא, הרי דהחבלה עצמה היא התקון ולא קרינן לה חבלה. אבל אם החבלה מצד עצמה היא השחתה אלא שיש בה תקון מצד אחר, רצוני לומר, כגון בגילתה ראשה וטפחה

השמן עליה [גדון הסוגיא בב"ק שם], דודאי גילוי ראשה אינו תקון אלא כדי להציל מהשמן גלתה ראשה, אז זה אסור. וכן הדין האחר שהביאו התוס' באופן שהרג עצמו בשביל שירא משום דבר, שאין ההריגה תקון אלא חבלה גמורה. וכן מקרע על המת, אין זה תקון הבגד בעצמו אלא תקון מצד אחר שמראה צער ומגדיל ההספר, אבל אינו תקון הבגד. (ואף אם חייב בשבת בקורע על המת [שבת דף ק"ה ע"ב], ודאי שיש לחלק בזה, דבשבת אין צורך שהתקון יהיה בבגד עצמו). אבל אם היה הקריעה בבגד לצורך תקון הבגד עצמו - כקורע על מנת לתפור, וכי תאמר שאסור משום כל תשחית, וזה פשוט.

**אגב** אכתוב לך איזה הערות שנתעוררו לי דרך למודי בעברי על הסוגיא הנ"ל, וזה החיל.

**א'** סוגית הגמ' בב"ק דהאי תנא דדריש להרע או להטיב מה הטבה רשות אף הרעה רשות סבר דרשאי אדם לחבול בעצמו, ולכך ס"ל שאם אדם נשבע להרע לעצמו ולא הרע חייב. ור' אלעזר הקפר ברבי לקמן פליג, וס"ל שאין אדם רשאי לחבול בעצמו.

**והנה** הר"ן בשבועות [דף י"א ע"א מדפה"ר ד"ה אביא נשבע] בעי ליישב, ח"ל: ואע"ג דבפרק החובל אמרין שאין אדם רשאי לחבל בעצמו [מ"מ חלה השבועה עליו, היות שלימוד זה] מדרשא אתיא לן, וכל דליתא מן התורה מפורש, לא מקרי מושבע ועומד לענין שלא תחול השבועה עליו, עכ"ל. ואמר כן כדי שלא יקשה הני תרי תנאי אהדדי. וצ"ע ג' דלא משמע כן מסוגית הגמ' הנ"ל. ועיין שם בשבועות בחידושי הר"ן שבנה יסוד גדול על פי הפירוש הנ"ל, וצ"ע<sup>3</sup>.

3. ואולי יש לתרץ, דהנה הר"ן בחידושים [שבועות דף כ"ג ע"ב] האריך בזה, וכתב ח"ל: אלא שעדיין איני מסתפק באותה ראייה שהבאתי, דדילמא כי מרבין לקמן הרעת עצמו היינו משום דסבירא ליה להווא תנא דלקמן דאדם רשאי לחבול בעצמו, וכדקנתי בהיא ברייתא דלקמן שהרשות בידו, דפלוגתא נינהו וכדאיתא בפ' החובל. אבל לדידן דקיימא לן דאין אדם רשאי לחבול בעצמו וכסתם מתניתין דפרק החובל, לעולם אימא לך דנשבע לחבול בעצמו פטור משום שבועת בטוי. אלא שראיתי שהרמב"ם כתבה [בפ"ה מהל' שבועות הל' ז'] אפי' לדידן דקיימא לן דאין אדם רשאי לחבול בעצמו וכו', וגם הר"ף כתבה [בשבועות דף י"א ע"א מדפה"ר] וכו'. ונראה שהם סומכין על מה שכתבתי כנ"ל, ע"כ. ולעיל שם כתב לחי' זה דכל דליתיה מפורש מן התורה בעשה או בלא תעשה לא מקרי מושבע ועומד. וא"כ י"ל שגם בדבריו על הר"ף [בשבועות דף י"א ע"א הנ"ל] כוונתו ליישב את הר"ף מהקושיא הנ"ל דאין פסק לברייתא הרי קיי"ל שאסור לחבול בעצמו. ועיין גם בלחם משנה פ"ג מהל' דעות הל' א'.

אלא שקשה דא"כ היה לר"ן לפרש שזו שאלתו, ולא משמע כן.

ויסבור דטעמא דר' יוסי דאסור לצער עצמו כמו בנויר שנקרא חוטא.

ד' דברי הרמב"ם בכאן צ"ע, דבהלכות דעות [פרק ג' הל' א'] נראה שפסק דהמתענה נקרא חוטא. ובהלכות תענית [פרק א' הל' ט'] נראה שפסק שהיחיד חייב להתענות על צרתו, ע"כ. ועל כרחק צריך לחלק דבהלכות דעות דייק הרמב"ם בלשונו שכתב וז"ל: ובכלל הזה, אלו שמתענין תמיד אינן בדרך טובה, ואסרו חכמים שיהא אדם מסגף עצמו בתענית, ע"כ. הרי דייק וכתב שמתענין תמיד. ועוד דייק וכתב ואסרו חכמים וכו' מסגף וכו', ע"כ. ודוקא באופן זה שהוא תמיד, וזה הוי סגוף באמת והוא אסור. אבל בהלכות תענית דהתם עסיק בבוא עליו איזה צרה ח"ו, דאז ודאי מצוה להתענות וחיוב נמי איכא, והרי תענית הוא מדרכי התשובה, ועיין שם במגיד משנה בהלכות תענית. ואין זה סתירה לר' יוסי, כי ר' יוסי ג"כ לא אסר אלא במסגף עצמו יותר מן הראוי, דכשנגדו בציבור אין גוזרין עליהן בכך, עיי"ש בפרק א' מתענית הל' ה' והל' ו'.

ה' עיין בערוך השולחן [חור"מ סי' ת"כ סעי' מ"ג], שכתב אזהרה לחובל בעצמו מהא דכתיב [בראשית ט' ה'] ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש. וכן כתב בשדי חמד [הנ"ל] בשם ספר חסידים [סי' תרע"ו], וכן איתא בלחם משנה פ"ג מהלכות דעות הל' א'. ולכאורה צ"ע גדול, דהא בגמ' הנ"ל בב"ק דחתה מי שאמר כן, ואמרו ודלמא קטלא שאני, ולבסוף למדוה מזיר כר' אלעזר הקפר. ואולי נאמר דמזיר אית לך גילוי מילתא דאיכא חוטא וממילא ילפינן אזהרתיה מהך קרא דואך את דמכם וגו'.

ו' הנה בשו"ע [סי' תקע"א סעי' א'] וכן בטור [שם, בנדר"ח עמ' רפ"ח] כתוב: היושב בתענית, אם יכול לסבול התענית נקרא קדוש, ואם לאו כגון שאינו בריא וחזק נקרא חוטא. ועל כרחק דפסקו כר' אלעזר וכדאיתא בבאר הגולה שם להדיא, דמחלקת הגמ' אליביה בין מצי לצעורי נפשיה או לאו. וא"כ לא פסקין כר' אלעזר הקפר דנקרא חוטא, דמשמע בכל ענין אף במצי לצעורי נפשיה, וכדאיתא בתוספות תענית דף כ"ב ע"ב ד"ה ר"י אומר.

**אולם** מה שכתב בערוך השולחן או"ח סי' תקע"א ס"א דמ"ד שנקרא חוטא ומ"ד שנקרא קדוש אין מחלוקת ביניהם, וכאן ביכול לסבול התענית וכאן באינו יכול, דברים אלו הם נגד הגמ' שמפורש בה דפליגי, ורק ר' אלעזר הוא דמחלק בהכי.

**ובדברי** הרמב"ם ג"כ לכאורה צריך לומר שפוסק דלא כשמואל ור' אלעזר הקפר, ולכן רק במסגף עצמו בתענית ומתענה תמיד פסק הרמב"ם [בפ"ג מדעות הל' א']

ב' עוד נראה מסוגית הגמ' שם דאע"פ דשמואל יסבור שאין אדם רשאי לחבול בעצמו, מ"מ לישב בתענית מותר - דאין זה נקרא חובל בעצמו. דכך דחה שמואל את הראיה משבועה שרשאי אדם להרע לעצמו, ואמר שאין הכוונה לחבלה שאסורה אלא לתענית. ולר' אלעזר הקפר ברבי דסבר לפי המסקנא דאסור לחבול בעצמו, סבר דתענית ג"כ אסור, וצ"ע במאי פליגי. ואי שמואל יליף איסור לחבול בעצמו ממקום אחר ניחא, אבל עיין בתענית [דף י"א ע"א] דשמואל עצמו אמר דהיושב בתענית נקרא חוטא ובתוס' שם [בד"ה אמר], וצ"ע.

ג' בתענית [דף כ"ב ע"ב] אמרה הגמ': עיר שהקיפיה נכרים או נהר וכו' על כולן יחיד רשאי לסגף עצמו בתענית ר' יוסי אומר אינו רשאי, ע"כ. וצ"ע במאי פליגי. והנה בב"ק איכא פלוגתא דתנאי אי רשאי אדם לחבול בעצמו, ואפשר דבהכי פליגי. אבל צע"ק למה לא הביאה הגמ' בב"ק לר' יוסי דהוא סבר שאסור לחבול בעצמו בתענית כר' אלעזר הקפר.

**אולם** עיי"ש בתוס' [ד"ה ר' יוסי] שכתבו דהני תנאי לא פליגי בהא דמירי הני אמוראי בפרקין דלעיל [תענית דף י"א ע"ב] אם נקרא חוטא או נקרא קדוש וכו', דהאמוראי פליגי במצי לצעורי נפשיה, והני תנאי פליגי בדלא מצי לצעורי נפשיה, ע"כ.

**א"כ** שמואל הרי סבר דנקרא חוטא אף במצי לצעורי נפשיה, לא אתי כתיב, דל"ת אף בלא מצי לצעורי נפשיה מותר לו להתענות. וגם כר' יוסי לא אתי, דהא ר' יוסי קא יהיב טעמא שמא יצטרך לבריות ואין הבריות מרחמין עליו, ולשמואל איתא לעיל הטעם משום ר' אלעזר הקפר דילפינן מזיר שנקרא חוטא, ובנויר ודאי אינו בגדר זה שיצטרך לבריות, דהא לא הזיר עצמו אלא מהיין.

**אלא** דצ"ע בגמ' שם [תענית דף כ"ב ע"ב] דרב יהודה אמר רב, נתן לכאורה טעם אחר לרבי יוסי, ומשום דכתיב [בראשית ב' ז'] ויהי האדם לנפש חיה, נשמה שנתתי בך החייה, ע"כ. ובודאי הם ב' טעמים כי טעם ר' יוסי הוא משום דכיון דאין לו כח מחמת התענית ולכן אינו יכול להרויח ולהשיג פרנסה, ואפשר שלא ירחמו עליו הבריות, אבל טעמא דרב יהודה אמר רב הוא משום דהתענית גופא מחליש אותו, ועל זה נצטווה דנשמה שנתתי בך החייה. וכן באמת משמע במאירי שם דהם ב' טעמים. ועיין שם שכתב טעם שלישי.

**ואפשר** לומר דר' יוסי בעצמו לא הוא שאמר הטעם ההוא, אלא סתמא דגמ' אמרה. ורב יהודה אמר רב, נתן טעם משלו. וא"כ אפשר דשמואל יסבור כר' יוסי

אע"פ שהוא נותן לו אין נמחל לו עד שיבקש ממנו. ופירשו יותר בברייתא שם בסמוך, כל אלו שאמרו דמי בושטו, אבל צערו אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם אין נמחל לו עד שיבקש ממנו וכו', ע"כ. הרי להדיא בגמ' שבקשת המחילה והפיוס הוא לניזק ולנחבל עצמו על צערו. ולומר שזו היא גם כוונת הרמב"ם שיבקש מן הנחבל אין זה במשמעות דבריו, [דבזה לא נופל לשון וידוי, דלשון זה הוא בינו לבין המקום דוקא, וכענין כל ההלכה].

וגם עדיין קשה מה שהעיר בכסף משנה בזה רק במקצת, שהקשה שדרשה זו צריכה עיון מהיכן מקורה, ובאמת עיקר הקושיא שיש לשאול היא שבגמ' בבבא קמא הנ"ל מייתי דרשה אחריתי, מועתה השב את אשת האיש וגו' עיי"ש.

והנה ברמב"ם להלן [פרק ב' הל' ט'] כתב את הדין של המשנה בבב"ק, ושם לא הזכיר ענין וידוי, אלא שירצה את חבירו וישאל ממנו שימחול לו. ולכן נראה שכאן בהלכה הוא באמת ענין אחר, והוא וידוי ותשובה על מה שחטא בינו ובין הבורא שעבר על דבריו, ודלא ככסף משנה הנ"ל שציין לסוגיא דבב"ק ששם מיירי שצריך לפייס לחבירו. (וזהו המשך הפסוק שהביא הרמב"ם, מכל חטאת האדם למעול מעל בה', ר"ל על המעל והחטא שבינו ובין ה'). [וכן מוכח נמי מהילקוט הנ"ל שהבאנו, שמייירי בוידי שבינו לבין המקום].

ועיי' ברמב"ם בהל' חובל ומזיק [פ"ה הל' ט'] שכתב וז"ל: אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממנו, שהמזיק ממון חבירו כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו, אבל חובל בחבירו אע"פ שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו, ואפילו הקריב כל אילי נביות אין מתכפר לו, ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו, ע"כ. הרי מפורש פה שבמזיק ממון חבירו, שלא צריך יותר מאשר לשלם לו, ומיד הוא מתכפר גם בלי שיפייסנו.

ועל כרחנו צריך לחלק בין מזיק לחובל, וכמו שחילק הלחם משנה [שם בחובל ומזיק] בין מזיק לגזול, דבמזיק מיירי דלא ציערו כ"כ, מה שאין כן בחובל וגזול שמצער הרבה עיי"ש.

ומזה מוכח כהסברנו הנ"ל, דמה שכתב הרמב"ם כאן בריש הל' תשובה, שהמזיק ממנו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב, היינו על העבירה שבינו למקום דוקא, ולא על בקשת המחילה והפיוס לחבירו, דבזה כתב הרמב"ם חילוק בין מזיק לחובל וגזול, ולא הצריך את המזיק לפייס את חבירו.

אכן דברי הלחם משנה אע"פ שהם מוכרחים לחלק בין גזול למזיק, לענ"ד אינם מספיקים, וכי לא משכחת לה במזיק

שאסור, אבל ביושב בתענית לפרקים או על איזה צרה שלא תבוא, ודאי שפיר עבד והיינו כר' אלעזר. אלא שצ"ע דאם לא פסקינן כר' אלעזר הקפר ברבי, א"כ סברין דנזיר אינו חוטא, ואין טענה עליו שלא דיך מה שאסרה תורה וכו'. והרמב"ם כן כתב לשון זה ממש שם בפ"ג מהלכות דעות. וצ"ע. וכאן עמד קנה, ועוד חזון למועד.

## סכום:

- א. הרוצה לעשות נתוח קוסמטי רשאי, ואין לו לחוש משום שאסור לחבול בעצמו.
- ב. כל שהחבלה בעצמה היא זו שירצת את התיקון מותר. אולם אם אין החבלה בעצמה עושה שום תיקון, אלא שע"י זה ירויח איזה דבר, כגון הטבת נכות וכדומה - אסור.

## סימן ט"ו

### החובל או המזיק מתי צריך לפייס

שו"ע חור"מ סי' תכ"ב סעי' א'.

כתב המחבר וז"ל: החובל בחבירו, אע"פ שנתן לו ה' דברים אינו מתכפר לו עד שיבקש ממנו וימחול לו וכו', ע"כ.

והנה הרמב"ם בפרק א' מהל' תשובה סוף הל' א', כתב וז"ל: וכן החובל בחבירו והמזיק ממנו אף על פי ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם, שנאמר מכל חטאות האדם, ע"כ.

ועיי"ש בכסף משנה שכתב מקור לדין הזה מסוגיא דבב"ק [דף צ"ב ע"א], וז"ל: אע"פ שהוא נותן לו אין נמחל לו עד שיבקש ממנו מחילה. אולם מה שהביא הרמב"ם לדרשה זו מקרא דמכל חטאות האדם, הניח הכס"מ בצ"ע מאיפה הביאה. [אמנם עי' בילקוט שמעוני פרשת נשא פרק ה' רמז תש"א, שהביא מהספרי זוטא וז"ל: דבר אל בני ישראל ישראל מתודים וכו', מכל חטאת האדם ממה שבינו לבין חבירו על הגניבות ועל הגזילות ועל לשון הרע וכו' עיי"ש].

וצ"ב אם שילם מה שהזיק מה צריך וידוי ותשובה. ואם נאמר בגלל שעבר על מצות הבורא שהזהיר על זה, וצריך וידוי על העבירה בינו למקום, א"כ מקורו של הכסף משנה מסוגיא דבב"ק הנ"ל צ"ע, דהרי איתא התם במשנה,

**אולם** מה שנזכר דין זה במיוחד על בושות אין הכוונה לאפוקי שאר צערא, אלא חדוש הוא בבושת וכמו שאבאר. דהנה דין בושות חלוק משאר ארבעה דברים שחייב החובל בחבירו, דבבושת הדין שאם לא כיוון לביישו פטור, וכן ישן שבייש פטור [כמבואר בב"ק דף פ"ו ע"ב], וכן המכוון לבייש את הקטן ובייש את הגדול משלם דמי בשתו של קטן [שם בעמ' א'], מה שאין כן בשאר ארבעה דברים. (ועיין בראב"ד המובא בשיטה מקובצת [דף פ"ו ע"א ד"ה חור"מ תכ"א] בענין נתכוין לבייש הקטן שכתב כן להדיא ע"ש).

**ולכן** אני אומר דסלקא דעתך אמינא דבבושת כיון ששילם דמי בשתו יצא, ואין צריך לבקש עוד מחילה, דהא כל דין התשלומין בבושת הם משום שכיון לביישו, והרי שלם בשביל זה. ואם ביישו וצער ואל כיון לזה, הדין שפטור, וגם בקשת מחילה לא היה צריך, דהא לא כיון לזה. מה שאין כן בארבעה דברים אף אם לא כיון צריך מחילה על מה שצער. ולכך הוצרכה המשנה והברייתא להשמיענו, שאע"פ שמשלם לבושת לא נתכפר לו בלא בקשת המחילה.

**והיוצא** מדברינו שאין מחלוקת ראשונים בדין זה, אלא כל היכא דמצער אדם לחבירו ע"י היזק וגזילה בין אית ביה בושות ובין לית ליה, צריך לבקש מחילה מחבירו.

### סכום:

- א. החובל או המזיק [או הגונב] את חבירו צריך להתודות לשמים.
- ב. החובל והגוזל צריך גם לפייס את חבירו, אולם המזיק אינו צריך.
- ג. ודין זה הוא בין אם יש בהיזקו בושות ובין אם אין.

## סימן ט"ז

### דין מעקה בבתים

**שו"ע** חור"מ סי' תכ"ז סעי' ב.

**כתב** המחבר ז"ל: כל בית שאין בו ד' אמות על ד' אמות פטור ממעקה.

**נשאלתי:** בדין מעקה בבתים שיש בהם בעליות חדרים כאלה שהמחיצה שלהם הרביעית לצד המדרגות פרדצה ברובה מלמעלה למטה, ועושים לה כמין גדר קטן, ואין בו עשרה טפחים שעוד מעקה כמו שכתב הרמב"ם [פרק י"א מרדח הל' ג'].

שיהיה לו צער יותר מגוזל, אתמהה. [והרי לא מיירי רק בהזיקו שלא בכוונה, שבזה יש פחות צער, אלא אפי' כשנתכוין להזיקו ממש לא חייב הרמב"ם לפייס<sup>4</sup>].

**ואגב** עיוני ראיתי בערוך השולחן חור"מ סי' תכ"ב סעי' ד' שעשה מחלוקת בין הראשונים, ולפי דבריו רש"י [בב"ק דף צ"ב ע"א ד"ה אבל צער] והראב"ד [מובא בשיטה מקובצת שם בד"ה כל] והטור [חור"מ סי' תכ"ב בנדר"ח עמ' תל"ז], סוברים דאין צריך החובל לבקש מחילה אלא א"כ יהיה שם גם בושות, אבל צער אחר יצא בתשלומים בלבד. ואילו הגאון המוזכר בשטמ"ק שם ס"ל שגם בצער בלא בושות, דז"ל הגאון: אבל צערו אע"פ שמשלם לו את הצער אפי' יהא נותן לו כל ממון שבעולם אינו נמחל עד שיבקש ממנו, דצערא דגופא לא קא מחיל משום אגר ממונא, ע"כ. הרי שלא הזכיר ענין בושות כלל, אלא רק צער.

**ופלא** שלא הזכיר כלום מהרמב"ם בהל' תשובה [פרק ב' הל' ט'] הנ"ל, שכתב שם מפורש שגם הגוזל לחבירו צריך לפייסו, אף שאין בזה בושות אלא רק צער, וכדברי הגאון הנ"ל.

**ועוד** דלפום קושטא לא מסתבר כלל לומר שאין צריך לבקש מחילה על צער אחר ורק על הבושות צריך, ומה שדייק כן מלשון הראב"ד, הא לך לשון הראב"ד בד"ה כל אלו שאמרו דמי בושתו וכו': אבל זה שנתכוין לצערו אינו יוצא ידי שמים עד שיפייס את חבירו, והוא יבקש עליו רחמים מפני שחטא בצער חבירו, כמו שאמרו לענין גזילה וכו', וצריך כפרה על חטאו, ע"כ. הרי מפורש דעל כל צער צריך כפרה וכמו שהביא ראיה מגזילה ע"ש.

**ומה** שדייק מרש"י והטור שפירשו דין בקשת המחילה המוזכר בברייתא על בושות, דז"ל רש"י הנ"ל: אבל צער שדואג על בושתו אינו נמחל לו. מ"מ נראה לי שרש"י פירש כן משום שכך משמע מהברייתא, וביותר כך משמע מהמשנה עצמה שלאחר שכתבה המשנה הקודמת כמה משלם לבושות, סיימה ואמרה אח"כ שאע"פ שהוא נותן לו (ר"ל דמי בושתו), אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו, ע"כ. הרי כפשוטו דאזיל אבושת. וכן הראיה שהובאה במשנה אינה לענין נזק וצער בעלמא, אלא על בושות שהיה לאברהם מאבימלך.

4. והגם שהוסיף הלח"מ שם לומר שבגונב נהנה ממנו, ולכן צריך לפייסו, משא"כ במזיק שלא נהנה. מ"מ י"ל גם להיפך, דבגונב לפחות עשה כן למלאות תאות נפשו, וכדכתיב [משלי ר' לין] לא יבחו לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב, משא"כ במזיק. ועיין עוד במעשה דוקא כאן, ובריש הלכות תשובה, ובדרכי דוד בב"ק דף צ"ב ע"א ועוד אחרונים.

**וראיתי** בחזו"א [חור"מ ליקוטים סימן י"ח אות א'] שהעתיק את הגמ' בחולין [דף קל"ו ע"א] שבתי כנסיות ובתי מדרשות פטורים ממעקה, מדכתיב [דברים כ"ב ח'] גג. והקשה על זה דהא מרבינן [בב"ק דף ט"ו ע"ב] כל מירי דסכנה מקרא [שם] דלא תשים דמים בביתך, וא"כ אף שאין אלו נקראים בית, אעפ"כ יתחייב לעשות מעקה, כמו שמחויב לסלק היזק מבור בחצר וכיוצא בזה. ותירץ שם [באות ב'] דדין זה הוא דין מיוחד בגג, דמן הדין גג צריך להיות פטור ממעקה דבדרך כלל אדם נזהר במקום הזה, וכמו שפטור בכבש ממעקה וכמו שמותר לעלות באילן מפני שאדם נזהר במקומות כאלה, ולכן מה שחייבה התורה מעקה בגג הבית הוא חידוש, ולכך בזה דוקא פטרה התורה בבתי כנסיות ומדרשות ממעקה, אבל בכל מקום אחר בבית הכנסת עצמו אם יהיה מקום של סכנה כבור וכיוצא בו, יתחייב במעקה כמו כל בית אחר. זהו תורף דבריו, ומזה יצאו כמה דינים.

**ואני** תמיה, כי נראה שנעלם לכרגע כמימריה ממרן שר התורה דברי הספרי [כי תצא סי' רכ"ט], דו"ל הספרי אין לי אלא גג, מנין לרבות בורות וכו' תלמוד לומר ולא תשים דמים בביתך, אם כן למה נאמר גג פרט לכבש וכו', ע"כ. ולפי דברי מרן החזו"א מה מקשה הספרי למה נאמר גג, הלא דין הוא שתכתוב התורה גג היות שאין ללומדו משאר מכשולות בחצר וכיוצא בזה, ומשום שבדרך כלל אדם נזהר במקום הזה, וא"כ לולי הקרא הייתי חושב שפטור ממעקה בגג.

**ועוד** מה שכתב מרן החזו"א לחלק בין גג לשאר המכשולות, ודימה עולה לגג לעולה באילן ובכבש. אין זה דמיון כלל לענ"ד, כי גג שמחויב במעקה אינו אלא בגג שמשתמשים בו תדיר, מה שאין כן העולה באילן וכן בכבש אע"פ שמשתמשים בו תדיר לעלייה, הרי נתמעט מן הפסוק כדרשת הספרי גג למעוטי כבש. ונראה הטעם בזה כי גג תשמישו קבוע הוי לכמה דברים, ויותר עלול לבוא לידי סכנה מכבש שעשוי רק להלך בו וזה כל תשמישו, ואדם נזהר בהלוכו, וכמו שכתב מרן בעצמו בסוף אות ה'.

**שוב** נזכרתי מ"ש בתשובות המבי"ט [ח"א סימן ק"י] עיי"ש כל התשובה, ותורף דבריו: כי שאל למהר"י קארו על מי שיש לו חזקת שמוש בגגו של חבירו לשטחת בגדים וכבוס וטיול, האם יש בגג זה חיוב מעקה, ועל מי חל החיוב. והשיב מהר"י קארו שאין בזה חיוב מעקה, כיון שאין לו שם תשמיש בית דירה. ושוב כתב אף אם נאמר שחייב משום דאית ביה בית דירה למטה, אעפ"כ החיוב הוא על המשתמש בו עיי"ש.

**וצ"ע** על מה שכתב בתחילה לפוטרו ממעקה מפני שאינו משמש לבית דירה, דמאי שנא מכלל גג דעלמא שחייב במעקה, ובודאי במשתמש בו הוא דחייב והרי כאן משתמש בו

**תשובה:** הנה אם החדר הוא ד' על ד' לענ"ד פשוט שצריך מחיצה עשרה כדינו. אלא שיש להסתפק בחדר שאין בו ד' על ד' מאי, כי אע"פ שכל הבית הוא מקום דירה, מ"מ חדר זה לעצמו אין בו שעור דירה ופטור. או דילמא חדר זה הרי הוא משמש כגג לחדר שתחתיו, וכיון שחדר שתחתיו אית ביה ד' על ד', א"כ יתחייב חדר שעליו מדין גג שעל התחתון.

**אלא** שיש לומר דבגג גופא אם אין בו שיעור ד' על ד' שיהא מקום חשוב לתשמיש ג"כ, אינו חייב במעקה, אף שבחדר התחתון יש בו שיעור ד' על ד', וא"כ על כרחך אתה צריך לתת שיעור לגג. דוכי אפשר שאם רוב הגג הוא בשיפוע חרץ מכמה טפחים שהם ביושר האם יתחייב במעקה, הא במקום כזה לענ"ד ודאי שפטור. וא"כ אין לנו אלא כמו שנתפרש במקום אחר בבית עצמו, ובעוד איזה מקומות בחצר וכדומה, שנתנו להם חכמים שעור ד' על ד' אמות, ופחות מהשיעור פטור.

**אמנם** עדיין יש לדון, דאף שמדין גג של החדר התחתון אין לחייבו במעקה אם אין בו ד' על ד', מ"מ יש לומר שלא גרע מבור וכיוצא בו הנמצא בחצר שחייב במעקה, וכמפורש בשו"ע [שם סעי' ז'] שכל דבר שיכול לגרום היזק חייב במעקה, וגם בזה מאי שנא.

**אלא** שאפשר לחלק ולומר דחדר שהוא פחות מד' על ד' הרי הוא כפרוודור המשמש להליכה שפטור, וגרע מחצר הנ"ל שהיא מקום תשמיש קבוע ורגיל. ואף שכתוב בשו"ע יו"ד [סי' רפ"ו סעי' ז'] דמרפסת המשמשת לעלות בה לעליה וכן בית שער שלא פתוח להם בית פטורים ממזוזה, ועיי"ש [בט"ז ס"ק ז'] שטעם פטור המרפסת מפני שאינו מיוחד לדירה, ומינה בפתוח לבית דירה חייב במזוזה, והטעם מפני דהוי אז המרפסת והבית שער מקום דירה, דדרך בני אדם להשתמש בה כדירה כשפתוח לבית, וא"כ גם כאן בגג זה כיון שפתוח לבית נחשב כבית דירה ונחייבהו במעקה. זה אינו, דלכל הדבר צריך שיהא בזה הבית שער או המרפסת שעור ד' על ד', דלא גרע משער בית שצריכים שיעור ד' על ד'. וא"כ אם בגג זה אין בו שיעור ד' על ד' יהיה פטור.

**ואף** שבפתי תשובה [שם ס"ק י"א] העתיק בשם ספר חמודי דניאל לחייב בית שער במזוזה אף בפחות מד' על ד', לענ"ד אין מקוד לדבריו, ואין כאן המקום להאריך בזה. (וראיתי בכת"י של החמודי דניאל שחזר בו מזה).

**ולפי"ז** הטעם בבור הנמצא בחצר שחייב במעקה, הוא משום שהחצר הוא מקום תשמיש קבוע ורגיל, אבל חדר או גג שאין בו ד' על ד' אפשר שהוא פטור, ואינו אלא כמקום הלוך וכפרוודור וכבש שפטור ממזוזה, וה"ה ממעקה.

על הרמב"ם בדין זה שאינו אלא מדברי הרי"ף [במנחות הלכות מוזה דף ו' רע"ב], שהוכיח כן מסתירת הסוגיות, שביומא דף י"א סע"א אמרינן שפטורים, ובמנחות דף ל"ג ע"ב אמרינן שחייבים. ותיירץ הרי"ף, דכאן בפתוח לבית וכאן בלא פתוח. והנה עיין בתוס' ביומא [דף י"א ע"א ד"ה יכול], שכתבו תירוצים אחרים על הסתירה הזו, וא"כ יתכן שרש"י ס"ל כתוס' הנ"ל, ואינו מחלק כרי"ף והרמב"ם.

**ועיין** בריטב"א מו"ק [דף ט' ע"ב] וז"ל: ועושין מעקה לגג ומרפסת, פירוש הלוח שעושין בין העליונות, ולא סוף דבר למצות מעקה, דהא מרפסת פטורה מן המעקה כדאיתא בספרי, ועוד דאי משום מצות מעקה למה לא יעשה כדרכו, ועוד שאמרו בירושלמי על משנתנו תני לגג שלשה ומרפסת עשרה. אלא ודאי מתניתין בגג שאינו חייב במעקה אלא שהוא רוצה לעשות משום שמור וכו', ולגג דלא רגילי ביה סגי בג' ולמרפסת דרגילי בה צריך עשרה, ע"כ. וצריך להבין דכיוון שאין חיוב מדין מעקה, איזה דין חדש הוא זה משום שמור, ואם חייב בשמור הרי זה נכלל במה שריבה הספרי בור שבחצר וכיוצא בו שחייב מדין מעקה, ואם לאו איזה חיוב הוא זה. ונראה כוונתו דאין זה מדין חיוב, אלא שהוא מעצמו רוצה לעשות שמירה זו, ובגג שתשמישו יותר שמירתו בעיא עשרה. ולכך מותר לעשותו במועד.

**אלא** שאני תמה בדברי החזו"א שכתב [שם באות ו'] בגג מרפסת שאם יש לחוש לקטנים שיכבאו שם ודאי צריך מעקה לסלק היזיקא, דקשה מנין לנו לחייבו במעקה, הא אינו עשוי לשמוש, ואם עשוי לשמוש שיתחייב גם משום הגדולים ככל הגנות.

**עוד** מצאתי במאירי כי דין זה שהיה פשוט אצלנו דמקום העשוי להלוח פטור ממעקה, נראה מדבריו שאינו כן, עיי"ש במשנה התשיעית מפ"א במו"ק, שכתב וז"ל: ונראין הדברים שהמרפסת אין ענינה מונח על דבר אחד וכו', ויש מהן שאין עשויים להשתמש אלא שנכנסין דרך סולמות לפתחי העלייה, והם עשויים להניח שם עצים ושאר דברים שאין דריסת הרגל מצויה בהם וכו', ע"כ. אבל לאחר העיון אפשר לומר שכוונתו לדין האמור בשו"ע [הל' מוזה ס' רפ"ו סעי' ז'] מדברי הראשונים [הרמב"ם והרי"ף הנ"ל], שהמרפסת הפתוחה לבית חייבת במוזהה והיא עצמה הרי דירה, וא"כ ה"ה לענין מעקה.

כשאר גגות ואמאי יפטר, והרי הוכחנו מהספרי לעיל שהקשה למה נאמר גג וכו', שאין חרוש מיוחד בגג לחייבו במעקה, וא"כ מה לי אם יש בית דירה למטה או לאו.

**עוד** נתקשיתי בדברי הספרי אם פירוש כבש שנתמעט מגג הוא כבש העשוי להלוח, ואין הכוונה כבש של מזבח שפטור מדין הקדש, דזה כבר נתמעט מקרא לגג לאפוקי בתי כנסיות ובתי מדרשות כדאיתא בחולין [דף קל"ו ע"א], אלא הכוונה מקום הלוח.

**ואף** לטעם הרמב"ם [פרק ח' מרוצח הל' ב'] דמעוט גגן הכוונה שיהיו עשויין לדירה, ולכן נתמעטו בתי כנסיות ומדרשות, אעפ"כ אין צורך במיעוט לכבש של הקדש דהא כבש אינו עשוי לדירה, ונתמעט או מלגג, או מאותו טעם שנתמעט בית שער וכו'.

**ועל** זה קשה לי, דכבר דרשו בספרי [קודם בסמוך] לפטור בית שער ומרפסת, ומבואר בריטב"א מועד קטן [דף ט' ע"ב] דאינם עשויים לדירה אלא להלוח, וא"כ כבש יפטר מאותו הטעם, וצ"ע.

**והרמב"ם** בהלכות מעקה קיצר מאד, וגם לא העתיק דברי הספרי שבית שער אכסדרה ומרפסת פטורים ממעקה, וזה חרץ ממה שהקשה עליו הראב"ד [שם בהל' א'] שכתב היפך מהספרי [שם] בדין בית התבן בית הבקר ובית העצים ובית האוצרות, שהספרי מחייב במעקה ואיהו פטר.

**וכן** צ"ע שהרמב"ם לא העתיק דין לקח וירש וניתן לו במתנה שחייב הספרי במעקה, ובהלכות מלכים [פרק ז' הל' ה'] העתיק דין זה לענין שיחזור עליו מעורכי המלחמה, כמבואר בספרי פ' שופטים [סי' קצ"ד] ומשנה מפורשת היא בפרק משוח מלחמה [סוטה דף מ"ג ע"א].

**עוד** נסתפקתי בדין בית שער ומרפסת שנתמעטו מפני שאינם בית דירה, האם הכוונה מפני שאינם ראויים לדירה במציאות, או מפני שעכשיו אינם משמשים כדירה אלא להלוח והלוח לא הוי דירה. והא לך לשון רש"י בסוטה [דף מ"ג ע"א] בד"ה מי האיש וכו', וז"ל: למעוטי בית שער אכסדרה ומרפסת שהם עשויים לדריסת רגל ולא ראויים לדור בהם, ע"כ. הרי שכתב שמקומות הנ"ל אינם ראויים לדירה, וצריך באור מה עושה אותם אינם ראויים [הרי מיירי אפי' כשיש בהם ד' על ד']. ולשון הרמב"ם בהלכות מוזה [פרק ו' הל' ז'] מפני שאינם עשויים לדירה, [והיינו שלא חסר בראוי לדירה, אלא שלא נעשו בשביל זה].

**ובאמת** קשה להבין לדברי רש"י, דכיון שאינם ראויים לדירה מה מועיל שבתים פתוחים לתוכם שכתב הרמב"ם [שם] שחייבים במוזהה. אלא שאפשר שרש"י יחלוק

## סימן י"ז

## חיוב מעקה במרפסות שלנו

שו"ע חור"מ סי' תכ"ז סעי' ז'.

**כתב** המחבר וז"ל: אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בו אדם וימות, כגון שהיתה לו באר או בור בחצירו, בין שיש בו מים בין שאין בו מים, חייב לעשות חוליא גבוה י' טפחים או לעשות לה כיסוי, כדי שלא יפול בה אדם וימות, ע"כ.

**שמענו** אומרים בשם החזו"א על הגוזזטראות [מרפסות] שלנו שפטורות מן המעקה, ואכן כן הם דברי החזו"א בחור"מ ליקוטים סי' י"ח אות ו', ונעתיק לשונו להלן.

**ולענ"ד** א"א לומר כן, והגע בעצמך - בור וכל דבר שיכול להביא לידי נזק חייב במעקה, כמפורש בשו"ע חור"מ סי' תכ"ז סעי' ז' הנ"ל, וא"כ למה יגרע גוזזטרא מכל הנ"ל. ונתחייבנו בזה לברר הדברים ולעמוד על אמיתת ההלכה.

**וזה** לשון החזו"א שם: ונראה דגוזזטראות של עליות אינן חייבין במעקה מן הדין, כדין גג שאין תחתיו בית דירה וככבש, והדבר מפורש בריטב"א מו"ק דף ט' ע"ב, עכ"ל. וכיון שמקור הדברים הם מהריטב"א לכן נשתדל קודם להביא דברי הגמ' ואח"כ לדברי הריטב"א הנסובים עליה.

**איתא** במשנה במועד קטן [דף י"א ע"א] עושין מעקה לגג ולמרפסת - מעשה הדיוט אבל לא מעשה אומן, ע"כ. וכתב הריטב"א [שם בדף ט' ע"ב] פירוש הלוך שעושין בין העליות, ולא סוף דבר למצות מעקה - דהא מרפסת פטורה מן המעקה - כדאיתא בספרי וכו', אלא ודאי מתניתין בגג שאינו חייב במעקה אלא שהוא רוצה לעשות משום שימור - ולפיכך עושה בשינוי, ולגג דלא רגילי ביה סגי בג', ולמרפסת דרגילי בה צריך עשרה, ע"כ. ולכאורה מפורש פה כדברי החזו"א שמרפסת שלנו פטורה מן המעקה. וכמו שכתב שם החזו"א וז"ל: הנה מבואר מדבריו ז"ל דהא דאימעיט מרפסת בספרי, אינו גג מרפסת, אלא איירי במרפסת שאין לה מחיצות כלל ומותר בלא מעקה. [וכ"כ ג"כ בתוס' רא"ש שם בדף י"א, וז"ל: ועושין מעקה למרפסת וכו', כתב הראב"ד דלא למצות מעקה קאמר, דמרפסת לאו בת מעקה וכו', עיי"ש].

**אולם** המעיין ביו"ד [סי' רפ"ו סעי' ז] יראה שמרפסת שכווננו אליה חז"ל אין זה גוזזטראות שלנו של היום, דזה לשון השו"ע שם: מרפסת שהיא דרך לעלות בה לעליות ובית שער והגנה פטורים, ואם בית פתוח לאחד מאלו חייבים וכו', ע"כ. ועיי"ש בט"ז [ס"ק ז'] שכתב וז"ל: פטורים, דכתיב ביתך מה בית שהוא מיוחד לדירה אף כל שהוא

לדירה יצאו אלו שאינם לדירה, ע"כ. וכן כתב בש"ך [ס"ק ט"ו] בקצרה. ומינה הא דמחייבין כשבית פתוח לאחד מאלו, משום דהוי עלה שם דירה. וא"כ על כרחך בעי טעמא מה בין בית פתוח לו או לאו. וצריך לומר דמרפסת הסמוכה לבית או משתמשים בה תשמישי דירה וחייבת, אבל מרפסת העשויה להלוך, ומאותה מרפסת מהלכים בסולמות לעלות למקום אחר כדי להכנס לחדר או מרפסת הסמוכה לבית, מרפסת כזו פטורה, דאינה עשויה אלא להלוך ואין משתמשים בה בתשמישי הדירה<sup>5</sup>.

**ומעם** הדבר לחלק ביניהם, הוא כדאיתא בספרי: גג למעוטי כבש, וכבר ביאר זאת החזו"א באותו סימן [סוף אות ה'] וז"ל: ובמש"כ ניחא נמי דכבש פטור מן המעקה אף שאפשר ליפול מן הצד ממקום גבוה י' טפחים, אלא כיון דידע לה בעלותו לא חייבה תורה אלא בבית, ע"כ. והיינו דכיון שכבש אינו משמש אלא להלוך, ובשעת הילוכו אדם נזהר. וא"כ י"ל שמרפסת שעשויה רק להלוך פטורה מאותו הטעם.

**ולא** יקשה לך מה לנו לתת טעם לפטור כבש ממעקה, הא גזירת הכתוב היא ולא בעיא טעמא, דאמינא לך ודאי דצריכא טעמא, דהא אמרין דלאו דוקא גג בעי מעקה אלא ה"ה בור וכיוצא בזה שיכול לגרום מיתה ונזק, שבכל זה חייב לעשות לו מעקה - מקרא דלא תשים דמים בביתך, וא"כ מה יגרע כבש מכל הני. ולכן הוצרכנו לפרש שאדם בדרך כלל נזהר במקום כזה, ואין כאן לא תשים דמים בביתך.

**ובאמת** שמעקה עצמו בגג הוא חדוש, דהרי אדם נזהר בדרך כלל במקום כזה שאין בו מחיצות, ואע"פ כן חייבה בו תורה מעקה, והיינו שחידשה תורה לחייב גם באופן כזה בגג. ומזה שאמרה תורה גג, למדנו למעט כבש, ובזה אין אנו צריכים לתת טעם לגזו"כ, דהא מן הסברא גם גג היה צריך להיות פטור וכנ"ל ורק התורה חייבה לו. וכן כמו שמיעטנו כבש נתמעט גם גג שאין תחתיו בית דירה, שאע"פ שמשתמשים בו תדיר פטור, דמקום כזה לא נתרבה מקרא דלא תשים דמים בביתך, כיון שהאדם נזהר במקום כזה, והגזרת הכתוב לחייב היא רק במקום שיש תחתיו דירה.

**ובמאירי** [מו"ק דף י"א ע"ב] מצאתי שכתב וז"ל: ונראה הדברים שהמרפסת אין ענינה מונח על דבר אחד בפרט, וכל שיוצאין בו מפתח של עלייה נקרא מרפסת, יש מהן שעשוין לתשמיש כגון שעולין דרכה לפתחי עלייה וצריכין למעקה, ויש מהן שאין עשוין להשתמש אלא

5. ועי' חלק יו"ד סימן נ"ה מה שכתבתי בדעת הרמב"ם.

לסלק גם מה שגורם רק היזק אף שאינו גורם מיתה. ואם תרצה לדחות ולומר דבכלל איכא סכנת נפשות, שאפשר שתפיל האשה לקול נביחתו ותסתכן [שבת דף ס"ג ע"ב בב"ק דף פ"ג ע"א], ועי' ביומא [דף פ"ב ע"א] במשנה ורש"י ושאר מפרשים, מ"מ בחתול לא שמענו שאסור לגדל בתוך ביתו, ואעפ"כ אם הזיק ואכל תרנגול חייב לסלקו מדינא דר' נתן, ולמד זאת מן הפסוק הנ"ל.

**ואף** שבמשנה בכלים [פרק כ"ו משנה ה'], אמרין גבי אלו עורות טמאים מדרס וכו' עור הלב של קטן, ופירש הברטנורא שרגילים היו לחגור עור על מתני הקטן כנגד לבו שלא יכנו החתול על לבו וימות, ע"כ. הרי שהיו נוהרים לשמור התינוק מן החתול, ויש בזה כנראה סכנת מיתה. מ"מ לענ"ד ודאי שאין זה מצוי, וזה הטעם שלא אסרו חכמים לאדם לגדל חתול בתוך ביתו. וגם בחתול דיון שהרג תרנגול והוא משונה, אין נראה לי שבגלל זה עושה אותו יותר מצוי להרוג תינוקות. ומלבד כל זה, נראה לי דוחק מאוד לפרש את הגמ' דוקא בסכנת מיתה, ופשטות הגמ' ודאי משמע שמיירי בנזק, וגם על חשש נזק חייבוהו לסלק את המזיק.

**ועיין** בשיטה מקובצת בב"ק [דף ט"ו ע"ב] דמשמע לא כן, דכתב וז"ל: אף על גב דהך דרבי נתן לא מיירי בהיזק כי הך דשמעתין - אלא בסכנת נפשות - כדמוכח קרא דלא תשים דמים בביתך. ובשבת נחא דמייתי אהך איתתא דנבח בה כלבא והפילה עוברת התם סכנת נפשות הוי, מהר"י כ"ץ ז"ל, ע"כ. וכן כתב ג"כ השטמ"ק בכתובות [דף מ"א ע"ב], וז"ל: אף ע"ג דהך דר' נתן לא מיירי בהיזק כי הך דשמעתין - אלא בסכנת נפשות - כדמוכח קרא דלא תשים דמים בביתך וכו', מהריב"ן בחידושו, עכ"ל. [וכן מצאתי גם ביש"ש פ"ק דב"ק סי' מ"ה]. אמנם באמת שקשה ליישב דבריהם, [דהא מוכח בסוגיא שגם חתול שלא ראוי להרוג צריך לסלקו מקרא דלא תשים דמים בביתך], וצ"ע.

**ועוד** נ"ל, דאפשר שכוונת לשונם בסכנת נפשות לאו דוקא סכנת מיתה, אלא לאפוקי סכנת נזקי ממונו של אדם. וזה מדויק לענ"ד בלשון הים של שלמה פ"ק דב"ק סי' מ"ה, דכתב לשון סכנת אדם ועי"ש דנראה כוונתו לאפוקי נזקי ממון. וכעין זה הלשון במשנה [נדרים דף ל"ח ע"ב] ומרפאו רפואת נפש אבל לא רפואת ממון, והכוונה שם רפואת האדם ולא דוקא סכנה. וכן מדויק מלשון השטמ"ק בב"ק וגם בכתובות, דכתב דהך דר' נתן לא מיירי בהיזק כי הך דשמעתין, וכוונתו ברורה במילים אלו דעל היזק ממון קאי.

**והנה** כתב הרמב"ם בפרק ז' מהל' חובל ומזיק הל' י"ג ח"ל: שור שהיה עומד להריגה מפני שהוא מזיק את הבריות וכו', ע"כ. ועיין באבן האזל הל' נזקי ממון ריש פרק ה' דפירש

שנכנסין דרך סולמות לפתחי העלייה והם שוהים להניח שם עצים ושאר דברים שאין דריסת הרגל מצויה בהם ויוצאין מן העלייה להם דרך חלונות או מן החצר בסולמות, וכגון זה אינו צריך מעקה, ע"כ. ולפי דבריו מרפסות שלנו המשמשים לדירה חייבים במעקה.

#### סכום:

- א. מרפסות שלנו העשויות לתשמיש דירה ולא רק להילוך חייבות במעקה - מקרא ולא תשים דמים בביתך.
- ב. אולם מרפסת שעשויה רק להילוך ממקום למקום פטורה כמו כבש - כיון שאדם נזהר כשמהלך שם.

## סימן י"ח

### חוב מעקה במקום ששייך רק נזק

**שו"ע** חור"מ סי' תכ"ז סעי' ח'.

**כתב** המחבר וז"ל: וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר ברבר יפה, שנאמר השמר לך ושמור נפשך. ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאים לידי סכנה, ביטל מצות עשה ועובר בלא תשים דמים, ע"כ.

**הנה** נסתפקנו האם חוב מעקה הוא דוקא במקום שיכול לבוא לידי מיתה, או אפילו במקום שיכול לבוא רק לידי היזק ג"כ חייב לעשות מעקה מה"ת כדי למנוע ההיזק.

**והנה** בשו"ע בסי' תכ"ז סעי' ז' הנ"ל, משמע שדוקא במקום שיש חשש מיתה, שכתב: כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בו אדם וימות. וכן שם בסעי' ח': כל מכשול שיש בו סכנת נפשות. וכן מכותרת הסימן: מצות עשה להסיר כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, ע"כ. וגם מוכח מלשון הרמב"ם, שכתב כן בפרק י"א מהלכות שמירת הנפש, והלשונות הנ"ל מועתקים משם.

**אולם** המעיין בב"ק [דף ט"ו ע"ב], יראה לכאורה לא כן, דהכי איתא התם: האי כלבא דאכל אימרי ושוניא דאכלה תרנגולא משונה הוא וכו', ובין כך ובין כך משמתינן ליה עד דמסלק הזיקא מדרכי נתן, דתניא רבי נתן אומר מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו ולא יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו, ת"ל לא תשים דמים בביתך, ע"כ. הרי מפורש להדיא דמאותו טעם של לא תשים דמים בביתך מחייבין ליה

ברמב"ם בשור שמזיק כל דבר, ולא דוקא אדם, וזה כוונת הרמב"ם במזיק את הבריות. ועיקר דין זה הוא מסוגיא דפרק החובל [בב"ק דף צ"א ע"ב], דמבואר שם שאפי' שרק מזיק את הבריות יש להורגו, וא"כ ע"כ דקרא ולא תשים דמים בביתך לאו דוקא במיתה. ואף שרש"י שם כתב בד"ה עומד להריגה - שור שהמית. נראה דמאהבת הקיצור כתב לשון זה, ואין ראיה שיחלוק על הרמב"ם.

**ועיין** בערוך השולחן בסי' תכ"ז סעי' ו' שכתב: כל דבר שיכול לגרום בין מיתה ובין נזקין, בכלל לא תשים דמים, ע"כ.

**ומצאתי** בספר סמ"ג לא תעשה קס"ז, שכתב: לא תשים דמים בביתך לא לענין מעקה בלבד דבר הכתוב אלא כל דבר המזיק וכו', ע"כ. אלא שיש להעיר ששם במצות מעקה [עשין ע"ט] לא כתב אלא לשון סכנת נפשות וכדומה. אולם לפי מה שכתבנו לעיל סכנת נפשות לאו דוקא, א"כ אין בדבריו שום קושי.

**ובן** בספר החינוך במצות לא תשים דמים בביתך [מצות עשה תקמ"ז] כתב וז"ל: שלא להניח המוקשים והמכשולים בארצנו ובבתינו כדי שלא ימותו ולא יזוקו<sup>6</sup> בם בני אדם וכו', ע"כ. ושם במצוה הקודמת [תקמ"ו] דועשית מעקה לגגך כתב בתחילת דבריו וז"ל: ובכלל מצוה זו לבנות ולתקן כל כותל וכל גדר שיהיה קרוב לבוא תקלה ממנו, ע"כ. הרי גם פה לא הזכיר בדוקא ענין של מיתה וסכנת נפשות, אלא כל תקלה במשמע.

**אגב**, ראיתי בחזו"א חור"מ ליקוטים סי' י"ח אות ט', דדעתו שאין מצות עשה מן התורה במעקה אלא בגג ממש, אבל בבור וכן שאר סלוק המכשולים אין בהם עשה זו. וגם נראה מדבריו דלא תשים דמים נמי ליכא. וכתב כן בשם החיי אדם בה"ל מזוזה ומעקה.

**ולענ"ד** אינו כן ומפורש הוא בספר החינוך בסוף מצות מעקה, שכתב וז"ל: והעובר על זה ומניח גגו או בורו בלי מעקה ביטל עשה זו, וגם עבר על לאו דלא תשים דמים, ע"כ. ובאמת שאין צורך לפרש כאן יותר, אולם כדי לסלק מעלינו מה שדייק החיי אדם מלשון הרמב"ם והטור והשו"ע עלינו להאריך קצת בזה.

**והנה** ממקומו הוא מוכרע, דאיתא בספרי [כי תצא י"ט]: ועשית מעקה לגגך, אין לי אלא גג, מנין לרבות בורות

שיחים ומערות ונעיצים, ת"ל לא תשים דמים בביתך, ע"כ. ומזה הוכיח החיי אדם [בכלל ט"ו אות כ"ד בסוגרים], דהמצוה אינה אלא בגג ובשאר דברים אינו אלא בלאו, ע"כ. אלא שהדבר קשה, דאם כדבריו מה הוא שכתב אח"כ בספרי אחר שנתרבה כל דבר מלא תשים דמים, וז"ל: א"כ למה נאמר גג וכו', ולמד מזה למעט כבש. דאיזה ייתור לשון יש כאן ללמוד כן, הא לסברת החיי אדם איצטריך הקרא בגג ללמד על מצות עשה, ולשיטתו בשאר דברים ליכא רק לאו, וא"כ אין כאן שום ייתור לשון למעט ממנו כבש, וצ"ע.

**ובן** מפורש גם ברמב"ם בפרק י"א מהלכות שמירת הנפש הל' ד', שכתב: שאם לא הסיר, והניח המכשולות המביאין לידי סכנה [והם לאו דוקא גג ע"ש], ביטל מצות עשה - ועבר על לא תשים דמים, ע"כ. מבואר שעל הכל עובר במצות עשה ולא תעשה אלה, וודאי שכוונתו במצות עשה זו היא על מצות ועשית מעקה שהתחיל בה בראש הפרק. (דאין כוונתו על מצות השמר לך שהוזכרה באותה הלכה, כי מצוה זו לא הוזכרה בכלל מנין המצות שכתב בראש הלכות רוצח ושמירת נפש, דאין זו אלא מצוה כללית שלא מנאה הרמב"ם, ואין כאן המקום לדבר בזה, וראה לקמן).

**ועוד** יש לדייק בלשון הרמב"ם שכתב: וכן כל מכשול וכו' מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו, ולהזהר בדבר יפה יפה, שנאמר השמר לך ושמור נפשך, ע"כ. דיש להבין מהו שכתב להסירו ולהשמר ולהזהר, הא כיון שהסירו אין מה להשמר ולהזהר יותר.

**ולבן** נלע"ד שהמכשולים שהם בידו להסירן על זה מוזהר בלאו דלא תשים דמים, ובמצות עשה דמעקה. ובמקום שאינו יכול להסירן, על זה הוא מוזהר לשמור עצמו ולהזהר יפה שלא יזק, וזה מקרא אחרינא שנאמר השמר לך ושמור נפשך.

**ולבן** כשכתב הרמב"ם בסוף ההלכה: ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאין לידי סכנה ביטל מצות עשה ועבר בלא תשים דמים, ע"כ. לא כתב אם לא נזהר ולא נשמר, כי מצות עשה זו של עשיית מעקה אין לה שייכות לזהירות ושמירה הנ"ל. ולפי זה מה שכתב הרמב"ם קודם: וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו, והמשיך וכתב: ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה שנאמר השמר לך וכו', צריך להפסיק ביניהם, כי להסיר המכשולות הוא חלק ממצות עשיית מעקה, ואילו להזהר מהם הוא שייך למצות השמר לך וגו'.

**ואם** יאמר האומר: סכינא חריפא מפסקא לקראי. יש לי להשיבו ולומר, שאין כאן בכלל מצוה חדשה של השמר לך וגו', ואין זה אלא תוספת אזהרה על עשיית המעקה ודומה

6. הרי שהוסיף תיבה זו של יזוקו על לשון הרמב"ם בספר המצוות מצוה רצ"ח, שהרמב"ם כתב: שהזהיר מהניח המוקשין והמכשולות בארצנו ובבתינו כדי שלא ימותו בהם בני אדם והוא אמרו ולא תשים דמים בביתך, ע"כ.

במאירי בב"ק דף נ"א ע"א (הובא גם בשיטה מקובצת שם), שכתב לדייק שאין מצות מעקה לחשש נזיקין אלא לחשש מיתה, וז"ל [בתוך הדברים]: והרי יש עשרה משפת הגג, ויראה מכאן שאין מצות מעקה לחשש נזקים אלא לחשש מיתה שאם כן אף בפחות מעשרה כן, ע"כ. ובאמת שכן מוכח שם בגמ' לפי הסלקא דעתך לפני שידענו דבית אמר רחמנא, דבפחות מעשרה אי סברין דליכא חבטה למיתה או פטור ממעקה. דהכי איתא התם [בדף נ' סע"ב]: אלמא קסבר ר"נ יש חבטה [למיתה] בפחות מעשרה וכו', איתיביה כי יפול הנופל ממנו וכו' עמוקה רה"ר ממנו עשרה טפחים ונפל מתוכו לתוכה חייב, ואי ס"ד יש חבטה [למיתה] בפחות מעשרה למה לי עשרה, א"ל שאני בית דכל פחות מעשרה לאו בית הוא, ע"כ. [הרי לנו שכל חיוב מעקה הוא רק כשיש חבטה למיתה, וכשאין חבטה למיתה לא].

**אמנם** אע"פ כן עדין אני אומר שא"א בשום אופן שבעולם לפטור את האדם מלעשות גדר ושמירה ברשותו שלא יוזקו בני אדם על ידו - אף כשאין חשש מיתה. הגם שנתבאר שאין חיוב מעקה לנזיקין, אין זה אלא בגג הבית, דבגג הבית חידוש הוא לעשות בו מעקה הגם שנוהרים בו בני אדם וכמו שהאר"י בזה החזו"א הנ"ל. וחידוש זה הוא רק במקום שיש סכנת מיתה, אבל במקום סכנת נזיקין אין חיוב מעקה בגג כיון שנוהרים שם.

**וראי'** מפורשת לזה מגמ' בב"ק [דף פ"א ע"ב], תנו רבנן הרואה חבירו תועה בין הכרמים מפסיג ועולה מפסיג ויורד עד שמעלהו לעיר וכו', הא דאורייתא הוא דתניא השבת גופו מניין ת"ל והשבותו וכו'. ואם יש חיוב להצילו ולהשיב גופו, הא ודאי דחייב להצילו שלא יבוא לידי כך. ואין לומר דהשבת גופו בדאיכא ספק נפשות עסקינן, דהא זה ילפינן מקרא דלא תעמוד על דם רעך, וא"כ על כרחך דקרא דהשבותו הוא גם בנוזק גופו.

**שוב** מצאתי מסוגיא בסנהדרין [דף ע"ג ע"א] סתירה לדברי, דהגמ' שם עשתה צריכותא להני תרי פסוקי, והכי איתא התם: גופא, מניין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר וכו' תלמוד לומר לא תעמוד על דם רעך, והא מהכא נפקא מהתם נפקא, אבידת גופו מניין תלמוד לומר והשבותו לו, אי מהתם הוה אמינא הני מילי בנפשיה אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא, קא משמע לן, ע"כ. ולדברי שאמרנו דולא תעמוד הוא בסכנת נפשות, וקרא דהשבותו לו בלא סכנת נפשות, א"כ מה קשה לגמ' דבעי לאצרוכינהו, ופירשה טעם אחר. וכן לכאורה מפורש ברש"י שם בד"ה אבידת גופו, שפירש כגון נטבע בנהר וכו', ע"כ. הרי משמע לכאורה שלא כדברינו, ראב"ד גופו בסכנת נפשות דקא עסקינן.

לזה, ובאמת שמטעם זה לא כללה הרמב"ם כאן בריש הלכות רוצח במצוה בפני עצמה, ככל שאר המצוות שהוזהרנו עליהם כמה פעמים במשנה תורה לקיימם, שנוכרו בלשון תשמרו ושמרתם ועוד. וממילא פשוט שכשכתב הרמב"ם בסוף ההלכה שביטל מצות עשה, ודאי כוונתו על מצות ועשית מעקה, וכנ"ל.

**אכן**, עיין ברמב"ם סנהדרין פרק כ"ו הל' ג' שכתב: המקלל עצמו לוקה כמו שקלל אחרים, שנאמר השמר לך ושמור נפשך, ע"כ. וא"כ משמע דכן יש עשה מיוחד לשמור עצמו מן ההיזק, וממקרא זה הוזהר האדם מלקלל עצמו.

**אלא** שדבר זה גופא צ"ע, כי הרמב"ם בראש הלכות סנהדרין במנותו המצוות שיש בזה החלק, לא מנה לדין מקלל עצמו למצוה בפני עצמה, אף שפרט שם שלוש מצוות לא תעשה של קללה: בדיינים, בנשיא ובשאר אדם מישראל. וא"כ על כרחך שעיקר האזהרה הוא מלא תקלל חרש, וקרא דהשמר לך ושמור נפשך, אינו אלא גילוי מילתא שגם המקלל עצמו נכלל בלאו דלא תקלל חרש, אמנם אינו לאו בפני עצמו, וצ"ע.

**ועיין** בברכות דף ל"ב סע"ב, תנו רבנן מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך בא שר אחד ונתן לו שלום וכו', והלא כתוב בתורתכם רק השמר לך ושמור נפשך. וכתב במהרש"א שם דהאי קרא מיירי בשכחת התורה כמ"ש פן תשכח את הדברים, וכמ"ש בפ"ג באבות וכו' ולא מיירי כלל בשמירת נפש אדם עצמו מסכנה עי"ש.

**והנה** בשבועות דף ל"ו ע"א איתא: והמקלל עצמו כו', אמר רבי ינאי מקלל עצמו, דכתיב רק השמר לך ושמור נפשך מאד, כדרכי אבין אמר רבי אילעא דאמר כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה וכו'. ולכך כתבה המשנה שם ברך ל"ה ע"א שלוקה. וא"כ הרמב"ם הנ"ל [פרק י"א משמירת נפש הל' ד'] שכתב: וכן כל מכשול וכו' מצות עשה להסירו וכו' שנאמר השמר לך וגו', צ"ע לכאורה, דלמה קרא לזה מצות עשה - והא הוא מצות לא תעשה, וצריך היה לומר מצוה להסירו, ולא לומר מצות עשה להסירו.

**אמנם** כפי מה שכתבנו לעיל דמצות עשה להסירו כוונתו על מצות עשיית מעקה, ומצות השמר לך אינו אלא הזהירות והשמירה מן המזיקים, א"כ הכל ניחא. ובפרט לפי מה שהוכחנו לעיל שהרמב"ם לא כלל מצות השמר לך בכלל המצוות, ולדברינו [גם מה שמשמע בגמ' בשבועות ובהל' סנהדרין שהוא לאו בפנ"ע, זה אינו], דלא הוי אלא גילוי מילתא שנכלל בלאו דלא תקלל חרש.

**ונחזור** לעיקר הדברים האם חיוב מעקה הוא רק כשיש סכנת מיתה או גם כשיש סכנת נזק לאדם. ומצאתי

בהם לידי נזק אפילו בלי סכנת נפשות, יש חיוב להסירם או לעשות להם מעקה - והוא מקרא דלא תשים דמים בביתך. ג. והגם דקרא דמצות עשה של מעקה מיירי דוקא בסכנת נפשות, מ"מ קרא דלא תשים דמים בביתך מיירי גם בשאר נזקים וכמו שהוכחנו.



## סימן י"ט

### תשובות קצרות - עניני חו"מ

#### המתנה על מחילת חוב לענין גזל

**שאלת:** מי שחייב לחברו אלפיים דולר ואין לו, ולסוף כמה שנים שהמלוה כמעט מתאש מכספו, בא הלווה עם אלף דולר ורוצה לעשות תנאי שהמלוה יקבלם ויותר על השאר. ושאלתך אם עשה כן האם הוא ג"כ פטור אפי' מדין שמים על השאר.

**תשובה:** איני מבין שאלתך, הלא הוא חייב אלפיים והאלף חייב לשלם בלי ספק גם אם התובע לא רוצה לוותר לו על האלף השני, ואם הנתבע לא רוצה לשלם גם אלף אחד אם לא שימחול על האלף השני הוא ודאי גולן וחייב גם בידי אדם.

#### לצלם דפים מספר

**שאלת:** האם מותר לצלם קטע מאיזה ספר כדי להדפיסו בעלון שאתם מפיצים, ולהזכיר את שם המחבר.

**תשובה:** אם לא כתוב בספר שהוא מקפיד בזה, איני רואה בזה בעיה.

#### לצלם מספר לשימוש פרטי

**שאלת:** האם מותר לצלם דפים מספר שכתוב עליו כל הזכויות שמורות, לשימוש פרטי. תשובה: מותר.

#### קיבל כסף במעות מנוי

**שאלת:** באדם שקנה משהו ממפעל של גויים והיה נראה בעיניו שאינו טוב, והתלונן ושלחו לו את כספו חזרה, ואח"כ נתברר לו שטעה האם צריך להחזיר את הכסף.

**תשובה:** מן הדין הייתי אומר שהוא פטור כיון שלא נתכוון להטעות, אולם אע"פ כן אני אומר שצריך להחזיר להם את הכסף ולא כדאי לחפש קולות בדברים כאלה, ומן

**אולם** אחר העיון מצאתי בספר החינוך מצוה רל"ז, שכתב דגם הלאו שלא תעמוד על דם רעך אינו בדוקא על ספק נפשות [וכדלהלן]. ואף שבתחילת דבריו שם משמע שכן מיירי בסכנת נפשות, שכתב: שלא נמנע מלהציל נפש מישראל כשנראהו בסכנת המיתה והאבידה וכו' שנאמר לא תעמוד על דם רעך, ע"כ. מ"מ מהמשך דבריו משמע שמיירי האי קרא גם בנזקי גופו שאין בהם סכנת נפשות, שכתב וז"ל: ועוד כללו זכרונם לברכה באזהרה זו שלא לכבוש עדות, כדי שלא יאבד חבירו ממנו. וכן הוא בספרא, מנין שאם נודע לו עדות שאינו רשאי לשתוק עליה, שנאמר לא תעמוד על דם רעך, ומנין שאם ראייתו טובע בנהר וכו', ע"כ. הרי מפורש להדיא דלאו זה הוא גם אזהרה על אבוד ממון חבירו, וא"כ כל שכן שהיזק גופו נכלל באזהרה זו.

**ומה** שכתב רש"י טובע בנהר, הוא לאו בדוקא, אלא מכיון שבברייתא שם הוזכר דין זה על פסוק של לא תעמוד שזהו פשוטו של מקרא, ולכך כתב רש"י גם כן טובע בנהר. [ומה שהוצרכה הגמ' לצריכותא הנ"ל, ולא הצריכה את הפסוקים ואמרה שאחד באיכא סכנה ובאחד לא. י"ל דכיון שמשמעות שני הפסוקים שהם מדברים גם בסכנת נפשות וגם בנזקים, וכמו שביארנו, א"כ א"א להצריכם כן, וכפי שביארנו].

**אלא** שצ"ע בנימוקי יוסף מועד קטן [דף ד' ע"א מדפה"ר] על המשנה [בדף י"א ע"א]: עושין מעקה לגג ולמפרסת, שכתב שם בד"ה מרפסת וז"ל: תקרה [ר"ל רצפה] שעושים לפני פתח העליה ובה עולין לעלייה ובה יורדין לחצר, וגבוהה היא יותר מעשרה טפחים ולפיכך עושים לה מעקה. ומבואר בדבריו שאם אין המרפסת גבוהה עשרה טפחים אין חיוב מעקה, ואף אם נאמר שמרפסת זו מן הדין פטורה משום שעשויה להלוך, מ"מ למה תלה זה בעשרה.

**ונראה** לי לתרץ כמו שכתבנו לפני כן דבמקום סכנת נזיקין לחודא אין חיוב מעקה בגג כיון שנוזהרים שם, א"כ גם במקום העשוי להלוך אם יש רק סכנת נזיקין אין צורך למעקה כיון שנוזהרים שם.

**אולם** עדיין צריך ישוב לשון הרמב"ם שהבאנו בתחילת דברינו, דמשמעות דבריו משמע להדיא דחיוב מעקה וסילוק המכשולים הוא דוקא בסכנת מיתה.

#### סכום:

א. חובת עשיית מעקה לגגו הוא רק במקום דאיכא סכנת מיתה, כיון שדרך אנשים להזהר בגג.  
ב. ובשאר מיני מכשולות בכל מיני מקומות שאפשר לבוא

הנראה במכתבי החפץ חיים בהקדמת בנו שאביו זצ"ל היה נוהר מאוד בזה.

### חיוב תשלום על הזמנה בעלמא

**שאלת:** על מעשה באיש אחד שביקש מחבירו שיזמין עשרה אתרוגים בשביל הקהילה וכך היה שהזמין, ואח"כ קנו אתרוגים ממקום אחר, ובערב החג טלפן המוכר למה לא באו לקחת האתרוגים, ושאלת מי עתה צריך לשלם למוכר.

**תשובה:** אני אומר מי יימר שצריך בכלל לשלם למוכר הא לא היה שום קנין ולא התחייבות, ואף שהזמין אין זה כלום. ואם יאמר המוכר שבגללו הפסיד כי היה יכול למכור אותם למישהו אחר, לענ"ד בטוחני אם המוכר היה מקבל לוקח אחר במחיר טוב בודאי שהיה מוכר אותם למישהו אחר, ועוד למה המתין עד ערב החג כדי לטלפן. איך שיהיה אין כאן קנין. וגם ידוע שהרבה פעמים מזמינים באופן כזה, ואח"כ חוזרים בהם, והיה למוכר לחוש לזה.

### חנה בחניה ולא שילם

**שאלת:** אדם שחנה בחו"ל במקום שצריך לשלם על החניה ולא שילם או ששילם במדחן רק על חלק מזמן החניה האם צריך לשלם.

**תשובה:** פטור מלשלם.

### גדר חוקי התנועה

**שאלת:** הנוסע במכונית יותר מהמהירות המותרת, האם עובר בזה על דינא דמלכותא דינא.

**תשובה:** לענ"ד צריך לקיים עד כמה שאפשר חוקי המדינה בתנועה, [והרבה פעמים הם בכלל ונשמרתם לנפשותיכם].



## ענינים שונים

### סימן א'

#### אהבת ה'

רמב"ם פ"ב מיסודי התורה הל' א'.

**כתב** הרמב"ם וז"ל: האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה ממנו, שנאמר [דברים ו' ה'] ואהבת את ה' אלהיך, ונאמר [שם פסוק י"ג] את ה' אלהיך תירא, ע"כ.

**הנה** ראיתי בספר החינוך מצוה תי"ח, שכתב וז"ל: שרש מצוה זו (שנצטוינו לאהוב את המקום ב"ה) ידוע שלא יקיים האדם מצות ה' ב"ה יפה רק באהבתו אותו, ע"כ. ויש לי בזה הרהורי דברים, כי לכאורה אהבת ה' ב"ה היא מצוה לעצמה, והרי זה כמו שמצינו אהבת דוד ליהונתן שהיא אהבה שאינה תלויה בדבר, כן הוא גם במצוה זו הקב"ה כביכול מבקש אהבתו אליו ולקשר בו כל מחשבותינו ורעיונותינו, כבקשת החושק את החשוק.

**וביתר** באור, כי הרי האדם הוא חלק אלוק ממעל, ונפרד ממנו על ידי קשורו אל הגשם, ועל זה מבקש ה' ב"ה שיתקשר אליו ויאהבנו וידבק בו אף בזמן המצאו בגוף העכור בעוה"ז, ואף להגיע למדרגה שגם גופו יזדכך וידבק בו יתברך.

**ועיינתי** בפירוש על הלכות יסודי התורה לרמב"ם, ומצאתי בפרק ב' הלכה א' שכתב שם בתחילתו, וז"ל: ועל זה צוה בתורה ואמר [דברים ו' ה'] ואהבת את ה' וגו', ולא נתנו כל המצוות אלא כדי שנגיע בהם לזו המדרגה, כדכתיב [שם ל' י"ט] ובחרת בחיים למען תחיה וגו' לאהבה את ה' וגו', ע"כ. הרי כתב מפורש היפך דברי החינוך הנ"ל [שכתב שאהבה היא לצורך קיום המצוות בשלמות], ראדרכא כוונת המצוות כולם היא כדי להגיע לאהבת ה'. וכן לענ"ד מפורש במורה נבוכים חלק ג' סוף פרק נ"ב עיי"ש. (כל זה אני כותב דרך למודי ובהעברה בעלמא, אבל יש הרבה להאריך בזה ולהביא ראיות מהרבה מקומות).

### סימן ב'

#### הנעלבים ואינם עולבים

רמב"ם הל' דעות פרק ז' הל' ז'.

**כתב** הרמב"ם וז"ל: הנוקם מחברו עובר בלא תעשה שנאמר ולא תקום [ויקרא י"ט י"ח], ואע"פ שאינו לוקה, דעת רעה היא עד מאד, אלא ראוי לו לאדם להיות מעביר על מידותיו ועל כל דברי העולם וכו', שהכל אצל המבינים דברי הבל והבאי ואינם כדאי לנקום עליהם וכו', ע"כ. ואח"כ בהלכה ח' כשביאר ענין הנטירה כתב כיצד היא הנטירה וכו' אלא ימחה הדבר מלבו ולא ינטרנו שכל זמן שהוא נוטר את הדבר וזוכרו שמא יבוא לנקום וכו', ע"כ.

**ודברים** אלו צ"ע, כיון שכתב בעניין הנקמה שהיא דעה רעה וראוי להעביר על מידותיו וכל דברי העולם הם הבל וריק ולכן אינו ראוי לנקום, למה בנטירה נתן טעם כדי שלא יבוא לנקום, הלא אותו הטעם שיש בנקמה איתא ג"כ בנטירה, דאם הכל הבל ורעות רוח אינו ראוי לאדם לזכור ולנטור.

**והנה** מעולם הסתפקתי במאמר חז"ל [שבת דף פ"ח ע"ב] הנעלבין ואינם עולבין שומעין חרפתן ואינן משיבים וכו', עליהם אומר הכתוב [שופטים ה' ל"א] ואוהביו כצאת השמש בגבורתו. האם הכוונה שאנשים אלה כלל לא מרגישים הביזיון, או שמרגישים וכואב להם, אבל מאידך גיסא הם שמחים בייסורים כי יודעים שהוא לטובתם.

**ובפשוטו** היה נראה מלשון חז"ל שקראו אותם הנעלבים ושומעין ואינם משיבים ושמחים בייסורין, מוכח מזה דודאי הם מרגישים ויש להם ייסורים ונעלבים, וגם ברצונם להשיב אבל אינם משיבין. וגם מן המעלה עצמה שנשתבחו בה נראה שהם תמיד בנסיון הזה, ובכל זאת הם מתגברים על עצמם, אבל אין הכוונה שהם בגדר שאינו מרגיש ועשו עצמם כגולם אין בו דעה ולא בינה ולא הרגש. והספק שהיה לי תמיד כי אולי אין האדם באמת נקרא שלם אם עדיין יש לו ההרגש הזה שהוא מתבייש מאחרים ואינו יודע שהכל הבל וכו' וכו'.

**ויוצא** מזה חידוש דין גדול דבמצער ת"ח מותר לת"ח לנקום עד כדי עונש מיתה בגרמא או בתפילה, כי כך היה המעשה בשאול המלך שרצו להמית לאלה שביו לשאול.

**ובאמת** דבר זה לענ"ד יש לו סמוכין ממקומות אחרים בש"ס, דאיתא בגיטין [דף ד' ע"א] שלח ליה מר עוקבא לר' אלעזר בני אדם העומדים עלי ובידי למוסרם למלכות מהו, שרטט וכתב ליה, אמרתי אשמרה דרכי מחטוא בלשוני אשמרה לפי מחסום בעוד רשע לנגדי, אע"פ שרשע לנגדי אשמרה לפי מחסום, שלח ליה קא מצער לי טובא ולא מצינא דאיקום בהו, שלח ליה דום לה' והתחולל לו, דום לה' והוא יפילם לך חללים חללים השכם והערב עליהן לבית המדרש והן כלין מאליהם וכו', ע"כ.

**ונראה** כי שאלתו לא הייתה אם מותר לגרום לו מיתה, דכיון שמחרפו ומגדפו כדפירש"י, היה מותר לגרום לו מיתה, ושאלתו הייתה אם יש איסור בדבר לגרום לו זה ע"י המלכות, כי אולי יש בזה חילול ה' או טעם אחר, ועיין סנהדרין [דף מ"ז רע"ב] דרשעים החייבים בדין, אם נהרגו ע"י עכו"ם נקראו חסידים, דלאו בדין קא מיקטלי. וגם אפשר דע"י עכו"ם הוא עונש יותר חמור מסתם מיתה, כמו שאמרו [בב"ב דף ח' ע"ב] גבי שביה דכולהו איתנהו ביה, דהיינו כל מיני יסורים ומיתה. ועל זה השיב לו ר"א אשמרה לפי מחסום, לא שאמר לו שלא יגרום לו מיתה, אלא שלא ימסרנו למלכות, וזה שאמר לו שישמור פיו ולשונו. וכד הוה מצער לו טובא, אז אמר לו דום לה' והתחולל לו, ועיין שם שיש ב' פירושים בתוס' [ד"ה השכם]: פרוש א' מלשון תפילה, ופירוש ב' לשון דומיה ממש, ועל ידי עסקו בתורה יפילם לפניו חללים.

**הא** לך ראייה מעובדא הנ"ל דמותר לו לגרום מיתה למאן דמצער ליה לת"ח. ובמס' ברכות [דף י' ע"א] איתא: הנהו בריוני דהוו בשבכותיה דרבי מאיר והוו קא מצערו ליה טובא, הוה קא בעי רבי מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו, אמרה ליה ברוריא דביתהו מאי דעתך משום דכתיב יתמו חטאים, מי כתיב חוטאים חטאים כתיב, ועוד שפיל לסיפיה דקרא ורשעים עוד אינם, כיון דיתמו חטאים - ורשעים עוד אינם, אלא בעי רחמי עלויהו דלהדרו בתשובה - ורשעים עוד אינם, בעא רחמי עלויהו והדרו בתשובה, ע"כ. מבואר שר"מ היה מתפלל עליהם שימותו וברוריא החזירתו והתפלל עליהם שיעשו תשובה. ולכאורה נראה דר"מ טעה בדין, והדבר קשה מאוד לומר כן. ועוד שהצטרך לאשתו כדי להעמידו על האמת בענין כזה חמור, וע"י מדרש הפסוק שגם הוא ידע זאת אלא שהיא דרשה אותו באופן אחר. ועיין שם בצל"ח שיישב בדרך אגדה. וכן באותו הפרק לעיל דף ז' ע"א איתא כהאי עובדא בר' יהושע בן לוי, ורמז לזה ברש"ש. וכן בתענית [דף כ"ג ע"ב] איתא מחלוקת בין בן בנו של חוני המעגל ובין אשתו

**אבל** באמת כל זה מבואר בגמ' יומא [דף כ"ב סע"ב וכו' ע"א] דאיתא התם אמר רב יהודה אמר רב מפני מה נענש שאול מפני שמחל על כבודו וכו', ואמר רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח, והכתיב לא תקום ולא תטור ההוא בממון הוא דכתיב וכו'. וצערא דגופא לא, והתניא הנעלבין ואינם עולבין וכו', לעולם דנקיט ליה בליביה, והאמר רבא כל המעביר על מידותיו מעבירין לו על כל פשעיו, דמפייסו ליה ומפייס, ע"כ.

**הרי** מפורש בגמ' דבצערא דגופא ראוי לו לת"ח להיות נוקם ונוטר כנחש, אלא שהגמ' מקשה דת"ח ראוי להיות מהנעלבין ואינם עולבין. וע"ז תרצו דנקיט ליה בליביה, ופירש רש"י בד"ה דנקיט: דאם אדם אחר בא לנקום נקמתו ישתוק, וזה הכוונה שנוקם ונוטר כנחש ע"י אחרים. ואע"פ שצריך להעביר על מידותיו, ואיך זה נוטר לו איבה בלבו, תרצו בגמ' דזה דוקא אם מפייסים אותו. הרי לפנינו מפורש דודאי אף הת"ח שמעביר על מידותיו עדיין הוא מהנעלבין, אע"פ שאינם עולבין.

**ומאידך** גיסא בדברים הנוגעים לממון יש לאו דלא תקום ולא תטור, והטעם כי ודאי טבע האדם הוא להצטער ולהתבייש כשאחרים מצערים אותו ומבזים אותו, ואי אפשר לומר לו אל תשים לב לכל מה שעושים לך, כי האדם אינו כעץ השרה אשר לא ישמע ולא ירגיש, ואעפ"כ בדברים הנוגעים לממון אין לאדם לנקום עליהם כלל, אף שגם הם ודאי גורמים צער לאדם, מ"מ כיון שכל מה שהפסיד היה בדברים הנוגעים לממון אמרה תורה שלא לנקום ולא לנטור. ובאמת אלמלא שעמדה תורה על דעת האדם שאם יטור הדבר בלבו יבוא לידי נקמה, לא היה הקב"ה מזהיר על הנטירה, כיון דבאמת היה לו צער, וכמו דאין איסור נקמה בצערא דגופא. ולמעשה אנו רואים עד היכן הדין הזה מגיע, דבתחילת הגמ' שהעסקנו למעלה כתוב: ששאול נענש על שמחל על כבודו.

**ולברר** הדברים נעתיק בזה מה שכתב הרמב"ם בפרק ז' הלכות ת"ת בסופו, וז"ל: וכן היה דרך חסידים הראשונים שומעים חרפתם ואינם משיבים וכו', בד"א כשביזוהו או חרפו בסתר, אבל ת"ח שביזוהו או חרפו אדם בפרהסיא, אסור לו למחול על כבודו, ואם מחל נענש שזה בזיון תורה וכו', ע"כ. ועיין שם בלחם משנה שהאריך למצוא מקור לדברי הרמב"ם הללו, והיוצא מדבריו דהב"י [ביו"ד סי' של"ד, בנדר"ח עמ' קס"ז, והוא גם בכסף משנה כאן] למד דהא דנענש שאול על שמחל על כבודו הוא מדין ת"ח שצריך להיות נוקם ונוטר וכו', ולא מדין מלך. והראיה ממה שסמכה זאת הגמ', דאחר שאמרה שנענש שאול על מה שמחל על כבודו, הביאה למ"ש ר' יוחנן דכל תלמיד חכם וכו', וזהו מקור דברי הרמב"ם.

**ועוד** צ"ע כי בסוף לשון הרמב"ם בהל' א' כתב בחובל בחבירו והמזיק ממונו אע"פ ששילם לו מה שהוא חייב לו, אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם וכו', ע"כ. הרי כאן כתב קודם את הענין של וידוי ואח"כ כתב ענין התשובה, וצ"ע מה נשתנה כאן.

**וגר"א** לי דכוונת הרמב"ם בלשון תשובה הוא ענין התשובה בלב, וידוי הוא חיוב אמירה בפה, ולכן קודם צריך האדם לתת אל לבו לעשות תשובה, ואז כשיש לו הסכמה גמורה בלב על כל זה, אז צריך להתודות ולומר את כל זה בפה מלא.

**והנה** מצאנו [בקידושין דף מ"ט ע"ב] במי שאמר הרי את מקודשת לי על מנת שאני צדיק גמור, הרי היא מקודשת מטעם דחיישינן שמא הרהר תשובה בלב. הרי ששייך לומר שהוא צדיק גמור אע"פ שלא התודה, אלא שחסר לו מצות וידוי אבל אין זה מעכב בתשובה.

**ובזה** מיושב מה ששינה הרמב"ם את הסדר בסוף ההלכה, דבהחובל בחבירו ומזיק ממונו שכבר שילם מה שהוא חייב לו וכבר קיים חלק מחלקי התשובה בפועל, וכל מה שחסר לו הוא רק שיקבל על עצמו שלא יעשה זאת עוד לעולם. לכן כתב הרמב"ם בתחילה שיתודה ואח"כ ישוב מלעשות כזה לעולם. אבל הלשון שיעשה תשובה ויתודה לא שייך הכא, כי כבר קיים חלק מן התשובה, ולזה כתב קודם שיתודה ואח"כ הוסיף את החלק האחר שנשאר, לקבל על עצמו שלא יעשה זאת לעולם.

## סימן ד'

### גדר תשובה גמורה ושאינה גמורה

**רמב"ם** פ"ב מהלכות תשובה הל' א'.

**כתב** וז"ל: אי זו היא תשובה גמורה זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו, ופירש ולא עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשולן כח וכו'. ואם לא שב אלא בימי זקנותו ובעת שאי אפשר לו לעשות מה שהיה עושה, אף על פי שאינה תשובה מעולה, מועלת היא לו ובעל תשובה הוא וכו', ע"כ.

ויש לעיין בהלכה זו בכמה דברים:

**א'** מה ההבדל בין תשובה גמורה לשאינה גמורה, רצוני לומר, דאם בשניהם נמחלים לו עוונותיו לגמרי, א"כ מה

כמחלוקת ר"מ ואשתו. וכל זה סתירה לכאורה לגמ' ביומא הג"ל, וגם צריך עיון אם לאחר שהנשים חלקו עליהם אם חזרו בהם בעיקר הדין.

**ואולי** אפשר לחלק בין המעשה בגיטין שהמצער היה ת"ח [דגניבא היה ת"ח כמפורש שם דף ס"ב סע"א], והוא בשלו חשב שכל מה שהוא עושה הוא כדין ואין תקוה ממנו שיעשה תשובה, וכמעשה דואג ואחיתופל. אבל בהנהו בריוני שהיו אנשים רשעים בעלמא, ובשפה רכה ובמילים חמות וכו' וכו' אפשר להחזירם בתשובה [וכידוע היטב מזמננו אנו]. ואפשר שהנשים יש להם יותר הכרה באנשים כאלה, כמו שכתוב [בברכות דף י' ע"ב] שאשה מכרת באורחין יותר מהאיש, ודרשת ברוריה לא משלה היה, דכל זה שמעה מבית אביה כידוע [עי' פסחים דף ס"ב ע"ב], ולכן ר"מ הסכים על ידה וגם הוא ידע הדרשה, אלא שזכתה שתאמר הדרשה בבית המדרש בשמה.

**אולם** אצל שאול הוא לא התפלל ולא עשה דבר בעצמו, אף שהיה מותר לו מדין ת"ח שנוקם ונוטר כנחש שיניח לאחרים לתת נקמתו באנשים ההם, ואפילו במעשה דר"מ אם באמת לא היו חוזרים בהם היה מותר לר"מ להתפלל עליהם שימותו וכמו שעשה בתחילה דלא טעה בדין.

## סימן ג'

### בגדרי וידוי ותשובה

**רמב"ם** פרק א' מהל' תשובה הל' א'.

**כתב** וז"ל: כל מצוות שבתורה בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני האל ברוך הוא, שנאמר איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו, זה וידוי דברים וכו'. עוד שם: וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן, אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו וידוי דברים, שנאמר והתודה אשר חטא עליה וכו', ע"כ.

**ובלשון** הוידוי כתב הרמב"ם [בהמשך ההלכה], כיצד מתודין: אומר אנה ה' חטאתי עויתי פשעתי וכו', והרי נחמתי וכושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה, וזהו עיקרו של וידוי, ע"כ.

**והנה** יש להבין מה היא התשובה ומה הוא הוידוי דברים, דהא ודאי כל לשון הוידוי הכתוב ברמב"ם נצרך גם לתשובה, ותשובה בלא זה אינה תשובה.

היא המעלה היתירה שיש בתשובה גמורה על תשובה שאינה גמורה.

**ב'** לכאורה תשובה, בכוונת הלב ובגמור דעתו היא תלויה, ואם גמר בלבו והעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לדבר זה לעולם [כמו שכתוב שם בהל' ב'], מה צורך שיבוא דבר עבירה לידו ויפרוש ממנו.

**ג'** מהו המקור לחלוק זה בגמ', דבגמ' ביומא [דף פ"ו ע"ב] אמרינן: היכי דמי בעל תשובה, אמר רב יהודה כגון שבאת לידו דבר עבירה פעם ראשונה ושניה וניצל הימנה, מחו רב יהודה באותה אשה באותו פרק באותו מקום, ע"כ. [הרי שלא חילקה הגמ' כאן כדברי הרמב"ם בין בעל תשובה גמורה ללא גמורה<sup>1</sup>].

**ומה** שכתוב בספר בית אלקים [שער התשובה פרק ג'], וז"ל: ויש לשאול במה שאמרו היכי דמי בעל תשובה, כי ידוע הוא מי הוא בעל תשובה - השב ומהרהר תשובה בלבו שניחם על מה שעשה ועוזב החטא לעתיד. אלא נראה כי לא שאל אלא על בעל תשובה, כמו שאמר היכי דמי בעל תשובה, כלומר מי הוא אותו שהוא מוחזק כבר בתשובה שלא ישוב עוד למה שחטא כאילו קיים כל עיקרי התשובה, והשיבו כגון שבא לידו דבר עבירה באותו מקום באותה אשה באותו פרק ופירש הימנה, כיון שנזדמנה לו ככתחלה ולא שב אליה, נראה כי תשובתו היתה גמורה ושלמה, שקיים בפועל מה שחשב במחשבתו שיעזוב החטא כשיבא לידו, ובוזה נקרא בעל תשובה, שאותו העון שעשה מקודם נהפך לו עתה לזכות, כי הוא מן הידוע כי לפי תאות יצרו של אדם לעבירה והוא כובש אותה כשתבא העבירה לידו יש לו שכר הרבה בעמלו וכו', ע"כ. ומבואר שלמד שהלשון בעל תשובה משמעו כך. וקשה, דהרי הרמב"ם קראו בעל תשובה אף למי ששב בזקנותו.

**והנראה** לומר, דתשובה גמורה ודאי לא תליא באם הגיע לידו הדבר שעבר בו ופירש ולא עשה, דא"כ כמעט וזה דבר שאי אפשר, ורחוק מאוד מהמציאות. והראיה מהמשל עצמו שנתן הרמב"ם בהלכה זו, וז"ל: כיצד הרי שבא על אשה בעבירה, ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו ובמדינה שעבר בה, ופירש ולא עבר זהו בעל תשובה, ע"כ. והנה לא יתכן שבביאה שניה באשה זו עצמה שתהיה לו ממש באותו החשק כמו שהיה בראשונה, דכיון

שבא עליה פעם אחת אין יצרו תוקפו בשניה כבראשונה. וגם הפסוק שהביא הרמב"ם [קהלת י"ב א'] וזכור את בוראך בימי בחורותיך וגו', אין מזה ראיה לכל הפרטים שנזכרו [ר"ל באותה אשה ואהבה, ובאותה מדינה], דאינו מוציא מהכלל אלא לימי הזקנה.

**ולכן** נראה שתשובה גמורה היא תשובה מאהבה, ותשובה שאינה גמורה היא תשובה מיראה, ובשניהם ודאי שצריך שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם. אלא שבתשובה גמורה לא ישוב אל זה החטא מחמת אהבת ה', ובשאינה גמורה הוא מחמת היראה.

**והנה** בשלטי הגבורים [יומא דף ה' ע"ב מדפדפ"ר אות א'] כתבו, דהא דבעינן שיבוא לידו דבר עבירה ויפרוש, הוא כדי שיהא ניכר לכל שעשה תשובה. והדבר קשה להבין, וכי בשביל הבדל זה שיהיה ניכר, הוא נקרא בעל תשובה גמורה.

**אמנם** האמת יורה דרכו, כי מקור הדין הזה הוא מהגמרא דיומא הנ"ל, דאמרינן התם [בדף פ"ו סע"א] גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד וכו' - וזוהי תשובה מאהבה, ואחר כך אמרינן: היכי דמי בעל תשובה וכו' כנ"ל. ואדם השב בתשובה שלימה מחמת אהבת ה', לא יתכן אצלו לעבור על דברו בשום אופן, אלא שאדם כזה צריך תמיד להתחזק בעבודת השם ובאהבתו כמוזכר ברמב"ם לקמן בהלכה ד'. ועיי' עוד במאירי דף פ"ו ע"א ד"ה כל שאינו שב מאהבה, שקרא לזה תשובה שאינה מעולה.

[ולכן השב בחור מורה בעצמו יותר שמחמת אהבת ה' כובש הוא את תאוותיו, משא"כ השב זקן שבדרך כלל אין הכרח ששב מאהבה, אלא מחסרון התאוה והרצון].

**והשב** בימי זקנותו, שאמר הרמב"ם שאין זה תשובה מעולה, אין זה כלל גמור לכל אדם, דיגיד עליו רעו - רצוני לומר - דהרמב"ם עצמו פירש דבריו ששב משום שאי אפשר לו לעשות העבירה, דאפשר אם היה בידו לעשות אותה עבירה היה עושה אותה אם היה כוחו עתה ככוחו אז, אולם אם ודאי שלא היה עובר גם אם היה יכול, זה ודאי מקרי תשובה גמורה.

**ובוונת** הגמ' באותה אשה ובאותו פרק וכו', אין זה לעכובא אלא שכך היא המדה שישוב מאהבה עד שאם יתכן שיקרה אותו המעשה בדיוק, ולא יעבור, זה סימן של תשובה גמורה, והשיג מדרגת התשובה מאהבה.

**ותשובה** מיראה אין זה תשובה שלימה, דהגם שהוא רוצה לעשות תשובה שלימה, מ"מ אין לו להתעוררות האמיתית הנצרכת לאהבת ה' ולשוב אליו באמת. ותשובה זו

1. אמנם הרמב"ם למד כן מסתירת הסוגיות, דביומא הצריכה הגמ' לבעל תשובה שיהיה דוקא באופן הנ"ל, ואילו בקדושין דף מ' ע"ב אמרינן: אפילו רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירים לו שוב רשעו, ע"כ. הרי שגם השב בזקנותו הוי תשובה, וע"כ החילוק הנ"ל, וכמו שרמז לזה הכסף משנה.

## סימן ה'

## עשרת ימי תשובה

**רמב"ם** פרק ב' מהלכות תשובה הל' ו'.

**כתב** וז"ל: אע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד, שנאמר דרשו ה' בהמצאו. במה דברים אמורים ביחיד, אבל צבור כל זמן שעושים תשובה וצועקין בלב שלם הם נענין, שנאמר כה' אלהינו בכל קראנו אליו.

**נשאלתי** על לשון הרמב"ם הנ"ל בהלכות תשובה, [לבאר ההבדל בין עשרת ימי תשובה ליום הכפורים], ואמרתי לבאר בקצרה את דברי הרמב"ם.

**דהנה** אח"כ כתב הרמב"ם בהלכה ז', וז"ל: יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל וכו'. ובודאי כוונתו רק על ישראל בין יחיד ובין רבים, והוסיף לבאר בזה על הלכה ו' ששם יש חילוק בין יחיד לרבים, אבל ביום הכפורים כולם שוים. ואע"פ שבכל עשרת הימים אפילו תשובת היחיד מתקבלת היא מיד, וא"כ אין הבדל בין יחיד לרבים ומה נוסף ביום כפור. מ"מ נראה פשוט שביום הכפורים יש מצוה מיוחדת של תשובה. וזה כוונת הרמב"ם שאמר: זמן תשובה לכל וכו' לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביוה"כ, ע"כ.

**ומה** שהוסיף הרמב"ם ואמר: והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, כוונתו במלת קץ הוא זמן (ולא סוף), רצונו לומר כעין נתינת טעם למה הוקבע יוה"כ לתשובה, והוא מפני שהוא זמן המסוגל למחילה וסליחה לישראל ממ' ימים אחרונים שנתרצה ה' לישראל, ונסתיימו ביוה"כ. ודבר זה מבואר בר"ן [ראש השנה דף ג' ע"א מרפ"ה תוך ד"ה בראש] על המשנה בראש השנה, כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון. ותוכן דברי הר"ן שם דלר' יהושע שסובר (והכי קי"ל) שבניסן נברא העולם, לכאורה מה נשתנה ראש השנה שבו נדון העולם יותר משאר ימים. ותירץ וז"ל: נראה לי שרצה המקום לזכות את ישראל בדינם, ורצה לדון את ישראל בזמן שהוקבע לכפרה ולסליחה, שלפי שנתרצה הקב"ה ביוה"כ הוקבע יום סליחה לדורות, לפיכך גזר השם שיהיה נידון בראש השנה וכו', ובינונים הרי גזר דינם אינו נחתם אלא עד יוה"כ שהוא יום סליחה וכפרה, הרי שנתנה להם תורה זמן כדי שבו יפשפשו מעשיהם וישוּבו אל השם. ואפשר עוד שמראש השנה ועד יום הכפורים התחיל השם להתרצות למשה, וביוה"כ נתרצה לו לגמרי, ולפיכך רצה הקב"ה לדון ביותיו בזמן שהוקבע לכפרה וסליחה וכו', ע"כ. הרי

אינה מעולה, אבל ודאי שגם הוא מקבל על עצמו דלא יעבור מכאן ולהבא, עד שיעיד עליו יודע תעלומות.

**היוצא** מדברינו, דתשובה גמורה שייך גם בימי זקנותו וגם כשאי אפשר לו לעשות העבירה, ולכן אם יעשה תשובה מאהבה וידבק בבוראו ויהביל כל מעשה העולם, ורוחו ונפשו אליו יכסופו, הרי הוא בעל תשובה גמורה. ואע"פ שגם השב מיראתו נמחלו לו עוונותיו, אבל אם לא ישתדל לשוב בתשובה שלימה [מאהבה] היא גופא עבירה. רק שקשה מאוד להגיע למדרגה זו, ולכן בינתיים נמחל לו, אבל ודאי שעליו להשתדל להגיע למדרגה השלימה, והיא אהבת ה'. וכדאיתא בספרי ואתחנן [סי' ל"ב], ואהבת את ה' אלהיך וכו', [איני יודע באיזה צד אוהבים את הקב"ה ת"ל והיו הדברים האלה על לבבך שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו, ע"כ]. וכל זמן שהוא עוסק באהבת ה' אי אפשר לו לחטוא, אבל ודאי עדיין הוא בעל בחירה וצריך תמיד להתדבק באהבתו ולהשתדל על זה.

**דהנה** כתוב בתשובות הרא"ש [כלל ד' דין ב'], על מה שנשאל אם בכל פעם ופעם שיעסוק בתורה צריך לברך ברכת התורה. והשיב שמי שתורתו אומנתו ואינו מבטל אלא כשצריך לחזור אחר פרנסתו, ובכל פעם דעתו על למודו ומיד חוזר ללמודו אחר שעשה צרכי פרנסתו ואין מתעסק בדברים בטלים - אין צריך לברך, דאין כאן היסח הדעת, ואם לאו צריך לברך, עכ"ל. והיום כמעט הדבר בהיפך, והאדם אינו מניח דעתו מפרנסתו - ומלאכתו קבע ותורתו עראי, והרי כל אדם - אף מי שעסוק בפרנסתו ומטופל בבנים - יש עליו חיוב קביעות עתים לתורה, שאינו יוצא בזה אלא אם קובע כפשוטו זמן קבוע בכל יום, ולא יבטלנו אלא באונס גדול.

**ותפילה** בצבור, חוץ מזה שהוא מצוה חיובית בכל יום ולכל אדם, וגם אין תפילתו נשמעת ביחיד [כמבואר בברכות דף ח' ע"א], הרי גם זה חיוב מדרכי התשובה.

**ובאופן** כללי הרי כתוב ברמב"ם [פ"א מתשובה הל' ד'] וז"ל: מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני ה' בבכי ובתחנונים וכו'. ואין זה רק באלול עד יוה"כ, אלא כל ימיו הוא כן, ואם חס ושלום אינו כן איגלאי מילתא דלא גמר בלבו ולא הסירו ממחשבתו.

**והנה** ודאי שכוונת הרמב"ם בלשון כל העולם אינו אלא על בני ישראל (ואע"פ שכתב כל העולם), דזה ודאי אי אפשר שישראל ידונו לפי חטאי העכו"ם, וכי ישראל ערבים לעכו"ם, והלא אפילו בישראל גופייהו אלמלא שקבלו ערבות בהר גריזים והר עיבל לא היו נענשים אחד על חבירו, ואיך יתכן שיענשו בגלל חטאי העכו"ם.

**א'** נמי, יגיד עליו רעו, דכשם דבהלכה ג' היא בישראל, וכמו שהוכחנו לעיל מדין הבינוניים שלא שייך בהם כלל. גם הלכה ד' היא בישראל ולשון באי עולם על ישראל נאמר.



## סימן ו'

### ביאור בתפילת נעילה

**בתפילת** נעילה בסופה אנו אומרים אתה הבדלת אנוש מראש וכו' ותתן לנו וכו', ולמחול בו את כל עוונותינו, "למען נחדל מעושי ידינו".

**וידועה** השאלה מה הדגש המיוחד על הענין הזה של עושק יותר משאר עבירות. ובאמת, כאשר נשים לב נראה כי גם בהפטרות היום בין בבוקר ובין במנחה, מודגש הענין הזה ג"כ באופן מיוחד. דבהפטרות הבוקר כתוב כמה פסוקים בזה כגון: בעון בצעו קצפתי וגו' [ישעיה נ"ז י"ז], הלא זה צום אבחרהו פתח חרצובות רשע וגו' [שם נ"ח ו'] ועוד. ובהפטרות יונה ג"כ כתוב, וישבו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם [יונה ג' ח'].

**והגם** שנכון שעבירת גזל היא מן החמורות ביותר, אולם מה עם שאר העבירות שבין אדם למקום, אשר רבות מהן הן מן החמורות.

**אמנם** האמת יורה דרכו, דהנה אמרין בסוגיא דשבת [דף ל"א ע"א] גבי הלל שאמר לאותו שבא להתגייר: דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה ואיך פירושה הוא זיל גמור. וביאור הדברים, כי כל התורה והמצוה לא ניתנו לאדם אלא בשביל לתקן את מדותיו, וכדאיתא בבראשית רבה [ריש פרשה מ"ד], לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות, דשם נאמר מאמר זה כתשובה על השאלה: וכי מה איכפת ליה להקב"ה למי ששוחט מן הצואר או מי ששוחט מן העורף, הוי לא נתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות, ע"כ. וצריך להבין מה הוא הצירוף שבמצוה הזאת של שחיטה. והגם שודאי שאין אנו יודעים טעמי המצוות, ואופן התיקון שלהם בעליונים שבכל מצוה ומצוה,

שמפורש בדבריו מה שאמרנו בעומק כוונת הרמב"ם, והארכתי להביא את כל לשון הר"ן מפני שיש לנו צורך בו וכדלהלן.

**והנה** לשון המשנה הוא: כל באי עולם וכו', ויש לדון אם הכוונה על כל העולם לרבות גם לעכו"ם, או אין למדין מן הכללות וכו', והכוונה רק על בני ישראל. ומדברי הר"ן דלעיל מוכח שהכוונה הוא רק לבני ישראל, ובפרט בתחילת לשונו שכתב שרצה המקום לזכות את ישראל בדינם ורצה לדון את ישראל וכו', עכ"ל. ואין לך דבר מפורש יותר מזה שכוונתו רק לישראל.

**ולפי** זה מה שכתב הרמב"ם בפרק ג' מתשובה ה' ג', ח"ל: בכל שנה ושנה שוקלין עוונות כל אחד מבאי העולם עם זכויותיו ביו"ט של ראש השנה, ע"כ. ונראה כוונתו על בני ישראל כדברי הר"ן. ואע"ג דבראש השנה נדונים גם העכו"ם כדאיתא בראש השנה [דף ח' ע"ב], מ"מ זה ודאי דאין מקום לומר ורחוק מן הדעת שיחננו לעכו"ם זמן עד יום הכפורים, ומה להם וליום הכפורים, ועוד שיתלו להם לעשות תשובה ולרחם עליהם, והלא בבני נח החמיר עליהם ואזהרתן זו היא מיתתן [סנהדרין דף נ"ז ע"א], ודי להם שמקבל הקב"ה את תשובתם וכדמצינו בנינו.

**ואם** כן שאין לומר בעכו"ם שתולין להם עד יום הכפורים בעל כרחך שהרמב"ם לא כיון לכלול בדבריו העכו"ם, שהרי באותה הלכה כתב שבינונים תולים להם עד יום הכפורים.

**ועיינ** בספר בית אלקים שער התשובה פרק י"ג סייעתא לדין, ח"ל: גם כי התשובה היא מועילה לכל באי עולם, עם כל זה יש הפרש בין תשובת ישראל לתשובת שאר האומות, כי העולם לא נברא אלא בשביל ישראל וכו'. וכן מצינו כל הנביאים מזכירים את ישראל שישבו בתשובה על כל חטאתם, ומזכירים ענשי אומות ע"א הנזכרים ואינם מזכירים אותם שישבו בתשובה וכו'. ואפילו יונה הנביא שהיתה עיקר נבואתו לנינוה לא אמר להם בפירוש שישבו בתשובה אלא שיעד [ואמר להם] הרעה הבאה עליהם, וכמו שכתוב [יונה א'] קום לך אל נינוה העיר הגדולה וקרא עליה כי עלתה רעתם לפני, ואמר לו שנית קום לך וגו' וקרא עליה את הקריאה אשר אנכי דובר אליך וכו', עי"ש.

**עוד** כתב הרמב"ם בפרק ג' מהל' תשובה ה' ד', ח"ל: לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב, חטא חטא אחד הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה וגרם לו השחתה, עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה וכו', ע"כ.

מ"מ איננו פטורים מלעייץ בזה כמו שעשו הראשונים כהרמב"ם וסייעתו.

**ועי'** במורה ח"ג פרק כ"ו ופרק מ"ח, ולפי דבריו שם הכוונה בשחיטה מן הצואר ולא מן העורף הוא ללמדנו ולחנכנו במדת הרחמים, שאף במקום שהותר לנו לאכול הבשר ולשחוט את הבהמה, עלינו לעשות זאת באופן הרחמני ביותר ולמנוע צער לבהמה, וכזה נלמד ונתחנך במדת הרחמים.

**ומה** שקשה מהמשנה בברכות [דף ל"ג ע"ב], שאמרה: האומר על קן צפור וכו' משתקין אותו, עיין במורה נבוכים [ח"ג פרק מ"ח] שתלה את זה במחלוקת אם יש טעם למצות או לא. ואיה"נ שלמ"ד שאין לנו טעם במצוות יהיה הביאור לצרף בריותיו שאמר ונעשה רצונו, כמו שכתב במתנות כהונה שם. ועדיין צריך ביאור.

**עוד** נקדים מה שנאמר בקהלת [ד' ד'] וראיתי אני את כל עמל וכל כשרון המעשה כי היא קנאת איש מרעהו וגו' הכסיל חובק את ידיו וגו'. ועי"ש ברש"י ובשאר הפוסקים שם בסמוך. ומפורש שם שכל עמל דהיינו כל העבירות - כפירש"י שם - וכל מעשה האדם שאינם לשם שמים, הם מקנאת איש לרעהו.

**וזו** היא כוונת הלל, שואהבת לרעך כמוך הוא עיקר התורה, כי כאשר יקנה האדם בנפשו את המדה הזאת, כל העבירות יסולקו מעליו. אולם כדי להגיע למדרגה הזו, נתנו לנו כל המצוות, ואם נקיימם כמצווה עלינו ולשם שמים, בודאי נגיע למדרגה הזאת של ואהבת לרעך כמוך.

**ועל** פי זה אני אומר, שאין הכוונה בתפילת נעילה רק על העבירה של למען נחדל מעושק ידינו, אלא זהו שורש כל העבירות, וכשאדם גוזל מחבירו דבר מפני קנאתו בו, ושכאלו דבר זה שייך לו ולא לחבירו, הרי זה חסרון באמונה, דהא אין אדם נוגע במוכן לחבירו ולא כלום [יומא דף ל"ח רע"ב], ומה שגזרו עליו מן השמים הוא יקבל ומה שלא גזרו גם אם יגזלו לא יראה ברכה בעמלו. וכן בענין לשון הרע ורכילות, כל זה הוא חסרון באמונה. ולכך אמרו [בערכין דף ט"ו ע"ב] שהמדבר לשון הרע הוא ככופר בעיקר כדכתיב [תהלים י"ב ה'] אשר אמרו ללשונינו נגביר שפתינו אתנו מי אדון לנו. והאמת היא שאף זה שדברו עליו לשון הרע אם ישים לבו לדברי המדבר ויחשוב שחס ושלום יש בידו להזיקו, הרי שחסר לו באמונתו, ולא עוד אלא שאם מעשה שטן מצליח ועולה בידו להזיקו, הוא בגלל שחסר לו באמונתו ומה' סר לבו. ואילו היה מן הבוטחים בלב שלם ומאמין בהקב"ה ומכיר שאין ביכולת אדם לעשות לו דבר אם לא נגזר עליו כן מן השמים, הרי היה מן הנעלבים ואינם עולבין ושומעין חרפתן ואינם משיבים וכו'.

**והנה** אנו רואים למשל ברוד המלך, שתמיד התפלל אל ה' על כל דברי הנרגנים שדברו עליו יומם ולילה, כדואג וחביריו, ומאידך גיסא כאשר קילל אותו שמעי בן גרא, אמר לעבדיו [שמואל ב', ט"ו י"א] הניחו לו ויקלל כי אמר לו ה'.

**ונראה** כי באמת יש לפעמים - כמו שמצאנו אצל דוד המלך - שצריך האדם להקפיד ולהעניש על כל המדבר סרה עליו, וכגון אם חס ושלום יש בזה בזיון התורה. ובדאי אצל דוד המלך היה בזיון התורה או בזיון המלכות, ולכך אסור היה לדוד למחול על כל זה. מה שאין כן כאשר היה נרדף מאבשלום, וראה עד היכן הדברים מגיעים, ואבר מלכותו וגלה ממקומו, ואז אמר כי ודאי שמגיע לו הבזיון הזה, ולכן הניח לו לקלל. ובפרט ששמעי היה ראש לסנהדרין כמו שכתב שם רש"י [שמואל ב', ט"ז י'], וזה היה ראה שה' אמר לו קלל. אבל בדואג אע"פ שגם הוא היה ראש הסנהדרין, בכל זאת שם ידע דוד והכיר שאין זה אלא מקנאה, ותבע את עלבונו שהוא עלבון התורה והמלכות.

**ואכן** יש עוד ענין בזה שאין צורך לסבול עלבון מאחרים אף אם אינו נוגע לכבוד התורה, והוא במקום שהמעליבים הם כפויי טובה, וזה שאמר דוד בתהלים [ק"ט ד' ה'] תחת אהבתי ישטנוני וגו', וישימו עלי רעה תחת טובה וגו'. ובאמת שכן מפורש בפרשת קרח כאשר כפרו דתן ואבירים בטובתו של משה, כתוב [במדבר ט"ז ט"ו] ויחר למשה מאוד ויאמר אל ה' אל תפן אל מנחתם לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעותי את אחד מהם.

**ועי'** שם בספורנו דברים נחמדים, וז"ל: כי איני מוחל על עלבוני, ואין למחול להם בלעדי זה, כאמרם [ביומא דף פ"ה ע"ב]: עונות שבין אדם לחבירו, אין יום הכפורים מכפר עד שירצה לחברו וכו', שהיתה שררתי עליהם כולה לתועלתם ולתקן עניניהם, לא לתועלתי והנאתי כלל כמנהג כל משתחרר, ואינם מתרעמים על שררתי, אלא מצד מה שהם כפויי טובה, ע"כ. והיוצא מדבריו שם כי לכפויי טובה אין למחול, ואף משה רבינו העניו מכל האדם התפלל להקב"ה לאבדם.

**ולפי** מה שכתב באור החיים בסוף הפסוק הנ"ל על דתן ואבירים, וז"ל: וסובר אני כי האנשים הרשעים האלה אינם בכלל עדת קרח שנאמר עליהם [ש"א ב' ו'] מוריד שאול ויעל [סנהדרין דף ק"ח ע"א], שאלו אבדה תקותם שכולן ענף הקליפה, כן יאבדו כל אויבי ה', ע"כ.

**ומה** שצריך באור בזה, כי מה כל הרעש ומה טעם הדבר שכל כך חמור הענין הזה של כפויי טובה, עד אשר התפלל עליהם משה וגם ירמיה על אויביו שיאבדו מן העולם.

**ונראה** לומר, כי הנה תכלית הבריאה היתה כדי לגלות את כבודו ב"ה בעולם, ושיכירו לכוחו ויכולתו, ונתן

**בעזרת** השם נשתדל לבאר כאן ג' דברים, ותכלית כולם לדעת איך להגיע לתכלית רצון ה' מן האדם. ענין אחד: לימוד תורה שלא לשמה שהותר, באיזה תנאים שהם וכו'. ענין שני: תורה לשמה לימודה ושכרה. ענין שלישי: איך מגיעים לתורה לשמה.

**והנה** קודם כל נראה לי כי ההנחה הפשוטה בעיני בני אדם, שללמוד שלא לשמה כל זמן שאין הוא מכוון לקנטר מותר ומצוה נמי איכא, היא טעות מעיקרא. ונבאר דברינו.

**איתא** בגמ' [בהוריות דף י' ע"ב] אמר רב נחמן בר יצחק גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה, שנאמר [שופטים ה' כ"ד] תבורך מנשים יעל אשת חבר הקיני מנשים באהל תבורך, מאן גינהו נשים באהל שרה רבקה רחל ולא, איני והאמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, אימא כמצוה שלא לשמה, שבשכר מ"ב קרבנות שהקריב בלק הרשע זכה ויצאה ממנו רות וכו', ע"כ. ויש בכאן כמה קושיות ונפרטם:

**א'** צ"ע מה הקושיא ממאמר רב יהודה אמר רב על המאמר הקודם. דאף אם גניח שיש מצוה בעושה שלא לשמה, הרי אע"פ כן אפשר שעבירה לשמה היא יותר גדולה, ואדרבה הלשון ג"כ משמע כך שלא שייך לומר לשון גדולה אם אין יחס בין הנושאים, ועל כרחך דמצוה שלא לשמה ג"כ חשובה אלא שעבירה לשמה יותר חשובה, ומאי קושיא.

**ב'** ועוד יותר קשה, דהלמוד הוא מקרא דנשים באהל, וכתב שם הרא"ש גדולה עבירה לשמה מה שנבעלה יעל לסיסרא לא להנאתה כוונה אלא לתשש כוחו שירדו ויהרגוהו אבל בעילת האמהות להנאתן הלכך קרי להו מצוה שלא לשמה. אבל ודאי הם הוו עסוקים במצוה, ורק כיון שנהנו מחשיב להו כמו שלא לשמה, וא"כ מה הקושיא ממאמר רב יהודה אמר רב שיעסוק שלא לשמה שאין זה אפילו בגדר מצוה שלא לשמה כנשים באהל, אלא כל כוונתו לכבוד וכדומה, וא"כ אפשר שאפילו אין שכר בשביל זה, ואינו אלא כהכשר, וכמו שמחנכים התינוקות לעשות מצוה, ולעולם אימא לך עבירה לשמה גדולה ממצוה שלא לשמה כמצוות האמהות.

**ג'** עוד יש ראייה שם לדין זה שלעולם יעסוק אדם שלא לשמה וכו' מקרבנות בלק, שזכה ויצאה ממנו רות. והנה כפשוטו אנו לומדים שהאדם עצמו לאחר שיעסוק שלא לשמה יזכה לבוא לידי לימוד לשמה, בבחינת האור שבה מחזירו למוטב [איכה רבה פתיחה אות ב'], משא"כ כאן אצל בלק שלא זכה בעצמו לבוא ללשמה, אלא רות שיצאה ממנו, ואין זה אלא שכר למה שעשה שלא לשמה. ומה ראייה לדין שלעולם יעסוק אדם שלא לשמה שמתוך וכו'.

הבחירה לאדם כדי שיקבל שכרו כראוי, ולא יהיה לו נהמא דכיסופא כידוע ומובא בספרים. ובזה שיכירו כוחו ויחודו של הקב"ה יקבלו שכר על זה, והוא החסד שהקב"ה עושה עם בריותיו. ואם האדם יכפור בטובתו של הקב"ה, הרי אין הוא ראוי להיות בעולם. ובודאי שיש בזה מדרגות רבות, אבל אם האדם יהיה כל כך רע במדה הזו, אין תכלית בשבילו בעולם, והעדרו עדיף ממציאיותו.

**ולכן** אצל משה וירמיהו שהכירו באלה שעמדו לנגדם שכפרו בטובתם, שאין תכלית ותועלת במציאותם בעולם, ולעולם לא יגיעו להכרת הטוב מה', ולעולם יהיו כפויי טובה, לכך התפללו מה שהתפללו.

**ואף** שמצאנו באדם הראשון וכן בבני ישראל במדבר שקרא להם משה כפויי טובה [כמבואר בע"ז דף ה' סע"א ועמ' ב'], מ"מ כפי מה שאמרנו ודאי דלא כל אנפין שרין, כי ודאי באדם שכופר בטובה אחת ומודה על שאר הטובות, שיש תקוה ממנו, ואם יעמול ויגיע לתקן עצמו, יבין כל טובותיו של הקב"ה עליו. אולם במעשה דתן ואבירים שכפרו לגמרי בטובתו של משה, כפי מה שהזכירו בדבריהם שם שכל יציאת מצרים היתה להמיתם במדבר, ושמצרים היתה ארץ זבת חלב ודבש, א"כ היו במדרגה כזו שודאי שאין תועלת במציאותם, דהיו בשפל המדרגה, ולכך הגיע להם העונש החמור שקבלו.

## סכום:

א. שורש עבירת גזל הוא חסרון באמונה.

ב. אסור לאדם למחול על בזיונו כשיש בזה בזיון התורה או בזיון מלכות.

ג. וכן אינו צריך למחול לכפויי טובה.

## סימן ז'

### בגדר תורה לשמה

**כתב** המחבר [ביו"ד סי' רמ"ו סעי' כ'] וז"ל: לעולם יעסוק אדם בתורה אפי' שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. ובש"ך שם ס"ק י"ט כתב, וז"ל: היינו על מנת שיכבדוהו וכהאי גוונא, אבל הלומד על מנת לקנטר נוח לו שלא נברא, כן כתבו התוס' בבדכות [דף י"ז ע"א ד"ה העושה], ובריש פרק מקום שנהגו כתבו קצת בע"א [פסחים דף נ' ע"ב ד"ה וכאן], ע"כ.

הלומד כדי שיקרא רב, אם היה לומד גם בלי זה, אלא שהוא רוצה גם הנאה זו [אולם לא רק להנאה כוונתו], בזה הוא ההיתר שלא לשמה. וא"כ זה יותר קרוב לשמוע שיש לו שכר במכוין למצוה ולהנאה, דהא באמת היה עושה המצוה גם לולא ההנאה. אלא שעדיין לא הגיע למעלה האמיתית שעשיית המצוה תהא רק לעשות רצון ה', אבל אין זה גרעון במצוה. ולהבין יותר נראה לי, שכוונת ההנאה הוא חסרון אחר, שחסר לו בבטחון, ורוצה להיות עשיר ע"י מה שילמד, ואינו בוטח שה' יפרנסנו, וחסרוננו זה הוא במקום אחר, אבל לא במצוה עצמה.

**אך** אם יעשה האדם המצוה רק לשם הנאה, דהיינו שלא היה לומד אלמלא ההנאה, ע"ז אין לנו היתר מתוך שלא לשמה. ולפי זה מבואר היטב החילוק בין הלומד ע"מ לקנטר או לבקשת כבוד, כי חסרון כזה כמו לקנטר הוא פיגול ופגם גדול בעשיית המצוה, אף שאם היה לומד גם אלמלא הקינטור, אבל בקשת כבוד או כל הנאה אחרת, כבר מצינו בהרבה מצוות שיש בהם הנאה, ולכן אינו פיגול ופגם בעצם המצוה והלימוד.

**ובזה** נבוא לבאר מאמר חז"ל בנדרים [דף ס"ב ע"א] והוא משנה באבות [פ"ד מ"ה], והכי איתא התם: תניא לאהבה את ה' אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו, שלא יאמר אדם אקרא שיקראוני חכם אשנה שיקראוני רבי אשנן שאהיה זקן ואשב בישיבה, אלא למוד מאהבה וסוף הכבוד לבא, שנאמר [משלי ז'] קשרם על אצבעותיך כתבם על לוח לבך, ואומר [שם ג'] דרכיה דרכי נועם ואומר [שם] עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר. רבי אליעזר בר רבי צדוק אומר עשה דברים לשם פעלם ודבר בהם לשמם, אל תעשם עטרה להתגדל בהם ואל תעשם קרדום להיות עודר בו, וקל וחומר, ומה בלשצר שלא נשתמש אלא בכלי קדש שנעשו כלי חול נעקר מן העולם, המשתמש בכתרה של תורה על אחת כמה וכמה.

**ומאמר** זה מוקשה לכאורה, דהא אמרו לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה, ואיך זה פה עקרו אותו מן העולם. אולם לדברינו לעיל מיושב שפיר, כי ללמוד שלא לשמה באופן שכל כוונתו רק כדי להתגדל נעקר מן העולם. אבל אם כוונתו גם לשם שמם וגם להנאה, בזה נאמר לעולם יעסוק אדם שלא לשמה וכו'.

**ובן** הוא מפורש [בב"ב דף י' ע"ב], דאמרינן התם: וחסד לאומים חטאת, כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין חטא הוא להן, שאינם עושין אלא להתגדל בו, כמו שנאמר [עזרא ו'] די להוון מהקרבינן ניהוחין לאלהה שמיא ומצליין לחיי מלכא ובנוהי. ומקשה הגמ': ודעביד הכי לאו

**וראיתי** בשו"ת משיב דבר ח"א סי' מ"ד סוף ד"ה אמנם כן, שהעיר בזה, והוכיח מזה שאין הכונה שיבוא בעצמו ללשמה, אלא שיזכה שיבוא ממנו דור שיעשה לשמה. ולענ"ד ודאי אין זה פשט המאמר.

**והנראה** לענ"ד כי הנה יש שני מגי מצוות, א' מצוה שאין צורך בה להנאת האדם בכלל, כמצוות תפילין ציצית לולב ועוד. ב' מצוות שיש בהם הנאת הגוף, ככל מצוות האכילה מצה וסוכה ואכילת קרבנות ועוד.

**והכוונה** בגמ' שעבירה לשמה גדולה ממצוה שלא לשמה, במצוה הטעונה הנאת הגוף כבעילת מצוה ואכילת מצוה, ולכן לגמ' היה פשוט דבעבירה לשמה דבמציאות נעשה מעשה עבירה אע"פ שהכוונה לשמים אין זה יותר גדול ממצוה הנעשית לשם שמים אף שנהנה בעשיית המצוה, כי הלא כך נצטוו ואדרבה מצותו בכך, כעין שמצינו לאכול מצה לתיאבון, וכוונת רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם שלא לשמה, הכוונה גם למי שכוונתו בשביל הנאת הגוף.

**והנה** בלק שהקריב הקרבנות, אע"פ שרצה להנות מזה, אין זה חסרון בקרבן, ואדרבא לפי דעתו היה מקיים מצוה ורצה להתרצות לה' בקרבנותיו, וזה רצון ה' שאדם יקריב קרבנות ובפרט בעת צרה כדי להתרצות לה', והרי זה כמצות תפילה בשעת צרה חס ושלום, שלכו"ע מצוה מן התורה להתפלל לה', והקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים [יבמות דף ס"ד ע"א, ושם מ"רי בתפילה מתוך צרת העקרות של האבות].

**ולפי** זה פשוט דאי אפשר דעבירה לשמה תהא גדולה ממצוה שלא לשמה - במצוה שהנאתה מוכרחת עם עשיית המצוה, דהא כל טעם חשיבות העבירה לשמה היא שכוונתו לשמים, א"כ גם במצוה הטעונה הנאה ג"כ כוונתו לשמים, ואע"פ שנהנה בעשייתה זו מצוותה בכך.

**והנה** בפשוטו מה שרב יהודה אמר רב הביא ראייה לדינו מבלק, אינו אלא על גודל המצוה הנעשית כהלכתה אע"פ שנהנה ממנה, אבל על מצוה שאינה מכרחת הנאה עם מעשה המצוה אם נעשית שלא לשמה, על זה אין לנו ראייה מבלק, ואע"פ שבאמת הוא הדין שאף במצוה שאינה מחייבת הנאה יש בה מצוה [כגון ת"ת], אבל זה לכאורה למדו רז"ל מן הסברא, דהא חזינן שמצוה שיש בה הנאה ולא עוד אלא שמהותה בכך אע"פ כן שכרה גדול, א"כ גם במצוה שאינה מכרחת הנאה אע"פ שמכוין ג"כ להנאה שכרה גדול, דהא חזינן דאין ההנאה מגרעת במצוה, וא"כ גם אם יכוין להנאה לא יגרע במצוה.

**אבל** נראה באמת עוד יותר, ודדאי בעוסק שלא לשמה אינו אלא אם היה עושה המצוה גם בלא ההנאה. למשל

**ועיין** בגמ' ביומא [דף ע"ב ע"ב], אמר רבי יהושע בן לוי מאי דכתיב [דברים ד'] זאת התורה אשר שם משה, זכה נעשית לו סם חיים לא זכה נעשית לו סם מיתה. עיי"ש בתוס' ישנים [בדף ע"ג ע"א ד"ה לא] שפירשו, כגון שלא לשמה וכו' שעוסק ואינו מקיים כלל ואינו לומד אלא להתגדר ולקנות את חבירו וכו'.

**ודברים** קשים ראיתי בזה בשו"ת משיב דבר ח"א סימן מ"ו, שכתב שדווקא ללמוד כאן בסוגין ביומא שמיירי בלומד על מנת לקנטר, כיון דאיתא שם לעיל: כתוב זר וקרינן זיר, זכה נעשית לו זיר לא זכה זרה הימנו, ופירש"י בד"ה זרה - דמשתכחת ממנו, וזה שייך אפילו בשלא לשמה שלא על מנת לקנטר, כי רק בלומד לשמה ממש נעשית לו כמעין המתגבר וכו' עיי"ש באורך.

**ואני** לא אבין, דאף שרק הלומד לשמה נעשית לו כמעין המתגבר, אבל ללמוד מזה שבלא לשמה משתכחת, לזה אין ראיה, ורק בלקנטר משתכחת. ובפרט לפי מה שביארנו דשלא לשמה היינו שמכוין לשמה וגם מכוין להנאת הגוף או הנאה אחרת, ובאמת שהיה מקיים המצוה גם בלעדי זה, בזה מנין לנו להחמיר ולומר שמשתכחת ממנו באופן זה.

**ומה** שהקיש במשיב דבר שני הענינים שנאמרו שם ביומא, דהיינו לא זכה נעשית לו זרה, ומה שכתוב אח"כ לא זכה נעשית לו סם המות, ששניהם מדברים בלומד שלא לשמה אפי' שלא ע"מ לקנטר, אין זה במשמע הלשון כלל, ולשון זרה לו לא משמע סם המות כלל. וצריך לומר שהענין הראשון בנעשית זרה לו, הוא בלומד שלא לשמה והיינו רק כדי להתגדר או כקידום לחפור בה, שאז אף שלא על מנת לקנטר משכח, מה שאין כן לקנטר נעשית לו סם המות.

**ומה** שנעשית לו זרה ומשתכחת ממנו, אפשר משום שכתוב [שבת דף פ"ג סע"ב] אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה. וכן אמרו עד שיתפלל אדם שיכנסו דברי תורה בתוך מעיו, יתפלל שלא יכנסו אוכלין ומשקין בתוך מעיו [והוא מאמר בתנא דבי אליהו רבא פרק כ"ו - הובא בתוס' בכתובות דף ק"ד ע"א ד"ה לא]. ואעפ"כ אפשר שהענין הוא אמת מה שחילק שם במשיב דבר, שהלומד תורה שבעל פה שלא לשמה אפילו שלא ע"מ לקנטר שתהא לו סם המות, אבל בגמ' ביומא בלקנטר עסקינן, ואזיל על תורה שבכתב.

**והנה** תמיד נתקשיתי במאמר חז"ל בנדרים הנ"ל, אלא למוד מאהבה וסוף הכבוד לבוא. מה זו ההבטחה, ומה צריך לה, והלומד מאהבה ולא מחפש את הכבוד, מה צריך להודיעו שבסוף יבוא הכבוד.

צדקה גמורה היא, והתניא האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיה בני ובשביל שאזכה לעולם הבא הרי זה צדיק גמור, לא קשיא כאן בישראל כאן בעובד כוכבים. ופירש"י בד"ה כאן בישראל, וז"ל: ישראל דעתן לשמים בין יחיה בין לא יחיה אינו מהרהר אחר מדת הדין, אבל עכו"ם אינו נותן אלא ע"מ כן ואם לאו מתחרט, ע"כ.

**ומה** שכתוב בגמ' בפסחים [דף ח' סע"א רע"ב], האומר סלע זו לצדקה בשביל וכו' הרי זה צדיק גמור, ופירש"י בד"ה הרי זה צדיק גמור - בדבר זה, ולא אמרינן שלא לשמה עושה, אלא קיים מצות בוראו שצוהו לעשות צדקה, ומתכוין אף להנאת עצמו שיזכה בה לעולם הבא או שיחיה בנו, ע"כ. כוונת רש"י ג"כ כתוס' שם [בד"ה שיזכה] שכתבו: דמ"ש אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, היינו בכה"ג שאם לא תבוא לו אותה הטובה שהוא מצפה תהא ומתחרט על הצדקה שעשה, אבל מי שאינו תהא ומתחרט הרי זה צדיק גמור, ע"כ. והיינו באופן שודאי היה עושה את המצוה בלא זה, וזה מותר לו, דאין זה בגדר קידום לחפור בו ועטרה להתגדר בו - שאינו אלא לתכלית ההיא, ואלמלא כן לא היה עוסק במצוה.

**ובאמת** נראה אם נעמיק בזה אין לנתינת צדקה באופן זה שייכות לשלא לשמה, וגם רש"י כוונתו כן, דהנחת צדקה באמת כל כוונתו לשם שמים אלא שמתפלל לה' שבזכות זה יחיה בנו, והרי זה דומה לקרבנות ותפילה בעת צרה. והחידוש בצדקה שאע"פ שלא התעורר לזה מעצמו אלא ע"י דבר אחר שחלה בנו, או נולד לו ספק על זכויות לעוה"ב, בכז"א הרי צדיק גמור.

**(אגב,** לבקש מה' שבזכות איזה מצוה שעשה שיעזרו לו מן השמים, בודאי שאין בזה שום איסור. ומה דאיתא בסנהדרין [דף צ"ג סע"ב] ונחמיה בן חכליה מאי טעמא לא איקרי ספרא על שמה, אמר רבי ירמיה בר אבא מפני שהחזיק טובה לעצמו, שנאמר [נחמיה ה'] זכרה לי אלהי לטובה, ע"כ. עיין בבב' יהוידע שם שפירש וז"ל: פירוש שאמר אשר עשיתי על העם הזה, דמשמע הוא עשה, ובאמת אלמלא הקב"ה עוזרו לא יכול לעשות כלום, והוא החזיק טובה לעצמו וכו', ע"כ.

**ובתוספת** ביאור להבין הגמ' שם היטב, דהנה אמרה שם הגמ' עוד: דוד נמי מימר אמר [תהלים ק"ו] זכרני ה' ברצון עמך פקדני בישועתך, דוד רחמי הוא דקבעי, ע"כ. והיינו שדוד בקש רחמים ולא תלה במה שעשה, מה שאין כן נחמיה שלקח לעצמו כל העשיה. ובסלקא דעתך הבינה הגמ' שאין לבקש שיזכירוהו ה' בעבור איזה זכות שעשה, ועל זה הוקשה לגמ' מדור שאמר זכרני וכו', ובודאי הכוונה לזכרו ע"י איזה זכות או מצוה שעשה. וזה המסקנא שדוד רחמי הוא דקבעי, ושרי).

אתה שומע כי למשמאילים בה סמא דמותא, הוא אפילו שלומד בתורה, אבל אם אינו בכל יגיעתו האפשרי הרי הוא סם המות.

**ולכאורה** הענין תמוה, אבל נראה כפי מה שביארנו שהלומד שלא לשמה המותר, הוא דוקא שבאמת הלימוד הוא אותו דבר בין לשמה ובין שלא לשמה, אלא שבשלא לשמה הוא מערב גם מחשבה אחרת, אבל כשאדם לומד ברפיון ולא בכל כוחו, על זה נאמר למשמאילים בה סמא דמותא.

**והנה** בכל זמן התלמידים שואלים איך צריך להיות דרך הלימוד, ואיך מצליחים. ובכל זמן נופלים וקמים, וכבר נתקיים בנו יותר מאשר נאמר על הצדיקים שבע יפול צדיק וקם.

**אבל** האמת היא שכל הענינים האלה תלויים בדבר אחד, והוא שיתברר לאדם מה זה לשמה. וכפי מה שהעסקנו לעיל בסמוך מרש"י את הפירוש למיימנין בה, יוצא א"כ שאין עצה ואין תבונה, אלא שכל מעשה האדם וכל רגעיו קודש הם לשם שמים, וזוהי היגיעה האמיתית בתורה. ולא מהני מה שקובע עתים ומתיגע בהם ושאר עתיו עושה בהם כרצונו. וא"כ לא מספיק לומר שהאדם צריך ללמוד לשמה ולעסוק במצוות לשמה, אלא צריך האדם לחיות לשמה כל חייו וכל רגעיו וכל מעשיו. ואם זוהי דרך חייו הרי כבר הובטח בפרקי אבות פ"ו - פרק התורה, שזוכה לכל מה שילוד אשה יכול לזכות תחת השמים. ואם נופלים כסדר, זה סימן שחסר לו בשורש ויסוד קבלת עול מלכות שמים שלימה.

**עוד** רציתי להוסיף, כי לפי מה שביארנו לעיל אין הבדל בין אדם שקובע כל זמנו בלימוד התורה, או אדם שעוסק בפרנסה ואינו אלא מקדיש זמן מועט ללימוד התורה, כולם כאחד שוים בחיובם ובעבודתם ובשכרם. והוא מה שכתוב בגמ' בברכות [דף י"ז ע"א] שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט וכו'. ופוק חזי מהרבה מעשיות בגמ', ואחד מהם [בתענית דף כ"ג ע"ב] בבן בנו של חוני המעגל שהיה עסוק בפרנסתו הרבה, ואעפ"כ כל חייו ורגעיו ומעשיו היו ספורים וספונים, ובזכותו וזכות תפילתו הוריד להם הקב"ה לגשמים. ובכן יהי רצון שזוכה כולנו לעשות רצון בוראנו ולחיות חיינו חיים של תורה לשמה, אמן.

## סכום

א. גדר לשמה הוא - שכל כוונתו לשם שמים בלא שום תערוכת וסיג אחר שבעולם.

**אולם** האמת יורה דרכו, שבמלת הכבוד כאן לא רמז לכבוד המדומה שיקראוהו רב או חכם וכיוצא בזה, והא לך מה שהביאו ראיה בגמ' על סוף הכבוד לבוא מהפסוק עץ חיים וגו' ותומכיה מאושר, ועיין שם בר"ן [ד"ה וקשרם]. ולא יעלה על דעת אדם הלומד מאהבה שירגיש מאושר מפני שיקראוהו חכם או רב או כבוד אחר המדומה.

**ואולי** יותר נראה לרמוז לענין הכבוד שבקש משה רבינו ע"ה מהקב"ה, באומרו [שמות ל"ג י"ח] הראיני נא את כבודך, והכבוד שם הכוונה ראיית וקבלת טובו יתברך, וזה באמת האושר האמיתי [עי' מסילת ישרים ריש פ"א], (ותיבת סוף דקאמר - נראה לי פירושו: תכלית).

**ולאחר** כמה שנים נפל ברעיוני פירוש נאה בהודעת ענין זה שסוף הכבוד לבוא. דהנה הרמב"ם בפירוש המשניות על אבות פ"א משנה י"א: במ"ש אבטלין אומר חכמים הזהרו בדבריכם וכו', כתב וז"ל: ואמרו השמרו בדבריכם בתוך ההמון, ולא יהיה בדבריכם מקום שיסבול פירוש אחר, מפני שאם יהיו שם אנשים כופרים יפרשו אותם כפי אמונתם, והתלמידים כבר שמעו אותם מהם ויחזרו לאפיקורסות ויחשבו שזאת היתה אמונתכם ויהיה בזה חילול השם כאשר אירע לאנטיגנוס עם צדוק וביתוס, ע"כ. ולכן אמרה הגמ' כאן וסוף הכבוד לבוא, להודיע שסוף הכבוד לבוא כדי שבני אדם לא יכשלו ויחשבו שאין שכר ועונש, ואעפ"פ שעכשיו לא זכו לכבוד מ"מ סופו עדיין לבוא. וכמדומה לי שראיתי פירוש זה לאחרונה אבל איני זוכר איפה, איך שיהיה נראה לי שהדברים אמיתיים על פי פשוטם של דברים.

**והנה** בארנו היטב ענין שלא לשמה, וממילא נבין היטב מה זה לשמה, והוא שכל כוונתו אך ורק לשם שמים בלי שום תערוכת וסיג אחר שבעולם, וכמו שכתוב עשה דברים לשם פעלם וכו' דייקא, אבל לשמו ושלא לשמו פוגם בעבודה<sup>2</sup>.

**והנה** בגמ' בשבת [דף פ"ח ע"ב] אמרין: היינו דאמר רבא למיימנין בה סמא דחיי למשמאילים בה סמא דמותא, ע"כ. ופירש"י: למיימנינים - עסוקים בכל כחם, וטרודים לדעת סודה, כאדם המשתמש ביד ימינו שהיא עיקר, ע"כ. ומכלל זה

2. עוד הוסיף האגלי טל בהקדמתו: דאמנם הלומד ומחדש חודשים ושמח ומתענג בלימודו אף שיש לו בזה הנאת עצמו, מ"מ זהו עיקר מצות לימוד התורה להיות שש ושמח ומתענג בלימודו ואז דברי תורה נבלעין בדמו, ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה.

בזה הלשון: אמר נוחות נחמי בהדין דימוסין דטבריא, ופירש הפני משה שם שדימוסין כך נקראים המרחצאות של חמי טבריא.

**ועי'** בפירוש מהרז"ו על המדרש, שנראה שהרגיש בקושיא, שלכאורה דברי המדרש והירושלמי אינם מתאימים עם הבבלי, דבבבלי מבואר שהואיל שנעשה לרשב"י נס וניצול מהגזירה לכך עשה תיקון לעיר הראשונה שנכנס בה, וכמו שיעקב כשניצול מעשו עשה תיקון למקום הראשון שנכנס לשם והוא שכם.

**ואילן** במדרש והירושלמי כתוב שמה שעשה יעקב הוא משום שצריך אדם להחזיק טובה למקום שיש לו הנאה ממנו, וכן ר' שמעון החזיק טובה לטבריא כיון שנהנה מהמרחצאות שלה.

**והנה** לפי הבבלי יש לעיין, איזה היתר היה ליעקב לעשות תקנה לאנשי שכם שהיו עובדי עבודה זרה, ומה עם איסור דלא תחנם.

**ועוד** יש לעיין במעשה רשב"י, שאם באמת שוקי טבריא היו צריכים תקון, ורק רשב"י יכל לחקן להם - כפי הנראה מהמעשה בחז"ל, א"כ ודאי שחובה עליו היה לעשות מצוה זו, ולמה זה תלוי בנס שנעשה לו, שרק בגללו נתעורר לעשות כן.

**והנראה** בזה, בהקדים מה שאמרו בעירובין [דף ס"ח ע"א]: אמר ליה רבה בר רב חנן לאביי, מבואה דאית ביה תרי גברי רברבי כרבנן לא ליהוי ביה לא עירוב ולא שיתוף, אמר ליה מאי נעביד מר לאו אורחיה, אנא טרידנא בגירסא וכו', ע"כ. מבואר שבגלל שהיה אביי טרוד בלימודו לא היה יכול לתקן עירובי חצרות, אף שיש מצוה וברכה ותקנה בזה, מ"מ כיון שטרוד בלימודו היה פטור.

**וא"כ** ר' שמעון שעליו נאמר בשבת [דף י"א ע"א] לא שנו אלא כגון רשב"י וחביריו שתורתן אומנותן וכו', א"כ ודאי שהיה פטור מתקן העיר. וכן יעקב אבינו, שאמרו חז"ל עליו [תנחומא ישן וישלח ט'] אין לך אדם שהיה יגע בתורה כאבינו יעקב, ע"כ. וא"כ ודאי שיעקב היה פטור מלעשות תיקוני העיר מזה הטעם.

**ולבן** נראה לי שאין כאן שום מחלוקת מש"ס דלן על המדרש, ועיקר הטעם שעשו יעקב אבינו ורשב"י את התיקון הנ"ל, הוא בגלל הנס שהיה להם שניצל יעקב מעשו ורשב"י מהגזירה, ואלמלא הנס היו פטורים. והטעם שצריך לעשות אחר נס איזה תיקון לשוב העולם הוא, דכיון שהקב"ה עשה עם זה האדם נס ונהנה מזה באופן מיוחד, הרי שבגדר חיוב הודאה להקב"ה הוא אינו רק בהלל והודאה בפה בלבד, אלא גם במעשה לעשות תקון והנאה לשוב העולם ולהנות בני האדם.

ב. גדר שלא לשמה שעליו אמרין לעולם ילמוד אדם שלא לשמה שמתוך וכו', זה כשלומד גם לשם התורה וגם לשם הנאה אחרת. ומכיר בעצמו שגם אם לבסוף לא תהיה לו ההנאה האחרת אינו מתחרט בלמודו, אלא שמח שקיים המצוה. ומיירי נמי שלומד בכל כוחו.

ג. והלומד באופן זה, אף שאינו מתברך בברכת התורה שתהיה לו כמעין המתגבר, מ"מ אינו בכלל מה שאמרו שנעשית לו זרה שמשכתחת ממנו.

ד. אולם הלומד רק לשם הנאה אף שאינו לומד כדי לקנטר - הוא בכלל העושה מהתורה קרדום לחפור בה - ונעקר מהעולם.

ה. המבקש רחמים מהקב"ה בזכות איזה מצוה או צדקה שעשה, אין בזה שום איסור.

ו. גם העוסק לפרנסתו ולביתו, ובזמנו הפנוי מנצל כל רגעיו בכל כוחו לתורה, הוא בכלל עוסק לשמה.



## סימן ח'

### דרשה לפרשת וישלח

**כתוב** בפסוק בבראשית [ל"ג י"ח]: ויבא יעקב שלם עיר שכם אשר בארץ כנען בבאו מפדן ארם ויחן את פני העיר.

**ובגמ'** בשבת [דף ל"ג טע"ב] אמרו: ויחן את פני העיר אמר רב מטבע תיקן להם, ושמואל אמר שווקים תיקן להם, ורבי יוחנן אמר מרחצאות תיקן להם, ע"כ. ופירש"י בד"ה אתקין מילתא, שעשה יעקב כן על הנס שניצל מעשו, ולכך אמר הואיל ואתרחיש ניסא איזיל ואתקן מילתא. ומבואר שם בגמ' שמיעקב למד רשב"י, שאחר שהיה במערה י"ג שנה וניצול, ג"כ אמר הואיל ואתרחיש ניסא איזיל ואתקין מילתא, ושאל האם איכא מילתא דבעי לתקוני עי"ש.

**ובבראשית** רבה [ע"ט ו'] ר' שמעון בן יוחאי ור' אלעזר בריה הוו טמירין במערתא י"ג שנה ביומי רשמדא, והיו אוכלין חרובין של גרודא עד שהעלה גופן חלודה, לסוף שלש עשרה שנין נפק וכו', אתון ואסחון בהדא כי בני דבית מוקד דטבריא, א"ל בריה כל הרא טבתא עבדת לן טבריא ולית אנן מוכן יתה מן קטוליא, אמר צריכים אנו לעשות טובה כדרך שהיו אבותינו עושים, ע"כ.

**וראה** בירושלמי שביעית פרק ט' הל' א', דמה שרצו בני דבית מוקד דטבריא הוא בחמי טבריא, שכתב שם

אדרבה משה עשה גמילות חסד עם בת פרעה שריפא אותה מצרעתה, וצריך הדבר באור.

**ונקדים**, דמצינו במשה רבינו שנשבע ליתרו שלא ילך ממנו בלי רשותו, וכן נתן לו יתרו את בתו צפורה לאשה, וכשצוה הקב"ה למשה ללכת למצרים לגאול את ישראל, אמר משה עלי ללכת לשאול רשות מיתרו כדאיתא ברש"י [שמות ד' י"ח]. אמנם בשמות רבה [ד' ד'] מצאנו מחלוקת בזה, והכי איתא התם: אמרו רבותינו בתחלה הלך אצל פרעה בשליחותו של הקב"ה ואחר כך וישב אל יתרו חותנו, שכך א"ל הקב"ה אם יאמר לך יתרו כלום מן השבועה, אמור לו בעל השבועה התיר אותי מן נדרי, לכך וילך משה ואח"כ וישב אל יתרו חותנו. בנו של רבי חייא הגדול אמר, לא הלך אצל פרעה עד שהתיר לו יתרו את נדרו, ע"כ. והנה גם בנו של רבי חייא לא אמר שהקב"ה אמר למשה ללכת ליתרו לשאול על נדרו, וגם הוא ס"ל שאם הקב"ה היה מתיר לו את נדרו אין כאן שום טענה על משה - וכך הדין נותן, וא"כ יש להבין מדוע הלך משה ליתרו לשאול רשות.

**ויש** ליישב זה ע"פ מ"ש המדרש [שמות רבה ד' ב'], בשעה שאמר לו הקב"ה ועתה לכה ואשלחך אל פרעה, אמר לו רבון העולם איני יכול מפני שקבלני יתרו ופתח לי ביתו ואני עמו כבן ומי שהוא פותח פתחו לחבירו נפשו חייב לו, ע"כ. והרי לנו שטעמו של משה שהלך לשאול רשות הוא מהלכות דרך ארץ, ואיה"נ שמצד השבועה באמת היה פטור מללכת ליתרו לשאול עליה - דהא בא בעל השבועה והתירו.

**ויש** כאן למוד יסוד נפלא, שאע"פ שיתרו לא קרבו למשה אלא להנאת עצמו, דהא כן כתוב [שמות ב' כ'] קראן לו ויאכל לחם, ופירש רש"י: ויאכל לחם, שמא ישא אחת מכם כד"א כי אם הלחם אשר הוא אוכל, ע"כ. והיינו שקרבו להנאתו, אע"פ כן אמר משה רבינו דכיון שפתח לי פתח ביתו וכו' נפשו חייב לו.

**ובן** אנו רואים בפרעה מלך מצרים שלא קרבן לבני ישראל אלא להנאתו [כמ"ש בברכות דף ס"ג סע"ב], בכד"א הזהיר הקב"ה לא תתעב מצרי [דברים כ"ג ח'].

**ולפי"ז** שני המדרשים שהזכרנו לעיל שלכאורה נראים שחולקים זה עם זה, מיושבים היטב, שאע"פ שבת פרעה נתרפאה מצרעתה ע"י משה, בכל אופן הלא משה נצול על ידה וחייב לה את נפשו - ושפיר קאמר דזה שכון של גומלי חסדים. ואע"פ שלא כווננו אלא לטובת עצמם, או שמה שהצילו או עשו טובה זה בא ע"י טובה שקבלו, מ"מ המקבל חסד עדיין חשוב מקבל חסד, וחייב את נפשו לנותן.

**ובזה** נבוא ליישב גם את קושיית האבן עזרא שפתחנו בה, דהטעם שקראתו בת פרעה משה לשון שהוא משה

**ולפי** זה רשב"י שניצל ע"י נס היה עליו חיוב מיוחד להנות אחרים, ואינו נפטר מחמת למודו. ומה שאמרו במדרש שעשה חסד עם טבריא מפני שנהנה מטבריא, אין זה אלא נתינת טעם למה עשה את החסד דוקא עם טבריא, ואומר שבטבריא היה גמר הנס אצלו שנתרפא על ידה מהחבורות והפצעים שהיו בגופו.

**ובן** ביעקב אבינו, עד שלא הגיע לשכם עדיין היה בחזקת סכנה מעשו ולבן, וגם הדרך בחזקת סכנה, ורק כשהגיע לארץ כנען לשכם יצא מכלל סכנה, וכמאמר הכתוב ויבא יעקב שלם עיר שכם, והיינו שעד שלא הגיע לעיר שכם עדיין לא היה שלם (ועיין ברמב"ן באורך). וכיון שהגיע לשכם ואנשי שכם מכרו לו את חלק השדה, הגם ששילם עליה טבין ותקילין, בכל זאת היה בידם לעכב ולא לתת לו מקום לנחלה, ולכן כיון שנהנה מהם תיקן להם מה שתיקן להנותם. ואע"פ שלא היה מחוייב להתעסק בתקנת העיר בגלל שהיה טרוד בתורה, מ"מ בכדי להודות להקב"ה על כל הניסים הוצרך לתקן תקנת העיר, וכמו שביארנו למעלה.

## סימן ט'

### דרשה לפרשת שמות - הכרת הטוב

**הפסוק** אומר [שמות ב' י']: ויגדל הילד ותבאהו לבת פרעה ויהי לה לבן ותקרא שמו משה ותאמר כי מן המים משיתיהו. ועיין באבן עזרא שהקשה, וז"ל: ואל תתמה בעבור שאינו משובי. כי השמות אינם נשמרים כמו הפעלים, ע"כ.

**ובוונתו** להקשות, כי משה הכוונה שהוא מושה אחרים, וכאן היה צריך לקרותו משובי, כי על כן קראתו בשם זה על אשר נמשה מהמים - ועל זה תואם שם משובי.

**והנה** איתא במדרש רבה [שמות רבה א' סוף אות כ"ו], חז"ל: ותקרא שמו משה מכאן אתה למד שכון של גומלי חסדים, אף על פי שהרבה שמות היו לו למשה לא נקבע לו שם בכל התורה אלא כמו שקראתו בתיה בת פרעה, ואף הקב"ה לא קראהו בשם אחר, ע"כ. ובמקום אחר איתא במדרש [שם סוף אות כ"ג]: רבנן אמרין בת פרעה מצורעת היתה לפיכך ירדה לרחץ, כיון שנגעה בתיבה נתרפאת, לכך חמלה על משה ואהבה אותו אהבה יתירה, ע"כ.

**והנה** לפי המדרש הראשון שהבאנו משמע שהיה כאן גמילות חסד מבית פרעה למשה, ולפי המדרש השני,

הדין לאמיתו, ואם עברו הדיינים על מצות ה' שלא ליקח שוחד א"א להם לפסוק ולכוון את הדין אל האמת. וכך היה כאן, שמיד שרדפו אחר הכבוד נסתתמה חכמתם.

**ובאמת** שרש"י בעצמו כותב על קרח בלשון זו של שטות, וכמו שכתב לקמן בפסוק ז', וז"ל: וקרח שפקח היה מה ראה לשטות זו וכו'. אלא הענין שכיון שירד לרדוף אחר הכבוד, כל דבריו היו מעשה שטות, וכמבואר בכל הפרשה ובמדרשים.

**והגם** שאמרו חז"ל [בפסחים דף נ' ע"ב] שלעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה יבוא לשמה, [וכן הענין גם במצוות, ואם כן אולי כן מותר היה הדבר לבקש אחר הכבוד כעין שכר הלא לשמה. מ"מ כבר כתבו שם בתוס' ד"ה וכאן, להוכיח שכל זה כשאנו עושה זאת להתייאר ולקנטר, דעליו נאמר בברכות [דף י"ז ע"א] כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא וכו', וזה היה מעשה קרח בבקשת הכבוד להתייאר ולקנטר]. והלומד על מנת לקנטר תורתו נעשית לו סם המות, וכמבואר בתענית [דף ז' ע"א ושם בתר"ה וכל].

**ובדוגמת** קרח כן מצינו במרגלים, שגם כן בקשו את הכבוד, ואחר שנכשלו בזה, כל דבריהם היו דברי טעות ושטות.

**ובלי** להאריך בדברי מוסר כוונתי לומר דלימוד ההלכה טעון שני דברים: א', ללמוד לשם שמים ובכלל זה הוא קיום המצוות, כי זה כל הכוונה ללמוד לשם שמים הוא על מנת לקיים, ואם לא ילמד לשם שמים א"א בשום אופן לכוון לאמיתת ההלכה. ב', עצם הלימוד עצמו כשהוא לשם שמים, הוא באופן אחר, היינו שאינו לשם פלפול וקנטור אלא לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

**והנה** דרך הישיבות ללמוד מסכתות נשים ונזיקין מכמה טעמים, אבל אין ספק שזה אך ורק לתחלת למודו של אדם, אולם מיד כשיעמוד על דעתו ויש לו קצת יד ושם בגמ' וסברא, עליו ללמוד על מנת לקיים ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. וחזן מהטעם שזה חובת האדם לעצמו, זו היא גם חובת האדם לכלל ישראל, ובפרט בדור הזה שנתמעטו הלבבות, ופוסקי הלכות כראוי - כמעט ואין.

**ולכך** ברצוני להעיר בתור דוגמא בשני דברים, דיש הרבה דברים שאנשים עושים וחושבים שמנהג זה יסודי בהררי קודש, וכמה פעמים שאפילו אצל אנשים יודעי ספר לא תוכל לבטל מנהגם, ואם תשאלם טעמא מאי - לא ידעו השב, וזה בא מחסרון ידיעה ויגיעה בהלכה, ולכך אין להם השגה אם מנהג זה יש לו מקור נאמן בהלכה או לא.

אחרים ולא משוי, כי עיקר הכוונה היה על שם שהצילה משה מצרעתה, והוא כסדר מציל כמו שהציל לכלל ישראל כל ימי חייו. ואע"פ כן קראה אותו משה, ולא מרפא או מציל וכדומה לזה, כדי לרמוז הענין כי מן המים משיתיהו, ללמד שאע"פ שהוא הציל לבת פרעה, עדיין הוא חייב לשלם חסד לבת פרעה על אשר הצילה אותו מן המים, וזה רמזה בשם משה. והקב"ה הסכים על ידה, וכך נשאר שמו משה לעולם, ללמדנו שכרן של גומלי חסדים, ושלא להיות כפויי טובה, אף אם עיקר כוונת הגומל חסד היתה לטובת עצמו. ועיין בע"ז דף ה' סע"א כמה חמור הענין של כפויי טובה.

## סימן י'

### דרשה לפרשת קרח, ובחשיבות לימוד ההלכה, ובעניני המנהגים

**כתוב** בפסוק [במדבר ט"ז א'] ויקח קרח בן יצהר בן קהת בן לוי ודתן ואבירם בני אליאב ואון בן פלת בני ראובן. ופירש רש"י שם על פי המדרש תנחומא [קרח אות ב'], שקרח כנס ראשי סנהדראות והלבישן טליתות של תכלת ושאל את משה טלית זו האם חייבת בציצית, ואמר לו חייבת, ושחק עליו ואמר ומה אם טלית של מין אחר חוט אחר של תכלת פוטרה טלית שכולה תכלת אינו דין שתפטור את עצמה.

**והנה** פשוט שדין מצות ציצית הוא שהתורה צוותה בחוט של תכלת דוקא, ולא היה הציורי שכולו יהיה תכלת - ר"ל בכל החוטים, אלא לבן ותכלת ביחד, ובעשותו זאת לשם המצוה עם כל פרטי המצוה אזי הוא מקיים מצות ציצית. וגם יזכור המצוות ע"י אותו חוט של תכלת, כמו שאמרו בגמ' במנחות [דף מ"ג ע"ב]: תניא היה ר' מאיר אומר מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין, מפני שהתכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע לכסא הכבוד וכו', אולם טלית שכולה תכלת אין ניכר בזה המצוה.

**והגע** עצמך, אדם עשיר שכל לבושו תכלת היאך יקיים בזה זכירת המצוות וכסא הכבוד, אלא רק אם נעשה זה לשם ציצית אז רמא עליה ומדכר.

**ובאמת** שגם מן הסברא אין מקום בכלל לדברי קרח ועדתו, והדברים מתמיהים. אבל האמת היא שכל זה נגרם בגלל הכבוד שבקש לעצמו, וכן כל אלה שנשתתפו עמו הכל היה לבקשת הכבוד, וכמו שמבואר במדרש ובמפרשים. וכידוע שהשוחד מעורר עיני חכמים אף אם לוקחים אותו לפסוק את

שבת מפלג המנחה, שבזה יש חיוב גם על המיעוט להגרר אחריהם ואסורים במלאכה, [וכמ"ש בשו"ע או"ח סי' רס"ג סעי' י"ב]. מ"מ אם כוונת אנשי העיר לקבל שבת בהקדמה הוא רק משום שיותר קל להם לאכול בהקדמה [וכגון בימי הקיץ הארוכים] - ולא משום קדושת השבת, שבזה חלה הקבלת שבת רק על הרוב ולא על המיעוט.

הרי לך שבאותו המעשה ובאותה הקבלה של שבת יש חילוק לדינא ביניהם. והטעם הוא, דהא דהמיעוט נמשך אחר הרוב הוא מדין מנהג, וא"כ זה דוקא במנהג שנעשה משום סייג וגדר, ולכן אם הקבלת שבת היתה בגלל קדושת השבת או בשביל תוספת מצוה וזרח בכבוד השבת או כדי שלא יכשלו בעשיית מלאכה, מנהג כזה מחייב את המיעוט. אולם אם נהגו כן משום דבהכי ניחא להו, אם מפני שאינם רוצים לבטל מנהגם לשעת האכילה וכדומה לזה מטובת עצמם, אין זה מנהג שמחייב למיעוט ללכת אחריו.

ועוד יותר נתחדש לי לפי זה, דהנה המג"א [בסי' רס"ג ס"ק כ"ד] כתב בשם הכנה"ג שאם יש כמה בתי כנסיות בעיר, שאז כל בית כנסת נדון לעצמו. ולענ"ד נראה מכח זה, דכל דין זה לא היה אלא בימיהם שכל בית כנסת היה לו רב לעצמו ותקנות לעצמו, והרי זה כקהלה לעצמה, ולפ"ן המיעוט השייך לבית הכנסת ההוא נגרר אחרי מנהג ותקנות הרוב מהבית הכנסת ההוא, אבל בימינו אין זה שייך כמובן.

### סכום:

א. (לשו"ע סי' ס"ו סעי' ז'), אין לחזן לסיים את ברכת גאל ישראל בלחש, דהיא חלק מחלקי התפילה שצריך הש"ץ להוציא ידי חובה.

ב. (לשו"ע סי' רס"ג) אין לנשים לברך שהחיינו בהדלקת נרות של יו"ט.

ג. (שם סעי' י"ב) הא דאמרינן שאם רוב בני העיר מקבלים שבת מפלג המנחה שהמיעוט נמשך אחריהם, הוא דוקא שמקבלים עליהם כן מפני קדושת השבת להקדימה. אולם אם עושים כן מחמת שיהיה נוח להם לאכול מוקדם וכדומה, אין המיעוט נגרר אחריהם.

ד. ובעיקר דין זה נראה שהוא דוקא בימיהם שהיה לקהילה ולרב כח לקבוע תקנות לאנשי העיר, אולם היום אין שייך דין זה כלל.

הנה למשל בברכת גאל ישראל שחרית שנהגו שהחזן אומר החתימה בלחש, וזה היפך מהתקנה ששליח צבור צריך להוציא את האחרים ידי חובה - ועמידתו על הבימה אינה לשם חזנות בעלמא, אלא הוא צריך לפרוס על שמע מברכו עד גאל ישראל וצריך לומר בקול כדי להוציא את האחרים ידי חובה, וא"כ איך ישתוק בברכה זו מלאומרה בקול. וכבר שמעתי אומרים - שכך הוא מנהג בני הישיבות. אולם אם היו מעינים בהלכה כראוי - היו מכירים ויודעים את טעותם.

דהנה כל החשש שלהם הוא כדי שלא יכשל איזה אדם ויענה אמן על ברכת הש"ץ - שאז הוי הפסק בין גאולה לתפילה, או מטעם שלא להכנס למחלוקת אם יש לענות שם אמן.

אולם המעיין בשו"ע באו"ח סי' ס"ו סעי' ז' יראה להדיא טעותם, וז"ל המחבר שם: אינו אומר אמן אחר גאל ישראל משום דהוי הפסק. והרמ"א כתב: ויש אומרים דעונין אמן וכן נוהגין לענות אחר הש"ץ. הרי מפורש ברמ"א שלכתחילה צריך לענות אמן, וכן הוא המנהג לשיטתו, א"כ איך אפשר לחוש שמא ישכח ויענה אמן הלא אדרבה זהו עיקר הדין לענות, ועיי"ש במ"ב ס"ק ל"ה שהביא כמה עצות מהאחרונים לצאת ידי כולם, ודבר זה שהחזן יאמר בלחש לא עלה על דעת אדם לומר כן.

ועוד אם הם מדקדקים כל כך ועוקרים בדקדוקיהם הלכות מהשו"ע - בלי ספק היו צריכים להחמיר על עצמם ולא לברך שתי ברכות על תפילין, שזה ודאי איסור יותר גדול דלא תשא, [אלא כל חילם הוא שכך נפסק בהלכה לדעת הרמ"א, אם כן ה"ה כאן אין לשנות מהלכה].

וכן למשל בדין שהחיינו בהדלקת נר של יו"ט, שמברכות אז הנשים שהחיינו שהאחרונים כבר צווחו על זה וכתבו שאין לזה מקור בהלכה - אלא שחלק מהאחרונים כתבו שאין למחות בידם. אכן ודאי הדבר שאין הכוונה שכך צריך לנהוג, דודאי שמי שמדקדק במעשיו צריך להזהר בזה. ועיין בשאלת יעב"ץ [ח"א סי' ק"ז] שהאריך בדין זה. וברכי יוסף [יו"ד סי' ר'] על ברכת שהחיינו בטבילה פעם ראשונה. ועיין באור זרוע הלכות ערב שבת (סי' י"א) שכתב מקור לאסור לברך שהחיינו בהדלקת הנר מהירושלמי פרק הרואה, שהמדליק נר לכבוד יו"ט אינו צריך לומר זמן. ועי' בפתח הדביר [ח"ג סי' רס"ג ס"ק ז'] שכתב: שאסור לנשים לברך שהחיינו על הדלקת הנרות בערב יו"ט שהרי בעליהן מברכים שהחיינו על כוס הקידוש בליל יו"ט, [ועי' עוד בזה ביחזה דעת ח"ג סי' ל"ד].

והנה במנהג גופא שכן יש לו מקור בהלכה, יש חילוקים בזה, וצריך לדעת מתי המנהג הזה מחייב גם לאחרים לנהוג כן ומתי לא. ולדוגמא, אם מנהג רוב אנשי העיר לקבל

## סימן י"א

## יהושע בן נון

**בפרשת שלח** [במדבר י"ג ט"ז] כתוב שקרא משה להושע בן נון יהושע. ולכאורה נראה שרק עכשיו בזמן ששלח אותם לרגל קרא לו השם יהושע. רצ"ע כי בחומש שמות כתוב כמה וכמה פעמים השם יהושע [כגון בפרק י"ז ול"ב] ונצטרך לומר שזה היה ע"ש העתיד, וזה רוחק.

**ובן** משמע מדרשת חז"ל [סוטה דף ל"ד ע"ב] שנקרא יהושע שהתפלל עליו משה יה יושיעך מעצת מרגלים, וכנראה שזה היה כששלח אותם לרגל. ועוד יש לעיין בפרשת וילך כתוב כמה פעמים יהושע, ובסוף האזינו [דברים ל"ב מ"ד] כתוב הושע, (ועי"ש במפרשים כמה פירושים בזה), וספר יהושע כולו כתוב יהושע, והלא דבר הוא!

**ובן** צ"ע למה כששלח משה את המרגלים התפלל רק על יהושע ולא על כלב, וגם על שאר המרגלים לא התפלל, וכי משוא פנים בדבר.

**ונראה** (וכמו שמצאתי כתוב את עיקרי הדברים), שבאמת משה קרא להושע יהושע כבר בתחילת שימושו למשה רבינו, שזה הדרך באיש העובר ומשרת המלך שמחליפים לו שמו או מוסיפין עליו, לסימן שהוא עבד המלך, ומשה רבינו קרא כבר להושע יהושע מיד בתחילת שימושו, וכמו שכתב כן הרשב"ם [בבמדבר י"ג ט"ז] וז"ל: הושע בן נון שאמרנו למעלה שנקרא כן בבית אביו, הוא אותו שקרא משה יהושע כשנעשה משרתו והפקירו על ביתו, שכך מנהגם כמו ויקרא פרעה שם יוסף צפנת פענח וכו'.

**והטעם** שבחר משה בשם הזה, הוא לרמוז על התפילה הזאת, שיה יושיעך מעצת המרגלים. כי המרגלים בגלל שפחדו שאם יכנסו לארץ יאבדו את גדלותם וחשיבותם, לכן דברו סרה על הארץ, והעצה שלא להיות בעצת המרגלים היא היפך הרצון להיות חשוב, וזה הענין של עבדות והתבטלות למשה. וכשקרא משה להושע יהושע, אין הכוונה רק משום המרגלים, אלא שדרך עבודת ה' שלו צריכה להיות בהתבטלות לרבו משה. ולכן יהושע לא נכשל בעצתם, כי כבר זכה למדת ההתבטלות מזמן שהתחיל לשמש את משה.

**ובזה** מיושב למה לא התפלל בעד כלב וכל המרגלים, כי בודאי בשעת מעשה התפלל בעד כולם, אבל כח הבחירה לא נלקח מהם. אולם יהושע מזמן שהתחיל לשמש למשה כבר קבל מדת הענוה וההתבטלות, וזה מה שעמד לו להצלתו.

**ולבן** בפרשת וילך כתוב כסדר השם יהושע, כי זו הייתה מעלתו וחשיבותו כעבד לרבו. אולם בסוף פרשת האזינו שמשה ויהושע באו לדבר אל העם, ומאז התחילה ההנהגה של יהושע לכלל ישראל, וכמו שכתב רש"י שם [דברים ל"ב מ"ד], שבת של דיוגי היתה ניטלה רשות מזה וניתנה לזה והעמיד לו משה מתורגמן ליהושע וכו'. לכן נקרא הושע שהוא מעכשיו חשוב לעצמו ולא בגדר עבד ומשרת. ובכל ספר יהושע קרא לעצמו יהושע בגלל ענוותנותו.

**ומה** שבשעת שלוח המרגלים נקרא הושע, הוא כי היו צריכים כולם להיות אנשים חשובים, כמ"ש בקרא [במדבר י"ג ג'] כלם אנשים ראשי בני ישראל המה, ופירש"י כלם אנשים - כל אנשים שבמקרא לשון חשיבות וכו'. ולכן לא נקרא בשמו החדש שניתן לו שזה מורה על עבדות ושרות.

**שוב** מצאתי בדרך למודי בדברי הימים ב' פרק ל"ו פסוק ד' בפירוש המיוחס לרש"י, שמשה קרא להושע יהושע מפני הטעם של שרות ועבדות.

## סימן י"ב

## דרשה לחנוכה

**על** הפסוק [בבמדבר ח' ב'] בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה וגו', פירש"י בהעלותך, למה נסמכה פרשת המנורה לפרשת הנשיאים, לפי שכשראה אהרן חנוכת הנשיאים חלשה אז דעתו, שלא היה עמהם בחנוכה לא הוא ולא שבטו, אמר לו הקב"ה: חייך שלך גדול משלהם, שאתה מדליק ומיטיב את הנרות.

**ועי'** ברמב"ן כאן שהקשה לפי זה, דלמה נחמו הקב"ה בנרות ולא בקטורת ושאר הקרבנות לאין שיעור שמקריב בוקר וערב. ועוד הקשה, דמה טעם לחלשות זו, והלא קרבנו גדול משל נשיאים, שהרי הקריב בימים ההם קרבנות הרבה כל ימי המלואים וכו', עיי"ש.

**ונראה** לתרץ זאת, כי ענין קרבנות הנשיאים בחנוכת המזבח הוא להוריד השפעת השכינה למטה, והכל תלוי בחנוכתו, ולכן הדרו בזה הנשיאים להיות מן הראשונים. וקרבנותיו של אהרן ובניו בשבעת ימי המלואים היו לחנוך את עצמם, ולכן חלשה דעתו של אהרן שלא היה בחנוכת המזבח והורדת שפע השכינה כנשיאים. ועל זה נחמו הקב"ה בנרות המנורה, כי הנרות גורמים השפעת השכינה, ולא לחנם נר מערבי היה עדות לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל

[שבת דף כ"ב ע"ב], דענין השפעת השכינה נעשה ע"י הנר, ולכך בנר עצמו היתה זו העדות.

**אמנם** הרמב"ן עצמו פירש ח"ל: אבל ענין ההגדה הזו לדרוש רמז מן הפרשה על חנוכה של נרות שהיתה בבית שני על ידי אהרן ובניו, רצוני לומר חשמונאי כהן גדול ובניו וכו', וראיתי עוד בילמדנו [תנחומא בהעלותך ה'] וכן במדרש רבה [ט"ו ו'], אמר לו הקב"ה למשה, לך אמור לאהרן אל תתירא, לגדולה מזאת אתה מוכן, הקרבנות כל זמן שביית המקדש קיים הן נוהגין, אבל הנרות לעולם אל מול פני המנורה יאירו, וכל הברכות שנתתי לך לברך את בני אינן בטלין לעולם. והנה דבר ידוע שכשאינן בית המקדש קיים והקרבנות בטלין מפני חורבנו אף הנרות בטלות, אבל לא רמזו אלא לנרות חנוכה חשמונאי שהיא נוהגת אף לאחר חורבן בגלותו וכו', עכ"ל הרמב"ן.

**ועיין** באלשיך שהקשה על זה ובאמת שהדבר תמוה, דהא חנוכה הוא ממצוות דרבנן ולזכר בעלמא, ואיך נפרש הסמוכין הזה שבתורה לענין זה. ועוד מצות הדלקת נרות חנוכה היא לכל ישראל ולא דוקא לכהנים, ומה ניחמו א"כ בגדולת שבטו.

**ולכך** פירש האלשיך, שבאמת הכוונה על הנרות שהדליק אהרן בעצמו במנורת בית המקדש, שכבר מהפעם הראשונה שהדליקם מאז ועד עתה השפע קיים, וביאר זאת בהקדים מה שאמרו במדרש [במדבר רבה י"ב א'] א"ר סימון בשעה שאמר הקב"ה לישראל להקים את המשכן רמז למלאכי השרת שיעשו אף הם משכן, ובעת שהוקם למטה הוקם למעלה, והוא משכן הנער ששמו מטטרו"ן שבו מקריב נפשותיהם של צדיקים לכפר על ישראל בימי גלותם, ולכך כתיב את המשכן - שמשכן אחר הוקם עמו וכו', ע"כ. נמצא כשהודלקו הנרות למטה הודלקו למעלה, ואין ספק כי הנרות למעלה אין צריך להדליקם יום יום, כי אם מהיום ההוא שהדליקן אהרן למטה הודלקו למעלה ונשארו דולקים לעד ולעולם מחמת אותה הדלקה, וא"כ נמצא שרושם ההדלקה ההוא עומד אפילו אחר החורבן וכו', ע"כ דברי האלשיך.

**והנה** בשבת [דף כ"א ע"ב] איתא: מאי חנוכה וכו', ולא מצאו אלא פך אחד ונעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים וכו', ע"כ. ולכאורה דבר זה צ"ע, כי מה נשתנה הנס הזה לעשות בו זכר יותר מכל הניסים שהיו במקדש, והא עשרה ניסים נעשו במקדש [אבות פ"ה מ"ה] באופן קבוע ועוד כמה וכמה ניסים לאין שיעור.

**ובן** בתפילת על הניסים ג"כ נראה שנס פך השמן אין זה עיקר הנס שקבעו בשבילו הדלקת נרות חנוכה לדורות להודות ולהלל. וכן בתפילת הנרות הללו וכו' ובברכת שעשה

ניסים. וגם הרמב"ם [הל' חנוכה פ"ג הל' ג'] כתב: ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל. הרי שהזכיר בראשונה את ענין השמחה וההלל, ודאי שהשמחה וההלל הם כנגד הנצחון והתשועה שעשה ה' להם. ורק אח"כ כתב הרמב"ם ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס וכו', ע"כ. ונ"ל שגם בזה הכוונה לגלות על נס התשועה.

**ועיין** במדבר קדמות לחיד"א [סוף מערכת הח'] שהביא משם ספר בן גוריון, ח"ל: שכשחזרו לירושלים ובנו מזבח ויתנו בשר זבח, אש קדושה לא מצאו, ויצעקו אל ה' ותצא אש מן האבנים אשר על המזבח וכו', ויעשו חנוכה המזבח וכו'.

**והנה** בגמ' לא הזכיר מזה כלל, ונראה הטעם, כי ודאי דזכר לניסים הללו וכיוצא בהם לא הוצרך להם לעשות זכר, כמו שלא מצינו שעשו זכר לכל הניסים שהיו שם במקדש. אלא עיקר הזכר הוא על מה שמסרו נפשם על התורה והמצוות, ושזכות התורה הושיעם ה' מיד אויביהם.

**והפעם** שעשו זכר לדבר ע"י הדלקת נרות, וכן מה שהוצרכו בכלל לנס של פך השמן הגם שאפשר היה להדליק בטומאה, וכן מה שהראה להם הנס בפך השמן דוקא.

**נראה** לומר בזה, על פי מה דאיתא בשבת [דף כ"ב ע"ב]: מחוץ לפרוכת העדות יערוך [את הנרות], וכי לאורה הוא צריך והלא כל ארבעים שנה שהלכו בני ישראל במדבר לא הלכו אלא לאורו, אלא עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל, מאי עדות, אמר רב זו נר מערבי שנותן בה שמן כמדת חברותיה וממנה היה מדליק ובה היה מסיים וכו', ע"כ. והנה נר המערבי הוא סימן על השכינה [דשכינה במערב - בב"ב דף כ"ה ע"א], ובנס פך השמן שעל ידו הדליקו את הנרות, נרמז להם שהשכינה איתם, ולכך הגם שהיו יכולים להדליק בטומאה, נעשה להם זה הנס. וכדי לזכור ענין זה שחזרה להם השכינה עשו דוקא זכר לנס זה.

**ובפרט** שזכר ואור מרמז לתורה, כדכתיב [משלי ו' כ"ג] כי נר מצוה ותורה אור, והרי גם בזה הודיעם שבזכות התורה ששמרו נצולו. וזה גם הענין במה שתקנו להדליק את הנרות, כדי שזכור שבזכות התורה דוקא נצלו.

**ובזה** מיושב גם כן הקושיא למה היה הנס שמונה ימים, דהתקנה היתה לזכור שעל ידי התורה נצלו, וזה הראו להם מן השמים על ידי פך השמן, ובשמן הזה הדליקו שמונה ימים עד שקבלו שמן טהור אחר, ולכן עשו זכר שמונה ימים.

להם תשובה, שקבלוה באונס, ע"כ. וא"כ משמע שלמעשה הקבלת תורה היתה באונס, ולא שמחמת שינוי הטבע קבלו.

**אלא** שיש לעיין בזה הסוגיא, מה היתה טענת רב אחא שאמר מכאן מודעא רבה לאורייתא, הרי למעשה קבלו, ומה איכפת לי איך היתה הקבלה, ולכאורה אם סוף כל סוף הגיעו לידי ההכרה זו לכאורה בזה מספיק.

**ואולי** יש לפרש, שהטענה היתה לא על דור המקבלים - דהם ודאי קבלוה ולא יכולים לטעון כלום, אלא שהדורות הבאים יטענו שאבותיהם האמינו בעבור שראו בעיניהם הניסים והנפלאות, מה שאין כן הם שלא ראו. ומזה לכאורה מוכח שאין קל להיות מאמין בלי שיראה שינוי הטבע, ולכך אין לתבוע מהדורות הבאים מרוע לא האמינו ולא קבלו התורה על עצמם. משא"כ בימי אחשורוש שקבלו את התורה מחמת ההבנה וההכרה שראו איך כל השתלשלות ההנהגה היתה בעבור תועלת ישראל.

**והנה** צריך לדעת על מה נקבע הרלקת הנר בחנוכה, האם על זכר נס השמן או על התשועות [ועי' באורך בסי' הקודם]. רמנוסח הברכה נראה שאנו מדליקים זכר לתשועות, כי כן אנו אומרים שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, וכן מה שאומרים אח"כ הנרות הללו אנו מדליקים על הנסים וכו'. ומאידך גיסא אנו רואים בגמ' וברמב"ם שההדלקה נקבעה זכר לנס של פך השמן, כי כן מפורש בגמ' בשבת [דף כ"א ע"ב] דאיתא התם: מאי חנוכה וכו', ולא מצאו אלא פך אחד ונעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים וכו', ע"כ. וברמב"ם [הל' חנוכה פ"ג הל' א'] כתב: ומפני זה התקינו חכמים וכו' ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס וכו', ע"כ.

**אכן** צ"ע בדברי הרמב"ם כי בתחילת דבריו בהל' א' הוא מקדים לספר על המלחמות והתשועות וכל הנסים שנעשו לישראל בימים ההם, ואח"כ הוא כותב את נס פך שמן ומוסיף כי מפני זה התקינו חכמים וכו'. ועוד מפורש שם כי ההדלקה היא כדי להראות ולגלות הנס, ומשמע מזה לכאורה שאין ההדלקה אלא עבור גילוי נס פך השמן.

**וכן** צריך להבין מרוע היה נס מיוחד בשמן, ומרוע היה צערם יותר גדול מה שלא יכלו להדליק המנורה יותר משאר כל העבודות האחרות שבמקדש שנתבטלו, דהרי גם קרבן התמיד ושאר הדברים לא היו יכולים לקיים אותם מחמת טומאתם.

**ואף** שהיה נראה לכאורה שכן היו כהנים טהורים, דאל"כ מה הועיל בכלל נס פך השמן אם הכהן עצמו מטמא לו כמה שהוא טמא. מ"מ המעיין ברא"ם על הסמ"ג בהלכות

**וכן** מיושב מה שכתב במדבר קרמות שנעשה נס באש על המזבח שע"י זה ראו שחזרה שכינה, ולא ראינו שעשו זכר לזה, [ולאנ"ל שביארנו שעיקר ענין הרלקת הנרות, הוא זכר למה שנרמז להם בפך השמן שחזרה להם השכינה, הרי שכן נעשה זכר גם לזה - זכרון אחד עולה לכולם].

## סימן י"ג

### דרשה לחנוכה

**בענין** ההבדל בין חנוכה ופורים ומתן תורה, לכאורה צריך ביאור, כי מצאנו שבפורים היתה מדרגה של קיימו וקבלו - לאחר הניסים והתשועות, ואילו בחנוכה על אף כל הניסים לא היו ישראל במדרגה עלאית כזו.

**אכן** מה שבפורים הגיעו למדרגה זו, לפי הנראה הוא אחר התשועה, כי הרי קודם מפלת המן הגם שכתוב שהיו ישראל שרויים במספר בתענית, מ"מ לא כולם היו תמימי דעה עם מרדכי, דהיו שטענו שבגלל מרדכי באה להם כל הרעה. ורק אחר מפלת המן והשתלשלות הניסים, ראו כולם והכירו איך שכלל ישראל מורדך ומושגח בכל צער ושעל, ואיך שכל עניני העולם הכל מונהג ומסובב בעבור ותועלת ישראל, ובזה הכירו את האמת והגיעו למדרגה הגדולה של קיימו וקבלו.

**אולם** בחנוכה ניסי המלחמה היו בדרך של מלחמה וטבע, הגם שהיו רבים ביד מעטים גבורים ביד חלשים, מ"מ נצחום בחרב וחנית, ולא היתה השתלשלות של ניסים מורכבת כמו שהיתה במגילה.

**ובמתן** תורה שמבואר בש"ס ומדרשים שכפה עליהם הר כנגית, הנה הכפיה היתה בזה שראו ישראל בחוש שינוי הטבעיים, וזהו אשר גרם להם להאמין בהשם יתברך ובמשה עבדו.

**אלא** שלפ"ז יש להבין הסוגיא ורש"י בשבת [דף פ"ח ע"א], דאיתא התם: ויתצבו בתחתית ההר, אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כנגית, ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם, אמר רב אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא, אמר רבא אף על פי כן הודר קבלוה בימי אחשורוש, דכתיב קיימו וקבלו היהודים קיימו מה שקיבלו כבר, ע"כ. ופירש"י שם בד"ה מודעא רבה, וז"ל: שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם יש

לך ותקן לי, הלך אוהבו והתקין מטה של הדיוט מנורה של הדיוט ושולחן של הדיוט, כיון שבא המלך באו עמו שמשין סיבבו מיכן ומיכן מנורות של זהב לפניו, כיון שראה אוהבו את כל הכבוד התבייש והטמין את כל מה שהתקין לו שהיה הכל הדיוטות, א"ל המלך לא אמרתי לך שאצלך אני סוער למה לא התקנת לי כלום, אמר לו אוהבו ראיתי את כל הכבוד הזה שבא עמך ונתביישתי והטמנתי כל מה שהתקנתי לך שהיו כלי הדיוטות, אמר לו המלך חייך שאני פוסל את כל כלי שהבאתי ובשביל אהבתך איני משתמש אלא בשלך. וכן הקב"ה כולו אורה, שנאמר [דניאל ב' כ"ב] ונהורא עמיה שרא, והוא אמר לישראל התקינו לי מנורה ונרות, מה כתוב, ועשית מנורת זהב טהור, כיון שעשו באת שכינה וכו', ע"כ. הרי שמפורש כאן לכאורה שעתה הקב"ה כן משתמש לאורה של המנורה שמדליקין ישראל כביכול, וזה סותר למדרש שמובא בגמ' הנ"ל.

**והנראה** בפירוש הדברים, דכבר הקדמנו שהמנורה רומזת לתורה, וכמ"ש [בבב"ב דף כ"ה ע"ב] הרוצה שיחכים ידרים. ועתה נאמר, דודאי הוא שאין הקב"ה צריך לבריותיו, דמציאות הכרחית לעצמה אינה תלויה בשום דבר אחר, אלא שכן נקבע שע"י שישראל מקיימים את התורה והמצוה או להיפך חס ושלום, ע"י זה יתנו כח בפמליא של מעלה, אם לטוב או להפכו ח"ו, [בבבב"ב תנו עוז לאלהים - וכמו שהאריכו בספרים].

**ואחר** שנגזר כן, בודאי שהקב"ה מצפה תמיד לכללות ישראל בקיום התורה ומצוותיה, וצריך הוא כביכול להם בזה, ובזה הוא חפץ - וזה כל תכלית הבריאה וקיומה.

**ועתה** מיושב היטב מה שתמהנו על הלשון וכי לאורה הוא צריך, דבאמת מצד עצמותו יתברך ודאי שאין הקב"ה צריך לאורה, אלא אחר שגזרה חכמתו יתברך שתהיה ההנהגה בדרך זו שישראל פועלים במעשיהם למעלה, באמת יש כאן בחינה משתמש הקב"ה לאורה כמפורש במדרש בבבב"ב רבה. [ועל זה שואלת הגמ' כאן בשבת, וכי לאורה הוא צריך - ולמה גזרה חכמתו יתברך כן שיאירו לפניו, ועונה שמה שגזרה שיאירו לפניו במנורה הוא כדי להודיע לבאי עולם ששכינה שרויה בישראל - וזה ע"י הנר המערבי וכו'].

**והנה** על התורה נאמר בגמ' בשבת [דף פ"ג סע"ב], אמר ריש לקיש אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל, ע"כ. ויצא מזה שעבור השגת התורה וקיומה, יש לכל יחיד למסור נפשו עבור התורה (וזה היתה גם מסירות נפשם של מתתיהו ובניו - אשר מסרו נפשם על קיום התורה, ולזה היה הנס בנר להראות כן). וכן ידוע מאמר חז"ל [בגדרים דף ל"ב ע"א] אמר

חנוכה עמ' מ"ו ד"ה ונעשה יראה לא כן, ששאל שם איך הדליקו המנורה באותן ח' ימים שעדיין היו טמאי מתים הרי טמאו את השמן בהדלקתן וכו'. ותיירץ שהדליקו אותן ע"י עץ ארוך שפשוטי כלי עץ אינם מקבלים טומאה, ועוד הוסיף שם שגם עשו מנורה של עץ דמנורה של מתכת היתה נטמאת עי"ש. וא"כ חזרת קושייתנו למה נעשה הנס דוקא על ההדלקה ולא על שאר הקרבנות.

**ואפשר** לישב בהקדים ענין המנורה אשר רומז הוא על התורה - שעל התורה היה עיקר הגזירה - לשכחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך. עוד נקדים, דיש לעיין היכן מצינו זכר שנעשה עבור הנס, עד שנאמר שמפני טעם זה תקנו להדלקת נר חנוכה. והלא הרבה נסים היו תמיד, ובבית המקדש היו נסים תמידיים כמ"ש במשנה באבות פרק ה', ולא מצינו שעשו זכר לזה. וגם בנרות המנורה עצמה היה נס תמיד בנר המערבי [וכנ"ל], ולא מצינו שתקנו זכר לנס זה עד שנעשה הנס בנר חנוכה.

**והנה** מבואר בסוגיא בשבת [דף כ"ב ע"ב]: מחוץ לפרוכת העדות יערוך [את הנרות], וכי לאורה הוא צריך והלא כל ארבעים שנה שהלכו בני ישראל במדבר לא הלכו אלא לאורו, אלא עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל, מאי עדות, אמר רב זו נר מערבי שנותן בה שמן כמדת חברותיה וממנה היה מדליק ובה היה מסיים וכו', ע"כ. והיינו שהמנורה היא עדות שהשכינה שורה בישראל, ולכן אפשר לומר בטעם הנס שנעשה על ידי המנורה שגרם לקבוע את ימי החנוכה בהלל והודאה על הנסים והתשועות, משום שבוזה הקב"ה הראה לעמו כי שכינתו אתנו, וכל התשועות נעשו בהשגחה מאתו יתברך.

**וזה** מ"ש בגמ' שבנר מערבי היה נותן שמן וכו' ובה מסיים, ופירש"י שכל זמן שהיו ישראל חביבין היה דולק כל היום - והיינו עדותה. והנה לכאורה קשה מה הוא הנס המיוחד בחנוכה, הרי כל זמן שהיו ישראל חביבין היה כך שהיה דולק השמן יותר ממה שהיה ראוי לדלוק. אלא על כרחך כי בחנוכה היה הנס ראייה וסימן שכל מה שגברו ונושעו במלחמה היה בהשגחה גמורה מאת ה'. [ואלו הם דברי הרמב"ם הנ"ל].

**והנה** יש להבין עוד בסוגיא הנ"ל מה שאמרו חז"ל וכי לאורה הוא צריך וכו', דמה הכוונה וכי לאורה הוא צריך, דודאי מי פתי אשר יחשוב זאת לעצמו כן.

**וכדי** לישב זאת נקדים לדברי חז"ל במדרש [במדבר רבה ט"ו ח']: בהעלותך את הנרות, זה שאמר הכתוב [תהלים קל"ט י"ב] גם חשך לא יחשיך ממך ולילה כיום יאיר כחשיכה כאורה, ולנו אומר בהעלותך? למה הדבר דומה למלך שהיה לו אוהב אמר לו המלך תדע שאצלך אני סועד (אלא)

לדור המבול ודור הפלגה וסדרים ומצרים וכדומה, וקשה איך הם היו יכולים לדעת מה טוב ומה רע אם לא ניתנה עדיין תורה. ואף אם נאמר שהרבה דברים כמו גזל ורציחה הם דברים שמובנים מאליהם, אבל יש הרבה מצוות בני נח שאינם מובנים. ואבקש ממור"ר שיעמידני על האמת בדברים אלו שהם מעיקרי האמונה.

**לכבוד** ... [הנה מה שהבנת בלשון דיינו שהוא לשון די ומספיק לנו, אין זו ההבנה האמיתית אלא] לשון דיינו הוא כמו שכתוב בפסוק [איכה פרק ג'] מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו, ופרשו חז"ל במסכת קידושין [דף פ' ע"ב] מה יתרעם על מידותיו, וכי גבר על חטאיו, דיו חיים שנתתי לו. ופירוש הענין דיו או דיינו שאין לנו מה להתרעם, וגם מה שנתת לנו לא מגיע לנו, ודיינו שנתת לנו מה שנתת. [והיינו שאין הכוונה בדיינו שהיה מספיק לנו ולא צריך לנו יותר, אלא דיינו בשפע שנתת לנו כי אין אנו מצד עצמנו ראויים לקבל יותר - ולכך אין לנו להתאונן, אולם אתה נתת לנו יותר - ועל זה אנו מודים בכפלי כפליים].

**ורגיל** אני לומר לאנשים בבעיות שלום בית את הגמ' ביבמות [דף ס"ג סע"א] רבי חייא הוה קמצערא ליה דביתהו וכו' אמר ליה רב והא קמצערא ליה למר, אמר ליה דיינו שמגדלות את בנינו ומצילות אותנו מן החטא, ע"כ. ומבואר בתשובתו של ר' חייא שאין מה להתאונן ואני שמח ממה שהיא עושה בשבילי את שני הדברים הנ"ל, וא"כ כל אדם צריך להיות שמח בכל מה שמקבל, כי כל מה שמקבל הוא תוספת על חיים שכבר קבל.

**וליתר** באור, דהנה אדם בשביל לחיות צריך לו רביעית דם, ואם אדם יש לו רביעית דם והוא עדיין מחזיק בחיים אין לו מה להתרעם, דדי לו שהוא חי, ואם יקבל יותר הרי זו תוספת על החיים שכבר קבל, ועכשיו הוא צריך להודות עוד כפלי כפלים על מה שמוסיפים לו. וזה עיקר הכוונה מה שאומרים בדיינו בליל הפסח, שעל כל פרט ופרט אנחנו צריכים להודות על מה שעשה לנו, וכ"ש שאנו צריכים להודות יותר על זה שעשה לנו עוד יותר ועוד יותר.

**ועל** שאלתך השניה איך העניש הקב"ה דור המבול וכו' וכו', הנה תמה אני עליך, הלא האדם הראשון כבר נצטווה במצוות, ולנח הוסיף הקב"ה עוד מצוה של אבר מן החי, כמבואר ברמב"ם הלכות מלכים פרק ט' באריכות. [וכל עונשם של כל אלו הדורות היה על מצוות בני נח ולא על דברים אחרים].

**ומה** שכתבת שיש הרבה מצוות של בני נח שאינם מובנים, לענ"ד אני יודע למה התכוונת, הרי ודאי שכל מצוות

רבי אליעזר גדולה תורה שאילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי. וא"כ גם כל העולם כולו מתקיים עבור התורה.

**וזה** אשר נרמז להם בנס פך השמן, דכפי שביארנו שכל זמן אשר ישראל מקיימים התורה הרי הם נותנים כח בפמליא של מעלה והשכינה שרויה בישראל, ונרות המנורה דולקים יפה ונר מערבי מאריך לדלוק מערב עד ערב, וא"כ אז בימי מתתיהו אשר מסרו נפשם על התורה היתה ההשפעה באופן הזה, שנתנו ישראל כח בפמליא של מעלה, והשפיע הקב"ה להם בנס פך השמן. ולכן תקנו חז"ל זכר לנס חנוכה יותר משאר נסים שהיו, שבו יש לנו מוסר השכל והדרכה על אופן קיום התורה, שהוא במסירות נפש ממש כאשר עשו מתתיהו ובניו, ה' יזכנו.

**שוב** ראיתי עכשיו (בעת ההכנה לדפוס) בחדושי הרא"ם על הסמ"ג בהלכות חנוכה [עמ' מ"ו] שהעיר למה היו צריכים שמן טהור, והא טומאה נדחית בצבור. וכתב שהעבודה באמת נעשית בטומאה, אבל השמן עצמו צריך להיות טהור, ועיי"ש באורך שביאר שהשמן לא נטמא וגם עשו מנורת עץ עד שנטהרו. ולפי דבריו יש לנו תירוץ פשוט למה הצטערו על השמן ולא על שאר הקרבנות, כי שאר הקרבנות אע"פ שכל ישראל היו טמאים היו יכולים להקריב בטומאה משא"כ בשמן. ומ"מ נראה בעיני כי דברינו ראויים לעלות על שולחן מלכים - מאן מלכי רבנן.

## סימן י"ד

### לשון דיינו וקבלת התורה

**לכבוד** מור"ר שליט"א.

**בהגדה** של פסח אנו אומרים אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דיינו. ולכאורה בודאי שדיינו, שהרי לא צריכים לעשות כלום ואפשר לעשות מה שרוצים, דהא התורה היא הלכות שחייבים לעשות ואיסורים שאסור לעשות. ואדרבה היה צריך לומר אע"פ שנתת את התורה דיינו.

**וגם** בשבועות יש להבין מה היא כל שמחת קבלת התורה, ואף אם נאמר שהוא על השכר והשלמות וכו', א"כ היה צריך לדבר על זה בפרט, ולא רק להזכיר את קבלת התורה.

**ועוד** איני מבין איך בכל הזמן שלפני קבלת התורה ענש ה' החוטאים, שברור אנוש שטף שליש מהעולם וענש

ואל תספר מדוחקך עם בני ביתך, כי אין יכולים להחזיק בידך, רק יהיו עצבים וחיים בצער, אלא אמור להם התפללו עלי שיתן לי ה' כדי להביא לכם, שבדברים אלו אין ניכר חסרוננו, שאפילו על עשיר מוטל לומר כן, עכ"ל.

הנה כל מילה כאן היא כשווי הזהב, והזהר בזה מאוד.

**המאחל** לכם כל טוב ומתפלל עליכם תמיד כל הימים, יצחק עבאדי.

## סימן ט"ז

### לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצו"ר

**איתא** בגמ' בברכות [דף ה' ע"א], אמר רבי לוי בר חמא אמר רבי שמעון בן לקיש לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע שנאמר רגזו ואל תחטאו. ופירש"י בד"ה ירגיז יצר טוב, וז"ל: שיעשה מלחמה עם יצר הרע, ע"כ. ולא ביאר לנו היאך יעשה המלחמה הזו.

**והנה** בסנהדרין [דף קי"א ע"ב], אמרין: ולרוח משפט זה הרודה את יצרו וליושב על המשפט זה הדין דין אמת לאמיתו, ולגבורה זה המתגבר ביצרו. ופירש"י בד"ה ומתגבר ביצרו, וז"ל: מרגיז יצר טוב על יצר הרע, אם היצר הרע אומר לו עשה עבירה זו לא דיו שנמנע מן העבירה, אלא הולך ועושה מצוה, ומתגבר עדיף מרודה, ע"כ. ובוזה נתבאר פירוש גמ' דילן היאך ירגיז, והיינו שלא רק ימנע מהעבירה אלא יעשה כנגדה מצוה.

**אלא** שצ"ע סדר הדברים ופירושם שם בסוגיא בברכות, דהכי איתא התם: אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה שנאמר אמרו בלבבכם, אם נצחו מוטב ואם לאו יקרא קריאת שמע שנאמר על משכבכם, אם נצחו מוטב ואם לאו יזכור לו יום המיתה שנאמר ודומו סלה, ע"כ.

**והא** קשיא, וכי אדם זה שבא להתגבר על יצרו הוא אינו עוסק בתורה, הלא אם ישב ולא עסק בתורה זה עצמו עבירה היא בידו, ואיה גבורותיו שבא להתגבר על יצרו. ועוד מאי קאמר אם נצחו מוטב ואם לאו יקרא קריאת שמע וכו', וכי אדם זה אינו קורא ק"ש כל ימיו. ועוד היאך דייק מלשון על משכבכם שיקרא קריאת שמע, דהנה עיין לעיל [דף ד' ע"ב] שמצוה לקרות ק"ש על מיטתו שנאמר אמרו בלבבכם על משכבכם, ופירש"י בד"ה אמרו, אמרו בלבבכם מה שכתוב

בני נח השכל מחייב אותם, וגם מצות שלא לאכול אבר מן החי, הוא ממדת האכזריות כמו שכתב החינוך במצוה תנ"ב, והוא דבר שהשכל מחייב אותו.

**ועיין** ברמב"ם פרק ח' מהלכות מלכים בסוף הפרק [הל' י"א], וז"ל: כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם, ע"כ. וצ"ל: אלא מחכמיהם, [וכבר תקנו כן ברמב"ם הוצאת פרנקל].

**ועיין** בפרק י' מהלכות מלכים סוף הלכה א', וכן בסוף פרק ט' שכן נח נהרג בלא התראה, דהתראה הצריך הקב"ה רק לישראל משום דחס עליהם, ובקצרה - אין להם מנוס ומפלט לומר לא ידעתי והיו צריכים ללמוד ולדעת, וכי יעלה על דעת אדם שרצח לאדם אחר לומר לא ידעתי שאסור לרצוח. ועיין כל פרק א' מהלכות עבודת כוכבים ברמב"ם, כיצד היתה טעות העולם בע"ז, וכיצד הכיר אברהם את בוראו ולימד את העולם.

## סימן ט"ו

### שלא להראות עניות לבני ביתו

**כתב** המחבר [חומ"מ סי' רכ"ח סעי' ג'] וז"ל: צריך להזהר באונאת אשתו לפי שדמעתי מצויה, ע"כ.

**לבבד** ... ראיתי לנכון להעתיק לך את לשון הספר שבט מוסר פרק ט"ז [דף ל"ה ע"ב בדפוס פיעטרקוב], וז"ל:

**והוי** זהיר שלא להראות עניות לבני ביתך, וכל דבר ששואלת אשתך הוי מבטיח לה לעשות והקב"ה יזמן לך, כי עיניה תלויות בך ועיניך תלויות בהקב"ה [חולין דף פ"ד ע"ב]. ואם לא בא לידך למלאת שאלתה, תתלה הדבר שלא נודמן עדיין דבר טוב. ותמתין עד שיבא לידך, ותדחנה בדברים שתבין כי אין ירך משגת.

**בלל** העולה, מפך אל יצא: אין בי יכולת, שתתבזה בעיניה וירבו הקטטות. אך כל זמן שתבטיח אותה, תהיה בשמחה כל אותו זמן. ואם בכך לא תשמחנה, מתי תשמח, כיון שאין יכולת בידך. וביום שתרויח תן לה מאותם המעות, שעם זה תאמין לך כשתבטיח אותה ויתמשך עם זה זמן בשלום בבית עד שירחמו מן השמים.

שנים ויש קונה עולמו בשעה אחת, ע"כ. הרי שאינו קל בכלל לקנות חיי עולם הבא.

**ובן** ממה שאמרו בסוגיא בתענית [דף כ"ב ע"א], מבואר שקשה למצוא מי שהוא בן עולם הבא, וגם אחרי שמצא לבסוף הם היו אנשים שעמלו קשות על חלקם בעולם הבא, דהכי איתא התם: רבי ברוקא חזאה הוה שכיח בשוקא דבי לפט, הוה שכיח אליהו גביה, אמר ליה איכא בהאי שוקא בר עלמא דאתי אמר ליה לא, אדהכי והכי חזא לההוא גברא דהוה סיים מסאני אוכמי ולא רמי חוטא וכו', א"ל אליהו האי בר עלמא דאתי הוא, והט בתריה אמר ליה מאי עובדך אמר ליה זנדוקנא אנא ואסרנא גברי לחוד ונשי לחוד ורמינא פורייאי בין הני להני כי היכי דלא ליתו לידי איסורא, כי חזינא בת ישראל דיהבי נכרים עלה עינייהו מסרנא נפשי ומצילנא לה וכו', כי הוה גזרי גזירתא מודענא להו לרבנן ובעו רחמי ומבטלי לגזירתייהו וכו'. אדהכי והכי אתו הנך תרי אחי אמר ליה הנך נמי בני עלמא דאתי נינהו, אזל לגבייהו אמר להו מאי עובדיכו, אמרו ליה אינשי ברוחי אנן מברחינן עציבי אי נמי כי חזינן בי תרי דאית להו תיגרא בהדייהו טרחינן ועבדינן להו שלמא, ע"כ. וודאי שעשיית השלום בין איש לרעהו אין זה מדברים הקלים, אלא שהגיעו אנשים אלו לשיא התכלית בעבודת ה' בשמחה, ונטעו שמחה בלב האנשים וכך היו עושים שלום בין אדם לחבירו ע"י זאת השמחה. דהשמחה באה ע"י ההסתפקות במה שיש לו, והתגרה בין אדם לחבירו באה ע"י אי הסתפקות של אדם במה שיש לו ולכך עינו צרה בשל אחרים וחושב שחבירו לקח ממנו וכו' עד שבא לידי תגרה.

**ובן** מה שנזכר בע"ז [דף י" ע"ב] גבי קטיעה בר שלום שהציל את ישראל, וגזר עליו הקיסר להריגה, ואמרו שם: כד הוה נקטין ליה ואזלינן אמרה ליה ההיא מטרוניתא ווי ליה לאילפא דאזולא בלא מכסא, נפל על רישא דעורלתייה קטעה אמר יהבית מכסי חלפית ועברית, כי קא שדו ליה אמר כל נכסאי לרבי עקיבא וחבירי וכו', יצתה בת קול ואמרה קטיעה בר שלום מזומן לחיי העוה"ב, ע"כ. הרי שעשה מעשה גדול שמסר נפשו על כלל ישראל ומל את עצמו נתן ממונו לתלמיד חכמים, ורק בזה זכה להיות מזומן לחיי עולם הבא. וראה בבן יהודע שכתב כאן על מה שאמר כל נכסאי לרבי עקיבא וחבירי, שנראה שבזה השלים עצמו גם בעסק התורה שהוא העיקר אשר יבוא אל הקודש פנימה, כמ"ש הכרוז בגן עדן אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, ואינו אומר ומעשיו בידו, וכיון שנתן ממונו לחכמים נמצא הוא מחזיק בידם לעסוק בתורה, ויש לו שותפות בלימוד התורה שלומדים כעין יששכר וחבולון וגם הוא פליג בהדייהו, עכ"ל.

**אמנם** מה שיש לעיין הוא המעשה הנזכר בע"ז [דף י"ח ע"א] שאמר לו קלצטוניר [לר' חנינא בן תרדין] רבי אם אני

על לבבך, על משכבכם שנאמר בשכבך, ע"כ. הרי שק"ש דרשינן ממה שכתוב בלבבכם, ואילו כאן דרשינן מעל לבבכם ללימוד תורה, וא"כ א"א לדרוש מעל משכבכם לבד על קריאת שמע, דוכי רק בערב אומרים ק"ש. ועוד קשה דלפי"ז למה רק ק"ש של ערבית יתן לו נצחון על היצר הרע, מה שלא הועיל לו בעשיית המצוות ועסק התורה שעשה קודם.

**ועוד** קשה דקאמר שאם עשה כל אלה ולא הועיל לו לנצחו, יזכור לו את יום המיתה, ועל זה לא אמרה הגמ' אם נצחו מוטב ואם לאו וכו', דמשמע שהזכרת יום המיתה ודאי תועיל לו. וקשה דאם הזכרת יום המיתה הוא דבר פלא כזה העולה על כולנה שמועיל לנצחו, א"כ טוב היה שמיד שרואה שיצר הרע מתגבר עליו להזכיר לו יום המיתה וירף ממנו ויניחנו לנפשו.

**ומה** שכתב מהרש"א בפירוש ירגיז שהוא מלשון כעס, ושלקרא ק"ש הכוונה בק"ש על המיטה שע"י זה מבטל הרהורי עבירה, ושיזכיר לו יום המיתה הכוונה שיתן ברעתו שכל ענין יצה"ר הוא להמיתו כמ"ש צופה רשע צדיק וכו', ע"כ. אינו מבואר, וגם אין מתיישב בדבריו כל הקושיות. ועוד מה שפירש ירגיז הוא אינו כפירוש רש"י בסנהדרין הנ"ל. ועיין בצל"ח כאן מה שיישב בדרך רחוק.

## סימן י"ז

### השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן העוה"ב

**ראה** במסכת נדה [דף ע"ג ע"א], דאמרינן התם: תנא דבי אליהו כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא שנאמר הליכות עולם לו אל תיקרי הליכות אלא הלכות. **והנה** מקובל - כמדומה לי - להבין כפשוטו, שאם למדים בכל יום איזה הלכות בשו"ע או מקצור שו"ע ומ"ב בזה זוכים לחיי עולם הבא, ולא עוד אלא שהם מובטחים לעולם הבא.

**ואני** אומר לענ"ד כי ח"ו לא לזה כווננו בתנא דבי אליהו, וכי עולם הבא כל כך קל לקנות, ועכ"פ שיהיה מובטח. וכבר מבואר בגמ' בע"ז [דף י"ז ע"א] במעשה דר' אלעזר בן דורדיא שלא קל לקנות עולם הבא, דהכי איתא התם: אמר אין הדבר תלוי אלא בי הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצתה נשמתו יצתה בת קול ואמרה ר"א בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא וכו' בכה רבי ואמר יש קונה עולמו בכמה

וז"ל: ובכלל לא זהו המדה להרגיש את עצמו בהדין, ורק אל הענין ואל אמתתו מגמתו, ע"כ. ודבריו באגרת זו אינם צריכים באור, ואם אין אנו משיגים הדרגה הזאת בלימודנו, זה מראה עד כמה אנחנו רחוקים עדיין מהדרך הנכונה.

**א"י** שיהיה היוצא מדברי החזו"א, שאם השונה הלכות הוא עם נגיעות עצמיות כל שהן הרי ודאי שאינו משיג את האמת, וא"כ כל התכלית שלו בלימוד התורה בטלה ובדאי שלא יוכל להישיר אחרים בדרך ה' - וכן ודאי שאינו נכלל באלה שכללם המאירי.

**ובדברי** המאירי הנ"ל יש תוכחה מגולה, דהא כל התורה כולה נדרשת בכללות, ומכלל הן אתה שומע לאו, ולפי"ז כל שאינו שונה הלכות בדרך המפורשת במאירי, הוא חס וחלילה בהיפך מהמובטח לו שהוא בן עולם הבא. אמנם באמת יש עצה לאנשים אלה, אם ישמעו וילכו בדרך ששונה הלכות מדריכם.

**ועוד** יש להעיר ממה שאמרו חז"ל [בירקא רבא ב' א'], וז"ל: בנוהג שבעולם אלף בני אדם נכנסין למקרא יוצא מהן מאה, מאה למשנה יוצאין מהן עשרה, עשרה לתלמוד יוצא מהן אחד ההוא דכתיב [קהלת ז' כ"ח] אדם אחד מאלף מצאתי, ע"כ. ולפי זה כמעט סתמו בפנינו את הדרך, וכל אחד יכול כבר להתיימש מלצאת להוראה. אולם אין זה נכון כלל, דהנה מצאתי מפורש בספר עשרה מאמרות [מאמר חיקור דין ח"א פרק כ"ה] שהוראה הנאמר פה אין זה לפסוק הלכה ולעמוד על אמתתה, אלא הכוונה לעניני סוד השגות ודבקות בה' בבחינת זה אלי ואנוהו שיהיו מורים באצבע זה.

## סימן י"ח

### בדרך הלימוד - למלמדים

**הקדמה** זו ראיתי לנכון לצרף אותה לספרי, מאחר שבדפוס האחרון של מנוחה וקדושה השמיטה, ולרוב יקרתה<sup>5</sup> חסתי עליה שלא תאבד והצגתיה כאן, וזה לשונה מילה במילה:

5. ראה נא להלן בסוף אות ד' מה שהביא המחבר בשם הגר"א מילנא כיצד היה בוחן כדי לקבל את תלמידיו, והנהגה זו העתיקה בספר תולדות אדם. ובהוצאה החדשה המנוקדת שהשיטו כל הקדמה דלהלן איבדו גם מרגלית זו.

מרבח בשלהבת ונטל ספוגין של צמר מעל לבך אתה מביאני לחיי העולם הבא אמר לו הן השבע לי נשבע לו, מיד הרבה בשלהבת ונטל ספוגין של צמר מעל לבו יצאה נשמתו במהרה, אף הוא קפץ ונפל לתוך האור יצאה בת קול ואמרה רבי חנינא בן תרדיון וקלצטונירי מזומנין הן לחיי העולם הבא, ע"כ. [ונראה לומר שזכה בן בזכות שמסר את נפשו, ועוד שמה שבא לחיי עולם הבא היה בזכות ר' חנינא בן תרדיון ולא בזכות עצמו].

**אלא** שיש כאן עדיין כמה קושיות, א'. מה הלשון אומרת אתה מביאני לחיי העולם הבא, דא"כ יביא אותו אם אינו ראוי. ב'. וכי חשב אותו קלצטונירי שר' חנינא הוא הקובע מי יקבל עולם הבא, עד שגם דרש שישבע לו על כך, וא"כ עשה כן ר' חנינא להשבע לו על זה. ג'. למה קפץ אותו קלצטונירי ונפל לתוך האור (ולא משמע שהיה מפחד שיהרגו אותו העכו"ם, כי נראה שלא הרגישו בזה שאם היו מרגישים היו מפסיקים אותו מיד - ומלשון הסוגיא משמע שעשה כן מעצמו). ד'. מי התיר לו להרוג את עצמו, הרי גם הגוי מזהיר על זה. וקושיא זו יש להקשות גם על אותו כובס שלא היה באשכבתא של רבי [כתובות דף ק"ג ע"ב]. ה'. יש להבין דר' חנינא עצמו שלא רצה לפתוח את פיו כדי לקרב את מיתתו, א"כ למה התיר לאותו קלצטונירי להרבות לו בשלהבת וליטול הספוגים, הרי בזה הורה לו לקרב את מיתתו, וצ"ע<sup>3</sup>.

**ונחזור** לבאר את המאמר הנ"ל דתנא רבי אליהו, וקודם נדייק בלשון שאמר: מובטח לו שהוא בן עולם הבא, דהנה בכמה מקומות בחז"ל מוזכר מזומן<sup>4</sup> לחיי עולם הבא או לשון אחר [עי' ברכות ס"א ע"ב, תענית כ"ט ע"א, כתובות ק"ג ע"ב, ע"ז י' ע"ב, י"ז ע"א].

**ומצאתי** במאירי בנדה [דף ע"ג ע"א], שכתב וז"ל: כל השונה הלכות, ר"ל שאחר ששנה הסוגיא דרך מחקר ומשא ומתן מעלה בידו הראוי לברור דרך פסק וקובען לעצמו הלכות הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא, שעל ידי כך מתישר בהוראה יפה יפה, ונמצא מזכה את הבריות בהוראותיו ואינו מכשילן כשאר התלמידים שאין נוהגין כן, והביאור דרך רמז מדכתיב הליכות עולם לו אל תקרי הליכות אלא הלכות, ר"ל אם הוא שונה הלכות על הדרך שביארנו - עולם לו, ע"כ. והנה דברי המאירי שבכאן הם קילורין לעינים, אלא שיש להוסיף עליהם עוד יסוד חשוב שנמצא באגרת החזו"א להגר"ח נאה [נעתקה בספרו שיעור מקוה עמ' ד'],

3. ועי' תוס' בע"ז דף ג' ע"א ד"ה שלא.

4. אמנם גם בהרבה מקומות נזכר לשון מובטח, ברכות ד' ע"ב, נ"ז ע"א, יומא פ"ח ע"ב, כתובות ק"א ע"א.

## הקדמה לשער התורה מאת הגאון ר' ישראל איסרל במהור"ר דובער מפאניוועז<sup>6</sup>

**שמעוני** בני אשר טפחתי ורביתי אתכם, ולמדתי לכם תורה בכל יכולתי, ומכל עמלי אחת שאלתי מכם אותה אבקש, שתוצלחו לקידוש והבדלה כדאמרי אינשי, ופירושו תחלה להיות בקי בכל סדר הבדלות (כמ"ש בספר חובת הלבבות למדו הרע תחלה ואח"כ להטיב) בין אור לחושך בין טמא לטהור בין קודש לחול, וגם צריך להבדיל בין קודש לקודש, נמצא שבקיאת [ידיעת] הקדוש יצמח לכם מעצמו ויוציא פרח וציץ ויוציא פרי טוב ונחמד, הודות לאל שבימינו בידיו מלא את אשר הבטיח בפיו כי לא תשכח מפי זרעו, והחזיר עטרה ליושנה שכל אב משתדל בכל עוז להיות בנו תלמידי חכמים, וגם לכל איש חרפה לתת את בתו לעם הארץ (תמורת אשר כמה ימים ושנים היה בהיפך). ועוד מחסדי ה' שבכל ערי ישראל מעיר מבצר עד כופר הפרזי [שמואל א', ו' י"ח] נמצאים הרבה מילדי העברים (מקובצים מכל המקומות) וגם הרובים השוקדים על התורה בהשקפת אנשי העיר, כיד ה' השומר בריתו שכרת עם אבותינו להיות לאלהים לזרעם אחריהם.

**ואולם** כשהתבוננתי הסיבה שנתעוררו לזה, הוא כי בימים שעברו נתמעטו תלמידי חכמים וישראל קדושים אי אפשר להם בלא תלמידי חכמים כמו שאי אפשר לדגים בלי מים, וכל אחד צריך למד תורה לבנו, וצורך מורי הוראה ודיינים. ואחר שנתמעטו התלמידי חכמים הורם קרן הנמצאים מהם להתפרנס בריוח ובכבוד, ובעיני ראיתי כמה חייטים (שזה לא מכבר היא היתה מלאכה המשובחת) אומנים גדולים עזבו מלאכתם, והסתפקו במעט ידיעתם בתורה, לסמוך יסוד חיותם עליה להעשות מלמדי תינוקות, ובכן שבו כולם לאחוז מעשה אבותיהם (שהיה לשם שמים) בידיהם להגדיל תורה ולהאדירה כנ"ל.

**ומובא** בתוספות [חגיגה דף ט"ו ע"א ד"ה שובו] בשם ירושלמי שסיבת יציאת אחר לתרבות רעה היה על שיצר מחשבת לבב אביו לתתו לבית הספר היה על שנתקנא לכבוד תלמידי חכמים שראה תפארתם והדרם, וזה המחשבה נחשב לו תורה שלא לשמה, ובכן לא הצליח בנו לזכות ליראת ה' הטהורה, עד שלבסוף יצא לתרבות רעה, כי אפילו קיום העונה לאשתו החיוב שיהא מחשבתי להוליד בן שיהא עבד נאמן לה'. ומכל שכן שללמדו תורה צריך להיות כוונתו על

מנת שיהא בנו תלמיד חכם יודע מצות אדונו, והמאור שבה יאיר לו הדר כבוד מלכותו כדי לאהבו וליראה אותו. ואבי אלישע אחר לא כן חישב, ובזה עיות את בנו.

**ומה** גם עתה בעונותינו הרבים אותן המכוונים לבן או חתן בעל תורה, כדי להיות לו לכלי אומנות, והשורש הרע הזה מוכן להיות פורה ראש (לקנתו להראות שהוא ראש וגדול ולא כן חבירו) ולענה (כל מעשיו שלא לשם שמים). ועוד גם לדבר תועה על ה' ועל עבדיו בעלי הגמ'. ומ"מ נשבח לה' על חסדו בהרימו קרן התורה כנ"ל, כי עכ"פ אחד מעשרה יצא חולין טהורים. ואחד ממאה לקדשי הגבול (תרומה) ואחד מאלף לקדשי מזבח. ואף בהם יש כמה חילוקים, יש קדשים קלים למיניהם, ויש קדשי קדשים כמה מינים. ועוד פיגול נותר טמא וכהאי גוונא. לכן סידרתי לכם את שער התורה ושער יחוד המעשה, שהם מלוקטים תמצית מהספרים שמדברים מזה, וקלטתי עיקרים הנצרכים בזמנינו ומתוכם ילוקטו ממקומות מפוזרים שבהם ידיעה להיות בקי בהם ובשמותיהם למיניהם להבין ולהורות חסרונותם. ועוד להבין סיבת חסרון השלימות מכל כת. וח"ו לי לומר לכם לחפש אחר מומי בני אדם, כי אם להיות גם לי וגם לכם למזכרת להיות בקי במומי עצמנו, ואולי נשיג רפואה לחלינו. ואם ח"ו בכל זה לא נתרפא לגמרי מ"מ אף רפואה קטנה תועלתה גדולה מאוד. ועוד יועיל לנו באמרנו לפני אדונינו, עונותינו עברו ראשינו - יהא לבנו שוה עם פינו. ואף שאסור לחפש מומי בני אדם מ"מ אותם שהצרעת זרחה במצחם טוב לידע הארבע מראות נגעים שפרטם ע"ב, כדי לפרוש מהם ולהמלט מטומאתם כי יש מהם שמטמא בביאה (בבית).

**ובללא** הוא, הלימוד בבית רבו כמנהג הנערים המשולחים, גם כשנתגדל מלא קמשונים כמנהג, ותפילתו לחטאה, מעורב בדברי חול ושיחה, ועיניו משוטטות בכל בשעת תפילתו, ויראת ה' לא בחרו. שהכרה לחלק, אם הוא עם הארץ יכול להיות בהמה טהורה. ואומר בלשון מליצה, סימני בהמה מפורשים בתורה (פירוש ע"י למוד תורה), אם רואים דרכו לקבוע שיעור בלימוד שביכלתו, אפי' אמירת תהלים או מהיר לשמוע תורה מתלמיד חכם זהו סימן טהרה. אבל סימני עופות (פירוש שכלו מעופף בין בתרי התורה) אינו מפורש בתורה (פי' אינו ראה למודו לפרקים על טהרתו), כי קרוב להיות לגיאות ולקנתו, שעל למוד כזה אומר בספר הזהר טמא טמא יקרא.

**ואף** שחז"ל אמרו [פסחים דף נ' ע"ב] לעולם ילמד אדם אף שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא (ופירושו שאי אפשר לבוא לשמה אם לא מתוך שלא לשמה) לשמה. כבר פירשו בספר נפש החיים, שתיבת לעולם הוא יסוד המאמר, פירוש אם הוא לומר לעולם בקביעות גדול, אז המאור שבה

6. הוא הגבר אשר הופיע מבית מדרשו של הגר"א וצ"ל שהיה תלמיד מובהק להגר"ח מוהלחין, וכבר האריך בשבחו בעל הלשם שבו ואחלמה.

על כל תלמיד שבא לידי, להבחין אופן המוכח בהנהגת למודו, כי בבוא ילד שכבר למד אצל אחר, ילד כזה צריך הנהגה אחרת. וכתוב משכיל על דבר ימצא טוב, ולכן ה' הטוב לא מנע עצתו הטובה ממני, מתחילת למוד חומש עד חצי לימוד מהרש"א. וגם נתן לי לשון למודים ללמד [לדבר] עם אבי הילד למשכו לרצוני.

**והנה** יש לאונן ולקונן על אשר כל עיר על תלה בנויה, רצוני לומר כל שפת עם ולשון, אותם המלמדים ספריה לתלמידים, אינו מעיז לפרסם עצמו לקבלת המלמדות אלא אם הוא בקי בטיב ובצחות הלשון ההוא, ואינו מתחיל ללמד ספר לתלמיד עד שילמדנו תחילה טיב הלשון ההוא על נכון. ועיר האלהים מושפלת עד שאול תחתיה, [דהא] ילד שזה כמה זמנים למד חומש, ועדיין אינו יודע לתרגם שום תיבה כתיקונה, ורובא דרובא הרבי לא שנה התלמיד מנא ליה. ואין<sup>7</sup> רצוני לומר שהמלמד יהא בקי בחכמת הדקדוק, [אלא] כי אם מעט למוד הפעלים כגון כל בנין הקל, ועוד ערך ט"ו גזירות משאר בנינים, ומכל שכן שלא ללמד העומק חכמת דקדוק לחינוכות, כי יש מפרשים שעל זה אמרו בגמ' [ברכות דף כ"ח ע"ב] מנעו בניכם מן ההגיון. בפרט בזמנינו ששכלנו קטן וצריך למהר ללמוד גמרא, כי העיקר לידע לעשות. ואולם למוד חומש עם תרגום כל תיבה פעולתה לפי הפעול שלה, וכן בלמוד נביאים וכתובים - זהו מעכב, ועל זה יעיד כל יודע ספר. וכמה פעמים אירע לי במהרש"א שעבור דקדוק תיבה אחת נשתנה הפירוש ממש הפוך מבתחילה. ועוד יתבאר בסמוך בטוב טעם ודעת.

**ב'** ואחר הנסיון מצאתי האופן היותר טוב והמועיל, להתחיל בפרשת וירא (עד וירא ישרים אחר כך), וללמוד מתחילה פירוש המלות לבד בלא חבור בכדי שלא לבלבלו בהפרת הפעול. (ולדוגמא אפרש) אם בשבוע ראשון נעשה בקי בפרשה הראשונה בעצם הפירוש לפי השורש ולפי פעולתה, מ"מ צריך לחזור עליה בכל יום, וכן גם בשניה לחזור גם כן בכל יום נוסף על הראשונה, וזה הלמוד [יהיה] על ערך ה' שבועות עד שיהא בקי בכל הסדרה, ובכל יום לחזור מתחילתה עד המקום שהוא שם.

**ודע** שכל הזמן שהילד אינו בקי היטב להבחין בכל תיבה בין עבר לעתיד ובין יחיד או רבים וכהאי גוונא, שלא להניחו לחזור למודו כי אם לפני המלמד, כי יקולקל אצלו

יחזירו למוטב ומצוות לשם ה', מה שאין כן בכת המדובר בהם שלמודם מעט ורעים, אדרבה הלימוד שלהם נעשה לטל ומטר לגדל צמחי תועבות לבם.

**אבל** אם נזהר בכל יכולתו מהחטא ותפילתו אינו מקלקל בשאט נפש, אף שלמודו לפרקים ואפשר אף שמעורב בו מעט גם תקות הכבוד, אע"פ כן יכול להיות חולין בטהרה. אמנם הקובע עתים לתורה על דעת שהיא מצות ה' והא ראייה שירא מהחטא ואינו מזלזל בתפילה, אף שאצלו זמן תורה לחוד וזמן תפילה לחוד (פירוש עסקו במשא ומתן משכח ממנו עול תורה לגמרי), ועוד שבהול מאוד בעסקיו ורודף מותרות באכילה ושתייה מלבוש ודירה, לזה אני קורא קדשי הגבול, (פירוש עוסק בגבולות העולם, ומ"מ דרכו בקודש).

**ואם** עסקיו כי אם לצורך הסיפוק ההכרח, ואינו רודף אחר מותרות, זה אני קורא קדשים שלפנים מן החומה (כגון מעשר בהמה ובכור). ואם בעת המשא ומתן עסקי לבו להתם דואג על חזרת למודו, זה יכול להמנות מקדשים קלים (כגון שלמים).

**ואלו** הג' כתות, יכולים להמנות בכלל צדיקים, וכמו בכל הסחורות ובכל מעשי אומנות יש שני קצוות ובינוני (עדית זבורית ובינונית), כן במילי דשמיא ג' חלוקים, צדיקים ורשעים ובינוניים, ובצדיקים [גם יש ג' חלוקות]: א' צדיקים, ב' תמימים, ג' ישרים. וכן בכל פרט בפני עצמו נמצאים ג' החלוקים כמו רשעים גמורים רשעים קלים רשעים בינוניים, צדיקים כנ"ל. וכן בתמימים וישרים. ונשאר עלי לבאר תמימים וישרים דרכם בקודש, ולהם אני קורא גם כן קדשי מזבח, התמימים ואויים להקרא בשם תודה, והישרים בשם קדשי קדשים, ויתבאר בפתיחת השער שלמטה.

**והנה** אף שלפי דעתי נצרך לחבר אלו השערים כנ"ל, מ"מ אפשר לבעל דין לחלוק ולומר אין כאן חדשות כי אם קבוץ אמרים, אולם ראה זה חדש אשר נתן ה' לי בינה להבין קלקול תינוקות של בית רבן מסיבת חסרון ידיעת לשון הקודש ממקרי הדרדקי, ועוד שאר סיבות, ועוד הורני אלהי הדרך הישרה מלמודם, וכל זה אני בטוח בעזרת ה' לדבר לפני גדולי ארץ ולא אבוש. וזה השיאני על המחברת הלז, כמפורש בהקדמת הספר הטעם לשם מנוחה וקדושה.

**א'** שפר קדמי אני ישראל איסרל ליתן תורת קדימה בשער הזה לביאור חנוך הילדים ללמדם תורה, אידי דאתי מדרשא חביבה עלי, כי כל ימי דרשתי וחקרתי בעזרת ה' להבחין ולברר דרך הטובה והמוצלחת בסדר למודם, וגם להבין סיבת מיעוט רואי סימן טוב בלמודם. וזהו כי אני הגבר כמעט כל ימי התפרנסתי ממלמדות, ועם כזונת השכר היתה מעורבת גם מצות ושננתם, בכך הייתי מתחכם כמה שבועות

7. הגה"ה: חי ה' שבקשתי מכמה מלמדים שיסורו אלי ואלמדם בלא בצע כסף, מעט מלוח הפעלים, ולא רצו הטרחה אף אחר שבדקתי בכמה מלות פשוטות ולא ידעו החילוק ביניהם כגון פֻּעַל פָּעַל פָּעַל פָּעַל פָּעַל פָּעַל פָּעַל. פֻּעַל פָּעַל.

עליה שלוש או ארבע פעמים, ואם בכל זה תשכח מאתך אפרש לך בחיבה ואהבה רבה. ובבוא הילד לפניך ללמוד הענין הזה פעם שני ואתה רואה שבקי בלמוד הראשון, תוכל להוסיף עוד מעט יותר בפירושו.

**בללו** של דבר תחילת למוד גמ' צריך זהירות גדולה שלא להעמיס על הילד יותר מערך שכלו בעת ההיא, ופירושך אליו יהא כי אם מעט יותר מפירוש המלות. התיצב וראה את ישועת ה' אשר יעשה לכם היום, כי בעיניך תראה הפעולה הגדולה במעט זמן נגד בני גילו עבור ב' טעמים, א' שאין מבלבלים שכלו, ב', שבזה הילד מתרגל בהתמדת הלימוד. כי כפי המנהג שמלמדים לו כמעט כל הפשט שבהבנת המלמד מיד ביום ראשון וכן ביום ב' ג' ד' ה', ובשבת כשהאב בא לנסות את בנו אומר הילד הגמ' בסיוע הילמד ובעצמו אינו מבין כלום כי אם כמו העוף המלומד לדבר. ולא די שאין שכלו מתחזק בלמוד כזה, אך הוא מתבלבל.

**והקשה** מזה שכשמצוה את הילד לחזור על למודו בעצמו, הילד בעל כרחו מתנענע על הגמרא ומרחש בשפתיו באונס גדול מיראת המלמד, והדין עם הילד שאינו שומע למלמדו, כי כבר שכח כל מה שלמד איתו, גם פירוש המלות. ובזה נצרר לו רוח הבטלה מעתה ועד עולם, מה שאין כן לפי הדרך שכתבתי שרבו לא חדש לו כי אם מעט, ורשות נתונה לו לשאול כנ"ל, ובפרט אם הובטח לו איזה תשלומין מן האב או הרב עבור התמדתו, עד שאח"כ נעשה לו לטבע.

**ודע** שנקל [המעבר] מחומש לגמרא שאין בו כי אם שני אחד (היינו חסרון נקודות), יותר מחומש לפירש"י שיש ב' שניים (נקודות וגם האותיות). ואולם המלמדים פירש"י בעל פה מה שאינו במשמעות התיבות מבלבלים את הילד. ועוד להזהר שלא להתחיל פרש"י או גמ' עד שיהא בקי בכל ה' חומשי תורה, ולפחות ב' או ג' חומשים.

ג' ואשוב ואראה את כל העשוקים הנעשים תחת השמש, אי לעינים שכך ראות, איך הילדים הרכים ניתנו לטרף לזאבי ערב, [דהנה] המלמד חומש סוברים העולם שדי לו אם יודע לפרש תוכן המעשה אף שאינו יודע לתרגם המלות כנ"ל, ולומד אתו פרשה אחת או שתיים מכל סדרה והילד אינו יודע כי אם המעשה לספר לאביו החידוש הגדול ששמע מרבו איך פרות כחושות אכלו הבריות (ואביו שמח מאוד בפעולתו) אף שאינו יודע לתרגם מלה פרטית. ואחר כמה שבועות נשכח מאתו הכל, וכן בזמן השני. והוא רוצה להראות לאביו שעשה פעולה טובה מתחיל ללמוד פרש"י ובזה מרצח את הילד בכפלים, כי מהחומש שלמד עד הנה אינו יודע כלום והוא מוסיף ליגעו בחנם עם פרש"י שהוא בלא נקודות והכתב

פעולת התיבה אם יחזור לבדו. ואחר גמר הסדרה יחזור עליה מראש לסוף כמה פעמים, ואחר כך יתחיל הסדרה השניה ויתנהג בה כמו בראשונה. ומ"מ יחזור בכל שבוע ב' פעמים הסדרה הראשונה. וכשיתחיל הסדרה השלישית יתנהג גם כן כמו עם הראשונה, ובכל שבוע יחזור ב' פעמים גם הראשונה וגם השניה. ואפשר גם בסדרה הרביעית כן יעשה בכל הנ"ל.

**ודע** שאם הסדרה הראשונה יתמשך ו' שבועות, על השניה יהא די ד' שבועות, והשלישית עוד פחות, עבור שמכל סדרה מתרבה אצלו בקיאות לשון הקודש. ונמצא אחר ג' או ד' סדרות יהא בקי ומורגל ברוב לשון הקודש, ועוד מתרגם כל תיבה כתיקונה עבר עתיד נוכח נסתר, וכהאי גוונא נמצא יבואו לו מכאן ולהבא בבת אחת תרגום התיבה וגם פירוש חבורם יחד במעט עזר, ויקבל סדרה שלימה בב' שבועות ואח"כ גם בשבוע אחד. וגם יועיל לו שלא ישכח מה שילמוד מעתה, כי תרגום המלה נחקק בזכרונו כמלה אשכנזית המדובר בינו, ודקדוק התיבה מושכו מעצמה אל פירוש וכוונת חבור הכלל.

**וכבר** תתנהג מעתה, שהילד יאמר בעצמו גם בהתחלתך אתו הסדרה שלא למד מעולם, יאמר התיבה ותרגומה ופירוש חיבורה, ואתה תשמע מנגד כי אם לומר לו תיבה שאינו יודע תרגומה, ומיד יחזור עליה ג' או ד' פעמים. והמלמד יקלוט בזכרונו זה התיבה עד שיגיע תיבה שניה שהתלמיד לא ידע תרגומה, ויחזור עמו כמה פעמים הראשונה וגם השניה, וכן בשלישית והרביעית עד סוף הפרשה, כל מלה שלא ידע תרגומה יחזור עמו מתחילה עד המקום שהוא שם. ואחר<sup>8</sup> גמר כל הפרשה יזכור כמה תיבות יש בכולה בסך הכל שלא ידע, ויחזור עמו כמה פעמים אותן התיבות לבד עד שיהא החדשות שוה עם הישנות. ואם תעשה כן תראה ישועת ה', שבסדרה העשירית (בערך) יקבל סדרה שלימה ביום אחד, כי הילד יאמר מעצמו תרגום המלה עם צירוף תוכן הענין.

**ובשיהא** הילד מורגל בזה בלמוד חומש כשתגמור עמו כל ה' חומשי תורה, אז תתחיל עמו גמרא או פירש"י, והילד יאמר ג"כ מעצמו המשנה ומעצמו יפרש משמעות התיבות (אם הורגל בזה בלמוד חומש), והמלמד יפרש לו מעט יותר על הבנתו העצמי, ולא הרבה [אלא] כפי האומדנא שלא ישכח ההוספה בחזרתו בעצמו על למודו. והמלמד יאמר לו בפה מלא, בני אני נותן לך רשות לשאול מאתי דבר שכחתך אפי' פעמים או שלוש פעמים בתיבה אחת, אפס שמיד תחזור

8. הגה"ה: והו' תועלת גדולה, שאל"כ יצטרך לחזור עמו כל הפרשה בשביל אותן מעט התיבות, וזה טורח גדול ללא צורך, כי אותן שידע אין צורך לחזור. ועוד שהתיבות שלא ידע לא יהא אפשר להשוותו עם התיבות שהוא בקי בהם מכבר, משא"כ אם יחזור התיבות החדשות לבדן.

ד' אתם אתם יוצאי חלצי לדורותיכם, מי שיעלה בגורלו להיות מלמד לתלמידים תתן לך להזהר מלהיות בחברת הרוצחים הנ"ל שוחטי הילדים, וכתיב ארור (בעולם הזה ובעולם הבא) עושה מלאכת ה' רמיה, ואתה תתן דין וחשבון על הילד שנשאר עם הארץ בגרמתך וביטל תלמוד תורה כל ימי חייו ובלא (הודע) [ידעת] עשיית מצוה כתיקונה ולהשמר מעבירה. כללו של דבר כל עונות תלמידך שלמדת עמו שלא כהוגן המה ינתנו על ראשך כעל ראש שעיר המשתלח. וכשתשכיל על עצתי כאשר הורתיך אז אתה בעצמך רוב ברכות תברכני נפשך, כשתראה סוף מעשה אשר יולד מפרי תבנת.

**אתה** בני אלפך חכמה, תשים עיקר כוונתך בלמוד לתלמידים לקיים מצות ושננתם לבניך (פירוש תלמידך) ובזה תמצא תורתך אומנותך, ומקובל לפני ה' יותר מהלומד בעצמו כידוע, (ושכר הלמוד אינו מפסיד שכר לעולם הבא). ועוד שבזה תמצא חן בעיני ה', וגם בעיני אדם יתן ה' אותך לחן שיתפרסם פעולתך הטובה ותזכה לב' העולמות.

**ומתחלה** צריך אתה להיות בקי היטב בלוח הפעלים (בלא שמות וכנויים), ולפחות אותם הגזרות שהזכרתי (בסי' ג') שאם לא כן תקלקל בלא כוונה, (ודע שלהיות בקי בלוח הפעלים דבר קל מאוד למי שרוצה ללמוד ולחזור היטב).

**ומוב** מאוד להשתדל עם תלמידים שלא למדו עדיין חומש ולא שתו כוס תרעלת המזיקים, ואולם בקיאים היטב עברי, ואם תלמוד עמו החומש כדלעיל וגם הגמ' כמו שהורתיך, תדע שבקל יגיע למעלת בינת עצמי (לייענען). כי סיבת מניעתו עבור שאין הילד מבין מאין נובע הפשט וסובר שהוא מבטן המלמד, ואם בתחילת הלמוד בחומש וגמ' מרגילין אותו להוציא הפשט מעצמו ממשמעות התיבה, יתרגל בזה במעט עזר מהמלמד, וכבר כתבתי שבתחילת למוד הגמ' צריך לפרש לפי שנות הילד ובקיאותו, ולהוסיף מעט מעט עומק הפשט לפי שנות הילד ומעמדו בלמודו.

**ודע** שבקל [אפשר] ללמוד עם כ' ילדים, ואם תלמוד בחנם עם ילד עני כדי שיחזור עם אחרים - אפשר להחזיק יותר, וטוב להרבות תורה. למשל אם דרך לשלם למלמד שמונים רובל כסף, ואם יחזיק עשרה תלמידים יותן שכר למוד שמונה רובל כסף בעד אחד, טוב לקבל עשרים תלמידים ויהא ארבע רובל כסף בעד אחד, שמעו לי ותחי נפשכם<sup>9</sup>. וחלילה

משונה וגם מבלבל שכלו, ובחידוש זמן השלישי מראה פעולה בהתחלת גמרא. עד שנתבאר לאביו האמת שכל הלמוד שעד הנה הכל הבל, ומה לו לעשות, נותן את בנו למלמד אחר והוא רוצח כראשון וכן לשלישי, עד שאביו מתייאש לגמרי (ובאמת שהילד נתגשם מאד מטומאת הבטלה עבור שאינו טועם מלמודו כנ"ל) מבנו זה. כי אף אם יזדמן לו מלמד טוב ולמדן אינו יכול שוב לרפאותו מרציחת הראשונים ואבד תקוה. ולבסוף גם אביו יודע כל זה ומחזיקו ללמוד מפני הברשה. וכשמזדמן נער משולח אחד כזה הוא נעשה שור המזיק להמית בארסו כל התלמידים, אף שיהיו עשרה וכולם תמימים המקולקל הלז יעשה את כולם לדיראון עולם. ופעמים שהוא מובא ממדריגה למדריגה תוספות מהרש"א, נמצא צווחין ככלבא בקושיות (עי' פי' הגר"א משלי י"ז א') ומימי לא הבין פשט גמרא על נכון. ופעמים אף לא פירוש חומש. אם לא ילד שיש לו שכל טוב וגם כח הזכרון והשגה טובה, הוא לבדו נצול מהרוצחים ההם, ואף גם הוא אם היה לומד ממלמדים הגונים היה מקדים להוציא פרוי וטוב בכפלים.

**ועתה** בני ובני בני לדורותיכם, שימו לבכם ותבינו איך שדברי אביכם כנים ובחונים ומנוסים, והשמרו מלמסור את בניכם למלמד עד שתבדקוהו שיהא בקי בעל פה היטב לפחות כל בנין הקל, וגם איזה גזירות מבנין נפעל, וכן ג' או ד' גזירות מבנין פיקד, וכן בנין פוקד וכן בנין התפקד וכן בנין הפעיל והפעל, מכל אחד ג' או ד' גזרות. וגם יקבל על עצמו סדר הלמוד כמו שכתוב בסי' ב'.

**גם** רע עלי המעשה לתלמיד הלומד גמרא שכל המרבה בדפי הלמוד משובח, והוא טעות גדול, כי מפורש בקרא קובץ על ידי ירבה, ודי ב' דפים בכל שבוע, אפס להזהר להסביר את הילד תוכן עומק הפשט כתיקונו (שהוא לילד שיוכל לקבל עמוד גמרא בפעם אחד). ולהזהר שלא לזרוע כלאים במוחו, היינו פרש"י תוספות ומהרש"א כאחד, ולא ללמוד התוספות עד שיבדקוהו שבקי היטב השקלא וטריא עם פרש"י. וגם כן לבדקו היטב אם נקלט היטב במוחו פירוש התוספות לעמקו או עת להבינו המהרש"א, והמשנים מזה מבלבלים ומעקמים שכלו.

**ועוד** מנהג רע להתחיל בכל זמן מסכת חדשה, והראשונה פרוח תפרח. רק ללמוד מסכת אחת מראשה לסופה עד שיהא מורגל בה - לא להיות בקי, ואח"כ להתחיל אותה מסכת מראשה ולחזור עמה עד שיהא בקי בה, ועל ידי למוד כזה יבין עומק הפשט לאמתו, ואח"כ כשתתחיל עמו מסכת חדשה אז תראה פעולתו בעזרת ה'.

**ואומר** לכם בני ובני בני, ידעתי שרבים וגם שלימים ילעגו על סדר הנהגת בניכם שאני מוסר לכם, מ"מ אתם בני שמעו לי ותחי נפשכם.

9. הגה"ה: פעם אחת נשכרתי למלמד לילדי עניים דחברה ת"ת על מנת להחזיק י"ב תלמידים כי סברנו שאי אפשר להוסיף, אח"כ נסיתי ליקח עוד ב' ועוד ב' עד עשרים וארבע, ובעזרת ה' עשיתי עם כולם פעולה גדולה, ובעד ההוספה בצע כסף לא לקחתי כי אם בנדיבה. ומהם י"ב למדו גמרא ד' חומש עם פרש"י וח' חומש לבד. והסיבה בזה, כי ילדי ת"ת

בחנם, והוא שיהא בדוק לך שזכה למתיקות התורה. ושמעתי בדיקת החסיד הגר"א שהיה מצוה עליו לחזור על ענין אחד הרבה פעמים, וכל מה שהיה מרבה החזרה היתה מתגברת חמדתה יותר ויותר לחזור בלא הפסק, ובוה מצא חן בעיניו להתקבל אצלו.

ה' ואתם בני תדעו, שאי אפשר לפרש כל הפרטים בכתב, אך פתחתי לכם פתח ועליכם לשום אל לבכם להשכיל את עיקרו, וכמ"ש משכיל על דבר ימצא טוב, ודי באר קלוקל הנ"ל כמבואר. ועוד כמעט גדולה יותר פשעם בזה שנמנעים מלהודיע את הילד ענין שכר ועונש.

וזו לשון ספר חסידים בס' קנ"ה, כשיגיע בנך ללמוד אל תקנה לו אלא רב חכם וירא שמים, שנאמר יראת ה' ראשית דעת, וזה כדי להכניסו ביראת ה', כשלומד מקרא צריך להבינו כשיגיע לדברי יראת ה' כגון כבוד התורה וכבוד תלמידי חכמים והוא הזן ומפרנס וכבודו בשמים, וכשיגדל ילמדנו גן עדן והגיהנם (עיי"ש סי' ש"ד), כי לב הילדים כלב הגדולים בחלום שסבור שהכל אמת, כך הילדים מחזיקים דבריהם לאמת (ונשרש בלבם) קודם שירגילוהו חברים רעים לדברים רעים, עכ"ל. ומזה כשילמדו חומש או מקרא אם המלמד ירא שמים מסביר לו מכל פרשה המוסר שבה, ברכת הצדיק והצלחתו וגודל השגחת ה' עליו להצילו ולשמרו כמו אברהם מנמרוד ואבימלך ופרעה, ויעקב מעשיו ולבן ושכם, וסבוב יוסף מתחילתו עד סופו וכל כהאי גוונא. וכן כשלומד העונש שהגיע לרשע עבור חטאו, להסביר לתלמידו בנחת ובסבר פנים יפות כדי שיושרש היטב בלבו וזכרונו ויהיה לו כל זה לכלי מלחמה להלחם עם היצר הרע בכניסת י"ד, לסתור טענותיו בפיתויו להחטיאו, על ידי ידיעתו הרבה כתובים מעונש העון, ויהיה מבין באמת על ידי מעשיות הרבה מהצלחת הצדיקים, איך שהרוח הקדוש שנלווה לו בסוף שנת הי"ג (הוא היצר הטוב) אוהבו באמת והיצר הרע מבקש להמיתו בכזביו, ביודעו כל המעשים המפורשים בתנ"ך כמה חללים הפיל ומה עצמו הרוגיו, ויהיה סר מעצתו ונדבק בעצת אוהבו באמת (הוא היצר טוב), ובכל יום יהיה מתעלה יותר כדלקמן.

**ובעיונותינו** הרבים אצלינו המנהג בהפך, תנ"ך אין מלמדים לו כלל, כי אם גמרא<sup>10</sup> וכן בלמוד החומש הוא כסנדלר או נגר המלמד אומנות לתלמידו, ואינו מפרש לו דברי יראה ומוסר הנלמדים מהפרשה שלומד. ולא

לך להמיר ילד על אחר עבור מרבית שכר. ואם עשית עמו פעולה עד שמקבל בקל עמוד גמרא, תאמר לאביו שיתן אותו למלמד אחר, כי לתלמיד כזה בנמצא הרבה מלמדים מומחים, אבל קודם לזה לא תסלק מרצונך שום תלמיד, אם לא שאתה רואה שאינו מוכן להצליח בלמוד, דכתיב זורו רשעים מרחם. וגם מתחלה אם יש לפניך לקבל ב' תלמידים ואי אפשר לך כי אם לקבל אחד, לא תטה אחר יתרון שכר למוד, כי אם אחר הכרתך את האב איזה יותר מוכן להיות בנו תלמיד חכם. ואותו שלא למד עדיין חומש קודם לאותו שלמד, דשבשתא כיון דעל על.

**בללו** של דבר לא תקבל שום ילד אם לא שאומר עברי בטוב, ולא תחזיקו אצלך אם מקבל עמוד גמרא בקל, אשריך וטוב לך אם תשמע לעצתי בכל שכתבתי לך עד הנה.

**ואולם** אם אתה מופלג בלימוד לפלפל בהלכה לדין הפוסקים משרשם בראשונים ושורש שרשם בגמרא, ובכל זאת אתה מוכרח ללמד עם תלמידים, חלילה לך להעשות מקרי דרדקי (אף שהוא מצוה רבה כנ"ל) ולשכח תלמודך, כי חייך קודמין וגדול מאוד מעלת ההוראה כידוע.

**ובבר** כתבתי לך שמצויים הרבה שאינם נותנים [בניהם] למלמד כי אם בשביל הבושה או הכבוד, ואין רצון אביו לשעבר בנו לתלמוד תורה ביד חזקה, נער אחד כזה יקלקל וימית בארסו את כל התלמידים שלך, אף שיהיו עשרים (וזכור זה ואל תשכח) דכן כתוב בספר חסידים, וגם אני נוסיתי בזה.

**וסימן** אמסור לך, אם תנסהו ותראה שבקיאותו מעוטה דמעוטה נגד הזמנים שלמד בבית רבו, תדע שכבר נצרר בכנפיו רוח הבטלה, ולבו מלא תועבות גם בעת שהמלמד מדבר אתו בדברי תורה וכל שכן אחר כך, והוא מועד לקלקל את כולם.

**ואולם** אם זכית להיות דבוק בתורת ה' דבוק טוב כאחד הגדולים אשר מעולם אנשי השם, היינו שיהא למודך לשמה, והסימן [לכך הוא] שנתגרש הטומאה והוסר הערלה מלבך, עד שנזדככה לטעום מתיקת התורה וחמדתה באהבה בתענוגים, אז סכנה לך לקבל שום תלמיד בשכר, ותתענג על ה' והוא יתן לך משאלות לבך לטובה, כי אם תלמיד חבר

עריבים זה בעד זה וכל אחד היה מצווה ממני להשגיח על חברו, ובכל פעם היה שיעור תלמידי ד' או ח'. וכשרצה נגיד ליתן לי זה השכר לימוד בעד שני בניו, אני לא שמעתי לו לעזוב בני העניים, כי מה לי לקצר מלאכת שמים, לעזוב ח' כשכיל שנים, ועוד שמבני עניים תצא תורה על פי רוב.

10. הגה"ה: ברצוננו לרחוק את השעה לפרסם את בנינו לעולם טוב לכבודנו, או עבור פניה אחרת. והוא טעות גדול, ואילו היה לומד תנ"ך כדת היה מצליח יותר.

כלפי רע היא יותר חזקה מהנטייה לטוב ובפרט שיצר הרע מתחיל י"ג שנה לפני שהיצר הטוב מגיע. ואולי אפשר להסביר לי הענין של בחירה באופן שאני יכול להבין את הענין.

**תשובה:** עיין ברמב"ם הלכות תשובה פרק ה', ואין ספק בדבר. וליתר ביאור עיין בספר דרך השם לרמח"ל על מה שהיה קודם החטא של אדם הראשון ואחר החטא.

### בסדר הלימוד

**שאלת:** האם כראי ללמוד שו"ע אורח חיים כסדר או ללמוד שו"ת בזמן הפנוי. ומה הדרך להגיע ליראת שמים ולהתמדה בלימוד.

**תשובה:** אחוז בשו"ת וגם מאורח חיים אל תנח ידך. ובענין יראת שמים, הנה ספרי יראה ומוסר להגיע ליראת שמים לא חסר, ואחרי הכל העיקר הוא הרצון והחשק העז לקיים מה שלמדת בספרי היראה. ובנוגע להתמדה בלימוד העיקר הוא לסלק המפריעים, והעצה הטובה בזה דכל מה שאפשר ללמוד בדבוק חבר או חברים, ואמירת שיעורים הוא המחייב הכי גדול, ובכך כל המסכים והמקטרגים יסולקו מאליהם.

### חיזוק לאברך ביראת שמים

**כתבת** וזה לשונך: לפעמים בלילות נכנס לי יאוש כי אני רואה כל כך הרבה ספרים בבית ואני לא יודע מאיפה להתחיל, והרבה פעמים אני קורא ספרי מוסר ולא עוזר לי כל כך, רצוני ללמוד הכל אבל בסוף אני לא לומד אף אחד מהם. הורה לי מאיפה להתחיל עם שו"ת"ם דמה לעשות כשהם מדברים על מסכתות וסוגיות שאני לא מכיר האם ללמוד הסוגיא בגמ' עם השאלה של הספר או לא.

**תשובה:** כלל גדול כללו לנו חז"ל דהלכה כאב"י ביע"ל קג"ם ויאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, ויש הרבה מה ללמוד ולא עליך המלאכה לגמור וקובץ על יד ירבה. ובכלל כנראה שכוח השכחה אצלך הוא חזק מאוד, כי כבר שכחת מה שהיית לפני שהתחלת ללמוד ולאן הגעת במשך כל השנים הללו, ומה יש לך עוד להתרעם וכי יש לנו משהו אחר בחיים, ומה היא התכלית של ביאתנו לעולם הלא לעשות רצון קוננו אם מעט ואם הרבה ובלבד שיכוין לבו לשמים. ואם תחשוב לרגע תראה עד כמה הקב"ה היה בעזרך, ואם אתה קובל על נסיונות החיים, הלא אם תקבלם באהבה יקל מעליך ואם לאו יצאת קרח מכאן ומכאן. אנא! חוס על נפשך ושמח בחלקך ויש לך הרבה כמה לשמוח ולעבוד ה' בשמחה ובטוב לבב מרוב כל (אני לא אמרתי זאת אבל הפסוק מעיד על זה וכך צריך לחיות), ואסיים בכפל שלום וברכה.

עוד אלא שמקבלין מלמד איש שהוא ריקן מיראת שמים ואינו לומד (אף בשתוף) לשם מצוה, כי אם בא בשכרו ואף אם אכול ושתה יאמר לו (פירוש למוד למוד) לכו בל עמו, עיין פירוש הגר"א (משלי כ"ג ז' ח' עיי"ש) ולבך תשים. וכתיב פתך אכלת (מה שלמדת מרב אחר) תקיאנה אצל זה שאינו ירא שמים.

## סימן י"ט

### ענינים קצרים

וגו' או וכו'

**שאלת:** מתי משתמשים במילת וגו' ומתי במילת וכו'.

**תשובה:** דע כי מלת וכו' משתמשים בה בדרך כלל למאמרי חז"ל וכל תורה שבע"פ, ומלת וגו' אך ורק לפסוקים, דו"ק ותשכח.

### איך שמשון איבר עצמו

**שאלת:** איך הותר לשמשון לאבר עצמו עם פלשתים.

**תשובה:** לענ"ד דבכל המלחמות - יש בהם על פי דרך טבע במידה מסוימת כאלה שמאבדים עצמם לדעת, דהרי האנשים ההולכים בראש הגדוד הם ודאי בסכנה גדולה, אלא שזה מותר כי כך היא דרך המלחמה. ולענ"ד אצל שמשון ג"כ היה בגדר כזה [דהרי עשה זאת כדי להציל את ישראל], ואע"פ שאצלו היה ודאי הגמור שימות, מ"מ הלא גם במלחמה הוא כמעט ודאי בהולכים ראשונה ואין חילוק בזה. ועיין שמואל ב' פרק י"א פסוק כ"ה ועיי"ש במלבי"ם ובמצודות.

### בענין בחירה

**שאלת** בענין בחירה וכתבת וזה לשונך: לכאורה לפי פשטות הענין ברור הוא שיש לכל אדם בחירה והבחירה הוא לעשות טוב או רע וכן הוא מבואר בכל הספרים, והשאלה היא דמוכרח להיות שהוא לא בדיוק כמו שהעולם חושבים שזה בחירה של חמישים אחוז לטוב וחמישים אחוז לרע וכל אדם הוא ממוצע באמצע, דא"כ למה כל השנים מאדם וחוה עד היום היו הרבה יותר מרוב שבחרו ברע, ואף בזמנים מועטים כמו בדור חזקיה וכדומה שבני ישראל בחרו בטוב אבל כל הגוים מסתמא היו רשעים ועובדי עבודה זרה, ולכאורה משנות דור ודור אנו רואים שהנטייה

## במצות תוכחה

**שאלת:** במי שעובר על איסור יחוד וקרוב לודאי שלא ישמע תוכחה, מה לעשות.

**תשובה:** דינו מפורש באו"ח סי' תר"ח סעי' ב' בדברי המחבר והרמ"א, וז"ל: נשים שאוכלות ושותות (בערב יו"כ) עד שחשיכה והן אינן יודעות שמצוה להוסיף

מחול על הקדש אין ממחין בידן כדי שלא יבואו לעשות בזדון. והוסיף הרמ"א: וה"ה בכל דבר איסור אמרינן מוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין ודוקא שאינו מפורש בתורה אע"פ שהוא דאורייתא וכו'. וכן הוא באו"ח סי' שס"ה סעי' ו'. וא"כ גם כאן בדין יחוד, דהא איסור יחוד אינו מפורש בתורה, אע"פ שהוא איסור תורה.



## מפתחות חלק אורח חיים

סימן א':	ללכת ד' אמות קודם נט"י של שחרית.
סימן ב':	לילך בגילוי הראש.
סימן ג':	עוד בענין הנ"ל.
סימן ד':	דיבור בבית הכסא;
	בעניני צניעות בבית הכסא.
סימן ה':	תשובות קצרות - הנהגת הבוקר;
	קינח בימין;
	איסור רבב בבגדו לתלמיד חכם;
	קשירת מנעלים;
	דברים שצריכים נטילת ידים;
	לכתוב דברי תורה בלא נטילה;
	ברכת על נטילת ידים קודם חצות;
	עירוי ט' קבין במקלחת;
	הכוונה בהזכרת שם ה'.
סימן ו':	נטילת ידים כשהלך בבית הקברות;
	נטילת ידים לנוגע במת או במטה.
סימן ז':	נטילת ידים אחר בדיקת דם.
סימן ח':	בחיוב לבישת טלית קטן.
סימן ט':	בענין עטרה בטלית;
	האם להקפיד שלא להפך הטלית;
	האם להקפיד לסמן קרשי הסוכה.
סימן י':	בדיקת הציציות - בטלית של יחיד ושל ציבור.
סימן י"א:	בענין הוצאת הציציות.
סימן י"ב:	לבישת טלית קטן וראיית ציציותיו;
	לבישת טלית קטן מעל הבגדים;
	עוד בענין הוצאת הציציות.
סימן י"ג:	האם חייבים להתעטף בטלית גדול;
	החילוק בין התפילת;
	האם צריך להתעטף על ראשו.
סימן י"ד:	תשובות קצרות - טלית;
	לחזור ולברך בהיסח הדעת;
	שיעור ציצית;
	צעוף בציצית;
	ללבוש טלית בלי גופיה;
	שיעור זמן העטיפה בטלית גדול;
	לברך על טלית כשלובשו שלא לצורך תפילה;
	אין מעבירין על המצוות בטלית.
סימן ט"ו:	תשובות קצרות - תפילין;
	להניח תפילין ביד ימין כשיש לו אינפוזיה;
	ברכה למניח תפילין קודם בר מצוה.

סימן ט"ז:	בענין כתיבה תמה.
סימן י"ז:	בענין קוצו של ירד.
סימן י"ח:	דין אות ה' שניקבה.
סימן י"ט:	רגל הק' וה' שלא תתחבר בגג.
סימן כ':	שיטת הרמב"ם בכתיבת סת"ם לשמה.
סימן כ"א:	אותיות שיש בהם נגיעה או הפסק.
סימן כ"ב:	אות שבהתבוננות נראית כשתי אותיות.
סימן כ"ג:	פרשה שיצאה מחוץ לבית.
סימן כ"ד:	שלא להפך הפרשה בבית;
	מחזה שנתנה בהיפוך בבית.
סימן כ"ה:	צורת אות ב' וכו'.
סימן כ"ו:	תשובות קצרות - סת"ם;
	אות שי"ן שנדבקה;
	בצורת אותיות ע' צ' ושי';
	צביעה לשמה בתפילין.
סימן כ"ז:	הרואה קרי בתפילין.
סימן כ"ח:	תשובות קצרות - מאה ברכות;
	האם מאה ברכות הם חיוב או מדת חסידות;
	חיוב מאה ברכות לנשים.
סימן כ"ט:	מי ששכח לומר ישתבח האם יאמרנו אחר התפילה.
סימן ל':	תשובות קצרות - פסוקי דזמרה.
	קריאת התורה קודם ברכות התורה;
	להשלים פסוקי דזמרה;
	הזמן להשלים פסוקי דזמרה;
	לומר תהלה לדוד וכו' עם הציבור;
סימן ל"א:	חצר קטנה הפרוצה במלואה לגדולה לצירוף למנין.
סימן ל"ב:	זמן הנץ החמה.
סימן ל"ג:	לקרוא קריאת שמע בנץ אפי' ביחיד.
סימן ל"ד:	בענין אל מלך נאמן ואמירת אחד;
	המתפלל יחידי כיצד ישרים רמ"ח תיבין.
סימן ל"ה:	כיצד להגות תיבות מסויימות בתפילה ובקריאת התורה;
	קדשים; אסנת; בשמת; חכמה; ערמה.
סימן ל"ו:	מדיני הפסקה בקריאת שמע;
	כשקורא ק"ש כשמניח תפילין דר"ת.
סימן ל"ז:	האם תפילה בתפילין עדיף מתפילה במנין.
סימן ל"ח:	מדיני צניעות;
	קריאת שמע כנגד שוק אשתו וכדומה;
	ק"ש כנגד שער אשתו, או אשה אחרת בביתה;
	גילוי הראש לנשואה בבית אביה;
	תפילה לאשה נשואה בגילוי הראש או שוק;
	צניעות בביתה;
	לאב לראות שיער בתו הנשואה.

## אור

## מפתחות

## יצחק

## תנג

סימן ל"ט:	תשובות קצרות - קריאת שמע; מהו זמן משיכיר את חברו; תפילה ביחיד כדי להספיק ק"ש בזמנה; זמן ק"ש של מג"א בארה"ב; אמירת אל מלך נאמן; קרא כנגד שיער אשת איש האם יצא; שמיעת קול אשה בזמן ק"ש; להפסיק באמצע פסוק ראשון.
סימן מ':	טעם איסור בית הכסא בהזמנה; דין בתי כסאות שלנו.
סימן מ"א:	תשובות קצרות - ותיקין; זמן עלות השחר; זמן התחלת שמנה עשרה; תפילה קודם הנץ.
סימן מ"ב:	לנשק בבית הכנסת.
סימן מ"ג:	תפילת תשלומין; חשב על הראשונה לתשלומין; איסור אכילה קודם תפילת תשלומין; מתי יאמר תחנון; לא סמך את תפילת התשלומין.
סימן מ"ד:	היכן אומר תפילת הדרך.
סימן מ"ה:	סמיכת גאולה לתפילה שחרית וערבית.
סימן מ"ו:	טעה במוריד הגשם.
סימן מ"ז:	בענין ג' פסיעות לאחוריו ולפניו.
סימן מ"ח:	תשובות קצרות - תפילת י"ח; שכח ללבוש חגורה בתפילה; להתפלל עם כפפות; בענין תן טל ומטר; אכל אחר עמוד השחר לענין אמירת עננו; לענות דבר שבקדושה אחר יהיו לרצון; לרמוז אחר שגמר תפילתו; כשמתפלל לחש ושומע ברכת כהנים מה יעשה; שהה בתפילתו לקדיש וקדושה; המאריך בתפילתו; בדין טרחא דציבורא; לשמר קריאת התורה בשמנה עשרה; המתפלל במקום שאין אומרים וידוי; לומר פרשת העקדה וכו'; לשנות הנוסח אחר החתונה לאשה; חיוב מצוות במי שלא נתפתח שכלו; דין סומא ואילם בחיוב מצוות.
סימן מ"ט:	מדיני ברית בתענית ציבור; האם יש לומר סליחות;
סימן נ':	האם יכול לאכול קודם סעודת הברית;
סימן נ"א:	האם לומר תחנון במנחה כשהברית בבית אחר.
סימן נ"ב:	להוציא ס"ת אחר כשאות ה' וק' נוגעות בגג. תשמישי קדושה וס"ת שבלה מה דינם. בגדר חיוב קריאת התורה; האם מותר ללמוד בזמן קריאת התורה. אין צורך לעמוד בזמן קריאת התורה. תשובות קצרות - בית הכנסת; להכנס עם ערדלים; להכנס עם אולר (סכין קטן); גדר עשרה ראשונים; בית הכנסת שאין לו חלונות; יהי רצון שקודם הלימוד. מהיכן יש לבצוע הפת. הולכי דרכים בברכת המזון. המברך על פרי והביאו לו עוד פרי; בירך על פרי שהכל ורוצה לאכול עוד פרי; דין נמלך. ביאור סילוק הסכין בשעת ברכת המזון; ביאור בגזירת סנדל המסומר וספינה בירדן . נוסח ברכת המזון הקצר. תשובות קצרות - ברכות המאכלים; עוגת גבינה עם קצת קמח; ברכה על מרק עוף וירקות; קוואקר; שניצל; לימון, במבליק; גלידת קסטה; פצפוצי אורז; מיץ תפוזים ושוקולד. תשובות קצרות - עניני ברכות; שהחיינו על פרי כשאינו לו שמחה; אין לברך שהחיינו על ראיית מלך; שהחיינו כשקונה בתשלומים; ברכת הגומל כשנוסע במכונית; ברכה על שילוח הקן; עניית דברים שבקדושה באמצע הברכה; בן ישיבה דינו כאורח; עיסה שנילושה במי ביצים; נטל ידיו לאחר בית הכסא ונמלך לאכול פת; גבס לענין נטילת ידים; חשוב שיעור כזית; שיעורים לברכה אחרונה; דין דברי תורה על השולחן; בדין מים אחרונים ונדירים; לומר ברוך הוא וברוך שמו בוימון; טעה המזמן ולא אמר אליקנו; בירך על המחיה במקום ברכת המזון;

	ספק אמר ברכה רביעית בברכת המזון;	הניח חתיכה רחיה בסיר בישול איטי;
	ציורפים לענין ברכה מעין שלוש;	להעביר אוכל מסיר לסיר.
	יצא לחוץ עם אוכל בפיו;	דין החזרת הקדרה בשבת.
	לומר יהי רצון במקום מטונף.	הנחת קדרה בשבת קודם שדלקה האש.
<b>סימן ס"ב:</b>	תשובות קצרות - ערבית לילה;	פינה ממיחם למיחם.
	איחר לתפילת ערבית;	הערות בס' ר"ס;
	בצורת השכיבה;	רחיצת פניו ידיו ורגליו בחמין בע"ש;
	ברכת המפיל ותפילת הדרך בשם ומלכות;	להסתפר לכבוד שבת;
	הישן בבית יחידי;	לומר עשרתן ערבתן;
	תהלים בלילה;	הערות בס' רס"א;
	בתקנת עזרא שתחגור אשה סינר;	לעשר בין השמשות;
	כמה זמן יישן אדם ביממה.	להטמין בבין השמשות בדבר שאינו מוסיף הבל;
<b>סימן ס"ג:</b>	הפסק אחר ברכת המפיל.	אמירה לעכו"ם בבין השמשות לדבר מצוה;
<b>סימן ס"ד:</b>	נוסחאות התפילה ודברים שיש להזהר בהם;	אמירה לעכו"ם בקיבל עליו שבת קודם הזמן.
	ניקוד תיבת טוב בברכת הגומל ובברכת המזון;	להציע המטות בערב שבת.
	תיכן שרף בשין שמאלית;	הערות בס' רס"ג;
	שו"א אחר אות ו' שבשורוק;	אשה ששכחה להדליק פעם אחת;
	בענין ברוך הוא וברוך שמו;	לברך קודם הדלקה;
	אמירת אמן חוץ מהברכות, וסלסול החזנים בסוף	יולדת בביתה האם הבעל ידליק ויברך;
	הברכה;	קבלת שבת בהדלקת נרות;
	תיבת ארעא בקדיש תתקבל;	קבלת שבת בתפילה.
	אין צריך להמתין עד האל הקדוש;	מספר הנרות - ובזמנינו שיש חשמל;
	קדיש שתפטו מעומד;	הדלקה ביו"ט שאחר שבת וכדומה.
	הנוסח בתפילת ענגו ליחיד;	רצה הבעל להדליק ולברך בחדר אחר;
	מזמור שיר ליום השבת בסוף תפילת שבת;	שנים שבא להם דבר מחוץ לתחום אם מותרים
	יתגדל ויתקדש.	להחליף ביניהם;
<b>סימן ס"ה:</b>	טעם לאפות שיעור חלה בערב שבת.	עשה מכשירין בשבת האם מותר להנות מהם;
<b>סימן ס"ו:</b>	הוריד אריס גוי בשדה ועובדה בשבת.	לאמן ידיו לכתיבה בשבת;
<b>סימן ס"ז:</b>	מלאכת תלוש שאינה ידועה לכל.	סינן בשבת ולא הרויח בסינן כלל.
<b>סימן ס"ח:</b>	מלאכה לצורך מחובר ואינה מפורסמת.	שהחיינו כשמדלקת פעם ראשונה.
<b>סימן ס"ט:</b>	שותפות ישראל וגוי לענין השכר.	אכנסאי בהדלקת נר שבת.
<b>סימן ע':</b>	אפו גויים בתנורו לענין השכר.	תשובות קצרות - הדלקת נרות;
<b>סימן ע"א:</b>	התנה עם הגוי להחזיר הבהמה לשבת.	אח ואחות מי קודם בהדלקה;
<b>סימן ע"ב:</b>	תשובות קצרות - שהייה וחזרה;	שתי נשים שצריכות להדליק מה יעשו;
	במחלוקת חנניה ורבנן בשהייה;	מקום הדלקת נרות שבת בפנימיה.
	שהייה בתנורי גז;	דין אמירה בקיבל שבת מבעוד יום.
	כיסוי הכפתורים של הגז;	אמר המבדיל אם יוכל לומר רצה.
	סיר בישול איטי;	אמירה למי שהבדיל לעשות מלאכה.
	להרתיח קומקום קודם שבת;	להסתפק מן השמן שבנר.
	לתת חתיכה חייה בסיר;	נגיעה במוקצה.
	הטמנה בנייר כסף;	הערות בס' רס"ו;
	לכסות קדרה בשבת;	שביתת בהמתו;
	דין חזרה בפלטת חשמלית בשבת;	מצא מציאה אם יכול ליתנה לנכרי;

## אור

## מפתחות

## יצחק

## תנה

לתת לחרש שוטה וקטן.

סימן צ"א: קבלת שבת קודם ערבית.

סימן צ"ב: לקדש מבעוד יום.

סימן צ"ג: תשובות קצרות - ערב שבת;

קניית בשר לשבת;

לשמור מאכל חשוב לשבת;

להזהר שלא יפלו צפורניים;

קיבל על עצמו שבת;

לומר עשרתן ערבית;

לומר במה מדליקין;

לשטוף הגביע קודם הקידוש;

לקדש על יין מגולה;

לקדש קודם ערבית;

לעמוד בקידוש הלילה;

לא שמע ברכת הגפן בקידוש והבדלה;

שכח לומר רצה.

סימן צ"ד: האם נשים מוציאות לאנשים בקידוש.

סימן צ"ה: קידוש מעומד או מיושב.

סימן צ"ו: לשותות מכוס הקידוש, ולטעום קודם המקדש.

סימן צ"ז: האם מיץ ענבים מהני לקידוש במקום סעודה.

סימן צ"ח: שמע קידוש מהש"ץ האם מהני.

סימן צ"ט: אין פולין הכינים.

סימן ק': האם דלת נעשית בסיס למוקצה.

סימן ק"א: טלטול נרות (פמוטים) שלנו.

סימן ק"ב: עוד בענין הנ"ל.

סימן ק"ג: דין מוקצה בפמוטים;

האם מועיל נתינת דבר היתר;

האם מועיל תנאי;

לטלטל השולחן עצמו כשהפמוטים עליו;

האם פמוטים הוי מוקצה מחמת חסרון כיס.

סימן ק"ד: תשובות קצרות - שחרית של שבת;

לעמוד כשאומרים נשמת;

לומר שבת שלום קודם התפילה;

לקרוא הפטרה עם הבעל קורא;

שאלת צרכיו בשבת.

סימן ק"ה: תשובות קצרות - שמו"ת;

הדרך הנכונה לקריאת שמו"ת;

קרא שמו"ת למפרע;

להזכיר שם השם בתרגום ובדרך לימודו.

סימן ק"ו: אכילה קודם מוסף.

סימן ק"ז: מוסף ומנחה מה קודם.

סימן ק"ח: המבקר חולה בשבת.

סימן ק"ט: לטעום מקידוש היום קודם המקדש.

סימן ק"י: דיני הכוס בקידוש היום.

סימן ק"א: יש לו רק ב' סעודות לשבת.

סימן ק"ב: תשובות קצרות - סעודה שלישית;

פרקי אבות;

סעודה שלישית קודם מנחה;

לזמן על הכוס בסעודה שלישית.

סימן ק"ג: תקנת קריאת התורה במנחה בשבת.

סימן ק"ד: טעה בברכת אתה חוננתנו.

סימן ק"ו: בענין נר במוצאי יום כיפור.

סימן ק"ז: הערות בס' רצ"ח;

דין אבוקה בנר של הבדלה;

נר עם שתי פתילות אם מקרי אבוקה;

ברכה על אור היוצא מהעצים והאבנים;

ברכה על גחלים הבוהרות.

סימן ק"ז: תשובות קצרות - הבדלה;

לקחת תרופה עם מים קודם הבדלה;

עשיית מלאכה קודם שאמר ואתה קדוש;

להבדיל לפני ערבית;

להבדיל על בירה;

הבדלה בכוס ובתפילה;

ברכת מיני בשמים על הדסים;

מאורי האש על אור חשמל;

לכבות נר ההבדלה בנשיפה;

לומר ויתן לך;

זמן רבינו תם;

לכסות הסכין בסעודת מלוה מלכה.

סימן ק"ח: מפתח בחגורה בשבת.

סימן ק"ט: לצאת לרשות הרבים בשעון יד ובחוט אדום.

סימן ק"ב: הלבוש כדי להציל גופו מטינוף או שאר צורך.

סימן קב"א: לצאת בכסא בשבת.

סימן קב"ב: לצאת בחוט על מוך וספוג, ומטבע על המכה.

סימן קב"ג: נאמן הרופא על הקמיע.

סימן קב"ד: לצאת בצעיף ומגבת סביב צוארו.

סימן קב"ה: לצאת במעיל שתלויה עליו חגורה לרה"ר;

לצאת במעיל תלוי על כתפיו;

לצאת בשרוולים מקופלים.

סימן קב"ו: תשובות קצרות - הוצאה;

לצאת בכובע;

לצאת בנעלי בית;

לצאת בפלסטר;

לצאת במשקפי שמש;

לצאת בכפפות;

לצאת בסיכת ראש;

לצאת במדבקה בתוך הכובע;

לצאת בפד בשבת;

הוצאה באיסור אינה אוסרת את המאכל;

לצאת במכסה פלסטיק על הכובע;

בענין עירוב;

טלטול במקומות שיש בהם ספק;

מי שלא רוצה להשתתף בעירוב;

טלטול בשנים;

לטלטל בחדר מדרגות;

עירוב חצירות בבנין גדול.

סימן קכ"ז: בגדרי מלבן.

סימן קכ"ח: דין כיבוס בשבת;

לוקט יבלות מהבגד בשבת.

סימן קכ"ט: להסיר הנוצות מן הבגד (וטלטול מן הצד).

סימן קל': קיפול בגדים בשבת.

סימן קל"א: תשובות קצרות - טיפול בבגדים;

לתת בגדים לניקוי יבש בערב שבת;

תכשיר נגד חשמל סטאטי;

הורדת כבסים בשבת;

ניעור טלית כהה;

לנקות פורמייקה;

להסיר חוט שסוגר הכיס;

לרכוס בגד בסיכת בטחון.

סימן קל"ב: לקנח רגלו או מנעלו מטיט.

סימן קל"ג: סחיטה בבגד ושער;

סחיטה בבגד מעור.

סימן קל"ד: הערות בס' ש"ג;

חיוב חטאת ליוצאת במחט נקובה;

טלטול חפצים בכיסו בבית או בחצר.

סימן קל"ה: קישוטי נשים שיש בהם חשש צביעה.

סימן קל"ו: הכותב על בשרו בשבת.

סימן קל"ז: סירוק בשבת.

סימן קל"ח: משדכין על התינוק להארס.

סימן קל"ט: שכירות פועלים ושכר שבת;

גדר הבלעה בשכר שבת.

סימן ק"מ: בטעם איסור אמירה לעכור.

סימן קמ"א: אמירת עכור לעכור אחר בשבת.

סימן קמ"ב: דיבור האסור בשבת.

סימן קמ"ג: תשובות קצרות - דיבור בשבת;

מתי מותר לרמוח לעכור;

האם עדיף לעשות מלאכה ע"י אמירה לגוי מקטן;

לקרוא שלטי חוצות;

לעיין במכתבים בשבת;

לפרסם בעתון שנדפס בשבת;

לפרסם לחנות שעובדת גם בשבת;

סידורים הוצאת סיני;

גוי שחתך מפות נייר בשבת;

לשים מכתב בע"ש בדואר;

הלוחאה בשבת;

באיסור שכר שבת;

שכר שבת במלמדים.

סימן קמ"ד: טלטול מן הצד במוקצה מחמת חסרון כיס.

סימן קמ"ה: כלי שמלאכתו לאיסור אי הוי מוקצה.

סימן קמ"ו: טלטול תנור חימום או מאוורר.

סימן קמ"ז: טלטול מוקצה שבא לידו בהיתר;

לולב ושופר אחר מצותם אי הוי מוקצה.

סימן קמ"ח: טלטול כלי מוקצה כשיש כלי היתר.

סימן קמ"ט: עוד בענין הנ"ל.

סימן ק"נ: תפילין האם הם מוקצה בשבת;

גדר כלי שמלאכתו לאיסור;

גדר מוקצה מחמת חסרון כיס.

סימן קנ"א: במחלוקת התנאים בשברי כלים.

סימן קנ"ב: דלתות הכלים שנתפרקו.

סימן קנ"ג: טלטול דלתות הכלים שנשברו.

סימן קנ"ד: דין מוקצה באדם חשוב.

סימן קנ"ה: לשחק בכדור בשבת.

סימן קנ"ו: טלטול שעון קיר ותמונה בשבת.

סימן קנ"ז: תשובות קצרות - מוקצה;

תמונות האם הוי מוקצה;

פח אשפה לענין מוקצה;

נגיעה במוקצה;

לטלטל מנורה דולקת;

לכוין שעון שבת;

לכוין טרמוסטט;

לשנות כיוון המאוורר;

לענוד שעון אלקטרוני עם כפתורים;

שעון עם מחשבון;

לשלוח פקס למקום שעדיין שבת שם;

לטלפן מארץ ישראל לחו"ל;

דין מוקצה בטלפון;

מכשיר אדים בשבת;

להכנס למעלית בשבת;

מוקצה בגפרורים ונרות;

מוקצה בשעון שפסק מלעבוד;

להעביר מוקצה לאחר;

לטלטל כלי סעודה;

## אור

## מפתחות

## יצחק

## תנז

מוקצה שהונח על דבר היתר ע"י אחר;  
טלטול סולמות ביתיים.

**סימן קנ"ח:** תשובות קצרות - אהל ומחיצה;

לחבר גג של עגלת תינוק;

לפתוח מיטת תינוק;

מטריה בעגלת תינוק;

פתיחת מחיצה המתקפלת בשבת.

**סימן קנ"ט:** דין תבשיל שהונח בבלי שני.

**סימן ק"ס:** מיחם על גבי מיחם.

**סימן קס"א:** להניח תבשיל על גב מיחם בשבת.

**סימן קס"ב:** הנחת דבר מבושל שנצטנן על מיחם או על פלטה בשבת.

**סימן קס"ג:** דין בישול ברובו יבש ומיעוטו מרק.

**סימן קס"ד:** תשובות קצרות - בישול;

לבסות סיר שיש בו עצמות עוף;

לערוך מכלי ראשון על סוכר וכדומה;

לבזק מלח על דבר חם;

הגדרת קלי הבישול;

צלייה אחר בישול;

לתת מים בתבשיל בשבת;

להשתמש במים חמים מבזילר;

לחמם מרק;

לרחוץ בשבת מדור שמש;

כלי שני שהיד נכוית בו;

דין מצקת;

מיחם שיש לו צינורית;

להבין מרק אינסטנט.

**סימן קס"ה:** שטיחת פירות בשבת לענין בורר.

**סימן קס"ו:** תשובות קצרות - בורר;

לברור סמוך לאכילה;

לברור עצמות הדגים וגרעיני אבטיח;

בורר בקילוף;

להשתמש במקלף בשבת;

בורר בשטיפת מאכלים.

**סימן קס"ז:** לתת ענבים לגיגית יין או מים לתמד.

**סימן קס"ח:** סחיטת בוסר וגדר חולב.

**סימן קס"ט:** סחיטת הלימונים בימינו.

**סימן ק"ע:** שלג וברד שנמסו;

לערב קוביות קרח בכוס מים.

**סימן קע"א:** תשובות קצרות - סחיטה;

סחיטת מגבונים בשבת;

לחלחל שערותיו במים כדי לסדרן.

**סימן קע"ב:** לתקן אוכלים בשבת;

מחתך באוכלים;

לעשות צורות מאוכלים;

לאכול עוגות שיש עליהם כיתוב.

**סימן קע"ג:** הקוטם עצי בשמים.

**סימן קע"ד:** להשתמש בסבון מוצק בשבת.

**סימן קע"ה:** תשובות קצרות - שבת כללי;

לסדר המטות;

סידור המטות בשבת בפנימיה;

בית שנבנה בשבת;

להשתמש בסבון אסלה;

היכן מדמים שבות לשבות;

לקשור שקיות אשפה;

לעשות פודינג בשבת;

להניח בסא על חול,

להשתמש בפורס ביצים;

לערב אוכלים עם מיונו בשבת;

לקשור ולהתיר ב' קשרים;

להשתמש בטיטולים.

**סימן קע"ו:** תשובות קצרות - עניני רפואה;

תרופות בשבת;

ויטמינים בשבת;

שימוש בשבת ברפואה בצורת אבקה;

החוטט בפצעיו בשבת;

להתגרד בשבת;

תרופה למעים בשבת;

למרוח משחה בשבת;

בדיקת הריון בשבת;

לשמור מי רגלים לבדיקה;

לטלפן למסייעת ליולדת;

להפליג בספינה בערב שבת.

**סימן קע"ז:** הערות בס' שכ"ט;

קושיא בלשון המחבר בסעי' א';

אין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב;

תינוק שנמצא בעיר שרובה עכורים;

אין מפקחים את הגל על הבא במחתרת.

**סימן קע"ח:** כיצד לנהוג בפיקוח נפש;

ללוות חולה לנסיעה לבית חולים;

מה מותר ומה אסור לנהוג לעשות.

**סימן קע"ט:** ספק פיקוח נפש בשבת.

**סימן ק"פ:** דין היוצאים להציל בשבת.

**סימן קפ"א:** טלטול מוקצה במקום הפסד.

**סימן קפ"ב:** הצלת פת בשבת.

**סימן קפ"ג:** לצאת בכמה מלבושים בשבת לרה"ר.

סימן קפ"ד:	כתבי הקודש שנכתבו שלא כדין;	סימן קצ"ט:	גדר אחשביה לענין איסור חמץ.
סימן קפ"ה:	דין כתבי הקודש שנכתבו או שנמצאו ביד מינים.	סימן ר':	דין קטניות לאשכנזים בפסח.
סימן קפ"ו:	לכבות דליקה בשבת מפני כתבי הקודש.	סימן ר"א:	עשיית מלאכה בערב פסח אחר חצות;
סימן קפ"ז:	אמירה לעכ"ם באופן הנ"ל.		לעשות ע"י גוי;
סימן קפ"ח:	מערכת עשבים בצינור בשבת;		העושה לאחרים;
סימן קפ"ט:	פתיחת סתימה של כיור וכדומה.	סימן ר"ב:	מלאכה שאין בה שיהוי;
סימן קצ":	החזרת ענפי אילנות למים בשבת;		מלאכת כתיבה.
	הוספת מים לאגרטל פרחים בשבת;		תשובות קצרות - פסח;
	החזרת לולב בשבת וביו"ט למים;		הכשר המיקרוגל;
	הדחת בשר מהמלח שעליו;		לבדוק ספרים מחמץ;
	נתינת מים על ירקות שלא יכמושו.		חמץ בפחי האשפה;
סימן קפ"ח:	לנקות בגדים במברשת בשבת;		לומר הלל דליל פסח מבעוד יום;
סימן קפ"ט:	הבורר קיסמים ממים בשבת.		מצות מכונה לליל הסדר;
סימן קצ":	לקרוע נייר אריזה שיש עליו כתב;		נשים שלא אוכלות שיעור מצה ומרור;
	הקרוע בחמתו;		שיעור כדי אכילת פרס;
	הקרוע דרך השחתה;		סיפור יציאת מצרים ע"י פלפול;
	עוגה שכתובים עליה אותיות.		אפיקומן קודם חצות;
סימן קצ"א:	תשובות קצרות - תיקון כלים;		לקחת דברים ממקום החמץ שנמכר;
	פתיחת בקבוקים בשבת.		להתחתן בל"ג בעומר.
	פתיחת קופסאות בשבת;	סימן ר"ג:	טענה בלשון הברכה בהדלקת נרות ביום טוב.
	העושה פתח יפה בקופסא;	סימן ר"ד:	תשובות קצרות - יום טוב;
	לקפל מפיות נייר.		רחיצה ביום טוב;
סימן קצ"ב:	תשובות קצרות - עניני צעצועים;		להסתפר בערב יו"ט אחר חצות;
	צעצועים שמרעישים;		האם יכול בן חו"ל להשתתף בהקפות שניות עם
	לעשות בלונים ממי סבון;		תזמורת;
	משחקי הרכבה;		מה הדין בהנ"ל בענין רדיו או טייפ;
	משחקי כסף;		מה הדין בהנ"ל לענין נסיעה במכונית.
	לשחק בגולות;	סימן ר"ה:	תשובות קצרות - הלל ביום טוב;
	לשחק בשבת בשלג;		דילג בהלל;
	למתוח קפיץ של נדנדה בשבת;		הלל אחר השקיעה.
	לאסוף צעצועים בשבת.	סימן ר"ו:	בצריך כמה דקירות לכיסוי הדם ביו"ט.
סימן קצ"ג:	בדין צורת הפתח מהצד.	סימן ר"ז:	הכניס עפר להשתמש בו ביו"ט.
סימן קצ"ד:	בדין עירוב ברשות הרבים.	סימן ר"ח:	הכנה ביו"ט לסעודת הלילה כשאוכלה מבעוד יום;
סימן קצ"ה:	האם בורגנים בעו"ד על ד' אמות.		לחמם לגוי דבר קר שנתבשל כל צרכו.
סימן קצ"ו:	תענית שעות בראש חודש.	סימן ר"ט:	ריבוי בשיעורים ביום טוב.
סימן קצ"ז:	שכח יעלה ויבוא;	סימן ר"י:	דין רחיצה ביום טוב.
	הזכיר יעלה ויבוא בהודאה.	סימן רי"א:	אולודי ריחא.
סימן קצ"ח:	תשובות קצרות - ראש חודש;	סימן רי"ב:	לחתוך פתילה לשנים ביו"ט.
	סעודה שלישית בערב ר"ח;	סימן רי"ג:	קשרי בתי ידיים ביו"ט.
	לאכול לפני הלל;	סימן רי"ד:	תשובות קצרות - חול המועד;
	ברכת הלל בר"ח;		לגהץ כובע בחול המועד;
	שכח לקרוא הלל בר"ח;		לעשות נקבים באוזן בחול המועד;
	מתי אומרים לכפרת פשע.		לסרק פאה נכרית בחול המועד;

## אור

## מפתחות

## יצחק

## תנט

לתקוע מסמר בחול המועד;  
להפקיד בבנק בחול המועד;  
למכור דבר בחול המועד;  
להשתמש במחשב בחול המועד;  
לרפאות עכו"ם בחול המועד;  
לחתוך בד בחול המועד;  
לטבול כלים בחול המועד,  
להתעמל בחול המועד;  
לתת ברזלים בנעלים בחול המועד.

סימן רט"ו:

הערות בסי' תקמ"ט.  
הדברים שאירעו בט' באב;  
תענית בט' בתמוז.

סימן רט"ז:

הערות בסי' תקנ"ג;  
עינוי לקטנים בט' באב;  
טעם שאין מכריזים על ט' באב.

סימן רי"ז:

הערות בסי' תקנ"א;  
האם ישתמש מלדון עם עכו"ם כל חודש אב;  
לבישת בגדי שבת בשבת חזון;  
להחליף הכותונת לשבת חזון;  
למעט במשא ומתן מתחילת החודש;  
איסור תספורת וכיבוס בשבוע שחל בו;  
גיהוץ כלי פשתן;  
כיבוס ביום ה' לכבוד שבת,  
כיבוס בגדי עכו"ם;

טעם איסור לבישת בגדים חדשים;  
שתיית מיץ ענבים בשבוע שחל בו.

סימן רי"ח:

הרחקות מאשתו בתשעה באב.  
הערות בסי' תקנ"ד;

סימן רי"ט:

לחזור הפרשה בט' באב;  
דין עוברות ומניקות בט' באב;  
נעילת הסנדל ליולדת כל ל';  
סיכה לחולה שאין בו סכנה;  
איזו רחיצה אסורה בתשעת הימים;  
מלאכת דבר האבד בט' באב.

סימן ר"כ:

דיני עשירי באב שחל ביום ו'.

סימן רכ"א:

תשובות קצרות - חודש אב;  
תבשיל שנתערב בו יין;  
לקנות נעלי התעמלות;

ללבוש בגדי שבת;

לתקן בגדים ישנים;

מעשה ריקמה;

להחליף מוצר שקנה;

חולצות - בגדי זיעה;

לסרק פאה נכרית;

לשלם מקדמה לקנייה;

לסדר חפצים;

לשלוח הזמנות לשמחה;

יחיד שסיים מסכת;

לגמור עסקאות בחודש אב;

אשה שיש לה צירים בתענית;

דין עשירי באב.

סימן רכ"ב:

טענה בברכת הדלקת נרות של יו"כ ושבט.

סימן רכ"ג:

תשובות קצרות - יום כיפור;

לקחת רפואה עם מים ביו"כ;

שימוש בדאודורנט ביו"כ.

סימן רכ"ד:

תשובות קצרות - סוכות ושמחת תורה;

נטילת לולב עם גבס בידו;

הידור היופי באתרוג;

להסיר ביו"ט עלה מהלולב לאוגדו,

דין שתיית יין בסוכה,

למשוך מכסה סוכה כשעומד בכרמלית;

לפרוס מכסה הסוכה כשאינו מחובר בצירים;

לתת רשת תחת הסכך או עליו;

לסכך במחצלת עם חוטי ברזל,

לסכך בסכך עציץ שאינו נקוב;

ירדו גשמים בסוכה;

לעמוד בהקפות שמחת תורה.

סימן רכ"ה:

הערות בסוגיית נרות חנוכה.

סימן רכ"ו:

טעם הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת.

סימן רכ"ז:

אכסנאי בחנוכה.

סימן רכ"ח:

מקרא מגילה קודם לכל המצוות.

סימן רכ"ט:

כמה חלק יתן בעשרת בני המן.

סימן רל':

תיבת האל בברכת המגילה.

סימן רל"א:

משלוח מנות בפורים.

סימן רל"ב:

אבל בסעודת פורים.

סימן רל"ג:

תשובות קצרות - פורים;

שיעור משלוח מנות;

פרוז השולח למוקף ביום י"ד;

השיעור לבסומי בפוריא.

## מפתחות יורה דעה

סימן א':

בדיקת דם בביצים.

סימן ב':

בענין הכשרת כבד.

סימן ג':

יניקת תינוק מישראלית שאכלה איסור.

סימן ד':

שאלות קצרות - בשר וחלב;

עירב תבשיל בכף חלבית;

נותן טעם בר נותן טעם;		לעשר מיץ תפוחים בצרפת;
המתנה בין בשר לחלב למעוברת;		ספק פירות מארץ ישראל;
זמן המתנה בין בשר לחלב;		כלים שיש בהם חשש שנמחו בחלב;
שימוש במיקרוגל לבשרי וחלבי;		קיבל מתנה מגוי בערב חגם;
מדיח כלים לבשרי וחלבי;		קיבל יין מגוי;
הגעלת כלים מצופים בזכוכית;		עכ"ם שנגע במיץ ענבים;
לא צריך להמתין כ"ד שעות בליבון;		חנות שמוכרת גם דברים האסורים;
ליבון בתנורים שלנו.		חששות בכלים;
לבטל חלב בשישים ולשתותו אחר בשר.	סימן ה':	יין מגולה במקרר;
מה הדין ליתנו לקדירת בשר.		לשאל רב אחד כשהרב האחר מסתפק.
פת ישראל שאפה עכ"ם.	סימן ו':	שאלות קצרות - עבודה זרה;
פת עכ"ם העשויה לכותח.	סימן ז':	פסל שאינו שלם;
כלים הבלועים מבשולי עכ"ם.	סימן ח':	שתי וערב בצורה הפוכה;
דבר שבצלייה עולה על שולחן מלכים אבל לא בבישול	סימן ט':	להחליף לשם יהודי.
עשה הגוי את האש כדי להתחמם.	סימן י':	אסור להסתכל בפני אדם רשע.
האם צריך כוונה כשחותה כדי למחר הבישול.	סימן י"א:	לומר תודה על הלואה.
ישראל שהדליק אש קטנה והדליק העכ"ם ממנה;	סימן י"ב:	שאלות קצרות - חוקות העכ"ם ולא ילבש;
הדליק הנכרי אש מפילוט שהדליק ישראל.		ללחוץ מכונת גילוח לבשרו;
השלכת קיסם בבשולי עכ"ם.	סימן י"ג:	צביעת שער באיש;
בישול במיקרוגל.	סימן י"ד:	ללקט שערות לבנות ע"י גוי.
אין במעושה משום בישולי עכ"ם.	סימן ט"ו:	קונטרס בהלכות נדה;
כלי שנתבשל בו בשולי עכ"ם.	סימן ט"ז:	פרק א'. כיצד תומאת הנדה ודין כתמים;
בדין יין ושכר של עכ"ם;	סימן י"ז:	פרק ב'. דינים הנוהגים בזמן איסורה;
דין משקה חשוב;		פרק ג'. כיצד טהרת הנדה;
דין משקה העשוי מדבש;		פרק ד'. דיני טבילה וחציצה;
דין קפה וקקאו.		פרק ה'. דיני פרישה ווסתות;
טבילת כלים העשויים לאיחסון.	סימן י"ח:	פרק ו'. דינים שונים;
בענין חציצה באדם וכלים.	סימן י"ט:	פרק ז'. דין חתן וכלה;
סכין שחיטה ומערוך של מצות לענין טבילה.	סימן כ':	פרק ח'. דיני יולדת;
משכון עכ"ם לענין טבילה.	סימן כ"א:	הערות על סדר השו"ע הל' נדה;
תיקון כלי שאינו מחזיק רביעית.	סימן כ"ב:	הבדיקות בביאות הראשונות;
שאלות קצרות - טבילת כלים;	סימן כ"ג:	ראתה בשעת תשמיש;
תנור חימום ביתי שעושים בו טוסט;		דין עונה בינונית;
הטובל רק מכסה של סיר לענין ברכה;		נמצא בסדין העליון או התחתון;
כלי אבן לענין טבילת כלים;		תמר ורות לא חשו לדם חימוד;
להשתמש בכלים שאינם טבולים.		מאימתי כלה מתחלת לספור ז' נקיים;
שאלות קצרות - כשרות;	סימן כ"ד:	האם החתן צריך לשאול לטהרת כלתו;
בישולי עכ"ם במסעדה - לספרדים;		בתולה ממתנה רק ארבעה ימים;
השגחה במליחת בשר;		שלא לישב על מטתה, לישון על מטתה שלא בפניה;
תרופות שיש בהם איסורי אכילה;		ספסל המתנדנד;
הכשר למשחת שיניים מסטיקים ויטמינים וכדומה;		לא יישן עמה במטה, דין מיטות המחוברות בכותל;
חלב עכ"ם;		חולה ואשתו נדה;

## סימן ל"א:

הבדיקות בשבעה נקיים;  
 חציצה בשער;  
 חציצה בעינים;  
 בדיקת אשה מחציצה ע"י בעלה;  
 חציצה בצבע;  
 טבילת כלי בתוך כלי;  
 שהייה בין חפיפה לטבילה.  
 שו"ת קצרים בעניני נדה;  
 הרגישה לחות;  
 לצרף לספק מה שאינן מרגישות היום;  
 עונת אור זרוע;  
 ללבוש לבנים בעונת וסתה;  
 יוצא לדרך;  
 לומר לבעלה שטבלה;  
 יש לה מכה באותו מקום;  
 דיני הביאות הראשונות;  
 וסת ע"י כדורים;  
 כתם שקדם לו הרגשת זיבת דבר לח;  
 הרגישה ומצאה דם בבגד צבוע;  
 מצאה כתם ונגעה בו בידה;  
 כיסוי בית הכסא לקבלת טומאה;  
 דין כתם בתחבושות;  
 ראתה בדיאפרגמה;  
 גדר קיננה;  
 קינחו בעד שאינו בדוק;  
 רופא אומר שראה דם;  
 קביעת וסת בבדיקה;  
 האם יש איסור בהסרת הבתולים;  
 ספרה ז' נקיים בגיותה;  
 כלה שנחברר לה שהיא גויה;  
 שהתה בין הטבילה לחתונה;  
 טבילת כלה במוצאי שבת;  
 חל ליל חופתה ביום וסתה;  
 חופת נדה;  
 כתם בדם בתולים;  
 כתמים בבתולה;  
 מתי כלה נאסרת;  
 המפלת שדממה קודם - ממתי מונה;  
 מעוברת שתקפזה ציריה;  
 כתמים בזמן חבלי לידה;  
 זירוח לידה;  
 מטה המיוחדת;  
 האם יש שיעור זמן בין בדיקה לבדיקה;

## סימן ל"ב:

הפסק טהרה אחר השקיעה;  
 מוך דחוק;  
 גדר לבנים ונקיים;  
 הפסק טהרה באוירון;  
 הפסק טהרה שהיה בו שאלה ואבד;  
 לא צריך ז' נקיים סמוך לטבילה;  
 לא צריך הפסק סמוך לז' נקיים;  
 חזרה בה באמצע ז' נקיים;  
 לספור ד' ימים במקום ה' במקום צורך;  
 עוד בענין הנ"ל;  
 להמתין ד' ימים באופנים מסויימים;  
 ללבוש צבעונים לאחר ז' נקיים;  
 ספק בחשבון ז' נקיים;  
 שכחה לבדוק בז' נקיים;  
 שמשה בז' נקיים;  
 טבלה ביום השישי;  
 עוד בענין הנ"ל;  
 טבילת נדה קודם זמן רבינו תם;  
 טבלה והיה עליה פלסטר;  
 חציצה בצואת האף;  
 חציצה בדם יבש;  
 הגדרת גלד גרב החוצץ;  
 סתימה זמנית בשינים וחוטי תפירה בפה;  
 עוד בענין סתימה זמנית;  
 כתר בשן שעומד ליפול;  
 אינה מקפידה בקשרים שבשערה;  
 שיער בית השחי והערורה;  
 הסרת השער בשלושת השבועות;  
 מצאה חציצה בין שיניה לאחר טבילה;  
 דברים שנשים מקפידות משום יופי;  
 טעתה בדברים החוצצים;  
 האחריות של בלנית המקוה;  
 חפיפה ביום;  
 להתרחץ באמבטיה קודם הטבילה;  
 חפיפה בפורשים;  
 סירוק בשער יבש;  
 להסתרק שוב לפני הטבילה;  
 טבילה במוצאי שבת לצורך חו"ג;  
 חפיפה באשה אבילה;  
 חפפה כדין ולא חשבה שתטבול;  
 מתי לברך על הטבילה;  
 להמתין אחר בית הכסא לתשמיש.  
 הרגישה שנפתח מקורה.

סימן ל"ג:	בענין דם בתולים.	סימן נ"ו:	נפלה מזוהו האם יברך;
סימן ל"ד:	עוד בענין הנ"ל		נפלה טליתו לענין ברכה;
סימן ל"ה:	עוד בענין הנ"ל.		החליף מזוזה במזוזה אחרת.
סימן ל"ו:	אופן הבדיקות לכלה.	סימן נ"ז:	שאלות קצרות - מזוזה;
סימן ל"ז:	ביאור שיטת הרא"ם בחציצה;		להסיר המזוזה כשצובע ביתו;
	גדר היינו רביתיה;		מזוזה גבי גר;
	מה נקרא כולו לענין חציצה;		מזוזה במקום שלא צבעו עדיין;
	דבר שמקפידים להסיר אותו רק לפעמים האם		מזוזה בבית שכור בחו"ל;
	הוי חציצה;		דין המזוזות כשעובר דירה.
	האם בלח הוי חציצה.	סימן נ"ח:	קרסים שעושים שעטנז.
סימן ל"ח:	כינים האם הוי חציצה.	סימן נ"ט:	שאלות קצרות - חלה;
סימן ל"ט:	התחילו לשאוב מים מהמקוה.		בצק שנילוש במיץ תפוחים;
סימן מ':	שאלות קצרות - נדרים;		תרכיז תפוחים עם מים לחלה.
	איזה נדרים אינם ניתרים;	סימן ס':	קבורת כל הגוף במקום אחד.
	החמיר בטעות;	סימן ס"א:	כהן הרוצה לנסוע באוירון.
	להשאל על נדר למפרע.	סימן ס"ב:	בגדים חדשים האסורים באבל;
סימן מ"א:	כבוד אב ואם.		אשה הרוצה לסדר פאה נכרית באבלה;
סימן מ"ב:	חיוב בכבוד אבי אביו ואבי אמו.		נעלים חדשים לאבל אחר ז'.
סימן מ"ג:	בענין כבוד חמיו.	סימן ס"ג:	נטילת צפורניים לאשה לאחר ז'.
סימן מ"ד:	האב והבן מי קודם בתלמוד תורה.	סימן ס"ד:	הליכת אבל לשמחות;
סימן מ"ה:	תוכחה לאלה המאפשרים לילדיהם לראות בוידאו		לחתונת אחיו;
	וכדומה.		לחתונת חבירו שיש ביניהם קירוב דעת;
סימן מ"ו:	לשלם שכר לימוד ממעות מעשר.		לשבע ברכות;
סימן מ"ז:	בענין תלמוד תורה.		לבישת בגדים חדשים לחתונה;
סימן מ"ח:	נשים שלומדות ההלכות השייכות להן.		דין החתן עצמו;
סימן מ"ט:	בענין יששכר וזבולון;		רב אבל לחתונת תלמידיו;
	ביאור בשיטת הרמב"ם בת"ח המתפרנס מהציבור.		האם מותר לאבל להזמין אחרים לסעודת שבת
סימן נ':	שאלות קצרות - צדקה ומעשר כספים;		ויו"ט;
	לקבל צדקה מאשה;		האם יש חילוק בין ספרדים לאשכנזים בזה.
	השגת גבול בצדקה;	סימן ס"ה:	שאלות קצרות - אבילות וסיום מסכת;
	בניהול גמ"ח;		אבל בסיום מסכת;
	תשובות בענין מעשר כספים כללי.		קדיש בסיום מסכת;
סימן נ"א:	גדר זריז וזהיר חריזין מקדימין למצוות.		ללמוד ברכב בבית הקברות.
סימן נ"ב:	גר שנתגייר לענין הכשר המטבח.		
סימן נ"ג:	בענין כתיבת ספר תורה ע"י מסך.	סימן א':	בענין מניעת הריון;
סימן נ"ד:	שאלות קצרות - גניזה וכדומה;		לסרס ע"י רופא גוי או יהודי;
	הזמנות לענין גניזה והכנסתם למקומות האסורים;		לשתות כוס עיקרים.
	כיצד דרך הגניזה;	סימן ב':	סיוע לרופא העובר על סירוס.
	עיתונים שיש בהם דברי תורה;	סימן ג':	בענין פאה נכרית;
	פסוקים שתלאם בחדר שינה;		איסור שער פרוע לבתולות;
	שם שלום;		דין אלמנה וגרושה בכיסוי הראש;
	כתיבת שלום במכתב.		קריאת שמע כנגד פאה נכרית;
סימן נ"ה:	חדר שרות שלפני בית הכסא האם חייב במזוזה.		

## מפתחות אבן העזר

קריאת שמע כנגד שער אשה שלא מכסה ראשה.

סימן ד':

תשובות קצרות - בעניני צניעות;

המתארח במקום שהנשים שרות;

לנשק בת מאומצת קטנה;

בענין הפרדה בין גברים לנשים;

איך להתנהג עם אח הנשוי לגויה.

סימן ה':

תשובות קצרות - יחוד;

יחוד במעלית;

יחוד אצל רופא;

יחוד במכונית או עם רופא;

יחוד במקום שהבעל צריך לבוא.

סימן ו':

איסורי הנאה בגט.

סימן ז':

איסורי הנאה כתותי מכתת שעוריהו.

## מפתחות חשן משפט

סימן א':

להלוות בלא שטר.

סימן ב':

להשתמש בטלית שנמצאה.

סימן ג':

בענין קנין חצר.

סימן ד':

לשנות בפוריא אושפיזא ומסכתא.

סימן ה':

אבידה שאי אפשר למצוא בעליה.

סימן ו':

ד' אמות של אדם קונות לו.

סימן ז':

קנה ולא ידע ממי.

סימן ח':

רבים ששכרו מלמד.

סימן ט':

גדרי קנין חצר בגנב.

סימן י':

להבריח המכס והפקעת הלוואתו.

סימן י"א:

עוד בענין הנ"ל.

סימן י"ב:

חיוב תשלום המס.

סימן י"ג:

כסף או מיטב.

סימן י"ד:

החובל בעצמו - היושב בתענית;

לעשות נתוח קוסמטי

סימן ט"ו:

החובל או המזיק מתי צריך לפייס;

האם צריך וידוי.

סימן ט"ז:

דין מעקה בבתי.

סימן י"ז:

חיוב מעקה במרפסות שלנו.

סימן י"ח:

חיוב מעקה בגגו במקום ששייך רק נזק;

דין שאר מכשולות.

סימן י"ט:

תשובות קצרות - עניני חושן משפט;

המתנה על מחילת חוב לענין גזל;

לצלם דפים מספר;

לצלם מספר לשימוש פרטי;

קיבל כסף בטעות מגוי;

חנה בחניה ולא שילם;

גדר חוקי תנועה;

חיוב תשלום על הזמנה בעלמא.

## מפתחות ענינים שונים

סימן א':

אהבת ה'.

סימן ב':

הנעלבים ואינם עולבים.

סימן ג':

בגדרי וידוי ותשובה.

סימן ד':

גדר תשובה גמורה ושאינה גמורה.

סימן ה':

עשרת ימי תשובה.

סימן ו':

ביאור בתפילת נעילה;

שורש עבירת גזל הוא חסרון באמונה;

למחול בזיונו כשיש בזה בזיון התורה או מלכות;

למחול לכפויי טובה.

סימן ז':

בגדר תורה לשמה;

לבקש רחמים בזכות איזה מצוה.

סימן ח':

דרשה לפרשת וישלח.

סימן ט':

דרשה לפרשת שמות - הזכרת הטוב.

סימן י':

דרשה לפרשת קרח;

חשיבות לימוד ההלכה;

לא לסיים ברכת גאל ישראל בלחש;

לא לברך שהחיינו בהדלקת נרות של יום טוב;

מתי המיעוט נמשך אחר הרוב לקבלת שבת;

מה הדין בהנ"ל בזמנינו.

סימן י"א:

יהושע בן נון.

סימן י"ב:

דרשה לחנוכה.

סימן י"ג:

עוד בענין הנ"ל.

סימן י"ד:

ביאור לשון דיינו - קבלת התורה.

סימן ט"ו:

שלא להראות עניות לבני ביתו.

סימן ט"ז:

לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר רע.

סימן י"ז:

השונה הלכות בכל יום וכו'.

סימן י"ח:

בדרך הלימוד למלמדים;

השמטה מהקדמה לשער התורה לבעל המנוחה

וקדושה.

סימן י"ט:

ענינים קצרים;

מתי כותבים וגו' ומתי וכו';

איך הותר לשמשון לאבד עצמו.

בענין בחירה;

בסדר הלימוד;

חיזוק לאברך ביראת שמים;

במצות תוכחה.