

רוממות

מתורתם של בני רמות א'



גליון 33 | פרשת חיי שרה | תש"פ

סוד השבת. המכיל בנפשו את הקצוות, ומסגל לעצמו את היראה והאהבה, האהבה והעונג - אשריו ואשרי חלקו. ואכל וחי לעולם.

ויהי מקץ שנתיים ימים

לפני שנתיים, בשבת פרשת חיי שרה תשע"ח, יצא לאור הגליון הראשון של "רוממות" [שנקרא כן ע"ש שכונתנו], ועתה בשבת פרשת חיי שרה תש"פ אנו עומדים בגליון ה"ג. בהסתכלות אחורנית קשה להאמין כי נעשתה כזאת דרך זו. לא מן המפעלים הפשוטים הוא גליון זה. עצם היותו במה המרכזת כתיבות מאנשים רבים, המוגבלת במקום ונתונה בסד של זמן, מערימה קשיים רבים, מהותיים וטכניים. ובכל זאת המציאות אמרה את שלה, ובידינו שלושים וגליונות מלאים בכל הון יקר ונעים (וחזון) למועד בע"ה לקבץ הנפזרים ולהדפיסים למען יעמדו ימים רבים).

בכל שבוע של הוצאת גליון מתקיים בתחילה "ראשיתך מצער" לאור מסקנה אמיתית כי 'הפעם אין חומר', אך לבסוף כבמטה קסם מצטברים ובאים הדברים עד כדי עלון מכובד. אין זאת אלא ימין ה' אשר רוממה עלינו. ואין אנו מספיקים להודות.

הצד השני של המטבע הוא התקבלות הגליון אצל הציבור בעין יפה. בנקודה זו יורשה לומר שאין כאן תופעה ניסית, אלא טבע הוא שהחכמים אוהבים חכמה. ומי כחכמי שכונתנו, היודעים לייקר דברי תורה, חרף היותם עמוסים בעצמם עד מאד. התגובות החמות, וההבנה כי הדברים נקראים ונלמדים, נותנים את הכח למערכת לעמוד בכל פעם בקשרי הקשיים והמניעות, ולהביא בסופו של דבר בפני הציבור דבר מתוקן.

אם נבקש לסכם את התועלת העולות מקיום גליון זה, הרי שמלבד העניין הישיר של הפצת תורה וריבוי שיחתה בתוך בית המדרשות והכנסיות; ומלבד כבוד התורה וכבודם של ת"ח העולה מעצם העובדה שישנו 'עלון' שזוכה לביקוש גדול, חרף היותו מכיל דברי תורה בלבד - חף מסיפורים ותמונות, אקטואליה והשקפה; נבקש להצביע על תועלת לימודית המגיעה אל הכותבים עצמם, וכפי שאנו שומעים תדיר, שעצם הצורך בכתיבת הדברים, תמצותם, ועריכתם בפנים מסבירות לציבור מביא תועלת רבה לת"ח הכותבים, דבר המהווה משקל כנגד הטירחת המסוימת שיש בדלית דברי התורה מתוך ה'כתבים' והעריכה, אשר היא אבן הנגף המעכבת רבים משליחת ד"ת. [סיבה נוספת אצל הלנים בעומקה של שמעתתא והלכתא, שאינם מוצאים ענינים התואמים לנושא אליו מוקדש הגליון, אך זאת למודעי כי קיים מדור כללי ובו יתפרסמו ד"ת בכל נושא, כל שהוא ערוך ומוגש כראוי].

אם נבוא חשבון אזי במשך השנתיים נשלחו ד"ת מאת קרוב למאה כותבים, מהם שלחו פעם אחת או שתיים ולא ספד, ומהם ממשיכים; והקריאה עולה אל כולם - ישינים גם חדשים, וכל מי שמבין את יקרת העניין, להוסיף אומץ ולהגביר תושיה במשלוח חידושים, ובתוך שבמינית שבמינית שלהם יידעו כי הערותיהם וחידושיהם יקרים הם עד מאד, כי הוא חלקם והוא עמלם, ומדרך המלא לשאוף להשפיע חוצה.

אף לא נתעלם מהצורך הקבוע בתרומות והנצחות, ובסכום מועט אפשר לקנות חלק בכל הטוב הזה.

נקודה נוספת אשר על ליבנו, הוא ענין התארים. מדי גליון מתגבש שמץ חמיצות אל הלב, כאשר שמות תלמידי החכמים הכותבים מובאים עם תואר כבוד בסיסי בלבד (זולת רבני השכונה הנושאים במשא הציבור), ובאמת ראויים הם לגאון ולתפארת, כל אחד כפי מהללו, ויש ביניהם אף ת"ח מפורסמים, אך זאת למודעי כי לא הקלת ראש בכבודם יש כאן, אלא הכרח לבלי לחלק בין איש לדעה ואין לדבר סוף, ויידע כל קורא כי בגליונו לא תיבחן מעלת החכמים הכותבים לפי תארים כאלה ואחרים, אלא מעלתם תבדיק בחוצות על פי דברי תורתם עצמם, הם המכריזים על כותביהם והם מכבדים את עמלם בתורה ואת החכמה האצורה בקרבם והמוצאת במה קטנה לדברי תורתם, בגליון זה.

בהודאה על שעבר, וצעקה על העתיד
המערכת

דבר הגליון

מתוך הנהגות החכמים בקבלת השבת אנו שומעים כי השבת נקראת כלה ונקראת מלכתא.

וכך נמסר לנו (שבת קיט, א):

"ר' חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא, אמר בואו ונצא לקראת שבת המלכה.

ר' ינאי לביש מאניה מעלי שבת, ואמר בואי כלה בואי כלה."

וכמה דקדוקים מוכרחים יש כאן: ר' חנינא כינה השבת מלכה [וגם בל' ארמי - מלכתא], ור' ינאי כלה [ובלשון הקודש]. ר' חנינא התעטף, ור' ינאי לביש מאניה. ר' חנינא יצא לקראת השבת, ואילו ר' ינאי המתין לה שתבוא אליו. ר' חנינא פנה לחבריו ואמר: בואו ונצא, ואילו אל השבת לא דיבר. ר' ינאי לא פנה אל אחרים כלל אלא קרא אל השבת ואמר בואי כלה.

ויסוד העניין הוא שלשבת שני קטבים. צד אחד הוא היראה שהשבת מעוררת, ובזאת היא מכונה מלכתא. הצד השני הוא האהבה שאופפת יום זה, ובזאת היא מכונה כלה.

ופשר הדבר הוא: בשבת יש משהו נעלה מאד שמיירא את האדם. הן זהו יום של הש"ת! ביום זה מרוצת בני האדם נעצרת, ומציצה מן החרקים כוונתו של אדון כל בבריאת העולם, מתגלה סוד העולם הבא. כל זה אינו עשוי כלל כפי מידותינו כעת (הרי לא ניתן אפילו להביט בעוה"ב כל זמן היותנו כאן, כאמור עין לא ראתה). אנו חשים כי אין בנו כלים להכיל זאת, המצב 'גדול מאיתנו'... תחושה זו היא יראה. 'אימת שבת', כאימת העומד לפני המלך אשר אינו מוצא מקום לעצמו בהיותו טפל אל מול המלך. שבת מלכתא.

ומצד שני, כאשר מתגלה כי תכלית הכל הוא להעניק לנו טובה ברכה ותענוג אין קץ, הרי שפושטת בנו גם הבנה כמה אנו נאהבים, עד כמה הקשר בינינו לה' הוא נצחי, ואיזה אור צפון עוד מצפה לנו... מן הצד הזה יום זה מלא באהבה עונג ושמחה. כלה.

ההבדל בין תנועות הנפש הללו מוצא ביטוי באופן בו מקבלים את השבת, ונפלא כיצד לשונות הגמ' מדקדקים.

ר' חנינא הדגיש את פן היראה, את ה'מלכתא', על כן הוא 'התעטף' שזו לבישה של מורא, המסתירה את פניו כירא מהביט אל האלקים. זאת הסיבה שהוא יצא לקראת השבת, שזה עצם היראה - שהאדם מתיירא כמה שהוא קטן לו, כמה שמחוץ לתחומו המוכר והחמים. היראה דורשת מהאדם לצאת מעצמו, להשתנות. ר' חנינא, מחמת 'מורא שבת' המוטל עליו אין הוא מדבר אליה, רק קורא לחבריו "בואו ונצא לקראת שבת מלכתא" [ואף גם זאת בלשון ארמי שאינו מגלה אלא מסתיר], ולכשיצאו מה עשו? עמדו בשתיקה חרישית כעומדים לפני מלך.

ר' ינאי לעומתו פנה אל צד האהבה שבשבת. על כן לא יצא ממקומו, שהרי האהבה לא דורשת להשתנות, כי הרי הנאהב אהוב כמות שהוא (וכמו ילד שנאהב באשר הוא אצל אביו ואמו), אין האהבה תנועה המזעזעת את האדם אל מול משהו שאינו נתפס על ידו, אלא אדרבה היא קליטת הזולת ומציאת לו מקום בכלי הנפש הפנימיים והעדינים. ר' ינאי ממתין לבלתו המגיעה ממרחקים אל תוכו, היא השבת שיורדת מגבהי מרומים ובאה אל "תוך אמוני עם סגולה" בתורת מימוש קשר עמוק מאד ומקדם בין הבורא לנברא. ובפניא דמעלי שבתא, בהצטייר דמותה המתקרבת של הכלה מתוך זוהר הדמדומים, נעמד ר' ינאי מולה והזמין אותה, בלשון הקודש הנהירה, ובדיבור אישי: בואי כלה, בואי כלה. ודעתו לנבון שבכל מקום שנאמרת 'הזמנה' הרי הדבר מורה על כך שאין זה ברור מאליו שבוא יבוא (על אחת כמה וכמה כאשר נצרכים להזמין פעמיים); ובדאי שבנידון דידן, אותה כלה נשגבת עלולה לחשוש מלהגיע אלינו שמא לא קיימת בנו הכנה מתאימה, כי אם אין צד השווה בין האוהבים, הקשר לא יכול להתרקם. לזאת נעמד ר' ינאי והזמנה בפה מלא, לאמור: יש בתוכי מקום העונה לתוכנתך. אנו מתאימים.

שני צדדים אלה מכוונים כנגד שמור וזכור - כנגד איסורי המלאכות מחד והזכירה והעונג מאידך. בבחינת 'שמאל דוחה וימין מקרבת'. מצד אחד האדם מוצא את עצמו מחוץ למרכז התמונה כאשר יד איתנה מסיטה אותו הצידה ובחריפות נוראה (סקילה!) דורשת ממנו להימנע מכל צד של מלאכה ובנין עולם; ומצד שני הוא נקרא חזרה אל המרכז, שם ניצב עבורו שולחן ערוך בכל מטעמי עולם, כשהוא הנהנה והוא המתענג. זה

מעלת הלומד הלכות שבת

מורנו הגאון ר' ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בלנדר)

מו"ר הגר"פ שיינברג זצ"ל נקט להלומד הלכות שבת האסור והמותר ועל ידי לימודו נמנע מלעבור על מלאכות ואיסורי שבת, מלבד מצוות תלמוד תורה ככל לימוד, עוד מקיים בלימודו מצות עשה "שמור את יום השבת לקדשו כאשר צוך ה' אלוהיך" (דברים ה, יב), ויוון לכך, דמצוות צריכות כוונה בדאורייתא.

דהנה כתב הנצי"ב בהעמק דבר על הפסוק הנ"ל וז"ל "אבל עיקר פשט המקרא נראה דכמו דתניא במכילתא יתרו והובא בפרש"י כ' ח' וזכור את יום השבת תהא זוכרו מאחד בשבת שאם יתמנה לך מנה יפה תהא מתקנו לשם שבת, ה"פ פירוש שמור את יום השבת משמעו כך שיהיה נזהר מאחד בשבת שלא יהיה נצרך לחלל שבת אם לא יהיה לו מה לאכול ויהא מסוכן וכו', ומזכור נפקא לן להקדים להכין לעונג שבת, ומשמור נפקא לן להקדים להכין שלא יהא מוכרח לחלל שבת" יעו"ש, וכ"כ רבינו הח"ח בספר נדחי ישראל ריש פרק ל"ט.

מבואר דבכל עשייה בחול דעל ידה נמנע ממלאכה בשבת הוה קיום מצוה דשמור, דשומר עצמו מלחלל שבת, ואף דהחלול יהיה באונס וכגון המבואר במשנ"ב ש"ל א' דהאשה בהגיעה לחודש התשעי ראוי להזמין בכל ערב שבת כל הנצרך להמנע מחלול שבת, בכל השתדלות שתעשה הוה קיום מצוה עשה דשמור, וה"ה איש הצבא המבואר בשעה צ"ד מ"ט דמחויב להכין מלאכתו לצבא מקודם השבת שלא יצטרך לחלל שבת, בהכנת מלאכתו הוה קיום מצוה דשמור. ונקט מו"ר זצ"ל דכל דבר המונע מלחלל שבת הוה קיום מצוה, וכפשוטו אף בלימוד, דלא גרע משאר השתדלות.

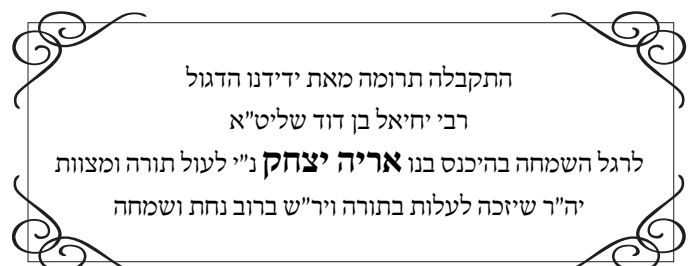
ולכאורה מקיים נמי מצוה של מורא שבת, דהנה איתא ביריאים סימן ת"י וז"ל "כשם שצוה הב' לתת מורא וכיבוד למקדש, כך צוה לתת לשבת שהרי הוקשו זה לזה דכתיב (ויקרא יט, ל) את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו, ומהו מורא שבת שיחשוב אדם בלבו לכבד את השבת ולשמור ולהיות חרד על הדבר, ולא מן השבת אתה ירא אלא ממי שהזהיר על השבת", וכ"כ ברוקח (סי' רצו) וז"ל "ובתחילת התורה רמז - שבת ירא, "בראשית" אותיות שב"ת יר"א, על שם את שבתותי תיראו", ולכאורה הלומד להלכה למעשה ודאי חרד על הדבר ומקיים מצוה דמורא שבת.

אמנם בהגהות תועפות ראם על היראים שם הביא מהאדר"ת זצ"ל לדון האם קיום מורא שבת הוא דווקא בשב"ק או קיומו אף בחול, ונפק"מ אם הוה מ"ע שהזמן גרמא ונשים פטורות או דנוהג אף בחול וחייבות, ולכאורה יסוד הנדון אם מורא הוה כשמור דכולל כל השתדלות להמנע ממלאכה, ולכך אף בחול וממילא ה"ה לימוד וכנ"ל במצוות שמור, או דנאמר רק בשבת דיהיה עליו מורא בשעת השבת עצמה להמנע מלהכשל במלאכה וצ"ע.

ברירת חלה מהמקפא

הרב שלמה חיים נפתלי

הביאור הלכה (סי' שי"ט ס"ג ד"ה לאכל מיד) הביא מהישועות יעקב שהקשה [והיא קו' הבעה"מ ר"פ האורג] אמאי איכא חיובא בבורר הרי כל בורר הוי מלאכה שאי"צ לגופה שהרי אין כוונתו אלא לדחות את הפסולת ולהסיר הנוק מעליו והוי כמוציא את המת לקברו.



ותי' הישועות יעקב [וכבר כתב הרמב"ן בדף ק"ו.] דענין מלאכת בורר הוא שהאוכל אינו ראוי לאכילה כ"כ עם הפסולת ואין המלאכה נקראת על ברירת הפסולת אלא תיקון האוכל הוא המלאכה ולפיכך חשיבא צריכה לגופה שהרי רוצה את יפיו ותיקון האוכל. [ואף שרש"י פירש בכמה דוכתי דאי"צ לגופה היינו שברצונו לא באה לו וה"נ אף אם המלאכה היא מוגדרת כתיקון האוכל ולא רק כדחית הפסולת מ"מ נימא שטוב היה לו אילו לא היתה כאן הפסולת ולא יצטרך להוציאה, מ"מ במצב הנוכחי שיש כאן פסולת מיקרי שצריך לגוף המלאכה וכבר כתב הרמב"ן כן בדף צ"ד. והוכיח ממ"ש שבמושכן היה קורע ע"מ לתפור ביריעה שנפל בה דרנא והרי היה טוב לו יותר שלא תהא תולעת ולא יצטרך לקרוע ואפ"ה חשיבא צריכה לגופה דהשתא שנפל בה דרנא צריך לגופה].

וסיים הישועות יעקב ולפי"ז דוקא פסולת מתוך אוכל דאין ראוי לאכילה כלל מתחלה ומשוי ליה אוכל ע"י הברירה הזאת אבל בשני מיני אוכלין כשמפריד האוכל השני מחמת שאינו רוצה לאוכלו חשוב מלאכה שאי"צ לגופה כיון דאוכל זה שרוצה לאכול כעת ראוי לאכילה אף אם לא נפרד האוכל השני ופרידתו הוא רק מחמת שכעת אין נפשו חשקה בו הוי מלאכה שאי"צ לגופה. והק' ע"ז הביה"ל מדברי הראשונים, וסיים דע"כ צ"ל דגם בשני מיני אוכלין המעורבים מתיפה כל מין ע"י ברירת חבירו ממנו וע"כ מיקרי מלאכה הצריכה לגופה.

וסיים הביה"ל דכל זה היכא שהם מעורבים אבל אם מין אחד מונח ע"ג חבירו לא שייך שם בורר בהסרת העליון דאין עליהם שם תערובת, ואפילו את"ל דשייך בזה בורר מ"מ כיון שאינם מעורבים לא שייך בזה האוכל כיון שהמין שלמטה אינו מתיפה בהסרת העליון וממילא הוי מלאכה שאי"צ"ל, דאין בהסרת העליון יפוי לתחתון אלא רק דחית העליון שלא יהא מעורב כאן, וליכא בזה אלא איסורא דרבנן.

וסיים הביה"ל דהתה"ד דן בחתיכות דגים שניכרות בהפרדתן מחמת גודלם אי מיקרי תערובת ואם יש בזה בורר, ולבסוף החמיר מחמת חשש איסור תורה, ודייק מזה ביה"ל דדוקא בחשש איסור תורה החמיר אבל היכא דהוה איצ"ל דהוה רק איסור דרבנן אפשר להקל בזה.

ומעתה יש לדון דהיכא שיש מיני אוכלין שכל אחד מונח בשקית נפרדת כיון שכ"א בשקית בפנ"ע לא שייך בזה יפוי האוכל והוה רק כדחית הנוק מעליו, וממילא ברירת המין שאינו חפץ בו אינה אלא מלאכה שאי"צ"ל, אבל אם נוטל את המין שחפץ בו (אלא שאינו לאתר או שבורר ע"י כלי) הוה מלאכה הצריכה לגופה ומיתסר מדאו'.

וממילא בענין הוצאת חלה מהמקפא [כשאינה מונחת בפנ"ע בפתח המקפא] אם נוטלה לאלתר פשיטא דיש לברור את החלה דהוה אוכל מתוך פסולת לאלתר, אך אם מוציאה קודם זמן הסעודה יש לומר דעדיף לפנות מסביבה את שאר הדברים ואח"כ כשהסתלקה התערובת ליטלה (ואף שהוה כבורר פסולת מתוך אוכל), ומשום שי"ל שגדר התערובת כהגדרת התה"ד שניכרים בהפרדתם מחמת גודלם, שהסתפק בזה התה"ד אם מיקרי תערובת ובמקום איסור תורה החמיר ובמקום דהוה אצל"ג יש להקל, וא"כ כיון שנתבאר דלא שייך כאן תי' הישועות יעקב דהוי יפוי האוכל ממילא אם יברור את הפסולת הוה מלאכה שאי"צ"ל, ובזה יש להקל דלא מיקרי תערובת, משא"כ אם יברור את מה שחפץ בו והרי אי"ז לאלתר ממילא הוי מלאכה הצריכה לגופה וכיון שיש בזה איסור תורה החמיר התה"ד דמיקרי תערובת ואסור.

[ואם בורר את החלה על מנת שתופשר ותהא ראויה לאכילה לאחר זמן אי"ז כבורר לאלתר כיון שאינו אוכל את החלה סמוך לברירה (ואורחות שבת פ"ג נ"ה בשם הגריש"א והגרנ"ק). אמנם יש עצה פשוטה להוציא את החלה שרוצה לסעודה הבאה לפני הסעודה שלפניה ולהשתמש בה ללחם משנה ובזה ודאי שהוי לאלתר שהרי משתמש בה מיד].

הרב אליהו מאיר ולד

בדין בורר קיימא לן (סימן שי"ט ס"ב) שמותר לברור רק כדי לאכול לאלתר ואם לאו חייב חטאת, ובמשנ"ב סק"ה כתב דה"ה אם בורר לאלתר ודעתו שישתייר לסעודה אחרת חייב, "אך אם ממילא נשתייר מברירתו עד לאחר הסעודה אין בכך כלום כיון שבירר לאלתר", ובשעה"צ שם הביא "ואם בירר לאותה סעודה ואחר כך נמלך לעזבה לסעודה אחרת אף דחייב חטאת אין בזה דקדמה מעשה למחשבה מכל מקום לא אריך למעבד הכי (פרי מגדים) וצריך ראייה לדבריו עיין בסימן שט"ו ס"ז עכ"ל, והיינו דשם איתא לענין צידה דאם ישב הראשון על הפתח ומלאהו יכול השני לישב בצדו ואפילו אם עמד הראשון והלך לו השני פטור ומותר, ומבואר דכיון דלא היה מעשה של צידה מותר אף שעכשיו כוונתו לצידה,

ובפמ"ג כתב "ואם בירר לאלתר ואח"כ נמלך והשהה לסעודת בין הערביים לא אריך למעבד הכין הא חיוב חטאת יראה דלא, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ועיין ב"י ולבוש", ובב"י ובלבוש כתבו להדיא דחייב חטאת והפמ"ג משיג עליהם דאינה מלאכת מחשבת, ולכאורה דעת הב"י והלבוש שחייב חטאת היא שסברו דכל ההיתר בלאלתר שנחשב דרך אכילה ולא ברירה הוא רק במה שבורר ואכל בפועל ורק זה מוגדר המעשה לדרך אכילה אבל אם לא אכל בפועל הרי דהוי ברירה ואפילו שנתכוין לאכול דאין כוונתו מועלת להחשיבו דרך אכילה אלא באופן שאכל, אמנם השיג עליהם הפמ"ג דחייב חטאת אין בזה כיון דלא הויה מלאכת מחשבת והיינו דסו"ס הוא לא התכוין למלאכה ואע"פ שנעשתה מלאכה מ"מ אין לחייבו חטאת, כן משמע להדיא מדבריו שכתב רק דלא יתחייב חטאת, ולפי"ז לכא"ל לא אריך למעבד הכין היינו דאסור מדרבנן ככל מלאכה שאינה מלאכת מחשבת כמקלקל ואינה צריכה לגופה ומתעסק שאסוריהו מדרבנן, ואין כוונת הפמ"ג לחדש איזה הרגשה שלא ראוי לעשות כן, ואמנם הלשון לא אריך משמע שאינו איסור גמור אך לכא"ל צריך לדחוק שהכוונה כמ"ש, וזהו סידור דבריו שם שמדבר על הב"י והלבוש שסברו דהוי מלאכה ממש וכל מה שהשיג עליהם הוא כלפי החיוב חטאת, ולפי"ז לא קשה מידי ממה שהביא בשעה"צ מדין צידה, דשם אין מעשה צידה כלל ורק כוונה לצידה וזה באמת שרי לכתחילה, ומשא"כ כאן דהוי ברירה גמורה כדעת הב"י והלבוש ורק אי"ז מלאכת מחשבת שזה רק מתיר מה"ת ולא שאין מלאכה אלא דלא נתכוין למלאכה, (ואמנם עיין במלבושי יו"ט והעתיקו הא"ר שכתב לחלוק על הלבוש כיון שעשאו בהיתר ומזה משמע שס"ל דאין כאן מלאכה כלל והיינו דדרך אכילה תלוי במחשבתו ולא במה שהיה בפועל, אך דברי הפמ"ג מבוארים דלא התיר משום שעשאו בהיתר אלא משום שאינו מלאכת מחשבת וכנ"ל).

ולפי"ז אולי יש לחוש למעשה לדברי הפמ"ג והוא דבר מצוי מאוד שבורר חפץ ובסוף נמלך או שמתברר שאינו מתאים למה שרצה ואינו משתמש בו, ולהב"י והלבוש יש בזה חיוב חטאת, ולהפמ"ג יש בזה איסור דרבנן וכנ"ל, ויל"ע במה שהחמירו הב"י והלבוש גם באופן שלא נמלך אלא שנשתייר ממילא שחייב חטאת, והפמ"ג לא דבר בזה, ושם כה"ג כיון שאכל מזה וכך הוא דרך אכילה שאוכל ומותר ס"ל דאין בזה מלאכה כלל דחשיב דרך אכילה אף שלא אכל הכל.

בדין השולח דג וחלזון

הרב דוד מרדכי זילבר

בדינא דשולח דג מהמים כיון שיבש כסלע חייב, פרש"י (תענית כ"ד) אע"פ שהשליכו במים, וביאר בחלקת יואב (קונטרס הערות כ') דמשמע דבלא השליכו במים אין נפק"מ, כיון דלבסוף מת, אף שיבש כסלע במוצאי שבת, כבר נתחייב עיי"ש. וביאורו כמ"ש הנמוק" (ב"ק כ"ד) דמדליק נר בע"ש חשבינן ליה כאילו נעשה הכל בע"ש, וביאר הקצה"ח (ר"ס ש"צ) דחשבינן ליה כאילו נעשה המעשה, א"כ לא ידך, בעשהו בסוף שבת, כאילו נעשה המעשה בשבת.

והנה נראה פשוט דכל ענין צידה שהוא שלילת חירות, שייך רק בחי, אך במת ל"ש בו כלל ענין חירות, והורג דג לא חשיב גם שלילת חירות. עוד נראה בהושלך למים דג היבש כסלע ובא אחר ושלחו, אין חייב משום צידה, דכל שנעשה בו מעשה דשלילת חירות, תו אין חשיבות מלאכה לשלילת חירותו.

והנה רש"י שם ממשיך, דאירי באינו מחוסר צידה, י"ל דכוונתו רק כלפי לא יבש כסלע דפטור, ולא אמרינן יתחייב משום צידה, אך ביבש כסלע דאגלאי למפרע דניטל חיותו, תו לא חשיב גם צידה על ששלל חירותו.

אך ברבינו גרשום (שם) כתב דגם ביבש כסלע חייב משום צידה, וביאורו כאחרונים שנחלקו על הקצה"ח, ולא חשיב כנעשה המעשה, וכוונת הנמוק"י רק כלפי הגברא דחשיב שעשה הכל, אך בחפצא עדיין לא נעשה המעשה, א"כ בשולה דג, עד שימות חשיב שעדיין לא ניטל חיותו, ותו מתחייב על ששלל חירותו ביני וביני עד שימות.

אלא דלפי"ז גם בעי שיבש כסלע בשבת, כיון דלא סגי שהגברא מצינו עשה המעשה, אלא בעי שבשבת יעשה בחפץ מעשה נטילת נשמה, עי' חי' הגרי"ז מנחת נ"ו.

(ב) הנה לרש"י דנפטר בהשלכתו למים, לשיטתו דפירש משום נטילת נשמה, נחא דתו לא ניטל נשמתו, ולירושלמי (שבת פ"ז ה"ב) דהוא משום קוצר, הנה אם הוא משום דמפסיק חיותו כקצירה, יש לדון שדוקא נטיעה שבתלישה נפסק שם מחובר שבה, א"כ לחזור ולנטועה חשיב פנים חדשות, ולא מהני לפוטרו, משא"כ דג דאין בשליתו שם חדש, א"כ השלכתו למים ל"ח פנים חדשות, ונפטר. אך לקרן אורה (שבת ק"ז) דחשיב קוצר משום דחשיב מחובר למים, א"כ בשליתו נתבטל שם חיבורו, ותו השלכתו למים כפנים חדשות, ול"מ לפוטרו.

(ג) והנה בשליית חלזון, עי' תוס' (שבת ע"ה א' ד"ה הצד) דליכא נטילת נשמה, כיון דדרכו לפרס ולקרב מיתתו. אף דכל דג מפרס, אולי הכוונה שעושהו בכוונה להמית את עצמו, ואף דס"ל לתוס' (ב"ק י"ט) דגם פעולת בע"ח חשיב חציו דראשון, זה לענין נזיקין (בהזיק אחר, ולא כאן לענין לשלם לבעל החלזון, כיון שהזיק את עצמו, עי' תוס' שם מ"ז ד"ה הוה), אך לענין שבת נתבאר דלא סגי שיתייחס אליו, אלא בעי פעולתו, ולא כשהבע"ח פועל. ומשא"כ בפירכוס דג, דהוא פעולה בלתי נשלטת, הו"ל כרוח דחשיב פעולת השולה. ואף לרש"י (שם) דפעולת בע"ח ל"ח חציו דראשון, (הכא חייב לשלם לבעל הדג), ובשבת חייב משום נטילת נשמה.

נתינת מי ברז חמימים ע"ג קרח הנתון בבקבוק

הרב נתנאל שבתאי

מצוי הדבר שלוקחים בקבוק קרח שהפשר בחלקו ולאחר שמרוקנים המים המופשרים מוסיפים מי ברז ע"ג הקרח הנותר בו עלמ"נ לצננן ויש לדון בימי הקיץ שפעמים רבות מי הברז הם חמימים אם הדבר מותר בשבת.

ראשית נקדים דברי הגמ' ופסקי השו"ע הנוגעים לענינו בענין ריסוק שלג וברד בשבת: איתא בגמ' נ"א. "ואין מרזקין לא את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיוזבו מימיו, אבל נותן הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש" והשו"ע בסי' ש"כ פסק: (ס"ט) "השלג והברד אין מרסקין אותם דהיינו לשברם לחתיכות דקות כדי שיוזבו מימיו אבל נותן הוא לתוך כוס יין או מים והוא נימוח מאיליו ואינו חושש..." (ס"י) "מותר לשבר הקרח כדי ליטול מים מתחתיו". (סי"ג) "דורס שלג ברגליו ואינו חושש". (סי"ד) "הר"מ מרוטנבורק מתיר להטיל מי רגלים בשלג והרא"ש היה נזהר".

ויש לבאר מהו ההיתר בדריסה ע"ג שלג ומדוע הרא"ש ס"ל לחלק בין הטלת מ"ר ע"ג השלג מדריסה ע"ג שלג. ומצינו בזה ג' שיטות וכדלהלן: בטור ביאר דעת הרא"ש שאינו דומה לדריסת הרגלים כי ע"י השתן ודאי נימוח ובפשטות היינו בדריסה ע"ג השלג ס"ל לרא"ש דאי"ז פ"ר שנימוח השלג ואילו בהטלת מ"ר ע"ג השלג פ"ר שיהא נימוח ואסור. ובמג"א הביא דברי הטור והוסיף "ולא דמי לסעיף ט' דשרי ליתן (ברד) לתוך המים, דהכא איהו עביד מעשה". והיינו דבסעיף ט' כשנותן הקרח לתוך הכוס אי"ז ריסוק בידים משא"כ בהטלת מ"ר ע"ג השלג קעביד בידים הפשרת שלג.

לעומת זאת הט"ז כתב טעם אחר להתיר דריסה ע"ג שלג "דאע"ג דא"א שלא יהא נימוח והוי פ"ר מ"מ לא גזרו בזה כיון דא"א להזהר מזה בימות החורף דכל הארץ היא כך מלאה כפור וגליד והמנעלים הם לחים ונימס השלג שם". [ובדבריו הוסיף "המנעלים הם לחים ונימס השלג" ואולי לכן למד דהוי פס"ד]. ולמד לשיטתו בהיתר מהר"ם מרוטנבורג דה"נ הטלת מ"ר שרי מה"ט דכל הארץ מלאה שלג וגליד וא"א לימנע מלהטיל מ"ר ע"ג שלג ולכן לא גזרו. ולא ביאר הט"ז דעת הרא"ש ושם ס"ל דבזה שפיר אפשר לימנע. [או דנימא שכל דברי הט"ז אף שסתמם בסעיף י"ג גבי דריסה הם דווקא

בדעת המהר"ם מרוטנבורג ולא בדברי הרא"ש, ובדעת הרא"ש יסבור כמג"א וי"ל ע.

אופן שלישי בהיתר דריסה ע"ג השלג אשכחן בביאור הגר"א שכתב "דורס. עס"י" ע"כ. והיינו שמציין להלכה שמותר לשבר הקרח כדי ליטול מים מתחתיו. וביאר שם הגאון דבגמ' איתא אין מרוקין... כדי שיוזבו מימיו, וכל שאינו בשביל שיוזבו מימיו שרי. ובסעיף י"ד גבי הטלת מ"ר ע"ג השלג כתב הגאון עט"ז ומ"א. ובדמשק אליעזר ביאר כוונתו שציין לט"ז שלא גזרו דא"א לימנע, ודברי המג"א שביאר דשאני מנתינת שלג לתוך הכוס. ו בפשטות איכא למימר שציין למג"א שמבוארת סברת הרא"ש ולט"ז שמבוארת שיטת המהר"ם.

נמצאנו למדים א"כ ג' טעמים להיתר דריסה ע"ג שלג: א. הטור והביא המג"א דא"י פס"ר. ב. הט"ז דכיון שא"א לימנע לא גזרו בזה רבנן. ג. הגאון דהוי ריסוק לאיבוד שמותר. ובדין הטלת מ"ר הטור והמג"א לשיטתם שהרא"ש נזהר בזה כיון דהוי פ"ר. לט"ז למהר"ם שרי דכה"ג נמי א"א לימנע ולא גזרו. ולגאון לכא' צריך להיות מותר דהוי נמי לאיבוד.

ולפי"ז יוצא שלטעם הטור והמג"א ברא"ש ה"נ בנד"ד שישנו בקבוק שחלקו קרח ורוצים לשפוך עליו מי ברו חמימים שיתקררו ולכא' הרי"ז כהטלת מ"ר ע"ג השלג דחשיב שאיהו קעביד מעשה ואסור, ואף מהר"ם צריך להודות בזה, לא מביעיא לטעמא דהט"ז שמהר"ם התיר משום שא"א לימנע ולא גזרו רבנן, הכא לא שייך האי היתרא ואסור. אלא אף לטעמא דהגאון דהוי לאיבוד, הכא אינו לאיבוד ויודה המהר"ם לאסור. [ואין להתיר משום שמה שנפטר מיד מתערב במים דה"נ נימא בהטלת מ"ר, הן אמת דאיכא ראשונים שמותרים לרסק לתוך כוס מים ע"י מג"א י"ג אך ע"י ביה"ל ד"ה יזהר שלא ידחקם שכתב דאין להקל בזה]

והיו שרצו לומר דכה"ג אין כוונתו לשתות מהקרח שהופשר אלא שהקרח יקרר את המשקה הבא עימו במגע ולעולם אין כוונתו 'כדי שיוזבו מימיו' וכמו שמצוי היום קוביות פלסטיק או סילקון שבתוכם מים ומקפאים אותם ונותנים אותם במשקה לצננו. (אע"פ שוודאי הקרח נפשר) ולכך שרי. אך יש לדחות מהא דנותן קרח לתוך כוס יין דשרי וטעמא משום דנימוח מאיליו, ואי כסברא הנ"ל שבנתינת קרח לתוך המשקה אין כוונתו כדי שיוזבו מימיו תפול דאפי' הוי בידים שרי דא"י כדי שיוזבו מימיו, אלא על כרחך דכיון דמה שנפטר מזרו ומשפר את צינן המשקה שפיר חשיב שמעונין וחשיב כדי שיוזבו מימיו ואסיר, וא"כ ה"נ בנד"ד יש לאסור, אם לא שישפוך המים על דפנות הכוס שלא ישפכו ישירות על הקרח אולי זה לא חשיב בידים. [וה"נ יש לאסור לשפוך משקה ע"ג קוביית קרח שבכוס (ולא להיפך) רק דהתם בדר"כ אין המשקה כ"כ חמים שיפשייר בנתינתו ע"ג הקוביית קרח].

בדין אכילת 'איגלו' בשבת

הרב יוסף סעד

בדין אכילת איגלו או שלוק בשבת יש לדון האם כשמרסק בפיו את הקרח יאסר מדין מוליד, וכן שמרסק בידו את החלק שמחוץ לפה יאסר מדין מוליד.

דהנה השו"ע [ש"כ ס"ט] כתב השלג והברד, אין מרסקין אותם, דהיינו לשברם לחתיכות דקות כדי שיוזבו מימיו, והמשנ"ב [ס"ק לג] הביא דברי רש"י דדמי למלאכה שבורא המים הללו ואסור מדברנן א"נ [רמב"ם והרשב"א] גזירה שמא יסחוט פירות העומדין למשקין, וא"כ הכא יש לאסור לרסק את האיגלו בפיו משום מוליד, אלא שיש לומר שכל שעושה בתוך פיו מותר, כמו שנחלקו האם מותר למצוץ ענבים בפיו כדכתב הרמ"א [ס"א],

והמשנ"ב [ס"ק יב] הביא מא"ר שאם משימים לתוך פיו ומוציא המשקה ומשליך החרצנים לחוץ לכו"ע דרך מאכל הוא וכן משמע מפמ"ג, וא"כ ה"ה הכא שהרי הוא מרסק בתוך פיו וחשיב דרך אכילה, אמנם יש לחלק שבענבים כך היא צורת האכילה שנותן לתוך פיו ואכלו בצורת סחיטה ושרי, אך הכא הרי יש כאן קרח בתוך שקית והריסוק הוא בשקית וא"כ מה שהוא בתוך פיו אין זה צורת אכילה, אלא צורת ריסוק ובמקרה הוא בתוך פיו, אך הריסוק הוא

¹ ולכא' הגאון לשיטתו א"צ לזה דבהטלת מ"ר נמי א"י כדי שיוזבו מימיו ושמו מעונין שהשלג יפשייר ויתערב עם המ"ר להפיג ריחם, אך יש לדחות דאף אם יבלעו המ"ר בשלג או יהיו תחתיו בלא שיפשייר נמי סגי ליה בהכי, וצ"ע.

² ואע"ג דהגאון שכתב טעמא דכדי שיוזבו מימיו, והך חילוק דלא דמי הטלת מי רגלים לנתינת ברד לכוס משום דהכא איהו קעביד מעשה ונתינת ברד הוי ממילא נקט המג"א שלא הזכיר טעם כדי שיוזבו מימיו. מ"מ הרי המ"ב נקט תירויהו כחד שיטה ולמד דלא פליגי, וי"ל ע.

קודם האכילה, ויש לדון בזה, אמנם יש להתיר שאינו חשוב מרסק בשביל המים אלא רוצה את הקרח מרוסק וע"י בזה.

אמנם יש להתיר ע"פ דברי הגרש"ז [שש"כ פרק י הערה יח] שכתב שכל דברי הדובב מישרים [א נה] שאסר להקפא מים, הוא משום שקרח בטל ממנו שם משקה וחשיב נולד, דכל זה במים שאין להם חשיבות, אבל בחלב שהוא משקה חשוב יש לו שם משקה אף בהיותו קפוא, ואין איסור נולד בזה כיון ששמו עליו גם שהיה קפוא, וא"כ יש לומר שאף איגלו שהוא משקה עם פטל יש לו חשיבות משקה גם בשעה שהוא קפוא, ולא נאסר בריסוק מדין מוליד דלא אמרינן בזה שבורא מים הללו, כיון שהיה למשקה שם משקה גם קודם שריסק, אמנם אם לא נשאר באיגלו הפטל כלל כשיצא ממנו כל טעמו ונשאר רק קרח, יאסר.

ויש לצרף עוד ספק הערוך השולחן [ש"כ כ"ה] שכל האיסור לרסק הוא רק בשלג וברד אבל קרח שהיה מים בתחילה, אין בו איסור נולד או גזירה דסחיטת פירות, [ומקור לסברא זו יש בשבלי הלקט [שבת סימן פ"ה] שכתב, "וכתב ר' בנימין אחי נר"ו דוקא שלג וברד אסור לרסק משום שהוא מוליד משקה שלא היה בעולם ודומה לסחיטת פירות אבל השואב מים מערב שבת ובבקר מצא אותן קרושין מותר לרסקן ואין בו משום תולדות משקה". אמנם שם איתא שבתחילת שבת היה מים והכא בכניסת שבת היא קפוא ודו"ק]. וצ"ע למעשה.

בגדר הפטור המיוחד בקשר שאינו של קיימא

הרב ישי לר

א.

הנה בכל המלאכות אף שיש דין של מלאכה המתקיימת [עי' רמב"ם פ"ט ומ"מ, ומשנה ריש הבונה "מלאכתו מתקיימת"], מ"מ כל שהמלאכה יכולה להתקיים חייב עליה אף שדעתו לפרקה לאחר שעה, ואילו בקושר מצינו דבעינן קשר של קיימא דהיינו שלא די שיתקיים הקשר אלא כל שדעת האדם להתירו פטור עליו, וכזאת לא מצינו אלא בקושר (וי"א גם בתפירה ע"י שיו ס"ג ברמ"א שהביא מח' ראשונים בזה), דאילו במלאכת בונה או כותב לא יועיל שדעתו למחוק ולסתור כל שהבנין והכתב קיימים מצד עצמם (ומה שמצינו פטור בבנין עראי בביצה לב: הוא בבנין שאינו חזק שאין בו טיט). ואכן יש משנה ערוכה שמלמדתנו חידוש זה חידוש זה במלאכת קושר הלא היא מתניתין קמייטא דאלו קשרים שלפי רש"י וסיעתו מחדשת המשנה שחייבים דוקא בקשר ש"ק כקשר הגמלים והספנים, הרי דלא יכולנו ללמוד זה מהדין הכללי שבכל המלאכות. (ואמנם לפי הרי"ף והרמב"ם לא זהו חידוש המשנה כי אם דבעינן אומן, אך גם הם מודים לתנאי של קיימא)³.

וחילוק זה בולט בגמ' עד: לגבי קשירת יריעות המשכן ליתדות, שדנה הגמ' קשר זה כקשר שאינו ש"ק כיון שהקשירה היא ע"מ להתיר, ואילו לגבי בונה ילפינן שפיר מבניית המשכן וא"י חסרון מה שהיו עתידים לפרקו (הערת ס' מגילת ספר). וגם בגזירות דרבנן מצינו הבל, דבכתיבה שאינה מתקיימת כגון כתב במי פירות יש עכ"פ איסור דרבנן, ואילו בקשר שעומד להתיר בו ביום מותר לכתחילה וחז"ל לא גזרו בזה (הערת האבנ"ז קפג).

ומעתה צ"ב במה נתייחדה מלאכת קושר.

ומה שמקובל לומר וכדכתב בקצרה באבנ"ז ס' קפג, וכדיאר במנחת שלמה (תנינא עמ' ד ד"ה ולכן) דכל מלאכות שעושה דבר חדש אשר לא היה מקודם לא אכפת לן שדעתו לסתור, ושאינו קושר שאינו עושה דבר חדש אלא מחבר בין ב' דברים הקיימים כבר, בזה אנו אומרים שאם בדעתו לעשותו לעולם או נחשב כעושה אותם לדבר א', משא"כ אם דעתו להתירם חשיב כב' דברים נפרדים. ע"ש. וגם בדברי יחזקאל (ס' ד אות ו ד"ה ולא נראה) רצה לחלק כה"ג.

³ ועוד מקום חילוק בולט בין קושר לשאר מלאכות מצינו בד' הסמ"ג בשם היראים גבי תופר ב' תפירות דאמרינן והוא שקשרן והק' היראים דתפיל' שחייב משום קושר, ות' דקשרן בקשר אחד שאינו נחשב קש"ק. וצ"ע עד כמה שאינו נחשב קיימא איך הוא מהני להחשיב את התפירה כקיימא, וחזון שחלוק קיימא של קושר מקיימא של תופר.

אלא שדחה הדברי יחזקאל ביאור זה דהא מלאכת קשירה אינה דוקא במחבר ב' חלקים ביחד, דהרי קושר חבל אחד באמצע נמי חשיב קושר כמבו' בפרק אלו קשרים.

עוד יש להעיר דגם באוהל מצינו שיש משמעות לדעת האדם [כדי להגדיר כאהל קבע דאסור מדאו' או עראי שאסור מדרבנן] אף שהאוהל יכול להחזיק מעמד זמן רב.

ב.

ולכן נראה לומר ביאור אחר, דאין הטעם משום גדר מיוחד במלאכת קושר, אלא דהיא סברא אימתי מתחשבים בדעת האדם, שיש יצירות שאמורות להיות שרירות וקיימות ובהן לא מהני שיתכוין לפרקן, ויש יצירות שכל עצמן הומצאו שיהא אפשר לפרקן, וכזאת היא מלאכת קושר שהמושג 'קשירה' נועד לאפשר חיבור שניתן לפרקו בקלות, והרבה פעמים קושרים ומתירים תוך זמן קצר, לכן בזה מהני דעתו להתירו. ובה מובן דה"ה גבי אוהל, דלעומת בנין ממש שאין בו משמעות לכוונת האדם לפרקו, ומשום שבנין לא נועד מעצם מהותו להתפרק, משא"כ אוהל שכל עצמו של המושג אוהל הוא דבר שבונים ע"מ שיהא אפשרות לפרקו בקלות, לכן בזה מהני דעת האדם.

בענין צידה במכבד רצפה שיש עליה נמלים

הרב יחיאל צימרוט

בעיקר דין כיבוד הבית בימינו שרוב בתי העיר מרוצפין ע"י שו"ע של"ז סעיף ב' וברמ"א ועי"ש ביה"ל ד"ה ויש דנוהגין העולם להקל.

והנה יש לדון בבא לכבד המרצפות ורואה נמלים מהלכות על גבן ונמצא שמכבד הנמלים. ויש לדון בזה אי שייך צידה בנמלים דאפשר דחשיבי כניצודין ועומדין דהא בחדא שיחייא יכול ליטלם.

אמנם אפשר לדחות דדוקא בע"ח שבדרך כלל אי אפשר לתופסו בחדא שיחייא דווקא בו אמר' דאם נמצא עכשיו במצב שיכול ליטלו בחדא שיחייא חשיב ניצוד ועומד כיוון שלפי כוחו חשיב שניטלה כבר חירותו. משא"כ נמלה שכך דרכה שמהלכת לאט א"כ אף באופן זה זהו חירותה וא"כ נמצא שסו"ס שולל חירותה אף שיכול לתופסה בחדא שיחייא.

ואולי אפשר לתלות הדבר בחקירת העולם אי ענין צידה הוא שלילת חירות הבע"ח או דענין הצידה הוא שליטת האדם בבע"ח.

ולחצד הא' אפשר דיהא צידה בנמלה כיוון דסו"ס שולל חירותה לפי מה שהיא ולחצד הב' אפשר דלא חשיב צידה דכיוון דכבר קודם לצידה חשיבא נשלטת תחת ידו דהא יכל לתופסה בקל א"כ חשיבה ניצודת ועומדת.

ועי' שש"כ פכ"ז הערה קנ"ד שכבר עמד בזה הגרשו"א זצ"ל וכו' שאין צידה בנמלים ודימה זאת לדין צבי חולה וזקן (שבת ק"ז:) דאף ששולל חירותו מותר (ואע"פ ששם אסור מדרבנן היינו דווקא משום שבדרך כלל שייך בצבי צידה משא"כ בנמלה) והוא לא ס"ל להחילוק שצבי חולה חשיב לפי מה שהוא שכבר נשללה חירותו ע"י חוליו משא"כ נמלה שזוהו חירותה.

עוד דימה זאת הגרשו"א זצ"ל לדינא דחגבים מקלחות ובאות (שבת, קז:) דכיוון שמזומנות ליקח אין בהם צידה (ועין אבנ"ז מלאכת צד במש"כ בדינא דמקלחות ובאות)

ומייתי ראי' לדבריו מדב' התורי"ד (חגיגה י"א) שכ' להוכיח שחומט אינו שבלול דאל"ה מה צידה שייכת בו שהרי ניצוד ועומד ואינו יכול לזוז כי אם מעט ביותר. אמנם יעוין בדברי רש"י (שבת ק"ז בד"ה ושאר השקצים) שפי' כגון תולעת, ויעוין עוד בדב' רבינו ירוחם נתיב י"ב ח"י וז"ל שם ושאר שרצים כגון תולעת וחלזונות ועקרבים הצדן לצורך חייב וכו' עי"ש ומוכח דס"ל דיש צידה אף בבע"ח המהלכין לאט.

ונמצא דהדבר תלוי בפלוגתא ראשונים. ואפשר דתלוי כדנתבאר דאי ענין הצידה היא שלילת החירות א"כ מסתבר דיש בהן צידה וכן ס"ל לרש"י ולרבינו ירוחם (וגרע לפ"ז מצבי חולה דשם נשללה חירותו ע"י חוליו משא"כ נמלה שזוהו חירותה. אמנם הגרשו"א לא ס"ל להן חילוק כדנתבאר לעיל דדימה דינם) ומאידך התורי"ד ס"ל דענין הצידה הוא שליטת האדם על הבע"ח והלכך חשובה הנמלה אף מקודם כניצודה ועומדת שאף מקודם שלט עליה. שו"ר שבחוט שני כ' צדדים בענין זה באופן אחר (פט"ו אות ב' הערה ז') דאפשר דלא חשיב צידה כיוון שעכשיו יכול לתופסה בקל, ומאידך אפשר

לומר דחשיב צידה משום שאם לא יצודנה עכשיו לא יוכל לתופסה לאחר זמן שהרי תלך וא"כ חסר בשליטתו עלי' אמנם כתב כן רק אם היה הדבר צידה מדאורייתא אבל בצידה מדרבנן היקל.

ודן שם לגבי שופך מים סביבות מקום הנמלים ונמצא שמצמצם מרחב מחייתם שזה אינו אלא צידה מדרבנן וכן נמלים אין במינם ניצוד וא"כ הרי תרי דרבנן ונטה שם להתיר לכתחילה לשפוך המים סביבותיהן מטעם דניצודין ועומדין.

ובהערה שם דן דאם היתה צידתן אסורה מדאורייתא היה מקום לדון דיאסור כיוון שחסר בשליטתו לאורך זמן ועמד בצ"ע. וע"ע בספר תורת המלאכות מלאכת צד אות ק' שכתב בשם הגר"ק זצ"ל שאסור מדאורייתא לצוד מה שאנו קורין צב אע"פ שהילוכו איטי דכיוון דצידתו אסורה מדאורייתא הלכך חמיר משופך מים סביבות נמלים דשם אינו אלא מדרבנן. ובשם הגר"י ש' אלישיב זצ"ל מטו לאסור לצוד נמלים. (ארחות שבת פ"ד הערה כ"א)

ונמצא לנו דהדבר תלוי במח' ראשונים, וכן לענין הלכה הגרשו"א התייר והגר"י ש' אלישיב אסר בזה והגר"ק אסר לגבי צב שצידתו מדאורייתא ולגבי שפיכת מים סביבות נמלים נטה להתיר וכדנתבאר.

ב.

ומהשתא יש לדון לדעת הגר"י ש' במכבד ביתו ונמלים מהלכות על גבי המרצפות א"כ בשעה שנוטל הנמלים לתוך כף ומגביה הכף וכן בשעה שזורקן לאשפה באופן שאינן יכולות לצאת יש לכא' לחוש בזה משום צידה.

וצידה זו לכא' חשובה דבר שמתכוון אליה דהרי חפץ שתהיינה בכף ובאשפה שהרי כך הדרך לסלקן ועושה הדבר בידים.

ואף אם היה הדבר באופן שאינו פס"ד שיצוד מ"מ הרי מתכווין.

ולא דמי לעומד בפתח חדר שיש בתוכו בע"ח ועומד שם כדי לפוש דזה ודאי חשיב דשא"מ (ורק דהוא פס"ד), דשם אינו מתכווין ואין לו ענין בצידה כלל שאינו עומד אלא לפוש משא"כ במכבד נמלה שמתכוון לצידתה כיוון שכך הדרך לסלקה מעליו ורק דהויא משאצ"ל דאינו מתכוון לתכלית הצידה שתישאר תחת ידו ואין זה דומיא במשכן.

אמנם יעוין בדברי הר"ם פ"א משבת הכ"ה דהתיר צידת נחש שלא ישכנו ע"י מעשה בידים של כפיית כלי אע"פ שס"ל להלכה כר"י דמשאצ"ל ג' חייב וכבר כ' המגיד משנה (שם, הי"ז) דהטעם לפי שאינו צד כדרכו אלא מתעסק בו וכ"כ המשנ"ב שט"ז סקכ"ז, וע' בבית"ל (שט"ז ד"ה נחשים) דהר"ם ס"ל דכיוון שאינו מתכוון לצוד כלל אלא רק להבריחו חשיב כמו מתעסק בעלמא (וע"ע ערוה"ש שם י"ט שביאר הטעם דזהו היפך צידה דצידה עיקר כוונתו לצודן לרשותו משא"כ צד נחש דכוונתו להרחיקו וזהו היפך המלאכה)

אמנם התוס' (שבת ג' בד"ה צד) ומייתו לה הרמב"ן והרשב"א ס"ל דחשיב משאצ"ל ולא כמתעסק בעלמא ואף בדעת הר"ם לאידך תירוצא דהמ"מ שם דהטעם משום סכנה וכן לאידך טעמא דכ' הביה"ל שם טעמא דהר"ם משום דס"ל דנחש אין במינו ניצוד ולא גזרו רבנן היכא דכוונתו שלא ישכנו וכו'. וא"כ לכא' יחשב מכבד נמלים כמשאצ"ל ולא כמתעסק בעלמא.

והנה לגבי זריקתה לאשפה, יתכן דכיוון דביחס לנמלה מקומה גדול לא חשיב צידה דהיינו דאין כאן שלילת חירות ואם נבוא לדון מחמת ששולט עלי' בזה י"ל דכבר חשובה כניצודת ועומדת כדנתבאר, אלא דלפי מש"כ החו"ש דלעיל יש מקום לחוש אף בזה דלא חשיב מקודם כניצודת ועומדת אף להצד דתלוי בשליטתו כיוון שאע"פ שיכול לתופסה בקל מ"מ אם לא יתפסנה תלך לאחר זמן וא"כ חסר בשליטתו. ואף דהחו"ש כ' כן דווקא בצידה האסורה מדאורייתא מ"מ יתכן דלהגר"י ש' שייכת סברא זו אף בצידה דרבנן וא"כ יתכן דאסור דהא חסר בשליטתו לאורך זמן וא"כ בשעה שמשליכה לאשפה אם אינה יכולה לצאת נמצא שצד. ולענין מעשה יש לעיין בזה.

נתקבלה תרומה

מאת ידידנו הדגול רבי יצחק מאיר גלס שליט"א

לרגל השמחה בהיכנס בנו **שלמה** נ"י לעול תורה ומצוות

יהא רעוא מן שמאי דלאילנא רברבא יתעבד

דכיון דאפשר שישתנה שיקול הדעת לומר שצריכה לחלל שבת אפשר דיש לחוש שישתנה שיקול הדעת לצד השני שאין צורך בחילול שבת,

וא"כ אפשר לומר בדעת הרמב"ם בדבריהם התלויים בחלישות הדעת כגון סיכה והבאת נר אשר אינם מעצם בריאותה ממש אין דין היולדת בהם דומה לשאר דיני חולה סתם משום שמצבה משתנה על פי שיקול הדעת בכל רגע אין כאן לא שם פיקו"נ ואף לא שם ספק פיקו"נ ברור דדילמא מה שמדליק עכשיו את הנר לא יועיל ולא יהיה בו צורך לאח"כ (עיי' תרגום יוב"ע לשמות א, יט דע"י תפילה אין צורך לחכמה), וכן להיפך אם תחמיר לעצמה ולא תדליק את הנר יש לחשוש שלאחר מכן יגרם פיקו"נ, ולכן יש להעדיף לעשות את המלאכות בשינוי אם אין מתאחר צרכה של היולדת בשינוי זה כי אין כאן שם פיקו"נ ברור. משא"כ בשאר חולה לא חיישינן לשינוי שיקול הדעת ולפיכך מה שנקבע שהותר משום פיקו"נ הותר לגמרי גם בלא שינוי.

הערה באיסור סחיטת שער

הרב שלמה חיים נפתלי

כתב המשנ"ב (שכ"ז סק"ד) גבי מי שטובל בשבת "אך יזהר מאוד שלא יבוא לידי סחיטה דהוא איסור גמור", ובביה"ל סוד"ה אדם) כתב דטובל לתוספת קדושה ליכא איסור משום מתקן, וסיים "אך לפי מ"ש מהרי"ל דיפה נוהגת הנשים שאינן טובלות שלא בזמן משום חשש סחיטה, נראה דגם טבילה כזו יש למנוע ודי לנו במה שאנו מקילין לטובל בשבת היכא שהוא צריך לטבילה". ועיי' בב"י (יו"ד קצ"ז ס"ו) וז"ל "כתב הכל בו אני תמה אשה יכולה לטבול לבלי ויו"ט והיאך תנצל מסחיטת שער ולכך אני אומר שראויה הטבילה לידחות עד מוצ"ש ויו"ט ע"כ וכ"כ הראב"ד בבעלי הנפש".

ויש לתמוה שהרי מבואר בגמ' וכ"פ השו"ע (ש"כ ס"ז) דמותר לסחוט כבשים ושלקות לגופן שאי"צ למימיהן, דכיון שלא גדל המשקה בתוכן אלא נבלע בהם מבחוץ אין בזה משום מפרק (אלא שבצריך למימיהן אסור מדרבנן), וה"ל גבי סחיטת שער דמי לכבשים ושלקות שהרי אין המים מגופן אלא נבלע בהם, וכיון שאין סחיטת השער של הטובל לצורך מימיהן הו"ל להתיר לכתחילה לסחוט, ועכ"פ תמוה למה מנעו משום כך טבילה בשבת, ואע"פ דמבואר (שבת קכ"ח) ועיי' משנ"ב סימן ש"ל סק"ז) דנהי שליכא סחיטה בשער אך איסורא מיהא איכא, היינו דוקא התם דצריך למימיהן וכמ"ש שם שמביאה שמן בשערה ואח"כ סוחטת את השמן מן השער כדי להשתמש בו, אבל באי"צ למימיהן לכאורה לא גרע מכבשים לגופן דשרי לכתחילה וצ"ע.

המערכת

הניח דבר איסור על דבר היתר וחשב

דהוא היתר האם נעשה בסיס

הרב אריה ריז"י

מעשה באחד שהביא לבנו בע"ש להניח שעון ע"ג המטה, ובשבת נתברר שהשעון הפסיק לעבוד כבר מער"ש, והשאלה האם המטה תהפך להיות בסיס לאיסור לשעון.

והנידון הוא אם נימא דחשיב כמו מניח דהניח בכונה תחילה על דעת דיהא שם כל השבת, או דנימא דהרי הניח השעון בהנחה דהוא עובד, ואם היה יודע דאינו עובד לא היה מניחו א"כ אין כונתו להקצאת המטה.

ובזה גופא י"ל מחמת ב' סברות א' דאין כונתו להקצאת הדבר דס"ל דמניח דבר המותר ב' דהנחתו הוי הנחה בטעות דאם היה ידוע דהשעון איסורא לא היה מניחו והוי הנחה בטעות.

ובספר בני ראם להגר"א גינחובסקי הביא דברי החת"ס או"ח סי' עט' דכתב בריש פ' כירה מבואר דאם השהה באיסור מותר ליטול הקדירה אע"ג דהיא נאסרה כיון דהשהה באיסור, וכתב החת"ס להקשות דלכא' הרי המאכל נאסר וא"כ הקדירה הוי בסיס ומ"ט מותר ליטלה וכתב החת"ס דהותר אע"ג דנתכון להניח המאכל לתוך הקדירה מ"מ במה שנעשה מוקצה היה שוכח שהשהה אותו ע"ג כירה ונאסר ולא נעשה קדירה בסיס לזה.

וכתב שם דמדברי החזו"א או"ח סי' לו' ס"ק כז' דכתב שם דצריך להסיר התבשיל אע"ג דהוא מוקצה לא מצאנא הדבר אבל כן מסתבר וכש"כ בששה במזיד, ומבואר דס"ל לכא' דהקדירה הוי בסיס.

וכן לגבי זה שנוטלה בכף שהוא מקום קטן א"כ בזה שייך לכא' אף הך ענין דשליטת חירותה. והמציאות מוכיחה שבשיהוי זמן מסוים מרגישה בצדייתה ואין מעיזה להימלט ורק לאחר זמן מצליחה להימלט וא"כ נמצא לכא' שעכ"פ לזמן מועט ניצודת. ויל"ע אי חשיב צידה בכך ויש לדון בזה גם מחמת אי יש צידה לזמן, וגם מחמת עצם הצידה שאין כאן מצודה ממש אלא רק דבר הגורם שלא תעז להישמט ממנה ולענין מעשה יש לעיין בזה.

(עוד יש לדון בענין זה משום נטילת נשמה אם מכבדה בחוץ באופן שיכולה למות או בזורקה לאשפה אם אין בו אוויר כדי חיותה, וכן יש לדון בזה מדין טלטול מוקצה שמתלטלה ע"י מקל. וע' משנ"ב ש"ח ס"ק קט"ו שמחשיב טלטול ע"י קנה כטלטול מן הצד אמנם כאן גרע דכך דרך טלטולה הרגיל. וע"ע חזו"א מ"ז י"ד שאסר טלטול ע"י קנה. ומ"מ מסתבר דחשובה כגרף של רעי וע' בתהל"ד שט"ז י"א לגבי כינה לבנה ששייך בה היתרא דגרף של רעי ואכמ"ל.)

הקל הקל ב'מלאכת קרקע' בשבת

הרב אליהו וינבך

הרעק"א בגליון שו"ע (יו"ד סי' ב') הביא חידוש גדול מהתשב"ץ, שהדין שהמחלל שבת בפרהסיא הוי מומר לכל התורה, משום דהוי כעובד ע"ז, הוא רק במלאכת קרקע, ולא בכל מלאכת שבת. (עיי' בספר משאת המלך פר' כי תשא מש"כ בזה באופן נפלא, ואכמ"ל.)

ועכ"פ מבואר לכאורה, שמלאכת שבת בקרקע חמירא טפי מסתם מלאכת שבת, ומעתה בכל חילול שבת בפיקו"נ לכאורה יש להעדיף מלאכה שאינה מלאכת קרקע כגון מבעיר, על פני מלאכת קרקע.

ויש לעיין במלאכת בונה, למאן דס"ל דאין בנין וסתירה בכלים בשבת, האם מיקרי מלאכת קרקע, ונפק"מ שלפ"ז מכונית המונעת על ידי חשמל (לדעת החזו"א) חמירא טפי ממכונית המונעת על ידי דלק.

אלא דמאידיך גיסא כיון שמצינו איסור 'מגבן' שהוא תולדה דבונה, שהוא ודאי לא בקרקע, האם אזלינן בזה לפי כל שם מלאכה בפני עצמו, או שאזלינן בזה לפי האב מלאכה, וצ"ע.

שיטת הרמב"ם בענין פיקוח נפש בשבת ע"י שינוי

הרב חנוך זונדל שפיגלמן

כתב המחבר (ש"ל סעי' א') "יולדת היא כחולה שיש בו סכנה ומחללין עליה השבת לכל מה שצריכה קוראין לה חכמה ממקום למקום, ומילדין (אותה) ומדליקין לה נר אפי' היא סומא, ומ"מ בכל מה שיכולין לשנות משנין, כגון אם צריכים להביא לה כלי מביאו לה חברתה תלוי בשערה, וכן כל כיוצא בזה".

והנה הרמב"ן בתורת האדם יליף מדין יולדת דכל צרכי חולה אף על פי שיש בו חולי סכנה היכא דאפשר למעבד מלאכה בשנוי שלא יתחלל בה שבת משנין ואין מחללין והוא שלא יתאחר צרכו של חולה כלל בשנוי זה, והמ"מ (שבת פ"ב ה"א) יליף משיטת הרמב"ם שם דרק לחיה יש להעדיף לעשות מלאכה בשינוי ולא בשאר חולה שיש בו סכנה. (ובשאר חולה שיש בו סכנה פסק הרמ"א (שכ"ח סעי' י"ב) כהרמב"ן. והמחבר (שם) פסק דיש לישראל לחלל שבת ולא ע"י נכרי שלא יבואו להתעצל ויבואו לידי סכנה).

ובפשטות נראה טעמו של הרמב"ם לחלק ביולדת בין דברים שאין בהם פיקוח נפש ממש לדברים שיש בהם פיקו"נ ממש (וכן כתב בספר נשמת אברהם סי' שכ"ח וכתב דהסכימו לזה הגרשו"א והגר"י נוייבירט זצ"ל) ועיי' עוד בשיטת הרמב"ם בקונטרס מחידושי הגר"ז סוף יומא ובערוך השלחן סי' ש"ל סעי' ב' ועיי' בשו"ת ציץ אליעזר ח"ז סי' ס"ה

ואולי אפשר לומר עוד בדעת הרמב"ם דהנה כתב הנצי"ב בהעמק שאלה גבי יולדת (שאלתא לח אות ה) דביולדת אף שאמרה שאין צריכה לחלל שבת איכא חששא יתירא שלא מענין גוף החולי והיינו חלישות הדעת שמזיק ומסכן לה ואף שהרופא יכול להבין עצם בריאותה "אלא קלות דעתה לא מצי להבטיח ואולי תחוש היא ותסתכן ואע"ג שהיא עצמה אמרה שאין צריכה דעתה קלה ולשעה ישתנה שקול דעתה". וא"כ אפשר לומר בדעת הנצי"ב

והנה לכא' יש לדחות הראיה מדברי החזו"א די"ל דהתם אינו משום בסיס אלא דס"ל לחזו"א דהוי טלטול מן הצד לצורך דבר האסור כיון דכנות טילטולו הוא לצורך הדבר האסור.

עוד י"ל דמהחזו"א יש להוכיח דלא כהצד הא' דבעינן דעתו להקצאה, אמנם אכתי הכא יש לדון דהבסיס הוי בטעות דהתם בנידון דהחזו"א ליכא טעות בגוף הבסיס דלכא' גם אם לאחר דהאוכל נאסר מ"מ צריך דהאוכל היה בתוך הקדירה כדי לשומרו, ומסתמא היה מניחו אפי' בכה"ג וע"כ ודאי הוי בסיס, משא"כ הכא דודאי הנחתו היתה דוקא בתורת דבר המותר.

ובספר חוט שני נקט דאם הניח דבר אסור והיה דעתו להניח גם דבר היתר ושכח אח"כ להניח את ההיתר הוי בסיס כיון דמ"מ הניח האיסור מדעתו. וי"ל ע"כ אם דומה לנידון דידן.

בענין מוקצה אי הוי איסור גברא או איסור חפצא

הרב ישעי' ברנד

בשו"ת רע"א (ח"א סימן ה'), כתב להסתפק באיסור מוקצה, האם הוי רק איסור גברא, או דהוי נמי איסור חפצא, והרע"א דן שם לענין פירות שנשרו מן העץ בשבת ויו"ט, אם מותר להאכילם לחולה שאין בו סכנה, וכתב שם דאם מוקצה הוי רק איסור גברא דמותר להאכילם, אבל אם מוקצה הוי גם איסור חפצא דא"א להאכילם, ומדגיש שם הרע"א דאם מוקצה הוי איסור חפצא, דזה חתיכה דאיסורא, עיי"ש.

והנה הביאור הלכה (סוף סימן רס"ו), מצדד להקל בטלטול מוקצה, אם זה לצורך מצוה, כגון ארנק עם מעות להשיב את האבידה, אולם במשנה ברורה (סימן תקפ"ו ס"ק פ"ח), מכריע לאסור טלטול מוקצה לצורך מצוה בתקיעת שופר, דאפש"ל גם בזה עפי"ד הרע"א, דאם מוקצה רק איסור גברא, אפשר להקל לטלטל לצורך מצוה, דנימא דבהאי גוונא ליכא איסור גברא, אבל אם מוקצה הוי איסור חפצא, לא שייך להתיר משום לצורך מצוה, ודוגמא לזה אפש"ל, מדברי הנמוק"י בנדרים (דף ט"ז:), שכתב דעשה דוחה ל"ת אמרינן רק באיסור גברא, אבל לא באיסור חפצא, כגון בנדרים, דהנמוק"י פליג על הרשב"א, וסובר כהריטב"א דאיסורי תורה הם רק איסור גברא, ועיין גם הגהות הרע"א (שו"ע או"ח סימן י"א), דבבגד כלאים לא אמרינן עשה דוחה ל"ת דציצית, ועיין נמי באור שמח (הל' חמץ ומצה), דלא אמרינן עשה דוחה ל"ת במצה של טבל, דמצוה לא עושה איסור, אבל מצוה לא מתיר חפצא דאיסורא, וכמוש"כ רב ניסים גאון (שבת דף קל"ג), דאף של"ת חמור מעשה, אפ"ה עשה דוחה ל"ת, כיון שהל"ת עומד בתנאי של קיום העשה, פי' דע"י התכלת דציצית לא נהיה הפשטים כלאים, אבל אם הבגד חפצא דכלאים קודם הציצית, לא שייך הך תנאי דעשה דוחה ל"ת.

בשו"ע או"ח (סו"ס ש"ח) כתב, דמוקצה לעשירים, הוי גם מוקצה לעניים, ובנו"כ שם כתבו לדמות למחלוקת הראשונים אם מוקצה לחד הוי נמי מוקצה לכולם, אם לאו, דאפש"ל בזה נמי עפי"ד הרע"א, דאם מוקצה הוי רק איסור גברא, דמוקצה לחד אי"ז מוקצה לכולם, אבל אם מוקצה הוי איסור חפצא הרי זה ממילא מוקצה לכולם.

ובמג"א (ריש סימן ש"ח) שם, כתב להתיר בשכח וטילטל מוקצה באיסור דיכול לטלטל למקום שירצה, ובמחה"ש שם כתב בשם אחרונים דצריך להניחו מיד, דאפש"ל גם בזה עפי"ד הרע"א, דאם מוקצה רק איסור גברא, דאפשר להתיר בשכח, דבכה"ג לא אסרו על הגברא, אבל אם מוקצה הוי גם איסור חפצא, דלא התירו אף בשכח, דהרי אוחו בידו חפץ האסור בטלטול.

והנה הר"ן (שבת דף נ'), כתב בשם הרשב"א, דאבן שייחדו לפצוע בו אגוזים, דשרי נמי לטלטלו בשבת, רק אם ייחדו לכל השבתות, אבל הר"ן פליג על הרשב"א וסובר דסגי שמייחדו רק לשבת אחת, דלפמ"נ מדברי הרע"א ביסוד איסור מוקצה, אפש"ל דאם מוקצה רק איסור גברא, דסגי במייחד האבן לשבת אחת, אבל אם מוקצה הוי גם איסור חפצא, דצריך לייחדו לכל השבתות כדי להפקיע את השם מוקצה מהחפץ.

ולפי"ז אפש"ל בעצם ייחוד החפץ, אם צריך לייחדו לשימוש המתאים, או דסגי לייחדו לטלטול בלבד, אם רק רוצה לטלטלו, דאם מוקצה הוי רק איסור גברא דסגי בייחוד לטלטול, דלא יהיה לו את האיסור טלטול, אבל אם מוקצה הוי איסור חפצא, דצריך לייחדו לשימוש המתאים כדי להפקיע את השם מוקצה מן החפץ.

בשו"ע או"ח (סימן רע"ט סעיף ד') כתב, מי שהתנה בער"ש על נר זה שיטלטלנו לאחר שיכבה, דמותר לטלטלו, אבל הרמ"א פליג על המחבר, וסובר דל"מ תנאי בנר מוקצה, והנה רוב הראשונים סוברים בשבת (דף מ"ד) דמהני תנאי, ומקורם הוא מהירושלמי שם, ורק תוס' בדף מ"ד, סובר דל"מ תנאי, ואפש"ל בזה עפי"ד הרע"א, דאם מוקצה הוי רק איסור גברא, דמהני תנאי להגביל את האיסור מוקצה לזמן סיבת האיסור של המוקצה בשעת הדלקת הנר, אבל אם מוקצה הוי איסור חפצא, לא שייך תנאי שיתיר את החפץ עוד לפני שהוא נאסר כלל.

בחידוש הפמ"ג בטלטול מוקצה מחמת חסרו"כ בדרכי ההיתר

הרב אליהו אשר

ידועה דעת הפמ"ג (משב"ז סי' שח) שדקדק מפתחת הב"י להחמיר ולא לטלטל מוקצה מחמת חס"כ בשום צורת היתר כמו טלטול מן הצד וכיו"ב, וכלשונו 'העיד בו מרן המשביר שאין בו שום תקנה לטלטלו בשבת'. וחזר ושנה דבריו בס"ק ד' ובסימן שט' ס"ק ב' ובעוד כמה מקומות.

ובתהל"ד (שח ס"ק ב) פליג עליו בדעת הב"י. וכן מבואר בדברי הרע"א בסימן ש"ב ס"ק ד' דלא כהפמ"ג וכן המנהג להקל בזה.

ובספר תורת שבת כתב להחמיר כהפמ"ג היכא דאפשר (יעוין בפתיחה שם לסימן שח).

והיה נראה להביא ראיה נגד הפמ"ג מתוס' ישנים בשבת מה: דאיתא בגמרא התם היאך סובר רבי יוחנן כר"ש והרי מספקא ליה ההוא סבא קרויא מרבי יוחנן קינה של תרנגולת מהו לטלטולי בשבת ואמר כלום אינו עשוי אלא לתרנגולים, משמע דאית ליה מוקצה ולא סבירא ליה כר"ש, ודחתה הגמרא בכמה אפשרויות ומסקנת הדחיה דמייירי דאית ביה ביצת אפרוח.

וכתבו תוס' (ד"ה דאית ביה ביצת אפרוח) נראה לר"י דאסור לר"ש משום דכיון דאית ביה אפרוח הוי כמו גרוגרות וצימוקים, וקא מבעיא ליה לסבא קרויא אי שרי לטלטולי ע"י שינער משם את הביצה אי חשיב כמניח או כשכח עכ"ל.

ובתוס' ישנים במקום כתב על הא דהוי כגרוגרות וצימוקים 'אי נמי מוקצה מחמת חסרון כיס', ש"מ דסבא קרויא הסתפק גם במוקצה מחמת חס"כ לדבריהם אם מותר לנער את הקן ושתפול ממנו הביצה. והנה קי"ל שניעור מן הצד היא אחת מדרכי ההיתר שבטלטול מוקצה כמבואר בפמ"ג בעצמו (סי' שח משב"ז ד הנ"ל) ושם הוא אומר בהדיא שלית ביה (במוקצה מחמת חס"כ) דרכי היתר כמו באבן ע"פ החבית, ואם איתא כדבריו מה הסתפק סבא קרויא אליבא דהתוס' ישנים הרי לדידיה לא מועיל ניעור בזה, אלא ע"כ מבואר שלא כדבריו.

אופן קיום מצות טעימה מכוס של קידוש

בקידושים הנערכים ברוב עם

הרב אפרים קרלינסקי

בעריכת קידושים בשמחות ישנם רבים המקפידים לקיים את המצוה לכת' שיש בטעימת יין הקידוש [כמבואר בשו"ע רע"א י"ד], ונסה לבאר מעט את האופן הנצרך והראוי לקיים מצוה זו.

יש מקומות שמניחים ליד המקדש כמה בקבוקים של יין, ובסיום הקידוש המקדש מוזג מעט מכוסו [לאחר תיקון הכוס] לתוך הבקבוקים שמועברים הלאה לצורך טעימת הציבור.

וממעשיהם היה נראה שמצות הטעימה מתקיימת דוקא בטעימת יין מהכוס שקידשו עליו, אולם לכא' אין לזה מקור, ואדרבה בשו"ע מבואר להדיא שלא צריכים לטעום דוקא מהכוס שעליו קידש המקדש, אלא סגי גם ביין שלפני המסובים, דכ' השו"ע בסט"ז וסי"ז שבאופן שהמסובים מחזיקים לפניהם כוסות יין פגומים, זקוקים הם לכוסו של בעה"ב בשביל לשתות ולקיים את מצות הטעימה [כמבואר במ"ב ס"ק פ"ג], ובאופן שכוסותיהם לא פגומים אינם זקוקים לכוסו של בעה"ב.

וגדר הענין מבואר במ"ב ס"ק ע"ח, משום שכל יין הנמצא לפני המקדש בשעת קידושו חל עליו הקידוש, ומקיים בשתייתו כוס של קידוש, דמבואר שם במ"ב באופן שנשפך היין שקידש עליו, שאם לוקח יין אחר שהיה מונח

וכדחזינן שדלת התלויה בצירים וכן גגון המחובר בצירים אין שייך בהם בנין וסתירה ואהל כמ"ש ברמ"א סי' תרכו.

ונתפרסמה שאלה באחד שעשה סוכה בחדר המדרגות תחת הפתח העולה לגג, ודלתות השכנים מהוות חלק מהמחיצות של סוכתו. האם מותר לשכן לפתוח ולסגור את הדלת ביו"ט או שאסור משום דסותר ובונה מחיצה המתרת.

ונלענ"ד לאסור זאת, דיסוד ההיתר של ציר הוא ששני המצבים של הדלת - פתיחה וסגירה - נחשבים כקיימים כבר בפתיחה או סגירה אין כאן שום חידוש מצב דהכל כבר "עבד וקאי" מעצם החיבור של הדלת לצירה (ועי' בלשון החזו"א). וא"כ נראה דדוקא מה שנוגע לעצם המבנה שנועדה לו הדלת או הגגון, אבל מי שהעמיד סוכה מחוץ לבית והדלת משמשת לו כמחיצה אין סברא לומר שביחס לסוכה הדלת עבד וקאי, דרך ביחס למבנה שהדלת מחוברת אליו מעיקרא הרי נחשבת עבדא וקאי בכל מצביה, אבל אין סברא לומר שדנים תמיד את הדלת כסגורה ופתוחה גם לגבי מבנים אחרים שנסמכו אליה ודו"ק

ד.

עירובין פב: דעת ר"מ שבשבת אדם אוכל יותר, ופרש"י (ומבואר כן בגמ') משום דבסיים תבשיליה ורווחא לבסימא שכח. ויל"ע למה לא אמר רש"י מצד מה שכתב בביצה ט"ז שבשבת יש נשמה יתירה ופרש"י נשמה יתירה - רוחב לב למנוחה ולשמחה, ולהיות פתוח לרוחה, ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו, והיינו שאוכל ושותה יותר מרגילותו ואין נפשו קצה עליו.

ה.

לר"א בברכות לג. אומר הבדלה בהודאה. וכ' השטמ"ק שמודה לה' שזיכה אותו להכיר ולהבדיל בין קודש לחול. אך במאירי כתב: "ר' אליעזר אומר בהודאה במקום הודאת הנסים, שאנו צריכין להודות על שנתן לנו את השבת". ויש להרגיש לפי המאירי למה עכשיו זה הזמן להודות, ומדוע לא יודה בשבת עצמה. ויל"ע דמודים אחרי שנסתיימה השבת שאז הושלמה קבלת היום. ועו"ל דעד שלא נגמרת השבת ועוברים לחול לא עומדים על המשמעות שלה כל הצורך, ולא ניכר האור אלא מתוך החושך.

ו.

כיצד הבשמים משיבים את הנפש במוצאי שבת, רמז נאה יש בכך:

מניין צמחו הבשמים הנפלאים האלה המפיקים ריח אצילי שהנשמה הניתנת ממנו? --- מן העפר!

הוא אומר שהעפר והחומר יכולים להצמיח רוחניות, א"כ אל לנו להתעצב יתר על המידה בהסתלק השבת והיכנס ימי החול, כי מהחול והעפר אפשר להצמיח רוחניות.

במצוות עונג שבת ויו"ט בת"ח ובעם הארץ

הרב חיים ליב פרוצוביץ

בגמ' פסחים ס"ח ע"ב אמרינן דפליגי ר"א ור"י במצות שמחת יו"ט רבי אליעזר אומר אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה. רבי יהושע אומר חלקהו חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש. ואריו"ח ושניהם מקרא אחד דרשו, כתוב אחד אומר עצרת לה' אלהיך, וכתוב אחד אומר עצרת תהיה לכם. ר"א סבר או כולו לה' או כולו לכם. ור"י סבר חלקהו, חציו לה' וחציו לכם. ולהלן שם אמרינן אמר רבה הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם מאי טעמא וקראת לשבת ענג, [לעיל מינה אר"א גבי עצרת]. בפשוטו מבואר בגמ' שבשבת שנאמר דין עונג הרי דמה"ט כולו מודו שבעי לכם, אפילו לר"א דביו"ט הוי או כולו או לכם הכא לכ"ע אמרינן חלקהו. ומצינו כמה דעות בדבר ולכאורה יש נפקותא גדולה לדינא.

דהנה בירושלמי פט"ו שבת, איתא שלא ניתנו שבתות אלא לעסוק בהם בדברי תורה, [וע"ע בטור סי' רצ"ז], ולכאורה אינו מתאים לדברי הגמ' דידן, שלדברי הבבלי הרי הוא מעיקר השבת שבעי לכם. ועמד בזה הב"ב בסי' רפ"ח וכתב ז"ל, והא דאמר רבה הכל מודים בשבת דבעינן לכם כמו שנתבאר בסימן רמ"ב יש לומר התם לרבי אליעזר ורבי יהושע קאמר, אי נמי התם בעונג קצת והכא לעסוק כל היום בתענוג עכ"ד. הנה בתי' בתרא חילק שהגם שבעי לכם היינו עונג קצת אבל בשאר היום יעסוק בדברי תורה. ותי' קמא צ"ב.

לפניו על השולחן אינו צריך לקדש שוב "משום שהיו כאלו קידש על כל היין שמוכן לפניו" [משא"כ באופן שנשפך הכוס וצריך להביא יין אחר שלא היה לפניו, שצריך לקדש שוב].

וא"כ באופן הנ"ל שיש בקבוקים לפני המקדש, חל הקידוש גם על היין ההוא [ובייחוד שמכוין שכולם יקיימו בטעימתם מצות טעימה מקידוש], ויכולים המסובים לשתות מהם גם בלי שימזגו אליהם מעט מכוס המקדש. ופשוט שאפשר להניח מראש את הבקבוקים על השולחנות [ולא דוקא אצל המקדש], ומיד בסיום הקידוש יוכלו המסובים למזוג לעצמם מהיין ולטעום ממנו, ולקיים בזה את מצות הטעימה, וזה ממש כהציור בשו"ע בסעיף ט"ז.

וישנם המזוגים מעט יין [פחות מרביעית] לכוסם לפני הקידוש [בדור"כ מחשש שמא לא יישאר להם], ובסיום הקידוש שותים יין זה. אולם נראה לדקדק מדברי הפוסקים שאין זה בכלל ציור השו"ע הנ"ל שיכולים לשתות מכוסם, משום שבכדי להחשיב את היין שבכוסו כיין שנעשה עליו קידוש צריך שיהיה בכוסו בשעת הקידוש רביעית יין.

בדין שהבאנו לעיל [באופן שנשפך יין הקידוש] כ' המ"ב וז"ל אבל אם היה יין מוכן לפניו בכלי על השולחן או על הספסל בעת הקידוש והיה בדעתו לשתות ממנו אח"כ א"צ לקדש שנית וכו', עכ"ל. לכאן לא מובן מהו שכ' המ"ב "בכלי", וכי שייך יין שלא יהיה בכלי.

והסוד מתגלה בדברי הגר"ז שהוסיף תיבה אחת, וז"ל אבל אם היה יין מוכן לפניו בכלי אחד על השולחן וכו'. והיינו, שבשביל שהקידוש יחול גם על היין שלפניו, צריכים שיהיה רביעית ביחד בכלי אחד, אולם באופן שיש לפניו יין בשיעור רביעית שמחולק בב' כלים, לא יחול על זה הקידוש, ואם יישפך כוס הקידוש יצטרך לקדש שוב.

ודבר זה גם מובן בסברה, שאדם העושה קידוש על כוס שיש בו חצי רביעית יין, ולפניו על השולחן יש כוס עם עוד חצי רביעית יין, שלא נחשב שמקדש על רביעית, [וקידוש על פחות מרביעית לא הוי קידוש, כמבואר בסעיף י"א, ועי' מ"ב ס"ק מ"ב וס"ק נ"א] אלא כל הרביעית צריך להיות ביחד כדי להחשב שמקדש כרביעית.

וא"כ, הנותנים בכוסם יין פחות מרביעית קודם קידוש, לא יחול הקידוש על יינם, ולא יקיימו בזה את מצות הטעימה, אלא צריכים להמתין עד אחרי קידוש בכדי שיחול הקידוש על היין שבבקבוק [שבו יש רביעית].

ודבר זה הוא נפק"מ למעשה גם במקדש בביתו, ומקדים למזוג לפני הקידוש לכוסיות שלפניו יין למסובים, שבזה לכאן לא יקיימו את מצות טעימת כוס של קידוש.

כמה הערות והארות בעניני שבת

הרב ישי לסר

א.

הנוסע לשבת להתארח במקום אחר, איך מקיים מצות והכינו את אשר יביאו. ונראה שכמו שהמביא את המאכלים אליו הביתה מכין את השבת, כך ההולך ומקרב עצמו אל בית המארחים אשר שם יש מאכלים נחשב כמכין את השבת, דמה לי מקרב דבר אצל האש או מקרב האש אצל הדבר.

ב.

איתא בסוף סי' שו שמוותר לחלל שבת להציל יהודי משמד רוחני, ומשום דניחא למעבד איסורא זוטא להציל מאיסורא רבה.

וצל"ע למעשה דנמצא שאם יודע אדם על ילד שאפשר להשפיע לשלחו לבי"ס דתי ובכך ישמור שבת, דיהא מותר לחלל שבת (ועי' מ"ב שם לגבי אופן שהוא קטן) וליסוע אליו, באופן שלא יוכל לעשות זאת אחרי שבת.

ואין לומר דבעינן ודאות בהצלחתו להשפיע, דפשיטא שהציור של השו"ע הוא שכלל לא ברור שיצליח להגיע לפני שיוציאו את בתו וכולי האי ואולי שיעמוד כנגד הגויים וכו'.

ג.

הנה פשוט [וכן כתבו מחברי זמננו - שש"כ וארחות שבת] שסוכה שהדלת שלה נצרכת להשלמת הדופן, מותר לפתוח ולסגור הדלת ביו"ט ואין בזה משום בנין וסתירה של מחיצה המתרת, דיש בזה ההיתר של עבד וקאי,

עוד ילה"ע דהנה בב"י שם לעיל הביא לדברי הירושלמי, רבי חגי אמר לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לאכילה ושתייה, רבי ברכיה אמר לא ניתנו אלא לעסוק בהם בדברי תורה, וכ"הב"י עלה, בתנחומא מפרש לא פלגין מה דאמר רבי ברכיה לתלמוד תורה אלו הפועלים שהם עוסקים במלאכתם כל ימות השבוע ובשבת הם באים ומתעסקים בתלמוד תורה, ומה דאמר רבי חגי להתענג אלו תלמידי חכמים שהם יגיעים בתורה כל ימות השבוע ובשבת הם מתענגים עכ"ל הב"י. ולכאורה צ"ב דהרי הכריע התנחומא שכל דברי רבי ברכיה היינו דוקא בע"ה, וא"כ צ"ב קו"ה הב"י דשפיר י"ל שהגמ' בפסחים איירי בת"ח.

ובאמת בדרישה סי' רפ"ח שם כתב שלזה נתכון הב"י בת"י קמא שרבא איירי כלפי פלו' ר"א ור"י דאיירי בת"ח ובהו אמר רבא שבשבת בעי נמי לכם, אבל בע"ה מודו ר"א ור"י שצריכים לעסוק כל היום בתורה, והיינו כדאמרינן בירושלמי שלא ניתנו שבתות אלא לעסוק בהם בדברי תורה עכ"ל. ור"ל שאפילו ביו"ט ע"ה עוסקים כל היום בתורה.

והנה לתי' הב' של הב"י נמצא שכונת הגמ' בעי נמי לכם לאו היינו כל היום, ולכאורה א"כ משמע שהיינו דוקא בע"ה כי בת"ח הרי אמרינן בירושלמי שיתענגו כל היום. אבל לתי' קמא רבא איירי דוקא בת"ח. אבל בע"ה ילמדו כל היום. ואין הכונה לעיקר סעודת יו"ט אלא ליתר היום, שת"ח יתענג הרבה וע"ה ילמד כל היום. אבל לתי' בתרא גם ע"ה יתענג מיהא קצת.

[והנה הב"ח בסי' רמ"ב העיר עוד שבגמ' איתא דבעי נמי לכם ופי' הסמ"ג דהיינו חצי חצי, ואילו בירושלמי איתא דלא ניתנו אלא לעסוק בד"ת משמע כולו, והכי מסיק לדינא שבשבת בעי רובו לה', אמנם לא הבנתי שהיה לו לפרש שאולי כ"ז בע"ה אבל בת"ח ודאי משמעות הירושלמי שכל היום מתענג וצ"ע, ובעיקר הדברים יש לציין למש"כ באור זרוע סי' פ"ט הגר"א בסי' ר"צ ואכמ"ל].

והנה כתב השו"ע בסי' ר"צ ס"ב ז"ל, אחר סעודת שחרית קובעים מדרש לקרות בנביאים ולדרוש בדברי אגדה, ואסור לקבוע סעודה באותה שעה. הגה ופועלים וב"ב שאינן עוסקים בתורה כל ימי שבוע, יעסקו יותר בתורה בשבת מת"ח העוסקים בתורה כל ימי השבוע, והת"ח ימשיכו יותר בעונג אכילה ושתייה קצת, דהרי הם מתענגים בלימודם כל ימי השבוע עכ"ל. הנה הכריע שיש חילוק בין ת"ח לע"ה כדברי התנחומא, ולכאורה [וכ"ה בלבוש] הוא בא להקל מהשו"ע שכל הא דכתב שצריך לקבוע מדרש הוא דוקא בע"ה אבל בת"ח אינו כן, וסתימת השו"ע אינה כן שכולם צריכים לקבוע מדרש.

אכן הנה כתב שהת"ח ימשיכו קצת יותר כו' ולכא' היה לו לפרש שת"ח יכולים להתענג כל היום, וצ"ע. וכן בשו"ע הרב כתב ז"ל, לא ניתנו שבתות ויו"ט לישראל אלא כדי לעסוק כו', לפיכך פועלים ובעלי בתים שאינם עוסקים בתורה בקביעות כל ימי השבוע לא ימשיכו הרבה בעונג אכילה ושתייה בשבת ודי להם בעונג קצת שצריכים לעסוק בתורה הרבה, אבל תלמידי חכמים העוסקים בתורה בקביעות כל ימי השבוע ימשיכו קצת יותר בעונג אכילה ושתייה כי הם מתענגים בלימודם כל ימות השבוע ומכל מקום גם הם צריכים לעסוק בתורה ואינם רשאים למשוך כל היום בעונג אכילה ושתייה ושינה שהרי נאמר שבת לה' אלהיך עכ"ל. ומשמע שהכלל שלא ניתנו שבתות אלא לעסוק בדברי תורה קאי גם בת"ח אלא שת"ח יותר יתענג וע"ה יותר ילמד אבל אין חילוק מהותי ביניהם, ויל"ע שבירושלמי להדיא שבגי ת"ח אמרינן לא ניתנו אלא לאכילה ושתייה. ושו"ד בנחלת צבי שעמד בזה על הרמ"א ע"ש. וצ"ע. [גם א"י הכונה 'מתענגים' בלימודם].

ואגב יל"ע עוד שהרמ"א איירי בשבת ולכאורה משמעות הירושלמי שהחילוק איירי גם ביו"ט, ואילו בדרישה שהו' לעיל וכן משמעות הב"י דאיירי גם ביו"ט, וזה קשה טובא.

בענין הורדת מלבוש של שבת לימי חול

הרב אהרן וייס

נשאלנו על מה סמכו העולם כאשר קונים כובע או חליפה לשבת, ואחר זמן מתבלה הבגד ומחליפו ליום חול, ולכאורה יש בזה חשש של מעלין בקודש ולא מורדין.

וליישב הענין נראה לבאר בהקדם ענין מעלין בקודש ואין מורדין, שהם ב' דינים, א - מעלין בקודש, ב - אין מורדין. וישנן ב' גירסאות מה מקור לכל דין.

א [במנחות צט, א שני שולחנות וכו' אחד של כסף ואחד של זהב, על של כסף נותן לחם הפנים בכניסתו ועל של זהב ביציאתו, למה, שמעלין בקודש ולא מורדין. אמר רבי דאמר קרא ויקם משה את המשכן ויתן את אדניו וישם את קרשיו ויתן את בריחיו ויקם את עמודיו (פירש"י מדריש' וסיפא דקרא בלשון הקמה דאפי' בצחות הלשון לא הורד שמע מינה דאין מורדין, ואי נמי דלא סייעוהו אחיו הכהנים בהקמת העמוד' והאדנים ש"מ ד'אין מורדין' לפיכך לא נתעסקו בו אחרים. ל"א מקרא ויקם משה את המשכן דהיינו יריעות שבתחלה פורס היריעות ולא הורידן בהקמת העמוד' והאדני' אלא אחז היריעות בידו עד שהקים כולו עכ"ל רש"י). ומגלן ד'מעלין' אמר רבי אחא בר יעקב דאמר קרא את מחתות החטאים האלה בנפשותם ועשו אותם רקועי פחים צפוי למזבח ויהי' לאות לבני ישראל תחלה תשמישי מזבח ועכשיו גופו של מזבח עכ"ל הגמ'. נמצא הא דמעלין בקודש ילפינן ממחנות והא דאין מורדין ילפינן ממשכן. זו גירסא א'.

גירסא ב' - במגילה (דף כ"ו ע"א) הביא רש"י תוספתא מעלין בקודש דכתיב ויקם משה את המשכן בצלאל עשה ומשה שהי' גדול ממנו הקימו ולא מורדין דכתיב את מחנות החטאים וכו' צפוי למזבח כי הקריבום לפני ד' ויקדשו כיון שהוקדשו עכ"ל. נמצא הלימוד ההיפך מגירסא הקודמת, הא דמעלין יליף ממשכן והא דאין מורדין יליף ממחנות.

וליישב הגירסאות י"ל דמ"ש רש"י בשם תוספתא אינו תוספתא אלא הוא הערת המעתיק או חכם אחר ולא רש"י, כ"כ הגר"י פיק והובא בשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' כז. אמנם בפני יהושע יישב דיש תרי עניני מעלין בקודש, מש"כ במגילה דשייך עילוי קדושה ופחיתת קדושה באותו דבר עצמו שחל עליו כבר קדושת הגוף או קדושת דמים דבכה"ג ודאי נראה דמסברא לעולם לכתחלה יש להעלות מקדושה קלה לקדושה חמורה היכא דאפשר, אלא דעיקר קרא [ממחנות] היינו לענין איסורא דאין מורדין דאפילו בדיעבד כגון שאי אפשר להעלות מקדושה אפ"ה אין מורדין וטעון גניזה עד שימצא קדושה אחרת שיש בו עילוי או עכ"פ כיצא בו כדפרישית בסמוך, מש"ה מייתי שפיר ראיא מתוספתא דכיון דאין מורדין ילפינן מקרא דמחנות קרח ועדתו דאע"ג דבאמת לא חל עליהם קדושת הגוף כלל שהרי באיסור גמור עשוין אפ"ה כתיב [במדבר יז, ג] כי הקריבום לפני ה' ויקדשו והיינו דכיון שהוקדשו הוקדשו, אלמא דדין גמור מדאורייתא להעלות בקודש מיהא לכתחלה אף בכה"ג א"כ ממילא דאין מורדין אפילו בדיעבד נמצא דכל זה היינו בכה"ג דהכא דשייך עילוי קדושה והורדת קדושה בגוף הדבר.

משא"כ בסוגיא דמנחות דאיירי בענין שתי הלחם שהיו מניחין לכתחלה בכניסתן על של כסף ובסוף ביציאתן על של זהב שעי"כ אין בהם עילוי קדושה על שתי הלחם עצמן וכ"ש דלא שייך בכה"ג ענין תחלה ודיעבד, אלא דעיקר מלתא דאפילו לענין הידור מצוה בעלמא אמרינן מעלין בקודש ולא מורדין מש"ה מייתי התם עיקר מילתא דאין מורדין מקרא דויקם משה דאיירי נמי בכה"ג לענין 'מעלה' בעלמא דאפ"ה אין מורדין.

ב [ודיו מעלין בקודש אי מה"ת או דרבנן ורק דרשה אסמכתא - דעת הטורי אבן (מגילה ט א) ופני יהושע דהוי דאורייתא. דעת הירושלמי ביכורים פ"ג ג והובא בפרי מגדים או"ח קנ"ג.

ג [ונכתוב מעט מהדוגמאות של מעלין בקודש הם: נר חנוכה מוסיף והולך (שבת כא ב). ציצית מתחיל בלבן ומסיין בלבן (מנחות לט ב). להעלות שררה [ראב"ע] (ברכות כח א). כהן הדיוט שעבד עבודת כה"ג לא ירד לדרגת כהן הדיוט (יומא יב ב). אחרון שקרא ארבעה משובח (מגילה כא ב). ב לחם מניח בשל כסף ואח"כ בשל זהב.

ד [ולעצם הענין, לא ראיתי למי שנוהר בכך פרט לחכ"א, ויש ליישב הנהגת העולם שלא נוהרים להוריד מלבוש שבת לחול, כיון שבגדי שבת אינו חפצא של מצוה, ואין לו קדושה כמו בגדי כהונה ובגדי שירות, אלא בגד שבוה האדם מתכבד בשבת, כמו שמתכבד במפה יפה או אוכל מעונג, שבכך האדם מענג את השבת. וכמו שלמאכלי שבת אין דיני קדשים ונותר. אלא דיש לדחות דגם בשררה וכד' לא ניכר חפצא של קדושה ומ"מ אמרינן מעלין בקודש.

ה [ונראה לומר טעם ההיתר - ע"פ מה דאיתא בביצה טז א תניא, אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא בהמה נאה אומר: זו לשבת. מצא אחרת נאה הימנה - מניח את השניה ואוכל את הראשונה. אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו, שכל מעשיו לשם שמים. שנאמר ברוך ה' יום יום. תניא נמי הכי: בית שמאי אומרים: מחד שבין לשבתך, ובית הלל אומרים: ברוך ה' יום יום.

והנה שמאי והלל לא נחלקו אלא במידת הביטחון לשמאי יש ענין בשבת להתחזק בה במיוחד, ולהלל כמו בכל יום שנא' ברוך ה' יום יום, ובמה שיש לו אוכל ומייחדו לשבת וכשמוצא יותר טוב מניח השניה ואוכל מן הראשונה, גם הלל מודה שיכול לנהוג כך, כ"כ במ"ב ס' רנ, ולכאורה תיקשי דיש חסרון של מעלין בקודש ואין מורידין, וצ"ל דהנהגת שמאי בעת קנייתו הוא שאם ימצא יותר טוב ומשובח אזי המשובח יהיה לכבוד שבת קודש, וזהו הכבוד שבת, שהמשובח לכבוד שבת, וה"ה בבגדי שבת בעת שיש לו בגד יותר יפה הרי הוא לשבת והפחות הוא לחל. ודו"ק.

הדלקת נר שבת בשמן זית או בפרפין

הרב ישעיה דוידזון

איתא בשו"ע (סי' רסד, ו) שמצוה מן המובחר להדליק נר שבת בשמן זית. ולפי הפשט הטעם הוא משום שנמשך אחר הפתילה, וכמ"ש המ"ב שם, ולפי"ז אין לו שום מעלה על פני פראפין שדולק לא פחות טוב משמן זית. (ורק על פי רמזים מובא במקצת ספרים שיש בשמן זית מעלה).

ויתירה מזו, נראה בחוש שהפראפין דולק בבהירות עד כלותו, לעומת שמן זית שלקראת הסוף בדר"כ הלהבה מתמעטת והפתילה מתפחמת, ואם משתמשים בפתיל צפ מצוי שהוא מתהפך או מתעקם, וכבר כתב כן המשנ"ב שם דנר סטארין יתכן שעדיף מהשמינים.

ונמצא שלהקפיד להדליק בשמן זית אין לדבר זה מקום ע"פ ההלכה, וגם מי שמתכוין להשיג את הרמזים שכתבו מקצת ספרים בזה, יש לו לזהר שלא יהא הידורו קולא בהדלקה בשמן זית בפתיל שאינו ברור שידלק לא פחות מפרפין דידן.

אמנם יש לומר טעם חדש להעדיף שמן זית (באופן שדולק טוב כמו פרפין) מצד דאיתא בתחילת סי' רסג שמצוה בנר יפה (ומשמע שהוא כפשוטו יופי חיצוני), וממילא מי שהמראה של שמן זית יפה יותר בעיניו יש בכך הידור (ואם הנר יש לו להיות יפה כ"ש השמן).

זמן ברכת הבנים בליל שבת

הרב שילה בן-דוד

יש לעיין מה העיקר בברכת הבנים בליל שבת, לברכם תיכף שמגיע לביתו, או רק לאחר קידוש?

והנה רבים מבני ספרד נוהגים (כמוזכר בסיפורים הספרדיים) לברך את הבנים לאחר הקידוש, ולכאורה אפילו שכל ברכה בשבת יש בה את מעלת הברכה (משום שהוא יום שהוא מקור הברכה, ועוד טעמים שהביאו האחרונים), אבל 'עיקר' ענין הברכה הוא דוקא בסמיכות לערבית, כמו שכתב בסידור היעב"ץ ('בית יעקב' הנהגת ליל שבת מוסך השבת אות ז. והובא גם בכף החיים להגרי"ח סופר או"ח רסב, יז) שהוא אחד מהמקורות לברכת הבנים בליל שבת, כתב "מנהגם של ישראל לברך הילדים בליל שבת אחר התפילה או בכניסה לבית, שאז חל השפע, וראוי להמשיכו על הילדים ביחוד". גם בספר 'וסף אומץ' (למהר"י יוזפא, סימן ע) סיים "שהמנהג הוא לברכם אחר התפילה, לפי שאז בודאי הוא יותר מוכן להמשיך השפע מתוך קדושתו, על ידי התפילה שראויה להיות בהפשטת הגשמיות (כמובא בשולחן ערוך או"ח צח, א)". ואם כן ראוי לברכם כמה שיותר סמוך לתפילת ערבית. וכן משמע ב'חמדת ימים' (שבת קודש פ"ז) שהברכה היא קודם הקידוש, שהרי כתב, כשחזור מבית הכנסת ינשק ידי אמו ותברכו, ואחר כך יקדש. ובפשטות נשיקת הידים והברכה היו כאחת.

וכן היה מנהג ה'חתם סופר' בליל שבת קודש, כאשר בא מבית הכנסת לביתו, לאסוף את כל בני ביתו, מקטן ועד גדול ולברכם ('זכרון למשה' דף קכב). וב'מנהגי החתם סופר' כתוב 'בבואו לביתו בירך את בניו (ובנותיו)'. וכן כתב בספר 'סודי ישורון' (מערכת 'קידוש') 'נוהגים לברך את הבנים והבנות בליל שבת ויום טוב אחר התפילה או בכניסה לבית. וגם הבנים הגדולים מקבלים ברכה מאבותיהם, ומנהג עתיק יומין הוא'. (וכן מובא בסיפורי בני אשכנז).

ואפילו שהיה אפשר ליישב בדוחק את הנוהגים לברך לאחר הקידוש: א' שהואיל ומפסיקים בהליכה בין התפילה לכניסה לבית, לכן מעדיפים לברך אחרי הקידוש, כדי להמשיך את השפע מקדושת מצות הקידוש. ב' כיון שמצות קידוש הוא דאורייתא או דרבנן, יש להקדים מצוה זו לפני קיום המנהג, בפרט שיש למהר לקדש מיד כשנא לביתו (עיי' בשולחן ערוך או"ח

סי' רעא, ובמשנה ברורה ס"ק א). ג' ואולי גם נמשכו אחר המנהג שהביא ב'כתר שם טוב' (להריש"מ"ח גאגין) שמנהג ארץ ישראל לברך אחר הקידוש. אמנם לכל זה צריך מקור מפורש בפוסקים, ואדרבה הבאנו שבמקורות מנהג ברכת הבנים כתבו להסמיכו לערבית ולקיימו כשנא לביתו, ובפרט שאם מאחר זאת לאחר הקידוש, יש לחוש להפסק' בין הקידוש לאכילה [כמוזכר בשולחן ערוך (או"ח רעג, ג), ובמשנה ברורה (ס"ק יב) בשם המהר"ל שהובא במגן אברהם, שלא יפסיק אפילו לזמן קצר. ואף על פי ש'ערוך השולחן' (סעיף ד) כתב שאין כוונתו לזמן קצר, רק שלא יהיה זמן מרובה, (ובחזון עובדיה פסח ח"א עמ' קפא הוכיח כן גם מהריטב"א בסוכה מה:), אבל מסתימת המשנה ברורה שלא פירש, ומדברי שולחן ערוך הרב (סעיף ה) לא משמע כן]. (וגם המברכים לאחר 'אשת חיל' קודם הקידוש, אפילו שהרויחו את ענין ההפסק, אבל למה לא להסמיכו יותר לתפילה ולברך את הבנים מיד בבואם לבית, ואולי שרוצים להתחיל תיכף כדי שלא יתפורו בני הבית), ולכן עדיף לברכם מיד בבואו מבית הכנסת. (וב'הפרשה המחכימה' בראשית מה, כ 'ברכת הבנים' ובנדפס מחדש - הרחבנו עוד).

ולא נתתו לגויי הארצות

הרב חנוך העניך מנדלסון

ידוע מש"כ הנתי"מ בסי' שמ"ח סק"ד להקשות לסוברים שיש שלד"ע כשהשליח לאו בר חיובא [כדהארין בסי' קפ"ב סק"א], דא"כ כל אמירה לנכרי בשבת תאסר מדאורייתא משום שלד"ע, ותי' הנתי"מ דשלד"ע שייך רק כשנעשתה העבירה, כגון בגוי שהקיף את ישראל, שהוקף כאן ישראל על ידו, אבל כשהגוי בישל בשבת אי"ז מלאכה האסורה כלל, ואין לישראל איסור לעשות כן, כי לא עצם המלאכה בשבת היא האיסור, ורק ישראל מוזהר על זה, אלא שכל האיסור הוא מלאכת ישראל בשבת.

ולכאורה מבואר לא כך, משיטת רש"י בביצה כד: דהאיסור להנות ממלאכת נכרי בשבת הוא מדרבנן "כדי שלא יהנה ממלאכת איסור", והקשו התוס' דא"כ גם ממלאכת ישראל יאסר להנות מהאי טעמא, ולכן חלקו התוס' שהאיסור הוא גזירה שמא יאמר לו לעשות, ובישראל אין חשש, אבל לרש"י שהאיסור בעצם משום שמכוער הדבר להנות מאיסור, מאי שנא, עי"ש ברא"ש וביש"ש, ועכ"פ מבואר שמלאכת גוי בעצם היא "מלאכת איסור".

ויותר מזה מצינו בברכות נ"ג דאין מברכין במוצ"ש על נר שלא שבת, ופי' דהינו שלא שבת ממלאכת עבירה, ומטעם זה אין מברכין על נר של נכרי [שהדליקו בשבת, או שעשה לאורו מלאכה כדפי' רש"י], אבל על נר שהדליק ישראל לצורך חיה או חולה משום פיקו"נ מברכים, ומבואר כאן חידוש, דפיקו"נ חשיב התר, ומלאכת גוי חשיב איסור, אע"פ שמלאכת גוי מותרת לגמרי, ואילו פיקו"נ רק נדחה, ועי' בריטב"א [בהל' ברכות פ"ח הי"ט] שכתב דבאמת אין חילוק, אלא שפיקו"נ הוא מצוה, ואם לא יברכו על נר זה יראה כאיסור, ולכן התירו לברך עליו, אבל הרא"ש בתשו' כ"ב ס"ה כתב דגוי שאני דאם היה ישראל עושה כן היה אסור, משא"כ פיקו"נ, וכ"ה לשון השו"ע בסי' רח"צ, וצ"ב.

ונראה מזה דפיקו"נ אע"פ שהוא רק דיחוי, מ"מ ס"ס בדיני התורה הוא התר, משא"כ מלאכת גוי היא איסור עפ"י התורה, אלא שהגוי לא מחויב לקיים את התורה.

ועי' נדרים ל"א דמשמע שגוי ששוכנת הוי 'מקיימי שבת', ורק אינו "מצוה על השבת" (ועי' חת"ס חולין ל"א).

ומצאתי בבית מאיר באה"ע ה' ס"ד שר"ל ע"ד הנתי"מ הנ"ל, דל"ש שליחות בגוי בשבת משום דכל האיסור הוא 'למען ינוח' בו הישראל, ובעכו"ם אין בכלל את מציאות האיסור, וסתר תי' זה מהא דברכות, דמבואר דמלאכת גוי חשיבא מלאכת איסור, אע"פ שנתקשה איך יתכן לומר כן, הא גוי ששבת חייב מיתה.

ולכאורה הא לא קשיא, דבעצם מלאכת נכרי היא איסור על פי התורה, אלא דכיון שלא ניתנה לו התורה, אינו מחוייב לקיים את דיניה, ולא עוד אלא שאסור בזה, והוי כגזול מיישראל את מצוותיהם, אבל לא סותר את זה שמעשה זה עפ"י התורה מוגדר מעשה איסור (למרות שבפועל אין ענין שלא יעשה כן).

ואולי אדרבה משם ראייה, שהרי אם מלאכת נכרי אינה מלאכה כלל, א"כ גם שביתתו אינה שביתה, ומוכח ששייך שעכו"ם ישבות אלא שאסור לו, ודו"ק.

[ובאמת בעיקר קושייתו מעכו"ם ששבת, הרי מבואר בסנהדרין נ"ח וברמב"ם מלכים שגם באמצע השבוע אסור לו לשבות, לרש"י כי אסור לו לנוח, ולרמב"ם רק אם מחדש מצוה מליבו, ועכ"פ הנושא לא מצד "שבת", אמנם יעוי' ברמ"ה שם דגסר והשובת בשבת פשיטא דחייב מיתה מצד גזל, וכמבואר שם בעוסק בתורה, וקרא דלא ישובותו בא לאסור אסור נוסף לשבות ביום חול].

בגדר עונג שבת

הרב משה שרים

א.

ידוע מש"כ הבית הלוי עה"ת סו"פ תרומה וז"ל, ובזה מובן מה שאמר הכתוב וזריתי פרש חגיכם ואיתא בזוה"ק ולא פרש שבתכם דבאכילה של שבת גם אם האדם מכין בו לתענוג ג"כ למצוה יחשב דבשבת כתיב וקראת לשבת עונג דמצוה להתענג בשבת וא"כ כוונתו הוא למצוה משא"כ ביו"ט לא כתיב בו בשום מקום עונג וכו', עכ"ל, ובפשוטו מבואר בדבריו דאין כוונתו מחמת השבת וקדושתה אלא רק לעונג עצמו ג"כ למצוה הוא [ואמנם עכ"פ בעינן כוונה מחמת דינא דמצוות צריכות כוונה, אא"כ מידי דאכילה שאני ואכמ"ל].

אכן צ"ע דהנה בזוה"ק פרשת יתרו וז"ל, ואי הוא חדי בלחודוי ולא יהיב למסכניה עונשיה סגי וכו' עליה כתיב וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם ואי הוא בשבת חדי אע"ג דלא יהיב לאחרא לא יהיבין ליה עונשא כשאר חגין וזמנין דכתיב פרש חגיכם וכו' ולא פרש שבתכם, עכ"ל, וכעיי"ז בזוה"ק פרשת אמור עיי"ש, ומבואר דלא איירי הוזה"ק גבי המתענג לצורך עינוג גרידא אלא רק גבי המתענג בלא ליתן לעניים ומסכנים, וכנראה דס"ל להבית הלוי דכל היכא דאינו נותן למסכנים תו חשיב כמענג עצמו לצורך עינוג גרידא, על דרך מש"כ הר"מ פ"ה ה"ח מיו"ט דהשמת עם אשתו ובניו ואינו מאכיל עניים אי"ז שמחת מצוה אלא שמחת כריסו, מיהו לכאורה אינו מוכרח דאכתי איכא למימר דאינו נותן לעניים אך אכתי עיקר העונג אינו לצורך עינוג גרידא כי אם לכבוד הי"ת וכדבסמוך.

ובאמת נודע מש"כ הגר"א ישעיה א יג וז"ל, לענג את השבת כו' ושיהיה כוונתו לשם שבת ולא להנאת עצמו ע"ז אמר וקראת לשבת עונג לשבת דייקא כו' הביאו ראיה מהכתוב והתענג על ה', עכ"ל ועיי"ש עוד דע"ז אמר הכתוב חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי והיינו מה דהיו מתענגים לשם עצמם.

ובגדר הדברים בזה נראה דהנה יש מי שאוכל ומתענג בימות החול כביום השבת ולכאורה בכה"ג ודאי לא חשיב דמתענג לשם השבת, אכן יש מי שאוכל ומתענג רק ביום השבת, ונראה לחלק בזה ב' אופנים, א' מי שמרגיש דבימות החול אינו ראוי כ"כ להתענג יתר על המדה ולכן בשבת יש לו מורה היתר שיכול להתענג, הב' שמתענג בשבת אך לא מחמת שאז יש לו מורה היתר לענג את בשרו ואת עצמו אלא שחושב על מעלת היום והאמונה ומעשה בראשית וכל כיוצ"ב ולכבוד שמחה זו מרגיש חשיבות לסעודה ועונג וכו', ונראה דלדעת הגר"א לא חשיב מענג לצורך השבת כי אם בהאופן השני הנ"ל דהיינו דמענג עצמו לכבוד גדולת יום השבת ולא רק מחמת יום השבת ודו"ק.

אך עיין עוד בהערות מוסד ה"ק על בהגר"א שם דהובא מכת"י להגר"א דכתב דהאכילה והשתיה צריך שיהיה לכבוד שבת שנתן לנו השם נשמה יתירה אבל לא לצורך עצמו כי מה הנאה יש לנשמה מאכילה ושתיה אבל במה שמתקיים מצוות עונג שבת וכו', עכ"ד, ועוד שם בסו"ד שכל עונג שבת הוא לענג הנשמה יתירה אבל לא לענג את עצמו וכו', ומכל זה מבואר גהגדר הוא לענג את הנשמה יתירה וצ"ב בזה, ויתכן דהמכוון הוא כנראה בתחלת דבריו דזהו תוצאת העינוג המקודש והיינו דאיהו גופיה מכוון לכבוד שבת וכיון שמייים מצוה באכילתו שוב נהנית בזה הנשמה יתירה כיו שאין לה הנאה מאכילה רגילה.

ובאור החיים ריש פרשת ויחי כתב וז"ל, ולצד שממקום עליון באה [הנשמה יתירה] יצו ה' להרחיק את היגון והכעס ולקרוא לשבת עונג, עכ"ל.

ב.

ובעיקר טעם המצוה בזה י"ל בכמה אנפי חדא י"ל עפמש"כ בהג"מ פ"ו מיו"ט בענין השמחה ברגל דמתוך השמחה נוח לו ללמוד ולהבין בעניני הרגל ואין השכינה שורה מתוך עצבות וכו' עיי"ש, והביאור דפניות הדעת השלמה

הוא על ידי מילוי צרכי הגוף וענוגו דעל ידי שמחתו שלמה ונפשו יכולה לעבדו כדבעי, וכ"ה לשון הרד"ק דמתוך כך ישבח לקל ויפארהו בפיו ובלבבו, ע"כ, ויש לציין עוד מה דכתב רבינו בחיי בשולחן של ארבע שער ב' ד"ה ותדע בענין סעודות שמצינו אצל הצדיקים כיצחק ובני ישראל שנאמר בהם ויחזו את האלוקים כו' דביאור הדברים דעל ידי הסעודה הנפש מתעוררת בכוחותיה וכו' וראויים שתשרה שכינה כו'.

וכיון דענין השבת הוא להתבונן באמנותו ית' ויצאת מצרים נצטוונו ליתן לזה האפשרות כדבעי.

אי נמי יש לומר בזה ע"פ מה דאיתא במהר"ל באר הגולה באר ב' סופ"א במעלת ג' סעודות שבת והעונג בהם דהיינו טעמא דכיון דהשבת ענינה הוא ההשלמה הנה בזה דלא חסר לו מידי בשבת הרי מורה על ההשלמה ואי אינו אוכל ג' סעודות כהרגילות בשאר הימים נמצא אינו מורה על ההשלמה, עכ"ד, והנה המהר"ל שם איירי בענין ג' סעודות אך איכא למימר דכן הוא בכל ענין מצוות העונג דהנה עיין מהר"ל ביאורי אגדות שבת קיח בהא דהמענג את השבת זוכה לנחלה בלי מצרים דביאר שם הטעם בזה דעונג הוא ענין מה דאין לו צר וצער כלל וממילא המענג את השבת דהרי הוא בלא צער כלל ממילא זוכה לנחלה בלי מצרים, [ועיי"ש במה דזה שייך לשבת שהוא הקדושה הגמורה עיי"ש], עכ"ד, ולפי"ז יש לומר דכיון דהעונג הוא מה דאין לו קץ וצער כלל הרי דזהו מורה על ההשלמה האמיתית דהיינו דליכא חסרון כלל בעולמו ויש לו את כל מה שחפץ.

אי נמי יל"פ בכל זה דכיון דידענו דענין השבת הוא מיסודי קרבת ה' וכבר כתבו המפרשים דהמה כג' סעודות הנישואין דבתחלה קידושין ואח"כ בבוקר הוא בבחינת נישואין ואח"כ במנחה הוא בבחינת יחוד השלם וכו' וכו' א"כ הוה כסועד עם המלך והמלך עם המטרוניתא וכו' מעתה יש לומר דכיון דענין העונג הוא מה דלית ליה צער וגבול כלל היינו דאמר רחמנא דרך כשסועד בהיכלו של מלך ויושב בחיקו או יוכל ליהנות מכל מה דבעי דהרי המלך איכא ליה בלא גבול, ונמצא דבמה שמענג עצמו בשבת ואף הנאת הגוף הרי זה כמורה על עצם היותו בקרבת הי"ת וכיושב עמו.

ואמר הכתוב וקראת לשבת עונג, והנה פירש הנביא בזה דיהא כקריאה לענין העונג, ובכד הקמח פירשו מלשון הקרואים לסעודה והיינו דיקרא לשבת להתענג, אמנם הנה מצינו בנוסח התפלה לקל אשר כו' עונג קרא ליום השבת, ומשמעות הלשון דאיכא קריאה מצד הי"ת על שם השבת דהוא עונג וכמו"כ תקנו בנוסח התפלה ישמחו במלכותך שומרי שבת וקוראי עונג, ומשמע דאיכא הדגש מיוחד דהמענגים את השבת המה ישמחו במלכותו דייקא, ועכ"פ מבואר דאיכא מטרה בעצם העינוג ולא רק כסיוע לענין ההתבוננות באמונת הי"ת, ולהנ"ל הביאור בזה דעל ידי העונג הרי מורה על ההשלמה וכן מורה על היותו בקרבת הי"ת דהמה מעיקרי שביית השבת, וזהו דהקב"ה גופיה קרא להשבת עונג וזהו שמה, דמבואר בזה דהיינו מעיקרי נתינת הי"ת את השבת הוא מציאות העינוג וכן זהו דהמתענגים הם השמחים במלכותו משום דהמה קרובים אליו וסועדים בסעודתו אשר אינה בגבול, וכמו"כ המה מורים ויודעים על עוצם הברירה ומלכותו יתברך דאיהי בהשלמה ובלא חסרון.

ובתיב"ע תרגם לעשות את השבת דהוא למיעבד תפנוקין בשבתא ודו"ק בזה דמבאר דקרא יב"ע להעונג עשייה של השבת, ומבואר היטיב להנ"ל דענין העונג אינו פרט מפרטי השבת ודין מכלל הדינים אלא דעל ידי זה עושה את השבת למציאות אחרת דהוא השלמה וכל הנ"ל.

בדין הקל הקל תחילה והמסתעף

הרב יצחק יהודה הכהן מנדלוסן

בשו"ע סי' שכס סעיף יד כתב, היה חולה שיב"ס צריך בשר שוחטים לו ואין אומרים נאכילנו נבילה, ובמ"ב ס"ק לט כתב, הרבה טעמים נאמרו על זה וכו', ובב"י הביא עוד טעם בשם הר"ן (יומא ד, ב) דבנבילה עובר על כל כזית ממנה וחמיר מאיסור לאו דשבת, עכ"ל.

וכתב המנח"ח (סוף מצוה יא) שלפי הר"ן ה"ה באיסור עשה כשעובר עליו כל רגע ורגע כגון מצות 'תשבות' חמירא מל"ת שעובר בפעם אחת, עי"ש.

ולכאורה הוא חידוש, דדברי הר"ן נאמרו בעבירה שהיא בקום ועשה שיש כאן מעשה עבירה ולא שהוא אנוס [ואולי זה תלוי בחקירת האחרונים במעשה אנוס אם נחשב למעשה שלו או לא, עיין קוב"ש ריש כתובות, ואכמ"ל],

משא"כ באינו מקיים עשה מחמת אונס בפשטות לאו מידי קעביד, ומהיכ"ת שעדיף לעבור על לאו בידיים? [וכעין סברא זו יש מסבירים שלכן עשה דוחה ל"ת למרות שאיסור עשה פחות חמור מאיסור ל"ת כיון שלא עושה מעשה עבירה, משא"כ קיום עשה שהוא ע"י מעשה דוחה ל"ת]. ושו"ר בקוב"ש כתובות אות יג בדין הקל הקל שחילק בין קום ועשה לשב וא תעשה מטעם אחר ע"ש.

ובדבר אברהם ח"א סי' לג כתב בהיו לפניו שני תינוקות למול אחד שהוא זמנו והשני שלא בזמנו, השלא בזמנו קודם כיון שכל רגע של איחור הוא מבטל עשה, משא"כ יום השמיני כל היום זמנו. וזה למרות שהמצוה של זמנו חשיבא טפי משלא בזמנו כמו מקודש ואינו מקודש שהמקודש קודם [ע"ש] שהאריך וכן בתחילת ח"ב] והביא כמה אחרונים שס"ל שהבזמנו קודם.

ולכאורה הדבר אברהם והמנח"ח באותה שיטה קיימא, שלאחר מצוה עובר על איסור כל רגע ורגע אפילו במקרה של אונס (המנח"ח) או היכא שיש מצוה אחרת כנגדה שעדיפא מינה (הב"א).

ובספר "החידה המחכימה" דן בתינוק שנולד ביה"ש שמילתו לא דוחה שבת ויו"ט מה הדין יו"ט שני של גלויות, והביא שהרבה פוסקים אומרים למולו ביו"ט שני בפרט ע"י מוהל שליח בן א"י, אולם הגר"מ פוקס שליט"א אמר לו בשם הגר"ש ואזנר זצ"ל לא למולו וגם לא ע"י שליח בן א"י, ולכאורה אם היה סובר שעל כל רגע של איחור מבטל מצוה דאורייתא מהיכ"ת שלא למולו אפילו במקום ס"ס וע"י בן א"י [ספק שהיא מילה בזמנה ויו"ט שני ג"כ הוי בספק].

יש מקום לומר שנידון זה תלוי בחקירה של המנח"ח בעצמו במצות תשבתו אם גדר המצוה הוא מעשה ההשבתה, או שיהיה החמץ מושבת מרשותו (ונפק"מ אם אין לו חמץ בער"פ אם יש ענין לקנות חמץ לקיים המצוה), אי נימא שהמצוה היא בקום ועשה א"כ לא מסתבר שכל רגע של איחור

מבטל מצוה, אלא אם בסוף תשבת את החמץ א"כ קיים המצוה באיחור, אבל אם המצוה היא שלא יהיה לו, י"ל דכל רגע של איחור עובר על איסור שיש ברשותו חמץ, וכעין נידון זה יש גם במצות מילה האם עיקר המצוה היא מעשה המילה, או שיהיה מהול והיא מצוה מתמשכת (ע"י ביה"ל וכן בגר"ח הרמב"ם נידון דומה בתשבתו אם עיקר המצוה היא מעשה ההשבתה או שיהיה מושבת ואכמ"ל).

ועו"ל ע"פ מש"כ במגדול עוז פ"א מהל' מילה שאם מל לבסוף הוי כלאו הניתק לעשה ולכן נפטר מכרת. וא"כ י"ל גם כאן שלמרות שמאחר את מצות המילה מ"מ בסוף כשזמן מתקן למפרע, וא"כ י"ל שהבזמנו יקדם לשלא בזמנו משום מקודש עדיף.

ועו"ל ע"פ מש"כ בספר קובץ על הרמב"ם שם בדעת הש"ך שהאב חייב למול בעצמו ואם מל ע"י שליח ביטל מצוה. וכתב בספר קובץ שכל זה ביום השמיני, אבל במילה שלא בזמנה ניתן לקיים ע"י שליח. ולפי"ז ג"כ י"ל שמילה בזמנה קודם לשלא בזמנה כיון שאז הוא עיקר מצותו של האב, ולפי"ז אולי ניתן לומר בדעת הרמב"ם שבדוקא כתב על הבן שגדל שכל יום ויום שלא נימול מבטל עשה ולא כתב דבר זה על האב.

עוד ניתן לתלות נידון זה בחקירה האם מילה שלא בזמנה היא מצוה אחת הנמשכת או שכל יום היא מצוה שמתחדשת (והטו"א נקט כצד הראשון) ולצד השני כל יום שמאחר י"ל שבביטול מצותו של אותו היום, אבל לא באיחור של שעה.

עו"ל מסברא שלא יהיה טפל חמור מן העיקר ואם מילה ביום השמיני כל היום הוא זמנו א"כ ה"ה למילה שלא בזמנה.

ונסיים בחידושו של הגר"ח הלוי על הש"ס (יבמות ה, א) שבביטול עשה יש ב' חלקים, יש את ביטול העשה בידים ויש את אי קיום העשה והם שני דינים ואכמ"ל.

תגובות

בענין שינוי מקום בסוכה שבחצר

הרב מרדכי הלוי פטרופווינד

א. בגליון רוממות האחרון (סוכות תש"פ) דן הרה"ג ר' אפרים קרלינסקי שליט"א כיצד לנהוג בסוכה הנמצאת בחצר, דלכאורה כשיצאים ליטול ידים בחצר ה"ז בגדר שינוי מקום בין הקידוש לסעודה ויצטרכו לחזור ולקדש. ומתחילה הביא עצה מהרה"ג ר' מרדכי ליברמן שליט"א שבני הבית פרט למקדש יטלו ידיהם קודם קידוש, וזה לכתחילה כמש"כ המשנ"ב (רע"א סקנ"ח), וע"ש במשנ"ב שרק בעה"ב צריך לקדש קודם נט"י, ולבעה"ב יכינו קערה עם ספל לנט"י ויטול בין הקידוש לסעודה, שזה דבר שקל לעשות.

אלא שפקפק על עצה זו לפי הנהוג שהמסובים טועמים מהקידוש, וכתב דבזה יש לחוש להפסק, וזה לפי מה שהביא מהרשב"ם בפסחים (קו:): שכתב, נטל ידיו לא יקדש - "אלא אחר יקדש והוא יצא יד"ח בשמיעה ושתיה, דאין כאן היסח הדעת מאחר שהוא עצמו אינו מברך", ודייק מכאן שגם בשתיית היין יש משום היסח הדעת, ולכן כתב שרק כשהשומעים אינם שותים מותרים ליטול ידיהם קודם קידוש, אבל לדין שכולם טועמים מהיין נפלה עצה זו, עכתו"ד.

ומיהו נראה ליישב את העצה, דאף למנהגינו שכל המסובים טועמים מהיין מ"מ שפיר דמי שיטלו ידיהם קודם. וזה מוכרח, שהרי כיון שיש מצוה שהמסובים יטעמו כמש"כ השו"ע (רע"א סע' י"ד), וכן המנהג הפשוט, א"כ לא יעלה על הדעת שהמשנ"ב יכתוב בפשטות שבני הבית רשאין ליטול ידים קודם קידוש, ולא יזהיר שבכה"ג אסור להם לטעום.

ואת הדיוק מהרשב"ם יש לדחות, דאין כוונת הרשב"ם שיוצאים מהמקדש בשמיעת הקידוש ובשתייתו של המקדש, אלא יוצאים בשמיעת הקידוש ובמה ששותים לבד. ואדרבה משמעות הרשב"ם היא שהשתיה אינה הפסק, וכן מדויק מהמשך דברי הרשב"ם שכתב

שלבני הבית אין היסח הדעת "מאחר שהוא עצמו אינו מברך", וחזינו דסגי בכך שאינו מברך כדי שלא יהיה היסח הדעת, ואין חשש מצד הטעימה. וכן הסכימו כמה מגדולי המורים שליט"א.

וכמו"כ יש לדחות את מה שפקפק שם מצד טעמו של הר"ן שהובא בשו"ע (סע' י"ב) שאם נטל ידיו קודם קידוש גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה ויש לקדש על הפת, דנראה דטענה זו היא רק כלפי מי שמקדש אחר שנטל ידיו שבכך הוא עובר על דיני קדימה, אך במי שרק טועם כדי לקיים המצוה אין לחוש. ובלא"ה יתכן שבנדו"ד אין לחוש לטעמו של הר"ן, דשאני הכא שנוטל ידיו קודם כדי שלא יהיה שינוי מקום, ולא משום שהפת חביבה עליו והוא רעב וממהר לאכול [כדברי המשנ"ב בסק"ס].

ב. עוד הביא שם עצה אחרת שיאכלו עוגה וכדו' אחר הקידוש קודם שיוצאים ליטול ידים ובזה מתקיים דין קידוש במקום סעודה, ודפח"ח.

אכן נראה דאפשר לעשות בדרך פשוטה יותר, שהמסובים הגדולים ישתו רביעית יין, דהשו"ע (רע"ג סע' ה') פסק כהגאונים שיוצאים בזה יד"ח קידוש במקום סעודה. [ומסתבר דכיון דקיימ"ל דקידוש במקום סעודה הוא דין דרבנן, כמש"כ המשנ"ב (רע"א סק"ב), א"כ סגי בשתיית רביעית כהשיעור הקטן, וכעין מש"כ הביאוו"ל (רע"א סע' י"ג ד"ה של) לגבי קידוש של יום. וזה שיעור מועט שקל לשתותו, ודעת רוב חכמי הזמן שגם מיץ ענבים מועיל לזה, ואכמ"ל].

ואף שהרעק"א והתו"ש החמירו דלא סגי ברביעית יין לקידוש במקום סעודה, ועי' במשנ"ב (רע"ג סק"ה) ובשעה"צ (סכ"ט) שכתב להחמיר בלילה, וע"ע בשעה"צ (רפ"ו סק"ה), מ"מ בנדו"ד שיש כמה צירופים מחמתם יש להקל שאין כאן שינוי מקום, נראה דבדאי יש לסמוך על הגאונים. וע"ע בדברי המשנ"ב (רע"ג סק"ה).

והצדדים והסניפים להקל בנדו"ד הם כדלהלן:

(א) שיטת השכנה"ג וסייעתו [שהובאו במשנ"ב רע"ג סק"ב] שכשיוצא אחר קידוש וחזור למקומו א"צ לחזור ולקדש, דס"ל דדין קידוש במקום סעודה הוא רק שהסעודה תהיה היכן שהיה הקידוש, דבמקום שאתה קורא לשבת שם תהיה עונג, [ע"י רשב"ם פסחים קא. ד"ה אף], ואין איסור לשנות מקומו באמצע. וע"ע בביאור"ל (ד"ה לאלתר) שכתב סברא נוספת, דדמי לדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם שכשיצא וחזר א"צ לחזור ולברך דלקיבעיה קמא הדר. [ורק לכתחילה קיימ"ל להחמיר בזה, כמבואר במשנ"ב שם, וע"ע ש"ב בביאור"ל שצידד להקל יותר כשלא שהה בחוץ זמן רב].

(ב) ובפרט יש להקל בזה כשהציאה על דעת לחזור היתה לצורך הסעודה, וע"י בכה"ח (רע"ג סק"ה) שכתב דאם יצא לחוץ כדי ליטול ידיו לסעודה לכו"ע ליכא למיחש. [וע"ע במשנ"ב (רע"ג סק"ד) ובביאור"ל (ד"ה או), אמנם ע"ע במשנ"ב (קע"ח סק"ו)].

(ג) עוד יש לצרף די"א שכשיוצא ונכנס מיד אין זה שינוי מקום, כמבואר בדברי הריטב"א (סוכה מה: ד"ה ורבה) שהובאו להלכה בתשו' הר"י מסלוצק (ס' ז). והמו"ק (ס' קע"ח) נקט כן בתוקף גדול, ע"ש. וכעין זה דעת הגר"ז (קע"ח ס' ח). וע"ע בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סוס"י ט"ז). ובפשטות הטעם בזה הוא שכשמוכרח לחזור אין היסח הדעת. [ומיהו המשנ"ב (קע"ח סק"ב) נקט דאפילו חזר תיכף למקומו מקרי שינוי מקום, וע"ע ש"ב בסק"ד וסקכ"ו].

(ד) שיטת הגר"ח מוואלאזין שהובאה בשו"ת הר"י מסלוצק (שם) שכשהניח מקצת חברים א"צ לחזור ולקדש, וכן הביאו בהליכו"ש (פסח פ"ט ס' כ"ה) בשם הגרש"א. וא"כ אפשר להקפיד שלא יצאו כולם ביחד ליטול ידים אלא שכשאלה יוצאים אלה נשארים.

(ה) אפשר להקפיד שמקום הנטילה יהיה במקום שרואים ממנו את פנים הסוכה ולסמוך על השו"ע (רע"ג ס' א') שהביא בתו"ד את שיטת רב שר שלום דכשרואה מקומו אפילו מבית לחצר א"צ לחזור ולקדש. ובערוה"ש (ס' ב') כתב לסמוך למעשה על שיטה זו. ויעוין במג"א (סק"ג) ובמשנ"ב (סק"ו) דהיינו אפילו אם רואה מקצת מקומו, וע"ע במשנ"ב (קע"ח סק"ב), וע"י בחוט שני (שבת ח"ד עמ"ז צ"ו) דא"צ לראות את השולחן שאוכל עליו אלא סגי לראות מקצת החדר. [ואף שהמשנ"ב (סק"ז) העלה שאין לסמוך על שיטה זו אלא בדיעבד ובשעה"ד, וע"י בשעה"צ (סק"ח), מ"מ בנדו"ד שהיתה דעתו לזה מתחילה יותר יש להקל, כמבואר במשנ"ב שם. וביותר יש להקל בנדו"ד דמיירי מבית לחצר ולא מבית לבית, ועיין].

(ו) עוד יש להזכיר את שיטת ר"נ גאון דאפילו מבית לבית מהני דעתו שלא יחשב שינוי מקום, והיינו או משום שדעת מועילה להחשיב ב' מקומות לאחד, או משום שבכה"ג אין זה נחשב להיסח הדעת. [ואף דלהלכה לא קיימ"ל הכי, עכ"פ הפוסקים הביאו זאת כסניף, וע"י במחצה"ש (רס"ט ד"ה דהא) ובשעה"צ (רע"ג סק"ח), וע"ע בביאור"ל (ח' ס' י"ג ד"ה חשיבה). וע"י בכה"ח (רע"ג סק"ח) דאין לחזור ולקדש כשהיתה דעתו מתחילה לשנות מקום מבית לבית].

(ז) פעמים שיש לצדד שיציאה מהסוכה לחצר אינה נחשבת לשינוי מקום מבית לבית, והיינו באופן שהסוכה נמצאת בחצר מגודרת, ואכתי צל"ע, וע"י בזה בשש"כ (פנ"ד הערה ל"ג). [ובלא"ה י"א שמבית לחצר דינו כמחדר לחדר ולא כמבית לבית, ואכמה"ל].

(ח) עוד יש לצרף סברא שמהסוכה לחצר אין זה כ"כ שינוי מקום כיון שהדרך לצאת מהסוכה לחצר יותר מאשר מבית לבית, [וקצת יש לדמות זאת לגדר של הולכי דרכים, ואכמה"ל], ויש לחלק בין זה לבין דברי המשנ"ב (רע"ג סק"ה) דאירי בשינוי מקום מהסוכה לבית ולא מהסוכה לחצר. [וע"י בשש"כ (פנ"ד הערה מ"ב) שכתב בנדו"ד דאם המים לנט"י נמצאים מחוץ לסוכה בסמוך לסוכה אפילו במקום שאינו מוקף מחיצה, מותר לכתחילה לצאת מהסוכה, דלא צריך ליטול ידים דוקא בתוך הסוכה, ע"כ, ואפשר שטעמו הוא כמש"נ כאן].

ונראה דבצירוף כל הצדדים הללו, [שחזר למקומו הראשון, והיתה דעתו לכך מתחילה, ואינו משתתה שם, והציאה היא לצרכי הסעודה, ורואה מקומו הראשון, ומניח מקצת חברים, וכל זה במקום שאין זה ברור דמקרי מבית לבית, וע"ע בשע"ת (רע"ג סק"ב) ודוק], שפיר אפשר לסמוך שהגדולים ישתו רביעית. וכלפי הקטנים נראה פשוט דאפשר לסמוך על הצירופים הנ"ל דמחמתם יש להקל דמקרי קידוש במקום סעודה.

תשובת הרב אפרים קרלינסקי

ייש"כ על דברי האמת הנפלאים שכ' ידידי הרמ"ה פטרפרוינד שליט"א בנוגע להצעתו בענין קידוש במקום סעודה, ואשיב במעט על חלק מהטענות.

במה שכ' לטעון מדוע לא גילה המשנ"ב ש"ע טעימת היין הדין משתנה, אפשר שאין בזה כ"כ טענה, משום שבכמה מקומות במשנ"ב בהלכות קידוש מבואר שהיין היה מאוד ביוקר, ונראה שהמציאות היתה שבדרך כלל המסובים לא טעמו מן היין, ולכן המשנ"ב לא חשב לנכון להביא שבאופן שטועמים הדין ישתנה.

ובענין דיוק דברי הרשב"ם, היו כמה ת"ח שביארו שבדברי הרשב"ם שכ' "אלא אחר יקדש והוא יצא ידי חובתו בשמיעה ושתיה" [שמהם דייקתי שזה דוקא כשהמקדש שותה], מבואר **להיפך** מדברי, משום שכמו שהמילים "והוא יצא ידי חובתו בשמיעה" הולכים על השומע, כך גם תיבת "ושתיה" הולכת על השומע, וא"כ מבואר שכהשומע יוצא יד"ח בשמיעה ושותה, שאין זה הפסק, ומפורש שהשתיה איננה הפסק. וזה כעין טענת הרמ"ה שליט"א.

אולם לכאן עדיין נראה לי שה"שתיה" שכ' הרשב"ם הוא על המקדש, משום שאם הדברים הם כלפי השומע, מה זה שכ' הרשב"ם שיוצא ידי חובתו בשמיעה ובשתיה, והלא השומע לא צריך לשתות בשביל לצאת ידי חובה. משא"כ אם אזיל על המקדש אתי שפיר, משום שחייבים את שתיית המקדש בשביל לצאת ידי חובת קידוש.

ולגבי הצירופים והסניפים להקל מחמת טעמים אחרים שהאריך בטוטו"ד ובבקיאות נפלאה, הנה חלק מהטעמים לא שייכים בכל מקום ובכל מצב, וחלק מהטעמים הם שיטות שנדחו מההלכה, ובעניי לא הגעתי לכלל הוראה המבוססת על שיקול דעת של צירופי שיטות, ודברי לא באו אלא לעורר את הענין וודאי שלא לפסוק הלכה למעשה, שבזה ודאי שעל בעלי ההוראה לשקול את הצירופים הנ"ל ולראות אם אפשר להתיר בשופי את היציאה מהסוכה בשביל ליטול ידים.

אודות שינה בסוכה שיש בה שולחן

הרב אפרים אלעד אפלבוים

בגליון סוכות הובאה קושיית הרב ישעי' ברנד שיחי' בדברי המ"ב, דבסי' תר"מ סקכ"ז כ' שהישיב בסוכה ורגלי בחוץ צריך ליהזר שיהיה השולחן ג"כ בתוך הסוכה דאל"כ חיישי' שמא ימשך אחר שולחנו, ואילו לעיל תרל"ד בשעה"צ סק"ז כ' שכשאוכל בסוכה ופתו בידו ל"ח שמא ימשך, ומ"ש מישן דאינו אוכל כלל, ובכ"ז חיישי' שכשיאכל לאחר מכן יבוא להמשך אחר שולחנו. והיינו, דאע"ג דכפי צורת אכילתו כעת אין חשש שמא ימשך, מ"מ צריכים לחשוש שמא בסעודה הבאה לאחמ"כ יאכל על השולחן וימשך, כשם שבשינה חיישי' שמא ימשך לאחמ"כ כשיאכל, או משום דבעינן סוכה ראויה לאכילה ע"ג שולחן.

ראשית יש לציין דקושיא זו הקשה הגר"ש רוזובסקי זצ"ל, והובא בזכרון שמואל (כט, יב), וע"ע במ"ב בהוצאת דרשו שהאריכו בזה, והביאו די"א דהיא ט"ס במ"ב.

ושמעתי לתרץ הקושיא, דעיקר החשש דשמא ימשך אחר שולחנו, הוא משום שאדם נמשך אחר השולחן ששם מאכלו, וכלשון שעה"צ שם שלוקח מן המאכלים שערוכים לפניו על השולחן מבחוץ, ולכן כאשר

תשובת הרב ישעי' ברנד

ישר כח על התגובות, לכאורה יש להוסיף דיל"ע בגזירה דשמה יימשך בסוכה, אם זה דין כללי בעצם החפצא דסוכה כגון בסוכה קטנה או דין בצורת הישיבה של הגברא בסוכה ואפי' בסוכה גדולה, או"ד זהו דין פרטי רק באכילה בסוכה שכך משמע מפשטות ד' בגמ'. וא"כ מנ"ל לחדש ד"ז גם לגבי שינה בסוכה, ועיין. זכורני אף אני כשכתבתי את הקושיא הזו בישיבת מיר לפני רבות בשנים, שאלו את בני משפחת זקס נכדי הח"ח וג"כ אמרו לי כמו העדות הנזכרת דהקפיד הח"ח שהשולחן יהיה גם בשינה בתוך הסוכה.

בענין 'כבוש' בשריית הדסים

הרב נתן גרוס

בגליון סוכות האחרון יצא ידידי הרה"ג ר' שלמה זאב שפיצר שליט"א במאמרו המרתק לדון בדבר הבקבוקונים החדשים שנמכרו בסוכות האחרון, ושמים את רגלי ההדס בתוכו, ונמצא רגל ההדס נכבש במעת לעת, האם יש לדון בזה שפוסל את כל ההדס מדין כבוש כמבואר.

ויצא לו דיש צד לפסול ההדסים עפ"י דברי החת"ס יו"ד סימן פ"א שחידש דין כבוש אף בשאר המינים שאינם אתרוג, ומכח דברי הרמ"א יו"ד סימן ק"ה סעיף א' שמביא צד שחתיכה שנכבשה בתוך ציר איסור - נאסר אף החלק שמחוץ לציר. והכא נמי, יאסר כל ההדס מאחר ונכבש חלק קטן ממנו, ע"כ תו"ד, למרות שלא החליט כן לדינא.

והנה לענ"ד אין צד לאיסור ההדסים אף לשיטתו של החת"ס, דלא דיבר החת"ס בתשובה אלא באופן שמניחים הלולב בתוך דלי גדול ולכן חלק גדול ממנו נכבש וכתוצאה מכך נפסל הלולב, דכתותי מיכתת שיעוריה, אבל מעולם לא נתכוון מרנא החת"ס לומר שגם חלק הלולב שלא היה במים יחשב ככבוש.

דמה שכתב הרמ"א בסימן ק"ה גבי חתיכה שחלקה נכבש בציר איסור, אינו דומה כלל, דהתם חשבינן לציר האסור שנכבש בה כמבואר, ולכן לדעה זו ברמ"א (שכבר נתחבטו בה האחרונים, ע' שפ"ד ס"ק א' שם) יש כח לציר להתפשט אף לחלק החתיכה שלא נכבש, אבל ודאי שאף לדעה זו אין צד שחשבינן לכל החתיכה כאילו נכבשה, דמהיכי תיתי לומר כן.

ולכן, בנידון דידן שרק החלק התחתון של ההדס שאינו פוסל ההדס נכבש במים, גם אם נאמר כחידושו של החת"ס שכבוש חשיב כמבואר אף בדברים שאין בהם הפלטת טעמים - מ"מ החלק שלא נכבש פשיטא שלא חשוב כמבואר ולכאורה אין כאן צד פסול כלל.

שו"ר שכ"כ מפורש בכת"ס או"ח סימן קכ"ב:

"ובגוף הדין יש לי להוסיף, דאם מה שהוא חוץ למים מג' מינים שיעור שיוצאים בו מלבד עם מה שהוא במים - יש להכשיר, דעיקר לענין איסור דמה שחוץ למים אין לו דין כבוש... ואפילו לדעת המחמיר היינו דמבליע למעלה, אבל אין לו דין כבוש כמבואר מה שחוץ למים עד דנימא דמפיק טעמו או שנשתנה הדבר מכמות שהוא מתולדתו, וי"ל דבג' מינים לכ"ע אינו פוסל רק מה שבמים, כנפלענ"ד".

ולענין מה שרצה להוכיח ידידי הרב שפיצר שדעת המשנ"ב בג' מינים כדעת החת"ס ממה שפסק גבי מצה ומרור כבושים דאין יוצאים בהם, ומאכל כבוש דיוצאים בו לענין עירוב תבשילין - לכאורה יש לדחות ראיותיו עפ"י דברי הדרכ"ת סימן ק"ה ס"ק ט"ז, זה לשונו:

"דענין כבוש אינו באמת ענין אחד עם ביטול כלל, רק שעושה פעולה לענין להפליט ולהבליע כמו בביטול, א"כ ממילא מובן דדווקא באתרוג ומצה ומרור אמרו חז"ל דכשנכבש אינו ראוי עוד למצוותו, יען כי הוא דבר שיש בו טעם, וע"י הכבישה, כיון שנפלט ממנו הטעם ונשתנה הדבר מקדמותו - בזה שפיר אמרו חז"ל דאינו ראוי שוב למצוותו. משא"כ בלולב והדס וערבה שהוא עץ בעלמא ואין בו טעם - לא שייך

הוא אוכל עם פתו בידו, במצב זה יש פתרון ומניעה לחשש שמא ימשך אחר שולחנו כיון שהוא נמשך אחר האוכל שבידו בתוך הסוכה, והוי כאילו יש לו ב' שולחנות, א' בתוך הבית וא' בסוכה, דבכה"ג אין כלל חשש שמא ימשך אחר השולחן שבבית, ואין לשולחן ההוא משמעות כלל, ומה"ט באופן זה הסוכה נחשבת ראויה לאכילה.

משא"כ בשינה סיבת ההיתר היא רק מפני שהוא אינו עוסק באכילה ועדיין לא הגיע זמן החשש, אך אין כלל פתרון ומניעה וביטול לחשש שמא ימשך אחר שולחנו, דכיון שהדרך היא לאכול ע"ג השולחן, נחשב שמקום האכילה הוא מחוץ לסוכה ואין הסוכה ראויה לאכילה דחיישי' שמא ימשך.

ושמא יש מקום ליישב עוד באופ"א ולפרש שאין כוונת המ"ב בסי' תר"מ לומר שצריך שהשולחן יהיה בתוך הסוכה בשעת השינה, אלא כוונתו להזהיר שבשעת האכילה יהיה השולחן בתוך הסוכה ולא בתוך הבית, והמ"ב לא פי' דרצונו לומר בשעת אכילה ולא בשעת השינה, דכיון שציינ' כמ"ש לעיל בסי' תרל"ד מובן שאין דין זה אלא בשעת האכילה, דמפורש בלשון השו"ע שם (ס"ד) שהאיסור הוא רק אם אכל בסוכה בכה"ג, וגם זה פשוט מסברא.

והטעם דהמ"ב הוצרך להזכיר זאת דווקא כאן אע"פ דאיירי בשינה, לא רק מפני דאיירי כאן בסוכה בגודל מצומצם, אלא גם מחמת שהביא המ"ב עצה שיכול לפשוט רגליו בתוך הבית וסגי במה שראשו ורובו בסוכה, ולכן הוצרך להזהיר שבכה"ג שרגליו בתוך הבית ודאי עליו להזהר בשעת האכילה שיהיה שולחנו בסוכה, דכשרגליו בתוך הבית ודאי חיישי' שמא ימשך אחר שולחנו, משא"כ באופן שכולו בתוך הסוכה אין זה ברור שיש לחוש שימשך אחר שולחנו, כמ"ש בשעה"צ לעיל שם (תרל"ד סק"ז) שהא"ר הניח זאת בצ"ע. ועפ"ז את"ש דלעולם החשש שמא ימשך נתקן רק אחר שכבר יושב על השולחן ולוקח מן המאכלים שעל גביו, ולכן אין חשש כלל כשאוכל ופתו בידו.

הרב יעקב בן סניור

במה שכתב הרב אפלבוים שליט"א על מאמר הרב ישעי' ברנד שליט"א גבי שינה בסוכה כששולחנו בתוך הסוכה, יש לציין דהראב"ד הגר"מ שטרנבוך שליט"א בספרו "מועדים וזמנים" (ח"א סימן פ"ח) הביא ששמע מת"ח אחד (ושמענו דהיה זה הגר"ח פ' שיינברג צוק"ל) דזכה לישון אצל הסבא קדישא מרן הח"ח צוק"ל וסיפר לו דהח"ח היה מודקדק דיהיה השולחן בתוך הסוכה, ופירש לו הח"ח טעם הדבר ע"פ מש"כ הרמ"א (או"ח סימן תר"מ) דאם מצטער בשינה בסוכה אינו יוצא גם באכילה, משום דבעינן סוכה הראויה לכל מילי, ואם לאו לא יצא, וא"כ הכא שהשולחן מחוץ לסוכה אינה ראויה לקיים בה מצוה אכילה, וע"כ אינו יוצא בה נמי בשינה, ולכן צריך שיהיה השולחן בשעת שינת הלילה גם הוא בתוך הסוכה, עכ"ד. ולכאורה הם הם הדברים שדקדקנו בדברי השער הציון וא"כ א"א לדחוק דלא לזה כיון השער הציון.

הרב אליהו לינדנפלד

יש לציין שבספר שמחת ישראל להגרת"י דרדק שליט"א הביא כן בפכ"א אות כ"א ושם בהערה 1145 ציין בשם מרן שה"ת הגר"ח שליט"א בשאלת רב פל"ו שאלה שצ"א דגם שולחן המתקפל טוב לזה, וכן הביא למרן פוה"ד בעל החוט השני צוק"ל הוב"ד בסוכת חיים ח"א עמ' שנ"ב דגם כסא סגי לענין זה. וטעם הדבר הביא בבאר חיים סי' ל"ח מהגר"י עדס שליט"א דלפעמים מתעורר האדם משנתו ורוצה לאכול ולשתות, וכ"כ במועו"ז הנ"ל. אמנם בהערה הבאה שם הביא חבילות של פוסקים לאידך גיסא עיי"ש.

עוד רציתי לציין לאבני ישפה ח"ג או"ח סי' ס"ה ענף ד-ה לחלק בין יושב בסוכה ליד שולחן שמחוץ לסוכה דשמא ימשך בהושטת יד אבל אם יש שולחן מחוץ לסוכה וכדי להגיע אליו צריך לצאת מהסוכה בהא לא מסתבר דגורנין ודו"ק.

בו ענין כבישה כלל, וכי מה יעשה ומה יפעל בהם הכבישה להכניס או להוציא איזה טעם שישתנה מקדמותו".

בענין האמונה בביאת המשיח

הרב ע. וולפין

אודות מה שכתב הרב יצחק לנדא שליט"א בגיליון פרשת בלק בענין האמונה בביאת המשיח, שמי שחושב שהמשיח יתאחר אינו נידון כאפיקורס, דבריו ברורים ונכונים וכמו שהוכיח שם מדברי הרמב"ם פ"א ממלכים ה"א והח"ח בציפית לישועה פ"ב שכתבו שדווקא מי שאינו מאמין כלל בביאת המשיח או מי שאינו מחכה לו מחמת שהתייאש הוי אפיקורס.

אכן נראה שמש"כ הרמב"ם שאסור לחשוב שיתאחר אי"ז איסור צדדי שמא יבוא לידי ייאוש וכמו האיסור לחשב את הקץ אלא זה חלק מחיוב האמונה ואעפ"כ מי שחסר לו את זה אינו נידון כאפיקורס, שהמבי"ט שער היסודות פרק נ' כתב וז"ל ולכן האמונה היא שלא יחשוב שיתאחר כי אין לו זמן מוגבל ואפשר בכל יום ביאתו עכ"ל, הרי מפורש בדבריו שזהו גדר חיוב האמונה וכן מבואר ממה שכתב שם שלא יגביל לו זמן משום שאם יגביל לו זמן לא יאמין שיבוא קודם הזמן ההוא, ומבוי שאם לא יאמין שיבוא קודם הזמן ההוא יהיה לו חסרון באמונה.

וכן מבואר בתחילת דבריו שכתב וז"ל כי מה שלא הוגבל זמנו יכול להיות בכל זמן בין קרוב או רחוק והבלתי מאמין לזמן קרוב ג"כ לא יאמין לזמן רחוק. עכ"ל, פירוש דבריו שהאמונה בביאת המשיח מבוססת על הבטחת הקב"ה שהבטיח בתורה וע"י הנביאים וכמש' המבי"ט שם, והבטחת ד' היא מציאות קיימת שמכריחה את קיומה וכמו שאומרים בתפילת ר"ה ודברך אמת וקיים לעד, וכמ"כ כל נבואה היא מציאות שפועלת את קיומה כמבוי במהר"ל ח"א סנהדרין דף ל"ט ע"ב בד"ה חזון עובדיה וחיוב האמונה בביאת המשיח היא להכיר באמת הזו ולהכניס אותה בדעתנו, ולכן כתב המבי"ט שכיוון שההבטחה הזו אינה מוגבלת לזמן מסוים לכן האמת של ההבטחה היא באופן שזה יכול להיות בין בזמן קרוב ובין בזמן רחוק ומי שאינו מאמין לזמן קרוב אינו מאמין בהבטחה.

ולפ"ז נראה שההבטחה אינה מוגבלת למהלכים של בעיתה ואחישנה שההבטחה אינה מוגבלת כלל, ויש להקב"ה הרבה מהלכים נוספים להביא את הגאולה. וכמ"ש במכילתא לענין גאולת מצרים ששאלו את משה שעדיין לא הגיע זמן הגאולה ואמר להם בזה"ל הואיל וחפץ בגאולתכם אינו מביט בחשבונכם אלא מדלג על ההרים מדלג על הקיצים והעיבורים והחשבונות. עכ"ל. וכמו שבגאולת מצרים היה מהלך שיהיה גאולה קודם הזמן כמ"כ יכול להיות בגאולה העתידה.

וכ"כ באג"מ או"ח ח"ה סימן ח' שהאמונה היא שהוא יכול לבוא בכל רגע ורגע ומוכיח שם מהגמ' מנחות ס"ח ע"א דיש חיוב בכל יום לצפות כעין ודאי שיבוא היום.

ובמשמר הלוי על חגיגה מביא מהגרי"ז שאמר שההלכה היא כמ"ש בסידור שאחכה לו בכל יום שיבוא, וזה ברור ופשוט שכיוון שזה כתוב באני מאמין זה חלק מהעיקר, שהרי ברמב"ם מבוי שהעיקר הזה כולל גם לחכות לו וא"כ ודאי המחבר של האני מאמין מבאר כאן מהו החיכו בביאת המשיח.

ונראה להוכיח שגם המהלך של אחישנה נכלל בעיקר של האמונה שבסידור אוצר התפילות בפירוש דובר שלום מפרש את מ"ש ביגדל ישלח לקץ הימין משיחנו וז"ל הגאולה בזמנה מתייחסת לקץ הימים שתלויה בזמן, והגאולה של אחישנה מתייחסת לקץ הימין היינו התעוררות כח הנס המתואר ימין, ומאמינים אנחנו שישלח משיחנו

בהתעוררות ימינו כשיקץ ויתעורר הימין. עכ"ל. ומבוי שזה נכלל בעיקר של האמונה וכ"כ הדובר שלום באני מאמין שהאמונה כוללת גם שיבוא בקץ הימים וגם שאם זכו יבוא קודם לכן.

ומבואר מכ"ז שחיוב האמונה מחייב להאמין שמשיח יכול לבוא בכל רגע, שצריך להאמין בהבטחה וההבטחה היא ללא גבול, ואלא דאעפ"כ מי שמאמין בהבטחה שמש"ח יגיע ואינו מאמין שהוא יכול להגיע בכל רגע אינו נידון כאפיקורס כיוון שסו"ס הוא מאמין בהבטחה שמש"ח יגיע, אך מ"מ חסר לו באמונה בביאת המשיח.

ומעתה נדון בראיות שהביא הר"ר יצחק לנדא, תחילה מה שהביא מהגמ' סנהדרין צ"ז ע"ב שאליהו הנביא אמר לר"י שעד אחרי פ"ה יובלות המשיח לא יגיע ושלל יצפה לו לפני זה, ונרא' דלק"מ שהמבי"ט כתב שהבסיס של האמונה בביאת המשיח הוא מהבטחת ד' שכתוב בתורה ובנביאים ויש להוסיף שגם הציפיה לביאת המשיח היא בגלל שאנחנו חייבים לבטוח בהבטחת הקב"ה ולקוות לה, וכמ"ש רבינו בחיי בכד הקמח (גאולה א') שכל אדם חייב לבטוח ולקוות בהקב"ה ובדברי נביאיו, ולכן צריך לצפות לגאולה, שהציפייה למשיח הוי שלב נוסף בהכרת האמת שאנחנו מכירים באמתיות של הבטחת ד' ובטוחים בו, שבכדי שאדם יחכה לביאת המשיח לא מספיק שהוא יכיר במעלתו אלא צריך ג"כ שהוא יבטח בהבטחת ד' שהוא יגיע שאם אינו בוטח בכך שעומד להגיע אף שהוא מכיר במעלתו זה לא יגרום לו לחכות, ולפ"ז ודאי שמי שנודע לו ע"י אליהו הנביא שההבטחה היא באופן שמש"ח לא יגיע בפ"ה יובלות הראשונים ודאי שאין עליו להאמין ולצפות שהמשיח יגיע, שהרי כל החיוב להאמין ולצפות הוי בגלל ההבטחה, אבל בזמננו ודאי מחויבים להאמין שהוא יכול לבוא בכל רגע שההבטחה אינה מוגבלת וכמ"ש המבי"ט.

ומה שהביא ראיה מהראשונים שחישבו את זמן קץ הגאולה אי"ז שייך לאמונה בביאת המשיח, שהאמונה בביאת המשיח אינה להאמין שיבוא בקץ האחרון אלא להאמין בהבטחה שהיא בלא גבול כמפורש במבי"ט. וא"כ ודאי אי"ז חיוב להאמין שיבוא בקץ האחרון אלא שיבוא בכל רגע ורגע.

ומה שהקשה שם למה הראשונים לא הזהירו אותנו שמחויבים להאמין שמש"ח יכול לבוא בכל יום, שלא נבוא לידי טעות, אין כלל מקום לטעות דזה ב' עניינים שלא שייכים זל"ז כלל, שהאמונה היא להאמין בהבטחה שהיא בלא גבול, ואי"ז שייך כלל לקץ האחרון.

וכן אין ראיה מהגמ' בסוף סוטה דמייתי שם את הסימנים של עקבתא דמשיחא דוודאי חז"ל ידעו שיש אפשרות שהמשיח לא יבוא עד הדור שלנו ושפיר נתנו לנו סימנים לגאולה שע"י נתחזק יותר בציפייה לגאולה וכמ"ש הח"ח בשם עולם פ"ב.

וכן מה שהביא מהגמ' סנהדרין צ"ז: דאמרינן תיפח עצמן של מחשבי קיצין שהיו אומרים כיון שהגיע הקץ ולא בא שוב אינו בא, דמבואר שלא חששו לזה שהם מרחיקים את הקץ, גם משם אין ראיה דהתם איירי לענין הקץ האחרון והאמונה אינה להאמין בקץ האחרון אלא בהבטחה שהיא ללא גבול. ובוודאי שאין בחישוב הקץ כפירה שלא יבוא קודם הקץ.

ומה שהביא ראיה מדברי השיבולי הלקט בהלכות פסח שכ' שא"א להתפלל שהגאולה תהי' קודם חודש ניסן דבניסן עתידין להיגאל, יעויין בשפת אמת ר"ה י"א ע"ב שכתב דמש"כ שהגאולה תהי' בניסן לא קאי על ביאת המשיח כדמוכח בעירובין מ"ג דהנודר מן היין ביום שבן דוד בא אסור בכל יום ולא רק בניסן, וכתב שכן מבואר במדרש שהגאולה לא תהיה מיד כשמשיח יגיע, ואף שהטו"א שם חולק ע"ז בהכרח הטו"א חולק על השיבולי הלקט כמבוי בדברי הטו"א שם דאל"כ יקשה מהסוגיא בעירובין.

ישר כח להרב וולפין שליט"א על דבריו המאירים המוספים רבות להבנת סוגיא חשובה זו.

והנה המעיין בגליון פרשת בלק תשעט נוכח לראות כי עיקר הדגש בדברינו שם היה להוכיח שאין המאחר את ביאתו נידון ככופר וכפי שהוכחנו כן מלשונות הרמב"ם בפירוש המשנה וביד החזקה, אבל כתבנו כדבר פשוט שלעשות כן ללא טעם הגון הדבר אסור בתכלית וכפי שמוכח מלשון הרמב"ם והמבי"ט שהארכנו לבארם שם, וכפי שהוא גם פשוט מסברא (ראה להלן).

וכל הראיות שהבאנו מהגמרות בסנהדרין ומלשונות רבותינו הראשונים והאחרונים נסובו סביב נקודה זו דייקא דאין איחור זמן הקץ נידון ככפירה בעצם העיקר של ביאת המשיח, דאי לא נימא הכי הרי שעצם חישוב הקץ היה עליו להיות נידון ככפירה והיה לשלול מטעם זה בלחוד, ובגמ' מוכח דלא נאסר מטעם זה, ע"ש צז: וברש"י שם.

וכמו"כ גם מקביעות הקיצין שנאמרו בעבר ע"י רבותינו הוכחתי דפשיטא שאין איחור הקץ נידון בחומר של כפירה, אבל לא הוכחתי משם שהדבר מותר לכתחילה, דהא רבותינו בחישוביהם נשענו על חשבון השנים ע"פ הבנתם את הפסוקים בספר דניאל, ומה ראייה יש מזה לאדם הבורה מלבו טעמים שונים ומשונים לכך שהקץ יתאחר, וכן בהא דאמר אליהו הנביא לר"י שעד סוף פ"ד יובלות ודאי לא יבוא, ודאי שאין משם כל ראייה לאחר הקץ בלא טעם הגון, אבל מוכח משם שהא דבעינן להאמין שיכול לבוא בכל יום אין הוא לעיכובא כדין המשתבש בעיקר אמונת המשיח, דאם היה הדבר כן, גם אליהו לא היה יכול לומר מילים שכאלו - שאין לצפות לביאתו כלל עד למועד מסוים בעתיד, וגם חכמים לא היו יכולים לומר לר' עקיבא יעלו עשבים בלחיק ועדיין משיח לא בא, ובדיוק שלא שייך שיאמרו שבטל החיוב להאמין בעיקר ביאתו.

ומש"כ הרה"ג הנזכר ד"האיסור לחשוב שיתאחר אין הוא איסור צדדי שמו יבוא לידי יאוש, וכמו האיסור לחשב את הקץ, אלא הוא חלק מ"חיוב האמונה", הנה אף שהווי חלק מחיוב האמונה, מ"מ הרי גם לדבריו חלוק הוא באופן מהותי ממי שכופר בעצם ההבטחה של ביאת המשיח דהראשון לא הוי כלל בדין כופר והשני הווי בדין כופר לכל דבר (וכפי שכתב הרב המשיג עצמו כמה פעמים שגם מי שאינו מאמין שיכול המשיח לבוא בכל יום אינו נידון כאפיקורס "כיון שסו"ס הוא מאמין בהבטחה שמש"ח יגיע"), וא"כ יש לו לשאול את עצמו מאי שנא שישור זה שיכול הוא לבוא בכל יום שהוא חלק בלתי נפרד מחיוב האמונה במשיח, אין המשתבש בו נעשה כופר, והרי השתבש הוא בדבר שייך לעצם חיוב האמונה?

ועל כורחנו לומר דחילוק גדול יש בדבר והמשתבש בעיקר האמונה בביאת המשיח הריהו כופר באחד מ"ג עיקרים על כל ההשלכות שיש בדבר, והמשתבש בכך שאיחר את זמן הקץ, לא כפר באחד מ"ג עיקרים בדין כופר. ולהאמור יש להבין שהמרחק בין ה"איסור הצדדי" (שכתב בשמי הרה"ג המשיג) לבין "חלק מחיוב האמונה" שכתב הרב הנזכר הוא מזערי ביותר - מזערי מדי בכדי שיהיה בו כדי השגה, דסו"ס גם הוא מוכרח להודות כי ההבדל העצום בחומרת העונש שבין שתי העבירות מוכיח ש"החושב שיתאחר" הוא איסור צדדי ביחס לכופר בעיקר ביאת המשיח, אמנם יסוד האיסור לאחר את זמן הקץ הוא באמת לא משם טעם צדדי של גרימת יאוש וכדו' אלא מצד עצם ענין האמונה במשיח שהדוחה את בואו בלא טעם הגון הריהו מקל ראש בעיקר היסוד הנ"ל, שאם בטעם כל דהו ניתן לדחות את בואו, אם כן

לא יבצר מלעשות כן בכל יום ויום - שיבדה איזה טעם שמחמתו לא יתכן שיבוא המשיח מחר (ואם באמת יעשה כן בכל יום ויום קרוב הוא להיות כופר גמור בעיקר ביאת המשיח ואכמ"ל).

וטעם הגון שהזכרנו היינו שהוא אדם גדול ובר סמכא אשר כפי לימודו את הסוגיות בענינים אלו - בנגלה ובנסתר - נראה היה לו שבים מסוים או אפי' בשבוע מסוים אין עתיד המשיח לבוא, וכמו"כ אפילו ביהודי מן השורה שלמד את הגמ' בעירובין מג. שמשמע שם בפשיטות שאין בן דוד בא בשבת (ובאמת כפשוטו זו ס"ל כמה וכמה מגדולי המפרשים בביאורם לגמ' זו), גם אם ישנם אחרונים הסוברים דלמסקי' הסוגיא נידחה דבר זה או שהגמ' איירי בבעיתה, אבל באחישה יכול הוא לבוא גם בשבת (וכפי שהרחיב בזה הגרמ"מ שולזינגר זצ"ל), בזה אין עוברים הם כל איסור במה שהרחיקו את זמן הקץ כיון שעשו כן בהסתמך על דברי חז"ל מפורשים והריהם הם כאומרים שמאמינים הם בכל לב בכך שיכול המשיח לבוא בכל יום אבל כל זה הוא מלבד ומאותם ימים שהורונו חז"ל שאין משיח בא בהם.

ולסיכום דעת הרה"ג המשיג היא דהמניעה מלחשוב שיתאחר (בואו של המשיח) נובעת מכך שגדר חיוב האמונה הוא להאמין שיכול לבוא בכל רגע, ולענ"ד אלה דברים שאי אפשר לאומרם, דאם חיוב האמונה בביאת המשיח הוא מ"ג עיקרים שהמשתבש בהם הוי כופר, אם כן אחרי שהגדר של חיוב האמונה הזה הוא להאמין שיכול לבוא בכל רגע, צריכים אנו לומר שהמשתבש בגדר זה הוי ג"כ כופר, ואילו הרב המשיג שליט"א כתב פעמיים ושלוש שמסכים בזה עם דברינו שאין המאחר (את זמן הקץ) נחשב לכופר?

ולכן כתבנו שאין הפשט שהמאחר פוגם בעיקר הגדר של חיוב האמונה אלא פוגם הוא בכך שמזלזל ומיקל ראש בחיוב האמונה וכדפרישית לעיל.

ובסיום דברינו יש בנתן טעם להזכיר את מה שהובא בספר 'משיחי' השקר ומתנגדיהם' על כמה מגדולי הדור בשנים ת"ר ות"כ שבעקבות תסיסה גדולה שהיתה בעם שבשנים אלו יבוא המשיח, קמו הם והכריזו ברבים כי מביטחים הם שלא יבוא בשנה זו (שנת ת"ר ושנת תר"כ), ואם היה בזה ענין של כפירה בביאת המשיח וכדעת הגרמ"מ שצ"ל, לא ניתן היה להבין את המעשה הנזכר, איך התירו לעצמם להכשיל את הרבים בהשתבשות ביסוד האמונה שיכול הוא לבוא בכל יום ובכל רגע, ושוב מוכח שלא חששו הגדולים הנ"ל לכך, ואף שיש איסור לאחר הזמן וכדכ' לעיל, הכא שאני שהיה בזה תיקון גדול והצלה נפלאה מהיאוש והרפיון שהיה עלול להיווצר (ובאמת כשהגיעה שנת ת"ר ולא הגיע המשיח היו כמה עובדות של יהודים יר"ש שלא עמדו באכזבה והמירו את דתם).

הגליון הבא יעסוק בענייני חנוכה
המקדים לשלוח מדברי תורתו ה"ז משובח

מערכת 'רוממות'

בכל ענייני הגליון, 0527620385
למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlessner@gmail.com
מתקבלות הקדשות והנצחות

הודפס ב"עולם ההדפסות" תל ציון