

# בעקבות המהבר

עיוני הלכה בשולחן ערוך לרבנו יוסף קארו  
חלק אורה חיים

מאת

שאול דוד בוצ'קו

כוכב יעקב ה'תשע"א

העורך : הרב בנימין הוצלמן

ניתן להשיג את הספר :

**ישיבת היכל אליהו**

כוכב יעקב 90622

טל' 02-9972023

פקס' 02-9972115



כל הזכויות שמורות למחבר

תשע"א — 2010

חל איסור גמור לצלם מן הספר למטרות מסחריות  
מותר לצלם חלקים מן הספר לצורך לימוד אישי בלבד

## הספר מוקדש

לדניאל בוצ'קו זצ"ל

דניאל היה בנו של אברהם-מוטל בוצ'קו רופא באוסטרובה.  
אברהם מוטל היה אחיו הגדול של סבי מייסד הישיבה הרב  
ירחמיאל אליהו בוצ'קו זצ"ל.

דניאל נולד ב־12.11.1911 באוסטרבה שבפולין. הגר  
לסטרסבורג שבצרפת, שם למד רפואה. שמה נתפס על ידי  
הנאצים הארורים ונשלח למחנה דרנסן. ב־4.3.1943,  
במשלוח ה־50, נשלח למחנה השמדה מיידנק.  
משם לא חזר.

ספר זה יהיה גלעד לזכרו.



## מפתח כללי

עמ' 7-8	לזכרו של אבא מרי זצ"ל מכתבי אבא מרי זצ"ל:
עמ' 9-12	החזקת תינוק בידיים בימי השבועה
עמ' 13-16	כיסוי ראש לאשה נשואה בתוך ביתה מכתבי ברכה והסכמה:
עמ' 17	הגאון הרב שלמה משה עמאר שליט"א
עמ' 18-21	הגאון הרב ציון בוארון שליט"א
עמ' 21-23	תשובת המחבר אליו
עמ' 24	הגאון הרב יהושע מאמאן שליט"א
עמ' 25	הגאון הרב אליהו אבירדל שליט"א
עמ' 26-30	הגאון הרב יצחק יוסף שליט"א
עמ' 31-32	הגאון הרב יעקב אריאל שליט"א
עמ' 33	הגאון הרב חיים אליעזר רבינוביץ שליט"א
עמ' 35-39	הקדמה
עמ' 40-41	הקדמת העורך
עמ' 43-50	מפתח עניינים מפורט
עמ' א-תמו	ספר בעקבות המחבר
עמ' תמז-תעז	מפתחות לש"ס ופוסקים



## זכרו של אבא מרי זצ"ל

דבריהם של צדיקים הן הן זכרון  
(ירושלמי שקלים פ"ב ה"ה)

אבי מורי, הרב משה בוצ'קו זצ"ל, הריני כפרת משכבו, נקרא לשיבה של מעלה סמוך לכניסתו של יום הכיפורים תשע"א. אבי ציוה לפני מותו שלא להספידו לא בכתב ולא בעל פה, ועל כן מנוע אני מלספר אפילו מקצת שבחו, ואיני יכול למנות את פועלו הרב בהרבצת תורה, בחינוך תלמידים ובקירוב רחוקים. אומר רק כי עצם בקשתו זו שלא להספידו מעידה כאלף עדים על מידותיו ועל אופיו המיוחד. זכיתי לכך שאבי זצ"ל לא היה בשבילי דמות אב בלבד אלא היה גם מורי ורבי המובהק, וגישתי ללימוד ולהלכה נובעת מהשפעתו הישירה. אף דבריי שלי בספר זה יונקים מתורתו של אבא זצ"ל, ובעיקר בחיפוש הזיקה בין הרובד הפנימי המוסרי של ההלכה לרובד החיצוני והמעשי שלה. זכיתי להראות לאבא זצ"ל את הספר הזה כשהוא כבר מוכן לדפוס, וראה ושמח שמחה גדולה. אשריי שזכיתי!

שנינו בירושלמי שקלים: "אין עושין נפשות לצדיקים — דבריהם הן הן זכרון", וביאר בקרבן העדה שם: 'שאומרין דבר הלכה משמן זהו זכרון'. ראיתי לנכון להביא בפתיחה לספרי שני מכתבים של אבא מרי זצ"ל בענייני הלכה, מכתבים שלא ראו אור ולא נדפסו בספריו 'הגיוני משה' על התורה ועל פרקים בש"ס.

למכתבים אלה חשיבות מעבר לעיסוק בשאלה ההלכתית בה הם דנים. כל אחד מהמכתבים מציג את גישתו של אמו"ר להלכה, גישה שמקורה בחיפוש אחר הרצון הפנימי הטמון בהלכה, ובתובנה הבסיסית שתורת ה' דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום. כל הרוצה לעמוד על שיטתו של אמו"ר בהלכה ובאגדה יוכל למצוא נחת רוח גדולה בספריו המצויינים שכבר יצאו לאור, 'הגיוני משה' על התורה והמועדים ושאלות שהזמן גרמן, 'הגיוני משה' על סוגיות הש"ס וענייני הלכה, ו'עיוני משה' על התורה עפ"י דברים שכתב בערב ימיו ממש.

על אף ענוותנותו הרבה של אמו"ר בכל הליכותיו, חשוב מאוד היה לו שדברי תורתו יפוצו חוצה. אנו, בני משפחתו, חשים כי חובה עלינו להמשיך

(\* אמנם אחד המכתבים נדפס בספר "והאיש משה" בעריכת ד"ר מיכאל ויגודה.

וְהוֹצִיא לְאוֹר אֶת כְּתָבָיו הַרְבִּים. אִמּוֹר זָכָה לְצִלְלוֹת הַדַּעַת עַד רִגְעֵי הָאֲחֵרוֹנִים מִמֶּשׁ, וְגַם בְּשֵׁנָה הָאֲחֵרוֹנָה לְחֵייו יֵשֵׁב בְּכָל יוֹם וְכָתַב אֶת דְּבָרֵי תוֹרָתוֹ, וּבִשְׁבֹט הָאֲחֵרוֹנָה לְחֵייו גִּילִינוּ עַל שׁוֹלְחָנוּ כ־12 מַחְבְּרוֹת מַחֲדוּשֵׁי תוֹרָה שְׁכָתַב מִדֵּי יוֹם בְּיוֹמוֹ. מִלְּבָדֵם נִמְצְאוּ עַל הַכְּתוּבִים עוֹד מוֹרֶשֶׁת גְּדוּלָה שֶׁל מַכְתָּבִים וּדְבָרֵי תוֹרָה שְׁעֵדִיין לֹא רָאוּ אוֹר.

כְּמוֹ כֵּן חָשׁוּב הָיָה לְאִמּוֹר לְהַפִּיץ אֶת דְּבָרֵי תוֹרָתוֹ שֶׁל אֲבִיו, סָבִי זְקֵנִי הָרַב יִרְחֵמִיאֵל אֱלִיהוּ בּוֹצֵקֵן זצ"ל, מַחְבֵּר הַסֵּפֶר 'אוֹר הַיְהוּדוֹת' וּמֵיִסֵּד יִשִּׁיבַת 'עֵץ חַיִּים' בְּמוֹנֶטְרָה. סָבִי זצ"ל הוֹצִיא בְּחֵייו כְּמָה סְפָרִים בְּגֵרְמָנִית, סְפָרִים חֲשׁוּבִים הַעוֹסְקִים בְּעֵנִינֵי הַשְּׁקֵפָה יְהוּדִית הַעוֹמְדִים בְּרוֹמוֹ שֶׁל עוֹלָם, וְעֵדִיין לֹא זָכִינוּ לְתַרְגֵּם אֶת כּוֹלָם לְלִשׁוֹן הַקּוֹדֶשׁ. כְּמוֹ כֵּן מוֹטֵל עֲלִינוּ לְתַרְגֵּם אֶת סְפָרֵיו שֶׁל חוֹתְנֵנו, אֲבִי אִמִּי, הָרַב ד"ר יַחְזַקְאֵל אֶפְשֵׁטִיין זצ"ל, מַחְבֵּר הַסֵּפֶר 'אִמּוֹנַת הַיְהוּדוֹת', שְׁכָתַב הַרְבֵּה מֵאִמְרִים וּסְפָרִים בְּאִנְגְלִית וּדְבָרָיו שֶׁם הֵם קִילוֹרִין לְנִשְׁמָה, וּפְרָסוּמִם וְדָאֵי יֵהִיָּה לְתוֹעֵלַת הַצִּיּוֹר וְלְהַרְחִיב אֶהְבֵּת הַתּוֹרָה בְּקֶרֶב כָּל הַחֹגִים.

אֲנִי, בְּנֵי הַמִּשְׁפָּחָה, חֲדוּרִים הִרְגַּשְׁתִּי שְׁלִיחוֹת לְפַעוּל לְהוֹצֵאת הַעוֹשֵׁר הַגְּדוֹל הַזֶּה לְאוֹר עוֹלָם.

יֵהִי רְצוֹן שְׁדַבְּרֵיו שֶׁל אִמּוֹר יִתְקַבְּלוּ וַיִּמְצְאוּ חֵן בְּעֵינֵי אֱלֹקִים וְאָדָם, וְכִידוּע 'צְדִיקִים גַּם בְּמִיתַתָּן נִקְרָאִים חַיִּים', וְתוֹרַתָּן מִמְשִׁיכָה לְהַאִיר אֶף אַחֲרֵי הַסְתַּלְקוֹתָן מִן הָעוֹלָם, וְכִבְר לִימְדוֹנוּ חוֹז"ל כִּי כָל ת"ח שְׁאוֹמְרִים דְּבַר שְׁמוּעָה מִפִּיו בְּעוֹלָם הַזֶּה שְׁפִתוֹתָיו דּוֹבְבוֹת בְּקֶבֶר (יְבֻמוֹת צו ע"א).

וְאִנִּי תְפִילָה לְה' יִתְבַּרַךְ שִׁזְכֵּנִי לְהַפִּיץ תוֹרָתוֹ שֶׁל אִמּוֹר, וְיִתְנֵנִי לְהַמְשִׁיךְ לְלִמּוּד וּלְלִמְדָה וּלְהִישָׁאֵר נֶאֱמַן לְדַרְכּוֹ מִלֵּאֵת הָאוֹרוֹת.



## החזקת תינוק בידיים בימי השבעה

לנ' נ"י

רב תודות בעד שורותיך הנעימות. גם מאוד שמחתי לשמוע שהנך שוקד בשקידה על דלתי התורה, ומאד אשמח גם לקבל ממך מזמן לזמן איזה חידוש מבית המדרש שלך.

והנה שאלת אותי בעניין ההלכה שאסרה לאבל להחזיק תינוק<sup>1</sup>. ומתחילה הנני רוצה להבהיר שלא באתי כפוסק הלכה, ומי אני שאורה הלכה לעיר רחוקה. אלא שישנה אמרה שגורה: "אם תשאל שאלה אז יהיה טריפה, וממילא אל תשאל", וכך עצתי הייתה כבן משפחה, ולא כמורה הוראה במאורע האומלל הזה: לא תשאל שאלות, ודי לחכימא.

וכפי שבקשת, אבהיר קצת יותר עמדתי:

הנה דבר ידוע אצל מורי הוראה — בכל הוראה שתהיה — כי אין מקרה דומה לחברו, ובכל שאלה הניצבת אי אפשר להסתכל רק באותו סעיף, שהרי בכל שאלה יש הרבה גורמים צדדיים בהם צריכים להתחשב: לעיתים מצד אחד הדבר כך, אבל ישנו גורם אחד להיפוך, ואז צריך כבר לשיקול דעת רחב כדי להכריע. אי אפשר לשים כל מקרה ומקרה בתוך "סעיף מוגדר". ובאמת, מחד כל מחברי קיצורי הלכה עשו מלאכה מאוד מועילה, אך מצד שני גרמו גם שהכל נעשה "לסעיף", להלכה קבועה, עד שמתוך מלא האילנות לא רואים את היער.

והנה דווקא בהלכות שמחות ההכרעה בכל מקרה ומקרה אינה קלה, כי מוצאים אנו שתי גישות מקבילות הסותרות לכאורה את עצמן: מצד אחד, חייב האבל להתאבל ולבכות על אבדתו. וזהו חיוב מאוד אנושי, שלמרות שמצווה לקבל הכל באהבה, לא מנעה התורה מאיתו את הגישה האנושית להתאבל על אבדתו.

1. נכתב בעקבות מקרה במשפחה, בו אם שישבה שבעה על ביתה לקחה לידיה את נכדתה התינוקת, והעיר לה אחד הנוכחים שהדבר אסור. והדיון נסוב, כפי שיובא בהמשך, על שו"ע יו"ד שצ"א, א.

ולאבלות זו שני גורמים: גורם ראשון – לכבוד הנפטר, להראות שהנפטר מכובד ואהוב עלינו, וכמו שכתוב בתורה "ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה". וכך התאבלו על יעקב ועל משה רבנו ועל אהרן, וידוע מה שאמרו חז"ל למה על אהרן בכו שלושים יום כל העדה, מפני שהרגישו כולם את האבדה הגדולה במיתתו<sup>2</sup>.

והגורם השני – היפך הראשון, לתת לאדם מדה עד כמה מותר להתאבל, שלא יתקשה על המת יותר מדי. כי לולא ההלכה – לא היה לאבל גבול. וככה נתנה לו התורה הלכה קבועה, ובזה עצמו הוקל על האדם, כי יש לו גדרים קבועים בהם יכול למצוא ניחומו בבכייתו.

והנה זה צד אחד של המטבע.

והצד השני, הוא חובת המנחמים למצוא לו תנחומים ולהקל מעל אבלותו, להרבות עליו רעים ולהמציא לו כל מיני סיבות שעל ידן יקל לו לשאת בצער. כמו למשל להרבות בשבחו של הנפטר, בהשתתפות בצער האבל, וכיו"ב. כל אלו גורמים להקל מעליו את האבלות.

הרי שמצד אחד יש חיוב בצער, ומצד שני יש חיוב הלכתי וחוב אנושי לעשות כל טצדקי (כל מה שאפשר) להקל מעליו את צערו.

וכמובן, כמו שכתבתי בהתחלה, קשה להגדיר סעיפים קבועים במקרים כאלה, כל מקרה ומקרה יש לו דין אחר. ועל כל פנים על הציבור והקרובים מוטלת החובה לאושש את האבל בכל היכולת, ולדון ע"פ החובה האנושית של "ואהבת לרעך כמוך". ואם לגבי כל אדם מוטל חובה זו, על אחת כמה וכמה לגבי אדם השרוי בצער, שכל מה שיכולים לעשות בכדי להקל עליו זוהי מצווה גדולה. אלא שאין הדבר קל, כי מצד שני הלא על האבל חובה להתאבל, וישנו פה חבל דק, ולפעמים החובה גם ללכת "לפנים משורת הדין".

פוק חזי (צא וראה), הלא ישנה הלכה כי בתפילה ובק"ש אסור להפסיק ולשאול בשלום, ומצד שני אברהם אבינו אמר לד' "אל נא תעבור מעל עבדך", ופסק הלכה לדורות כי גדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני השכינה, וישנן הלכות רבות כאלה.

2. ספרא שמיני א', לו; אבדר"נ נ"א יב; רש"י במדבר כ', טו.

והנה אמא שלך שלקתה בכפליים, ושכלה את בתה שהקדישה כל כחה וכל חייה לשמור עליה, ו"נפשה קשורה בנפשה", והנה היא יכולה לקבל נחמה פורתא (קטנה) ועידוד בחייה על ידי שתחזיק את נכדה או נכדתה הפעוטים בין זרועותיה. ומי הוא זה שיבוא ברגע הזה ליטול את התינוק ממנה ולומר לה "אסור"? הלא כאכזריות זה נחשב, וכי יש מצווה להיות אכזרי עם האבל רחמנא ליצלן?!

פוק חזי מה דאתא במועד קטן סמוך להלכה שלא יניח תינוק בתוך חיקו (דף כו:): "חולה שמת לו מת אין מודיעין לו שמא טטרף דעתו עליו". ר"ל, כי מצווה לקחת בחשבון גם את מצבו האישי של האבל, וחס וחלילה לגרום לו צער שלא יוכל לעמוד בו. והנה בהסתכל בפרק זה ראיתי דבר שנראה לכאורה קצת בלתי מדויק: בשו"ע תחילת סימן שצ"א כתב המחבר: "אבל אסור בשמחה, לפיכך לא יקח תינוק בחיקו כל שבעה שמא יבוא לידי שחוק" עכ"ל. והנה לכאורה יש בפסקא זו שני ביטויים בלתי מדויקים: מילת "אסור" ומילת "לפיכך". הנה בגמרא לא כתוב לשון אסור, אלא כך כתוב<sup>3</sup>: "אָבֵל לא יניח תינוק בתוך חיקו מפני שמביאו לידי שחוק ונמצא מתגנה על הבריות". הרי שלא אסרו זה מדין שמחה באבלות, אלא עצה טובה קמ"ל, שלא יעשה כן שמא יתגנה, ועל כבודו חסו.

ותראה שהרמב"ם דקדק בלשונו, וכתב (תחילת פרק ה'): "אלו דברים שהאבל אסור בהן", ובכל סעיפי הפרק נתבררה סיבת כל אסור, עד הלכה כ'. ובסוף ההלכה כתב: "ולא יאחוז תינוק בידו שלא יביאנו לידי שחוק", ולא כתב "אסור". וכוונתו הייתה כמשמעות הגמרא, לא מטעם שמחה, אלא שמא יבוא לידי שחוק ויתגנה על הבריות. ובטח גם המחבר כיוון לזה, אלא שקיצר בלשונו.

ואם כן, הדבר אינו בגדר של הלכות אבל, כלומר מה שהאבל מחויב, אלא מה שנכון שיעשה או לא יעשה בהתחשב בנסיבות המיוחדות של כל מקרה ומקרה.

והנה ליבי אומר לי שכשאמרו "תינוק" כלל לא התכוונו לתינוק שלו, וכי נאסור על אמא לאחוז בתינוק שלה? ! זה נגד כל שכל, ואין בהחזקת תינוק שלה משום שחוק אלא געגוע חיוני, הן לתינוק הן לאמא, וחלילה מלהיות

3. מועד קטן שם.

אכזרי עד כדי כך, והתורה אמרה "דרכיה דרכי נעם". והנה אפילו בדברים אחרים שיש איסור מפורש, כמו להשתתף בשמחת נישואים, הלא מצאו חכמינו כל מיני תחבולות למצוא היתר כשמדובר בשמחת קרובו הקרוב לו, כי לא יתכן שאבא לא ישתתף בכלולות בנו. וכן אראך סעיף לא כל כך נודע וכמה בהיר משו"ת "לחמי תודה" לענין החלפת בגדים לאבל תוך שבועה, הובא בפתחי תשובה (סימן שפ"ט), וזה לשונו: "דהא דלא התירו אלא לאחר שבועה, היינו דווקא במחליף לתענוג. אבל אם מחליף לצורך, כגון שהחלוק מלוכלך או משום עירבוביא — שרי, אפילו בחול תוך שבועה ע"י כך, כמו ברחיצה דלא אסור אלא של תענוג, כמו שכתוב בסימן שפ"א ע"ש. ומה שלא בא הדבר הזה מפורש בפוסקים אין זה אלא לרוב פשיטותו" ע"ש עכ"ל.

והנה גם כאן אני אומר שהאיסור הוא לקחת תינוק של אחר ולשחק עמו עד שיתגנה. אבל לקחת את התינוק שלו לתוך חיקו, לחמם קצת את לבו ולהפיג קצת את צערו הגדול, לא רק שאין איסור, אלא זהו חיוב אנושי, ואם לא כתוב "אין זה אלא לרוב פשיטותו".

והנה חוזר אני על מה שהבאתי בהתחלה שלא באתי בתור פוסק, אלא כאיש המשתתף בצערה של אשה אומללה, ואני תקווה ש"בלע המוות לנצח", ולא נצטרך עוד להלכה למעשה של אלו הדיינים, "ומחה ד' דמעה מעל כל פנים".

והנני מברך אותך שתעלה מעלה מעלה על במותי התורה כאות נפשך  
דורש שלומך באהבה משה.

## כיסוי ראש לאישה בתוך ביתה

בעקבות ויכוח בין אחד מבוגרי הישיבה ובין חותנו בעניין חובתה של אישה נשואה לכסות את ראשה גם בתוך ביתה, ביקש החותן מרב משה שיבהיר את עמדתו המקלה בעניין. מפאת חשיבות הדברים לעניין גישתו של רב משה להלכה, אנו רואים לנכון להביא כאן את עיקרי המכתב\*.

ידידי היקר,

תודה לך על מכתבך האדיב.

ההסתייגויות וההתנצלויות שלך מופרזות. כל אדם רשאי לשאול אותי שאלות, להעלות טענות, לסתור אותי, בלי שהדבר יפגע בי כהוא זה. ואם יתברר שטעיתי, אהיה אסיר תודה על כך שהארת את עיני.

מעבר לכך איני רואה את עצמי כפוסק ואני מסרב לפסוק בשאלות שמופנות אלי, מלבד שאלות של תלמידים. ואף במקרה זה, אני מתעקש לומר ולהסביר את עמדתי, בלי להפכה להלכה קדושה. אני מציע, אך לא כופה. הסיבה היחידה לכך שאני עונה לך עכשיו היא היותה קשורה לתשובה שנתתי לתלמיד הישיבה... נשאלה שאלה, האם אישה מחויבת בכיסוי ראשה בתוך ביתה, על כך עניתי שלדעתי לא כך הדבר (ציטטתי לו כמה מקורות), אף שלא התעמקתי בנושא כפי שהייתי עושה לו הייתי נדרש להכריע באופן חד משמעי.

כיון שבקשת הבהרות לגבי תשובתי להתיר, שאינה כלל בגדר הוראת שעה, אלא להיפך היא בעלת משמעות כללית, אני מציע, לצטט בקצרה כמה מקורות או חלקים מהם, את הלימוד היסודי של המקורות בשלמותם אני משאיר לך.

1) כתובות עב ע"ב: "הוי בה [בעניין קלתה] ר' זירא היכא? אילימא בשוק, דת יהודית היא?! ואלא בחצר, אם כן לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה (איזו אמירה יפה). ובתוספות ד"ה ואלא בחצר פירש אפילו בלא קלתה נמי אין בה משום פריעת ראש.

(\* תרגמה מצרפתית, רבקה ויגודה.

(2) שו"ע, אה"ע, סימן כא, סעיף ב: "לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק.

(3) שו"ע, אה"ע, סימן קמ"ו, סעיף ד: "איזו היא דת יהודית, הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל.... יוצאת לשוק או למבוי מפולש או בחצר שהרבים בוקעים וראשה פרוע וכו'.

ושם בחלקת מחוקק (ס"ק יט): "ובתוך חצירה אין בו משום פריעת ראש שתקרא מחמת זה עוברת על דת יהודית, ואם הוא אסור לכתחילה, עיין בב"ח ובר"מ, ולעיל ס' כ"א פתם שאין אסור בפריעת ראש רק בשוק ולא בחצר.

ובב"ש שם (שנוטה להחמיר) כתב בא"ד, ובחצר שאין רבים בוקעים, לפי רש"י ותוס' ליכא איסור אפילו פרוע לגמרי (הוא מביא שיטות מחמירים, אבל מדבר רק מחצר ולא מבית).

חשוב לי לציין, שלדעתי, משמעות המונח "צניעות" המוזכר בשולחן ערוך, אינה המשמעות העממית המקובלת היום, אלא משמעות המילה היא ענווה, ונראה לי יותר שיש כאן רמיזה לפסוק "והצנע לכת עם אלוקיך" זאת אומרת "ענווה".

(4) בליטא, נשים דתיות לא נהגו לכסות ראשן אף מחוץ לביתן, חוץ מנשות הרבנים. בעל "ערוך השולחן" מוחה על כך נמרצות, אך מוצא להן זכות (הלכות קריאת שמע, סימן עה, סעיף ז): "מיהו עכ"פ לדינא נראה שמותר לנו להתפלל ולברך נגד ראשיהן המגולות, כיון שעתה רובן הולכות כך, והוה כמקומות המגולים בגופה וכמ"ש המרדכי וכו' וכיון שאצלנו גם הנשואות כן, ממילא דליכא הרהור".

(5) הרב ויינברג זצ"ל, כפי הידוע לך חי במונטרה את עשרים שנותיו האחרונות. לא פעם העלה את הנושא. ואני זוכר היטב, כמה הדגיש את העובדה שההלכה שלא לומר קריאת שמע כנגד שיער מגולה של אישה שבאו"ח סימן ע"ה וההלכה ש"לא תלכנה פרועות ראש בשוק", הן שתי הלכות שונות לגמרי. הדין השני אין לו קשר עם "ערווה", אלא נובע מן המנהג להצביע על האישה הנשואה. לכן הלכה זו מתייחסת לנשים נשואות בלבד, אך ורק מחוץ לביתן. החומרה המצוטטת בגמרא ובזוהר, לגבי אישה שקירות ביתה לא ראו את שיער ראשה, היא ביטוי בלבד לחומרה אישית שלא היה לה ערך מחייב.

ואכן הנה מה שכתב באחת מתשובותיו בשרידי אש, חלק ג, סימן ל: "אבל בבית מותרת גם בגילוי שיער ראשה (וע' תוס' כתובות עב ד"ה אלא וב"ש וח"מ בשו"ע אה"ע קט"ו) זהו מדינא אבל מדרך צניעות החמירו בנות ישראל לכסות שיער ראשן אף בבית ומשום מעלה דקמחית שזכתה לראות בניה כוהנים גדולים, אולם בחומרה זו נהגו רק הנשואות..."

(6) ואחרון אחרון ברצוני לצטט לך תשובה של פוסק הדור, הרב הגאון משה פיינשטיין שליט"א, תשובה מאוד ברורה, והראויה להילמד (אה"ע, חלק א, סימן נח):

גם מה שהחמיר החת"ס לאסור מדת יהודית אפילו בחדרה בלא מטפחת, והביא זה מהב"ח ומהב"ש, הנה בב"ח איתא בחצרה בכל הדבור שלו שהוא מקום פרוץ [ואין הדרך ליטול רשות להכנס שם]. וגם בב"ש הוזכר חצר, וכן בש"ג שהביא הב"ש איתא שאסורה בחצר ומנא ליה לאסור גם בחדרה וכו'... אבל אף נימא כן בדעת הרמב"ם לא הווה ליה (לחת"ס) לפסוק כוותיה נגד רש"י ותוס' וכל השיטות במחלוקת בדת יהודית שיש לדון בספק להקל, וגם יותר נוטה, שלא לדינא מצריך הרמב"ם שבביתה תכסה בכיפה... ולכן משמע שכוונתו רק לדון סוטה... אבל אין כוונתו שלובשתו לכיפה גם בביתה בשביל איסור פריעת ראש, דודאי גם להרמב"ם מותרת... ולכן מה שאוסר החת"ס גם בחדרה לא מצינו ואדרבא משמע שכו"ע מתירין. והט"ז מתיר לכו"ע אף בחצר יחידי אף בלא קלתה ומטפחת... וכן סובר הפרישה וכו' לכן שיטת החת"ס בזה הוא דבר תמוה.

ולכן לדינא אף שמן הראוי שיחמירו הנשים לכסות כדסובר החת"ם [כניעה מפאת כבודו של אותו גאון] הואיל ויצא מפומיה דגאון גדול כמותו... אבל פשוט שאלו הרוצות להקל... אין להחשיבן לעוברות על דת יהודית ח"ו, ואין להימנע אפילו לת"ח ויר"ש מלישא אישה כזו אם היא יראת שמים ומקדקת במצוות ובעלת מידות... עכ"ל.

נראה לי פשוט להגיע למסקנה שמין הדין הדבר מותר בבית, ואף אם אנשים נכנסים לבית, והחומרה היא גילוי נכונות אישית לא מחייבת, כפי שישנן עוד הרבה חומרות. בהן לא צריך להגזים.

ברשותך אוסיף כמה הערות כלליות. אני מודה שמעבר לשאלה עצמה אני

טרוד מן ה"אוריה" שמכתבך משרה. תחושתי היא שבחוגים מסוימים, מעשה של יום יום הוא:

(א) למצוא חומרה בספר כלשהו, מה שלא מסובך כלל.

(ב) לתת לה תוקף הלכתי מחייב.

(ג) לדרוש מכל אחד לקבלה על עצמו.

(ד) לרגל כל אחד כדי לגלות מי לא מצייט.

(ה) לשפוט אותו.

(ו) להרשיע אותו ולהחרים אותו..

וכל זה בעטיפה של צדקנות, בשם הדת, בשם התורה הקדושה ("דעת תורה")...

כמו כן אני מבחין, שכבר בגיל הרך, הילדים נדרשים למדוד את אורך השרוולים, וכו' וכו', כל זה בשם הצניעות, בסופו של דבר ילדים אלה חושבים רק על השרוולים, על השיער הגלוי — ומרגלים אחריהם — וכו' וכ"ה הידישקייט בחוגים מסוימים מצטמצמת בסופו של דבר בשאלות אלה, כאלו שהיהדות לא מכירה בעיות אחרות.

לדעתי היהדות שובשה, הוסטה מדרכה.

כתבת לי שתשובה מסוימת עלולה לגרום לעימותים משפחתיים! אינך יכול לתאר לעצמך כמה משפט זה כאב לי. באיזו אוריה אנו חיים? למה לחטט בסיר של השכך, למה אי אפשר לתת לכל אחד את החירות לחיות את יהדותו כפי שנראה לו כל עוד הוא שומר על ההלכה.

בשם שליחות כביכול כאשר כל אחד חש עצמו מוסמך ע"י הקב"ה, אנו מפיצים שנאה, שנאת חנם, שנאת אחים.

ידידי היקר, אם יש משהו שעלינו לתקן, זו הגישה הזו — שהיא היא נוגדת את התורה.

...

כתבתי לך שורות אלה מתוך הערכה וידידות...

שוב תודה על מכתבך, דרישת שלום לאשתך וברכות לכל משפחתך.

משה בוצ'קו



**מכתב ברכה מהגאון הרב שלמה משה עמאר שליט"א**  
 הראשון לציון הרב הראשי לישראל, ונשיא בית הדין הרבני הגדול

Shlomo Moshe Amar  
 Rishon Lezion Chief Rabbi Of Israel  
 President of the Great Rabbinical Court



שלמה משה עמאר  
 הראשון לציון הרב הראשי לישראל  
 נשיא בית הדין הרבני הגדול

בס"ד, כ"ו תמוז, תש"ע  
 18-1-543/צ

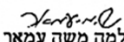
## אָרְת בְּרַכָּה

הוכאו לפני גליונות מהספר "בעקבות המחבר" אשר חיבר וערך הרה"ג ר' שאל דוד  
 בוציק שליט"א רב ומו"צ בק"ק כוכב יעקב ת"ו וראש ישיבת היכל אליהו.

וראיתי שמלאכה גדולה ורבה עשה מתוך עמלה של תורה והביא את כל המקורות חדשים  
 גם ישנים ראשונים ואחרונים, ועוד זאת עשה לטובה שכתב הכל בשפה ברורה ונעימה  
 כטוב טעם ודעת.

ואברכהו שחפץ ה' בידו יצלח שיפיץ מעיינותיו חוצה להגדיל תורה ולהאדירה ויתקבלו  
 דבריו בתן וחסד על רבנן ועל תלמידהון.

המצפה לישועת ה' ברחמים.

  
 שלמה משה עמאר  
 הראשון לציון הרב הראשי לישראל





ובהירה, וגם יתר המעיינים בספר יוכלו לעמוד על סיכום ההלכה בצורה בהירה וקלה, באשר בסוף כל תשובה ועניין מביא הרב המחבר בקיצור את סיכום השיטות וההלכה. קטונתי מלהציב עצמי במקום גדולים, אך את אשר נראה לי אומר בקצרה שהמדובר בספר נפלא מאד רב התועלת. ואסיים בברכה לכב' הרה"מ שיזכהו השי"ת להוסיף כהנה וכהנה בזיכוי הרבים ובחיבור ספרים טובים ומועילים כאלה מתוך בריאות גופא ונהורא מעלייא אכי"ר.

וע"ז בעה"ח אור לי"ט בתמוז התש"ע (—)

נב. בעוברי על אחד הפסקים ראיתי לנכון לכתוב את אשר נראה לי להעיר, וכדרכה של תורה.

ב"ה

בעמוד ר"כ דן באורך בעניין פסי"ר באיסור דרבנן. ובין השאר רוצה הרהמ"ח לפרש דברי התה"ד שמתיר בפסי"ר דרבנן, שדבריו קאי רק באופן שהוא פסי"ר דלא ניח"ל, או שלא אכפת לו, בניגוד למה שהבין בדבריו מרן המ"ר עובדיה יוסף ביבי"א (ח"ד סי' ל"ד).

ואני לענ"ד נראה פשוט שהתה"ד איירי אף בפסי"ר דניח"ל, שהרי כתב שם בא"ד וז"ל בקיצור: וי"ל דאין צריך להשמועין דל"ג וכו' הואיל וידעין דניחא ליה בהרחבת הנקב. עיי"ש.

וגם מעצם הראיה שמביא בתה"ד מהמרדכי בפ' הזורק (משם מהר"ם) בדין הוצאת שופכין ע"י כחו לכרמלית דזה מורה בפשטות דאיירי בניח"ל טרח כב' הרה"מ הי"ו לתרץ ולומר דאותה הוצאה לא חשיבא ניחא ליה "לפי שאינו מעוניין שהוצאה תהיה בכרמלית אלא רק שלא תהיה בביתו, ולכן אין קשר אם פסי"ר דניח"ל. ולכן נ"ל שאין ראיה מתה"ד להתיר פסיר דניח"ל באיסור דרבנן...".

ויורשה לי להעיר (במחילה) שהוא מערב כאן עניין הוצאה שלא לגופא בעניין "ניחא ליה בפסי"ר", ולענ"ד הם ב' עניינים חלוקים.

דהנה אעפ"י שבעצם (באותו דין דמהר"ם) אין לו עניין בגוף ההוצאה, שהוצאה תהיה איפוא שתהיה, אלא סו"ד שלא תהיה הצואה בביתו ובחצרו, וכשיוציא את המת לר"ה דחשיבא מלאכה שאצל"ג, אבל בעצם לאחר שהמת בביתו והוצאה בחצרו בודאי דניח"ל באותה הוצאה להסירה ממנו לכאן או לכאן, ואשר בודאי דכו"ז חשיב ניח"ל בלא ספק בין אם הוא בידים לבין אם זה נעשה באופן שלא מתכוון ובמצב של פסי"ר דניח"ל.

עיי' בשו"ע או"ח סי' שנו"ז בחצר הסמוכה לרה"ר דכל שאין בה ד"א על ד"א מתוך

דניח"ל שיצאו השופכין לחוץ, כשיצאו הרי נתקיימה מחשבתו, והוי כאילו שופך להוציא לרה"ר, והרי שם בודאי אין רצונו שהשופכין יהיו ברה"ר דוקא, אלא רק שלא יהיו בחצרו, ואעפ"כ חשיב זה בגדר ניח"ל.

ומה שכתב להוכיח מדברי הר"ן בדין שהוא שיכבא דהוה בדרוקרת שמקשה, דכיון דברה"ר לר"ש לא מיתסר אלא מדרבנן א"כ בכרמלית אית לן למשרי להוציא ומתרץ הר"ן דמידי דדמי למלאכה דאורייתא אלא שפטור עליה מפני שאצל"ג בכיו"ב כרמלית ורה"ר שוין הן. עכ"ל.

וכת"ר שליט"א מסיק מזה "דלפי דברי הר"ן אין להקל שום קולא משום מלאכה שאצל"ג וכ"ש שלא נתייר פסי"ר דניחא ליה באיסור דרבנן". תמהני מה דמיון יש במלאכה שאצל"ג שאוסר הר"ן בכרמלית לעניין בסי"ר דניח"ל באיסור דרבנן, דהתם מכוון לעשיית מלאכה אלא שאצל"ג, ואילו כאן אינו מכוון לכך בהדיא אלא דהוא פסי"ר דניח"ל ובפרט שמדברי הר"ן במקום אחר נראה להביא דפסי"ר בדרבנן שרי. והוא בביצה דף לג: שכותב: "דרבנן דסברי דאפי' בקוטם קיסם לחצות בו שיניו ליכא אלא איסור דרבנן משום דסבירא להו דכל עשיית כלי שלא כדרכו לא מיתסר אלא מדרבנן ומש"ה כי לא מכוין לעשיית כלי דהיינו להריח בו שרי אפי' לכתחלה". עכ"ל. והרי שמתיר בפסי"ר דרבנן וע"כ לא שייך ללמוד מההיא דהוצאה לכרמלית. ומש"כ כת"ר דאין מכאן ראייה, כי מנין לנו דכאן ניח"ל בעשיית הכלי "ובהחלט מסתבר שאין זה כי אם פסי"ר דלא ניח"ל באיסור דרבנן".

אחר המחילה דבריו בזה אינן מובנים כלל, דהרי בודאי הר"ן איירי גם באופן בניח"ל בהאי קטימה, דמלבד שהר"ן לא חילק בכך עוד זאת הרי בפתח דבריו הקדים הר"ן וכתב דאפילו בקוטם לחצות שיניו אעפ"כ אינו אלא איסור דרבנן, ועל ההוא גונא קאי המשך דבריו דכשאינו מתכוון שרי (ואעפ"י שבודאי ניח"ל). וכן המשך דבריו שם: "והיינו נמי טעמא דמתני' דשובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות משום דאי נמי מכוין לעשות כלי לא מיתסר אלא מדרבנן כיון שהוא עושה כלי בשבירה בלבד שלא כדרכו ומשום הכי כי לא מכוין שרי אפי' לכתחלה". עכ"ל הר"ן. והרי גם כאן בעובדא דחבית איירי בפסי"ר דניח"ל דעלה קאי מ"ש דא"נ מכוין לעשות כלי וכו' דמכ"ז עולה להדיא לר"ן דפסי"ר בדרבנן אפי' ניח"ל שרי.

גם מה שרוצה כת"ר לפרש בדעת בעל ההשלמה דאיהו ס"ל דפסי"ר בדרבנן אסור ממה שכתב תירוץ אחר בההיא דמצרף (שבת מא:): והעמידה שהוא באופן שאינו פסי"ר שיגיע הכלי לידי צירוף, וע"כ א"א למנות את בעל ההשלמה עם המתירים, גם זה אינו מובן. דהן נכון שתירוץ זה נראה לי עיקר לעניין פירוש הסוגיה, אך מניין לנו לומר שהוא חולק על אביו רבינו משה וודו הרא"ש מלוניל שהביא דבריהם במסכת סוכה בעניין פסי"ר בדרבנן, ובפרט שלאחר מכן בדף עה בשבת חזר לפרש שהוא דצירוף כדבריהם.

וע"כ גם תמוה לכתוב "שאינן אף ראשון שעומד בשיטה זו (להתיר פסי"ר דניח"ל באיסור דרבנן) בצורה מפורשת". בעוד הדברים מפורשים להיתרא בספר ההשלמה שכ"ד אביו ודודו ושכ"ג דאיהו נמי ס"ל הכי, וכמו שסיים שכבר כתב בארוכה בפ' כ"ג (דף עה) שהביא בסתם דעת המקילים.

ואכן נראה דעת ספר אוהל מועד שהביא דברי הרא"ש מלוניל שמתיר, ולא כתב להעיר ע"כ דמשמע דאיהו נמי הכי ס"ל.

וסברא זו הביאה גם רבינו המאירי ואעפ"י דאיהו נראה דלא ס"ל הכי בשבת דף ע"ה או דמספ"ל.

וגם מה שמתמיה בעניין מה שמונה דעתו של הגר"י אלחנן בין המתירים אעפ"י שבהשמטות מסיק לאסור. הנה מלבד שדבריו בגוף הספר הם ברורים להיתרא דיש להקל בדרבנן אפילו בפסי"ר דניח"ל, מ"מ אעפ"י שנראה שחזר בו בהשמטות מ"מ גם שם אין חזירתו חזרה בסכינא חריפא, שהרי מסיים שם "דבמקום דלא אפשר דעתי מסכמת להקל". וכוונתו דיש להקל אף כאשר הוא פסי"ר דניח"ל.

כ"ז כתבתי להעיר בדרכה של תורה.

ואחתום בברכות נאמנות להצלחה בכל אשר יעלה על ליבו לשאול א"ס.

(—)

## תשובה

ד' תשרי תשע"א

לכבוד מורנו ורבנו הגאון הרב ציון בוארן שליט"א.

אני מודה לכבוד הרב שזיכה אותי בברכה חמה לסיפרי "בעקבות המחבר" וגם העיר הערות חשובות על המאמר בעניין פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן.

וברשותו אתייחס כאן בקצרה לכמה מהערותיו.

אתחיל בכך שהכתוב במאמר שאין ראשון שסובר מפורשות שפסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן מותר, אכן נכתב שלא כדין וכפי שהעיר כבודו. וכבר תוקן בפנים במקום אחר, ונכתב "נראה לי שאפשר לדחות רוב המקורות...". שהרי הראתי במאמר שבעל אהל מועד, הרא"ש מלוניל ובעל ההשלמה מתירים. ואף הבאתי הסבר לשיטתם שלכאורה נראית תמוהה.

כבודו העיר על מה שדחיתי את הראיה שתרומת הדשן סובר להיתר. דחייתי היא משני טעמים: א. שחזר בו תרומת הדשן בסוף התשובה. ב. שייטכן שהתיר דווקא בלא ניחא ליה. ועל זה הקשה כבודו מדברי תרומת הדשן: "וי"ל דאין צריך לאשמועינן דל"ג וכו' הואיל וידעינן דניחא ליה בהרחבת הנקב".

ולעניות דעתי נראה שאין ראייה מלשון זה, כי בהקשרו שם התרומת הדשן אינו עוסק בדין פסיק רישיה.

כי הנה השאלה שעמדה בפני תרומת הדשן בסימן ס"ד הייתה אם מותר להוציא סכין התקוע בספסל, ורצה להתיר על פי המרדכי שהתיר להוציא סכין התקועה בחבית, אך דחה את הראיה בטענה שהמרדכי לא דיבר על פסיק רישיה, ולכן אפשר שבפסיק רישיה אסור.

ועל פירוש זה במרדכי עולים דברי תרומת הדשן הנ"ל, שהלא אם אין כאן פסיק רישיה — פשיטא שמוותר להוציא את הסכין, ומה מלמדנו המרדכי?

ותירץ זאת תרומת הדשן, וזו לשונו: "ויש לומר דאצטריך לאשמועינן דלא גזרו דילמא אתי לכוין שיוסיף בנקב, הואיל וידעינן דניחא ליה בהרחבת הנקב. כדאשכחן דגזרינן דילמא אתי לאשוויי גומות גבי נשים המשחקות באגוזים, דפרי"י דהנהו כולהו גזרות דילמא אתי לאשוויי גומות במתכוין". ונראה לבאר כוונתו, שחידוש המרדכי הוא שלא גזורים שמא יתכוון לעשיית הנקב. ובלשון "הואיל וידעינן" כוונתו שכשאנו יודעים שרוצה בנקב, היה מקום לאסור שמא יכוון לעשות נקב, ומחדש המרדכי שלא גזורים. וכל זה לאחר שפירש שלא מדובר כאן בפסיק רישיה.

אך אפילו אם לא מקבלים הסבר זה, סוף דבר הוא שהתרומת הדשן במסקנתו חזר בו מהיתרו, וכפי שכתב הגרע"י בעצמו, אלא שטען שחזו בו מחזרתו בסימן ס"ו.

ועוד חלק עלי כבודו, שבהגדרת "ניחא ליה" כתבתי שנקרא כך דווקא אם נוח לו בתכלית המלאכה כפי הגדרתה. וכבודו הביא ראייה נגד דברי (מסוגיית הוצאת השופכין), וטען שנקרא "ניחא ליה" ברגע שנוח לו בעצם העשיה, אפילו אם לא נוח לו מתכליתה של הגדרת המלאכה.

ולא זכיתי להבין דבריו מסברא, כי הנה אדם שעושה מלאכה בכוונה, אלא שלא מעוניין בתכליתה, הרי הוא פטור משום מלאכה שאינה צריכה לגופה. קל וחומר שמי שאינו מכוון, ודנים האם לחייבו בגלל שנוח לו במלאכה, שנחייבהו רק אם נוח לו בתכלית המלאכה.

ומה שמביא ראייה מדברי המחבר בסימן שנ"ז, הנה במחבר עצמו לא מוזכר כלל שניחא ליה, אלא במשנה ברורה. אולם גם שם לא מדובר באינו מכוון בפסיק רישיה, אלא בחשש שמא ישפוך מים בכוונה, כי אגן סהדי שמעוניין בזה, ולכן אם נתיר שישפוך בתוך החצר יש לגזור שמא ישפוך להדיא ברשות הרבים, כפי שראינו בהסבר תרומת הדשן בדברי המרדכי.

ועוד העיר כבודו שביסוד הבנתי בדברי הר"ן הנחתי שפסיק רישיה דניחא ליה חמור ממלאכה שאינה צריכה לגופה. ועל זה כותב הרב שארובה, מלאכה שאינה צריכה לגופה חמורה יותר, כי בה סוף סוף עושה את המלאכה בכוונה, מה שאין כן

בפסיק רישיה. ועל פי זה דחה את כל הבנתי מדברי הר"ן. אולם אני בעניי חושב שלכאורה פסיק רישיה דניחא ליה חמור ממלאכה שאינה צריכה לגופה, שהנה במלאכה דאורייתא פסיק רישיה דניחא ליה חייב, ואילו במלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, ולכן מסתבר שגם במלאכה דרבנן פסיק רישיה דניחא ליה יהיה חמור יותר ממלאכה שאינה צריכה לגופה. אולם אני מודה שאפשר לחלוק על קביעה זו. סוף דבר, אף שרוב הראשונים סתמו לאסור פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן, כבר הודתי שיש ראשונים שחולקים על קביעה זו, וכך תיקנתי בפנים.

ואני חוזר ומודה לרב על העידוד שהעניק לי בברכתו החמה, ועל הערותיו החשובות המאירות עיניי. ומברכו בגמר חתימה טובה.

שאל דוד בוצ'קו

מכתב ברכה מהגאון הרב יהושע מאמאן שליט"א  
לפנים חבר ביה"ד הגדול בירושלים

הרב ירושלמי ממוחזק שליט"א  
חבר ביה"ד הגדול בירושלים  
צ"ק לשעבר

הנכבד ירושלמי ממוחזק שליט"א, סמך ועידתו  
בזק ונחלה, לש"ס ולקבלתו, חזק גה"ק  
כי יסוול קוד בובקו שליט"א, ליאוש ישיבת  
המסד מילא אלאו, ורב הישוב כוכב יצקה, והעסי  
היקר בלצה בלו חולק ומודה על גליתת סומח  
חיוס, ורסאותי בעין יפה כי מקוקי ופה יפה על  
ה' ענבים, על בלפת גהצנת ומקבלת, נאל  
בלכוד שבת קבש, נאל בלפת גהצנת ומא, נאל  
ובת גכנר לפל אקסקיל כמו יפה בהלמת  
מחובות גל, ובת אית מדק אונת  
בהצנת התנה קן, ואונתי המקום בל  
יאל לו עכנו מקקש לנה בנות זכנה,  
בדנושות אונתנה, ונכה לבתן לאונתנה של  
מנה כי רבה השו כנודע בדיני גבנותנו  
בהשנים בולטות על אונתי  
ובנות מרנה בת' תמה מין ובנה  
כצבו והצנינו אונתי,  
כמול ינוסלים עיקר עכנו חסון חשומן  
ירושלמי ממוחזק שליט"א  
כינו וקלמיות של אונת בדיק  
יסוד עדין במשפטים  
גמליות בפסול עונות ומחזק  
בזקל זכלשיו.



### מכתב הסכמה מהגאון הרב אליהו אברז'יל שליט"א

מלפנים ראש אבות בתי הדין בע"ת באר שבע והיום אב"ד ירושלים ורבה של שכונת גאולים (בקעה), ראש ישיבת צוף דבש ומחבר "שו"ת דברות אליהו"

**Rabbi Eliyahu Abergel**  
Rabbinical Av Beit Din  
& Rabbi Of Bak'ah Neighbourhood in Jerusalem  
& Chief Rabbi of "TzooF Devash" Yeshiva

**הרב אליהו אברז'יל**  
אב בית הדין הרבני  
רב שכונת בקעה, וראש ישיבת צוף דבש  
מחבר שו"ת דברות אליהו ז"ח

ב"ה ב' תמוז תש"ע

הסכמה

עיינתי בספרו בעקבות המהדור, למצאה יפיו זיתפלאך של ידידי ומבידי הרב"ש המנוח בתורה וישיבתי הכיף מעלתי חז"ק ק"ו. הרב שאול דוד ברוצקו שליט"א יב ומח"כ ק"ק בוכב יעקב. אולם ישיבת בית אליהו לשם. עבדתי יצא כל הספר ברוח אהבה ואמתי. הוא דברי קיוו וסבירא. בענין הסעיף ובפתיח הנלשאים בתקנות השם ובפסקים. חדשים גם ישנם. יאושנים איחזקונם. אשר משל כל מי לא אונים ליה. בבקשאות תביעות יאושנים שמעתיא אליהו דהתקנו. וברני לעיני שיעבד בקיבוץ לעיני המעמי בקיבוץ מאויד. בבקשאות יעצו אנכנא מעליא. ושללו תצאו שיש תקנה מתחת ידו. והיה שמו כשם תפלהים. ועצו מעלינא חוצה. ביהודג טובה ובכפר. אכ"י

בתיקון ביאומיטא  
ע"ה אא"יגו א"ג"ש



מכתב ברכה מהגאון הרב יצחק יוסף שליט"א  
ראש ישיבת חזון עובדיה ומחבר ספרי "ילקוט יוסף"

ITZCHAK YOSEF  
ROSH YESHIVA "HAZON OVADYA"  
AOTHOR "YALKUT YOSSEF"

יצחק יוסף  
ראש ישיבת "חזון עובדיה"  
רה' הרקמה 7 רוממה ירושלים

ב"ה. ב' מנחם-אב תש"ע לפ"ק

עברתי על גליונות מהספר של הרה"ג הנכבד והיקר אשר זכות הרבים תלויה בידו, שמן תורק שמו, הרה"ג רבי שאול דוד בוצ'קו שליט"א, בעריכת הרב הנכבד כש"ת רבי בנימין הולצמן שליט"א, תשובות ובידורי דינים בעניני הלכה שונים, ערוכים בטוב טעם ודעת, ומביא דברי הפוסקים ראשונים ואחרונים, חדשים גם ישנים, ואת הכל יפה עשה בעטו, עט סופר מהיר, והביא גם ממה שכתב מרן אאמו"ר עט"ר שליט"א בספריו הכבירים יביע אומר ועוד, וממה שנתבאר בילקוט יוסף, ונתקיים בו נפש עמל עמלה לו, לזיכוי הרבים.

### זמן תפלת שחרית לכתחלה

א. ולאות כי עברנו על חלק מהספר, אבוא אעיר במה שכתב בדעת הרמ"א, דאפשר להתפלל לכתחלה תפלת שחרית שעה קודם נץ החמה. דהנה הרמב"ם (הלכות קריאת שמע פרק א הלכה יא) כתב: ואי זה הוא זמנה ביום, מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה, כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה, ושיעור זה כמו שיעור שעה אחת קודם שתעלה השמש. ואם איחר וקרא קריאת שמע אחר שתעלה השמש יצא, ע"כ. [וכן העתיקו הטור והרמ"א בהגה סימן נח ס"א]. וכן הוא בהגמ"י (פרק א' מהלכות ק"ש הי"ו).

ובאמת צריך ביאור דהיאך יתכן שיתחיל לקרוא קריאת שמע וימשך זמן שעה ממש עד שיתחיל שמונה עשרה, והוא זמן מופלג. וע"ש בכסף משנה שכתב בשם מהר"י אבוהב, דעליית השמש דהרמב"ם ר"ל לאחר שיעלה גוף השמש כולו, והנץ החמה הוא מיד "כשיתחיל" גוף השמש לעלות, עכ"ל. ובנוסחא אחרת מצאתי במקום שיעור שעה אחת עישור שעה אחת, והיא נוסחא אמיתית. ע"כ. וכן הוא בבית יוסף (סימן נח) שכן מצא בנוסחא אחרת. וכן הסכים בחידושי הרו"ה, שהיא נוסחא אמיתית. [והגר"א כתב שגם זה ט"ס וצ"ל "שליש עישור שעה אחת"].

גם הפר"ח (סימן נח סעיף א) כתב שהנוסחא האמתית "עישור שעה אחת". וכ"כ העטרת זקנים שם, שנוסחא זו עיקר. וכ"כ הגאון בעל חוות יאיר במקור חיים. וכ"כ בספר מנחת כהן, והובא במג"א סק"ב. גם הגאון יעב"ץ בספר מור וקציעה (סימן נח) כתב, שדבר מוחש הוא שאין מקום לנוסח "שיעור שעה", שא"כ יצטרך לומר שגוף השמש הוא אחד מ"ב בחצי הכדור, וזה דבר מבוואר הביטול, גלוי לכל רואי השמש, ועל כן הדבר ברור שהנוסח האמתי הוא "עישור שעה" לענין שיעור הנץ החמה.

ובאמת לא מצינו מי שיורה לקרוא קריאת שמע ולסמוך גאולה לתפלה שיעור שעה ממש קודם הנץ, אלא עבדינן כמ"ש בכסף משנה ב"י ובשלחן ערוך, שהוא עישור שעה, [ולא שיעור שעה], דהיינו שש דקות קודם הנץ מתחילים לקרוא קריאת שמע, וחותרים גאל ישראל עם הנץ. כי לא יתכן שיתחיל לקרוא קריאת שמע ויסיים גאל ישראל במשך שעה ממש, ובודאי כוונת הרמב"ם לתחלת צאת השמש, דגם זה לא יתכן שיקרא קריאת שמע וברכת ויציב נכון עד שיעלה כל גלגל החמה, הרי הוא זמן ארוך יותר מעשר דקות. ומשמע מכל זה דנץ החמה היינו תחלת צאת השמש, ולא שיצא כל גלגל החמה.

וכן יש להוכיח גם מדברי מרן הבית יוסף (ריש סימן נח) שחזר והביא דברי מהר"י אבוהב הנ"ל, שעליית השמש דהרמב"ם רוצה לומר, לאחר שיעלה גוף השמש כולו, והנץ החמה הוא מיד כשיתחיל גוף השמש לעלות. עכ"ל. הרי להדיא דכשיתחיל גוף השמש לעלות הוא זמן נץ החמה. וכן מבוואר בשלחן ערוך הגר"ז (סימן נח) דהיינו בתחלת יציאתה. ע"כ.

ומתחלה חשבתי להוכיח דומן הנץ הוא עם תחלת צאת השמש, מהא דשקיעת החמה, דכל שנתר מעט מהשמש על פני כדור הארץ חשיב עדיין יום ודאי, ובעינין שכל כדור השמש יעלם מעינינו, הא קמן דאם יש מעט מהשמש על פני הארץ אכתי חשיב יום, והוא הדין לגבי תחלת היום, דכל שיצא מעט מהשמש חשיב כבר כיום, והוי זמן נץ החמה, שוב בינותי די"ל דאיה"נ לגבי השקיעה כל שיש מעט מהשמש אכתי הוי יום, אבל לגבי זמן הנץ, הנה בלאו הכי היום מתחיל מעמוד השחר, ורק משום הפסוק ייראוך עם שמש צריכים להתפלל עם הנץ, ואם כן אי משום הנץ י"ל דבעינין שיצא כל גלגל החמה.

ובהיותי בוועידת רבני אירופא [תשס"ח] אמר לנו הגאון רבי ירמיה כהן מצרפת [מח"ס והשיב הכהן] שלדעתו אפשר להתפלל לכתחלה תפלת שמונה עשרה כחמשים דקות קודם הנץ. וסמך על לשון הרמב"ם הנ"ל, שגם הובא בטור (סימן נח), "ושיעור זה כמו שיעור שעה אחת קודם שיעלה השמש". ע"כ. ומדכתב שעה אחת מבוואר דומן תפלה הוא שעה קודם הנץ. גם בספר בית דוד (סימן לו) כתב, דמה שאמרו חז"ל בכמה דברים של מצוות כמו קריאת שמע ותפלה שזמנם בנץ החמה, אין זה כשתהיה זריחת החמה נראית על הארץ, אלא הוא שעה אחת קודם שתעלה השמש ותראה לנו. והובאו דבריו בנץ איש חי (פרשת וישלח אות ד') וכתב, ומקדם

קדמתה היו נוהגים פה בגדאד לענין נטילת לולב שלא לברך אלא עד שתעלה השמש ותראה לנו, וכן הוא הדין לענין קריאת שמע ותפלה. אך החל משנת כתר"ד נהגו בלולב כסברת הבית דוד ומזה נתשפט המנהג גם לגבי קריאת שמע ותפלה. ע"כ.

אולם הרי בכסף משנה שם מבואר שהגירסא היא כמו עישור שעה, כי לא יתכן שיתחיל לקרוא קריאת שמע קודם הנץ, ויגמור לקרואה אחר כמעט שעה, ועל כרחך דלקרוא קריאת שמע הוא ענין של כמה דקות בלבד, והיינו עישור שעה.

ומה שטען שכן כתב במגן אברהם (סימן נח ס"ק ב), דמשמע בב"י משיתחיל לזרוח עד שיעלה גוף השמש הוא שעה, ויש גורסין כמו עישור שעה אחת. וכתב הכסף משנה שכן עיקר. והב"ח הסכים לגירס' הראשונה. וכ"כ בד"מ דכתב שאין הפי' כמ"ש הרב"י בשם מהרי"א, אלא דמהנץ החמה עד שיעלה כל גוף השמש הוי שעה, והדבר ידוע ליודע מעט בחכמת התכונ'. עכ"ל. ובס' מנחת כהן (במבוא השמש פ"ז) כתב דגירסה עישור שעה הוא עיקר. ע"ש. ול"נ דלענין הדין אין חילוק בין הגירסאות. ע"כ.

אולם למעשה אין לנו להורות הלכה נגד המבואר בשלחן ערוך, ומלבד מה שמרן כתב בכסף משה שהוא עישור שעה, הנה פסק בשלחן ערוך (סימן פט) דזמן תפלה הוא מהנץ החמה, ורק בדיעבד אם התפלל קודם הנץ יצא. ומה שכתב המגן אברהם כידוע ליודע מעט בחכמת התכו' כוונתו, שקודם יציאת גלגל החמה מתנצנץ אור הבא מכח השמש, ואור זה מגיע קימעה קימעה עד הנץ, אבל אין כוונתו שזה זמן הנץ. וכן כתב הגר"ז בשולן ערוך הרב הנ"ל, שזמן תפלה לכתחלה הוא עם נץ החמה, ויתפללו מיד כדי לסמוך גאולה לתפלה, ומי שאינו יכול לכוין לעשות כן, אין להקדים לקרות קריאת שמע ולהתפלל קודם הנץ החמה, אלא אחר הנץ החמה, מפני שזמן התפלה לכתחלה הוא אחר הנץ החמה, דזמן קריאת שמע נמשך עד רביע היום לכתחלה, שהוותיקין שהיו מקדימין לקרות קודם נץ החמה מעט לא היו מקדימין משום חובת קריאת שמע, אלא כדי לכוין להתפלל בדמדומי חמה, דהיינו בתחלת יציאתה כמו שיתבאר בסימן פ"ט. ע"כ.

והרב שמח גאגין בספרו יריעות האוהל (דף כו) דחה ראיות הבית דוד, ותמה מאד על מסקנתו להלכה, שלא יאומן כי יסופר שתשובה זו יצאה מקולמוסו הטהור, וזולת אם נאמר שהיא תשובת תלמיד והוכנסה לספרו, והאריך בזה והעלה שהעיקר כהגירסא עישור שעה, ע"ש.

וכן כתב בכף החיים (סימן נח אות י). ושכן העלה בספר זורח השמש, וכן המנהג בירושלים, וכן כתב בארץ חיים (סימן פט), וכן כתב בערך השלחן.

וכן מבואר מדברי הרב ערוך השולחן (סימן נח) שכתב, שלדברי הרמב"ם עיקר זמן קריאת שמע מן התורה מעט קודם הנץ, באופן שיגמור הברכה אחרונה של ק"ש, והיא ברכת גאל ישראל, ממש עם הנץ, בכדי שיתחיל תפלת שמונה עשרה תיכף

אחר הנץ כדכתיב [תהלים עב, ה] ייראוך עם שמש ואתפלה קאי. וכן עשו הוותיקים כמבואר בברכות (ט' ע').

גם בביאור הלכה (סימן נח ס"א ד"ה כמו שיעור) כתב, דזמן הנץ הוא יציאת כדור השמש, ודלא כהפמ"ג והבית דוד. ע"ש. והיינו, דזמן הנץ מעת שניכרת תחלת זריחת השמש על העולם ולא כשיוצאת כל עגולת השמש, גם לא לפני שניכרת זריחת השמש. וראה עוד בילקוט יוסף תפלה כרך א' (סימן פט עמוד נא) מה שכתבנו עוד בזה, ואין כאן מקומו.

וכתב בספר ועלהו לא יבול (עמוד סא) בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שיש מקום לכך ששליח הצבור בתפלת וותיקין יביט בשעונו בשעת ק"ש וברכותיה, כדי לכוין את זה שייגיעו בזמן הנץ החמה לתפלת שמונה עשרה, מכיון שישנן דעות [עייין במשנה ברורה סימן נח סק"ו] שעיקר מצות ק"ש זה לקרותה כותיקין, ואמר, אילו יכולתי הייתי גם אני קם להתפלל ותיקין.

ועייין בתשובת הרמב"ם חלק ב' (סימן רנה) שדיוק הזמן בענין נץ החמה אינו מחוייב כל כך. ע"ש.

ולענין מעשה, קשה מאד לסמוך לכתחלה על הגירסא "שיעור" שעה קודם הנץ, ולכן לכתחלה אין להתפלל תפלת שמונה עשרה קודם הנץ, זולת פועלים וכדומה.

## ברין כוונה בתפלה

ב. ובענין מה שכתב ברין כוונה בתפלה, והביא את חידושו של הגר"ח מבריסק בזה, הנה ראה בשו"ת יביע אומר חלק ג' (סימן ח' אות א-ב). שהביא ראיות שלא כדברי הגר"ח מבריסק. ע"ש. ובקובץ יגדיל תורה בתשובה מהאדמו"ר מליובאוויטש ר' מנחם מנדל ז"ל (בעמוד מח) כתב, מסופקני אם הגאון רבי חיים מבריסק עצמו היה פוסק כן למעשה, שספרו של הגר"ח אינו פסקי הלכות ודינים אלא פירוש דרך פלפול על דברי הרמב"ם, ולא נחית להלכה ולמעשה. (ועייין בבא בתרא קל:). ומכיון שלא נזכר דבר זה בשלחן ערוך ובפוסקים האחרונים, בודאי שאין להורות כן למעשה. ע"כ. וכן עיקר.

ובאמת בעיקר הנחת הגר"ח מבריסק שכל ברכה שלא כיון שעומד לפני השי"ת כאילו דילג אותה, הנה מבואר בברכות (ל:), ר' חייא בר אבא צלי והדר צלי, א"ל ר' זירא מ"ט עביד מר הכי, אם משום שלא כיון, הרי אמר ר' אליעזר לעולם ימוד עצמו מראש, אלא אמר ר' חייא וכו'. ואי נימא כהגר"ח, נימא לעולם לא כיון ומה שאמר ר' אליעזר לעולם ימוד מראש, זה בעצם התפלה שלא יהיה מתעסק, שבזה ימוד מראש אם יוכל לכיון שעומד לפני ה', אבל אם רק חסר כונה של פירוש המילים, בזה אין צריך לאמוד מראש, ולכן חזר. גם ממה שהזכרנו לעיל, מחזיק טיבותא לרישיה, שהיו טרודים בהרהור, (והרבה ראשונים מפרשים הירושלמי כפשוטו), אם כן באותה שעה שחשבו על דברים אחרים, הסירו ה' מליבם ולא

יצאו י"ח תפלה, אלא ודאי שכיון שמתחיל ואומר ה' שפתי תפתח וכו'. ויודע שעומד לפני מלך, אפילו הסיח דעתו אחר כך מהני, ולפיכך למסקנא דדינא אין כוונה זו מעכבת, ואם לא כיון שעומד לפני השי"ת יוצא ידי חובת תפלה, ולכך אף השרידים אשר ה' קורא לא מקפידים לכיון בזה.

ובמה שהעיר הגר"ח מבריסק דהיאך מתפללים כשאין רגילים לכיון, צריך לומר, דכוונה זו נכללת במשמעות הברכה הראשונה, ועל דעת הברכה הראשונה נמשכות שאר הברכות. אי נמי, על פי מה שכתב שער הכוונות (דף א' ע"ב), דקודם התפלה יקבל עליו מצות ואהבת לרעך כמוך, שעל ידי זה תעלה תפלתו מכל תפלות ישראל. ותוכל לעלות מעלה מעלה ולעשות פרי. וכן הוא בבן איש חי (פרשת מקץ אות ה'). ולפי זה אף שאין אנו מכוונים אין בזה איסור ברכה לבטלה, דעולה יחד עם הכלל על ידי מצות ואהבת לרעך כמוך. וראה עוד אריכות בדברי הגר"ח בילקוט יוסף תפלה כרך א' סימן צח.

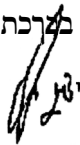
### בדין תפלה לנשים

ג. ובמה שכתב בדין תפלה לנשים, ולדעתו נשים חייבות בכל התפלות כדין האנשים, לא ראה מה שהאריך בזה מרן אאמו"ר בשו"ת יביע אומר חלק ו' סימן יז, דאחר שהאריך בזה העלה, שלדעת מרן המחבר השלחן ערוך נשים אינן חייבות אלא בתפלה אחת בלבד, ולבנות אשכנז חייבות בכל התפלות, אלא שכתב במשנה ברורה דהנשים לא קיבלו עליהן תפלת ערבית. ראה שם באריכות.

וברכתי להרה"ג המחבר שליט"א שיזכה להפיץ מיינות התורה, מתוך נחת ושלווה, וימשיך להרביץ תורה בתלמידים, ויפוצו מעיינותיו חוצה, ויקויים בו שבתי בבית ה' כל ימי חיי לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו, ויזכה להגדיל תורה ולהאדירה.

ברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף



בן למרן עט"ר הגר"ע יוסף שליט"א

ומחבר הספרים ילקוט יוסף



בעניין קול באישה. איני מסכים עם כת"ר בתשובה זו. בפרט פרסום תשובה כזו בצייבור בימינו, כשרבים המתפרצים ומבקשים להתיר את האסור ולפרוץ את גדרי הצניעות המקובלים בעם ישראל, הדבר מחייב זהירות שבעתיים.

ואסביר את דברי:

המושג "ערוה" הוא מושג יחסי, ומשתמשים בו גם בהקשרים אחרים לגמרי, כגון "ערות הארץ".

כשאישה קוצה לה חלה ופניה טוחות בקרקע, הערוה היא רק אותו מקום בלבד, והיא אינה רואה אותו. יתר חלקי גופה אינם ערוה לאותה אישה, חוץ מאותו מקום בלבד. וכן לגבי נשים אחרות. גופה של אישה אינו נחשב ערוה לנשים אחרות חוץ מאותו מקום. שא"כ לגבי גבר כל טפח באישה שראוי לכסותו הוא ערוה עבורו.

וכן עגבות.

מדובר בשני גברים, או בבעל ואשתו שרגילים זל"ז, שאין כ"כ הרהור (מכאן קצת ראייה שעיקר הערוה הוא בגלל הרהור).

שיער האישה הוא דרגה קלה יותר, שהרי פנויה וגויה אין בהן דין שיער, רק ביהודיה נשואה יש דין ערוה בשערה. כי מצד עצמו אין בשיער הרהור, ורק בגלל שאשה נשואה חייבת לכסות את השיער, כשמגלה אותו נוצרה בעיה.

קול באישה אומנם אינו כמו שיער, כי גם קולה של נוכרית ואשה לא נשואה אסור, מאידך מצאנו בו קולא מסויימת, שיש הבדל בין דיבור לזימרה, ומשמע שקול שרגיל בו גם בזמרה ייתכן שיהיה מותר. ולכך התכוונו הפוסקים שהתירו בשעה"ד קול באישה.

אך בזמן ק"ש ותפילה, שיש צורך להתרכז בדבר שבקדושה, יש להחמיר יותר. ולכן לא נלענ"ד שלדעת הרמב"ם יהיה מותר לקרוא ק"ש כששומע קול באישה.

במשפט האחרון שמותר לבנים ובנות לשיר יחד חסר פרט משמעותי: רק שירי קודש, או שירים חינוכיים רציניים.

בברכת התורה כוח"ט

(—)



**מכתב הסכמה מהגאון הרב חיים אליעזר רבינוביץ שליט"א**  
**ראש ישיבת "ברכת משה" מעלה אדומים**

**ישיבת ברכת משה - מעלה אדומים**

YESHIVAT BIRKAT MOSHE - MAALEH ADUMIM



בס"ד

יום א' לסדר כל דברי התורה הזאת באר היטב תש"ע לפ"ק.

כש"ת מרא דאתרא קדישא כוכב יעקב ת"ו ראש ישיבת 'היכל אליהו הג"ר מגזע תרשישים מוהר"ר שמואל דוד בוצ'קו שליטא שוכט"ס.

שמחתי לקבל את ספרו החדש 'בעקבות המחבר' בו גילה זרועו בכוחה של תורה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא להצדיק את הצדיק מעיקרא מרן הבית יוסף בכמה וכמה סוגיות בהלכות ברכות ותפילות ובהלכות שבת ומועד. אמנם בגלל שאין עתותי בידי בימים אלה לא הספקתי לעיין כדבעי ברוב דבריו, אלא רק הצצתי פה ושם. אולם מפני הכבוד לא רציתי לדחות את מכתבי זה עד שירווח לי ועם כת"ר הסליחה ואי"ה עוד חזון למועד.

ברם זאת אגיד שהספר מרשים גם בסגנון ובלשון, ואין ספק שתלמידי הישיבות ימצאו בו יינה של תורה להרוות את צמאונם, ובפרט שבכל נושא מסכם בסוף את ההלכה בבהירות יתר.

יה"ר שכת"ר יתברך מן השמים שיוכל לשבת לבטח ונחת באהלה של תורה ויזכה לכתוב ספרים להנחת את התלמידים בחשיבה ישרה ובסברא נכונה, להגדיל תורה ולהאדירה.

הכו"ח בכל הכבוד הראוי לפי ערכו הרם והנעלה.

בהוקרה ובברכת כוח"ט



## הקדמה

אודה לה' על רוב חסדו שזיכני להוציא לאור את חידושיי בהלכה על ענייני אורח חיים.

מגיל צעיר חונכתי על ברכי התורה והלימוד, וזכיתי לעסוק בהוראה ובהרבצת תורה החל מתקופת בחרותי. עיסוקים אלה היו כרוכים בטרדות רבות ודאגות הנוגעות לעניינים חומריים: מסעות להבאת בני נוער לשיבה, גיוס כספים, הקמת המוסד "עץ חיים" בצרפת, ועניינים מנהליים שונים, ומדרך הטבע לא היה סיפק בידי לשקוע כל כולי בלימוד כפי שחשקה נפשי. אך ה' עזרני, ואף בירכני וזיכני לעיין בענייני הלכה וללון בעומקן של סוגיות שונות, ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. איך אודה לחונן לאדם דעת על חסדו הגדול, ומה אשיב לה' על כל הטובה אשר גמלני?

את דרך הלימוד אני חב לאבי מורי שליט"א. זכורני בהיותי נער, איך אחר הלימודים בבית הספר בעיר הולדתי מונטרה הייתי עולה לשיבה ויושב ושומע את שיעוריו של אבא. באותם השיעורים היה אבא תמיד מחפש את האמת שבסוגיה, את ההיגיון שבה, את ההזדהות איתה. שיעוריו של אבא לא היו אוסף של ידיעות אלא העמקה והפנמה. אשרי שזכיתי לשמוע תורה מפיו, ומאז ועד היום כל מה שאני לומד ומלמד — חייב אני לו, וכל דרך לימודי קיבלתי ממנו, וברא כרעא דאבוה. יתן ה' לו בריות גופא ונהורא מעליא, וימשיך לעסוק בתורתו שעשועיו ולהוציא לאור חידושי הרבים, ויראה ברכה בעמלו, ויזכו הוא ואשתו, אימי מורתי תחי', לראות נחת מכל צאצאיהם מתוך בריאות ושמוחה לאורך ימים ושנים.

לימוד ההלכה משך אותי מגיל צעיר. רצתה ההשגחה העליונה והגיע לעיר מונטרה האי גברא רבא, הרב בן ציון פריימן זכר צדיק לברכה. עם הרב פריימן זצ"ל התחלתי ללמוד טור ובית יוסף, ולו אני מכיר תודה על האהבה הגדולה שהעניק לי, וכן על סבלנותו הרבה. פעמים רבות התחלנו ללמוד בשעה מאוחרת, לאחר יום קשה, ומתוך העייפות קשה היה לי להתרכז בדברים ולעיתים תנומה נפלה בעיניי, או אז היה הוא קורא לי באהבה והיינו ממשיכים ללמוד, ומעולם לא העיר לי על חוסר דרך ארץ שבהתנהגותי זו. אהבתי מאוד את הלימוד הזה ומיני אז לא משתי ממנו. לטעמי יש להשיג את הבנת דברי המחבר בשולחן ערוך על ידי עיון מעמיק בדבריו בבית יוסף,

ואחר העיון בראשונים שקדמו לו ובאחרונים שבאו אחריו, לעיתים להסביר שיטתו ולעיתים לחלוק עליו, אני רואה את הצורך לחזור אל הבית (יוסף) ואל השולחן (ערוך) ועליו כל מיני מטעמים.

ספרי היסוד של התורה שבעל פה הם, כמובן, המשנה והתוספתא, התלמוד הבבלי והירושלמי, מדרשי ההלכה ומדרשי האגדה, והם כולם גילוי דבר ה' בפי התנאים והאמוראים. לעני"ד יש לראות גם **בשולחן ערוך** ספר יסוד שכזה, ספר כלל ישראלי, שרוח ה' שתלה אותו באותו הדור. מדוע זכה השו"ע להתקבל כספר הפסיקה העיקרי לעם ישראל, מה שלא זכה לו ספר 'משנה תורה' לרמב"ם? הנה שני הספרים המופלאים האלה נקטו גישה שונה. הנשר הגדול, **הרמב"ם**, בלשונו הזהב הוא תמצית דברי חז"ל והלימוד בו מסייע להבנת התלמוד על סוגיותיו השונות, אך אין תכלית עבודתו לאחד הדעות השונות, אלא אדרבה, מטרתו לקבוע שיטה אחידה ולדחות הדעות האחרות מן ההלכה. מטרתו של **השולחן ערוך** היתה שונה. הפעולה שעשה רבי יוסף קארו נראית בלתי אפשרית: הוא הצליח לאסוף את דעותיהם של ראשונים שונים רבים ומגוונים, לפעמים ציטט אותם מילה במילה ולפעמים עם שינוי קל אך משמעותי, ועשה מן האוסף הזה יצירה שלמה ואחידה. גם הסתירות המתגלות בו הן רק לעיני הקורא המהיר והשטחי, אך באמת אחדות יש כאן, ומשנה סדורה יש כאן, על אף שלא הניח חכם שלא הביא את דעתו בספרו. הבית יוסף, ברוח ה' ששרתה עליו, הצליח לתת ביטוי למגוון הדעות בהלכה, ונראה כי משום כך זכה להתקבל ולהיות הפוסק העיקרי ממנו יוצאת הוראה לישראל.

רבו נושאי הכלים והמבארים של השולחן ערוך, וכן ספרות השאלות והתשובות הדנות בדבריו, וכל הספרים האלה הם למעשה החברותות שלנו ומפיהם אנו חיים. מכל השפע הגדול הזה, המחבר שהשפיע עליי רבות בספריו הוא **הרב עובדיה יוסף שליט"א**. מן המפורסמות שבקיאיותו ושליטתו של הרב עובדיה בספרות ההלכה היא מדהימה ואין דומה לה, אך כוחו וגבורתו הם גם ברעננות שהביא ללימוד התורה בדורנו. רעננות זו מתבטאת בסדר ובהירות מחד, ובכח הפסיקה מאידך. בעניין הסדר והבהירות - הרב עובדיה חינך אותנו לכך שהעיקר הוא הלימוד המסודר ולא החידוש, רוצה לומר, אין חובה לומר דברים חדשים אלא להבין אל נכון את כל מה שנאמר בעניין. הלומד צריך להכיר את כל המקורות היסודיים בסוגיא, להבינם, לסדרם, לרדת לעומק סברתם, ובכך יהיו הדברים מחוורים לפניו כשמלה. בכוחו של הרב עובדיה לקחת תשובה ארוכה של ראשון או אחרון ולהוציא ממנה את

נקודת החידוש שבדבריו, או את נקודת ההסבר, ולהשוות את דעתו למחברים אחרים בתשובות אחרות. בכח הפסיקה שלו – מלבד העיון במקורות שעמדו לפני מרן המחבר, מתמודד הרב עובדיה עם מאות החיבורים ההלכתיים שנכתבו לאחר חתימתו של השולחן ערוך על ידי גדולי האחרונים, אם בספרי הלכה, אם בפרושים והשגות לשולחן ערוך, ואם בספרות הענפה של השאלות והתשובות. כל סברא הלכתית שנתחדשה על ידי האחרונים – ידיו תביאנה לפני הלומד, וידון ויבדוק האם סברא זו עומדת בכור המבחן, והאם המחבר לשיטתו יסכים עימה. סברא שנראית כסותרת את ההגיון ההלכתי העומד ביסוד דברי השולחן ערוך – תידחה מן ההלכה! גישה זו עושה סדר בין כל השיטות החלוקות, ומבהירה ללומד מהו שורשה של כל סברא, והאם היא משתלבת במהלך הפסיקה המרכזי. דבריו של הרב עובדיה הם מים חיים ורוח רעננה לכל מי שזוכה לעיין בתורתו.

גישה זו ללימוד ההלכה העניקה לנו הלכה שנראית פשוטה יותר ואנושית יותר, שדרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום (יִדְרִכֶּיָּה דְרַכֵּי נְעָם) הוא כלל גדול בהלכה, ומוכח בתלמוד איך כלל זה דוחה הלכות שאינן מתאימות אליו. כמובן, אין להשתמש בכלל זה על פי סברא אלא על פי הוראות חכמים). דרכו של הרב עובדיה יוסף הביאה לפסיקה שמתאימה לכלל הציבור. בזכות בקיאותו הרבה ידע לדחות חידושים שנתחדשו מסברא ובאו להחמיר, והקשו ליהודי המאמין הפשוט לחיות על פי ההלכה. **הריני מוסר מודעה בפניכם** כי גם אם תמצאו בספרי זה שציטטתי את דברי הרב עובדיה שליטי"א אך הצדקתי את דברי החולק עליו – אין זה חלילה מחסרון כבוד לפוסק הדור, אלא אדרבה, מתוך גודל הערכתי לספריו ולדבריו שעיינתי בהם, ואת דעתי הענייה הצגתי במקום.

בספר זה לא ימצא הקורא חידושי הלכה.

לא באתי במאמרים אלה אלא לדון בדברי גדולי האחרונים, מתוך עיון בדבריהם ובדברי הראשונים ובדברי מרן המחבר ולחוות דעתי הענייה איזו דעה נראית לי עיקר להלכה. ואם ישאל השואל: מי שָׁמַךְ להכניס ראשך בין ההרים האלה? אשיב לו כי תורתנו הקדושה דורשת מכל יהודי ללמוד תורה עם השכל שהעניק לו הקב"ה, וזו חובתו בעולמו. ובאמת זוהי גם הנחת רוח האמיתית של גדולי הדורות, שמעיינים בדבריהם באמת, כלומר בחיפוש אחר האמת בלי שום פניות, והלומד דבריהם יקבלם או ידחם. אף אני עשיתי כן, עיינתי בדברים תוך חיפוש אחר האמת על פי קוצר השגתי, ואף אני איני מתיימר לומר קבלו דעתי, והקורא ישפוט.

קראתי את שמו של הספר **"בעקבות המחבר"**, כי ברוב המאמרים התייחסתי לפסיקות המחבר או הרמ"א בשו"ע והשתדלתי להבין ולהסביר את פסקיהם. בחלק מהמאמרים ישנו גם ניסיון להעמיק ברעיונות המחשבתיים והמוסריים היוצאים מתוך ההלכה, כי עיקר מטרתה להראות שההלכה אינה אוסף של פרטים אלא היא עולם הגיוני שערכים א־לוקיים מאירים אותו. מטרה דומה אני מביא לידי ביטוי גם בספרי **"בעקבות רש"י"** על פרשיות התורה, בו אני משתדל להאיר את העולם הערכי והרוחני שמגלה לנו רש"י מתוך דברי חז"ל.

את ישיבת 'היכל אליהו' במונטרה ייסד סבי הגדול, הרב ירחמיאל אליהו בוצ'קו זצ"ל, והיא היתה בית גידולי. בין כתליה למדתי רוב חוכמתי וקיבלתי רוב חינוכי, ובה אף זכיתי ללמד תורה לתלמידים. חובה נעימה היא לי להכיר טובה לבית תלמוד זה, המשפיע עליי שפע רב בכל אשר אפנה.

אין צריך לומר שמוסד הישיבה אינו נחלת יחיד ואין הוא יכול להתקיים על ידי אדם יחיד, גדול ככל שיהיה; זהו מפעל תורני אשר לו שותפים רבים. נזכיר את הרמ"ם הרבים שלימדו בישיבה במהלך השנים – כולם תלמידי חכמים גדולים, שהאירו בתורתם ובחכמתם לתלמידים, והשתתפו בקביעת צביון הישיבה; את התלמידים הנפלאים שגדלו בה ועשו לה שם בכל האיזור; וכמובן אי אפשר שלא להעלות על נס את הנדבנים הדגולים אשר תרמו מהונם לישיבה, קטנים כגדולים, שמבלעדם לא יכולה הייתה הישיבה להתקיים – **"שמה זבולון בצאתך ויששכר באהלך – הקדים זבולון ליששכר, שתורתו של יששכר על ידי זבולון היתה"** (רש"י דברים לג, יח).

לא אוכל למנות שמותיהם של כל השותפים, כי רבים הם ואי אפשר לפרטם, ולכך צריך ספר מיוחד שיספר את קורותיה של הישיבה, מיום היווסדה על ידי **סבי הגדול זצ"ל**, ואחריו מלך בנו, **אמו"ר הרב משה בוצ'קו שליט"א**, שהעלה את הישיבה לארץ ישראל, ועד ימינו אנו. אמנם פטור בלא כלום אי אפשר. רוצה אני להזכיר את **משפחת וינגורט** לדורותיה. **הרב שאול וינגורט זצ"ל**, חתנו של הרב אליהו בוצ'קו זצ"ל, היה מבכירי הר"מים ומגידי השיעור בישיבה, ואף פעל רבות למען הצלת יהודים בימי המלחמה האפלים. הרב וינגורט נהרג בתאונה טרגית בשעת מילוי תפקידו, עת היה בדרכו לתת שיעור בישיבה, יהי זכרו ברוך. לאחר מותו המשיכה אשתו הרבנית ללוות את הישיבה, וביתה הפך להיות בית ועד לתלמידים. בנו, **הרב אברהם וינגורט שליט"א**, שהוא תלמיד חכם מופלג, המשיך בדרכו של אביו, ומזה שנים רבות הוא מעמודי התווך של הישיבה. יברך ה' פועלו הטוב ובכל אשר יעשה יצלח,

ויראה הוא עם אשתו וכל יוצאי חלציו אך טוב וחסד, וה' הטוב יגמלם על כל הטובה.

הנה מקום איתי להודות **לתלמידיי בכל גלגולי**, הן כמורה צעיר בישיבה במונטרה ואחר כך במוסדות 'עץ חיים' בצרפת, הן כראש ישיבה בישיבת ההסדר 'היכל אליהו', והן כרב הישוב 'כוכב יעקב'. אין ספק בליבי שהקשר החי עם התלמידים הוא המניע המאפשר להוציא כוחות טמונים אל הפועל.

חן חן **לרב בנימין הולצמן שליט"א** שערך את הספר. הרב בנימין הוא תלמיד חכם בקי ומעמיק, ומשמש כרב הקיבוץ הדתי מעלה גלבע וכו"מ בישיבת הקיבוץ הדתי שם, ושמו הולך לפניו. הוא היה לי בחיבור זה לאחיעזר ולאחיסמך, העיר והאיר, והוסיף מקורות והערות חשובות. יברכהו ה' ובכל אשר יפנה ישכיל ויצליח.

אודה בכל לבי לבני היקר והנעים **הרב נחום אביחי שליט"א**, שעל אף שהוא לן בעומקה של תורה והלכה עוד מוצא הוא עיתים לסייעני ולהיות לי לעזר רב בענייני הישיבה המרובים, וכמעט הסיר מעליי כליל את הדאגה לענייניה הכספיים של הישיבה, ועל ידי כך נתפנית לעסוק בתורה מתוך כובד ראש וישוב הדעת. יתן לו ה' כח, ועוצמה ירבה לו, וימשיך לעשות חילים לתורה, ויזכה הוא ובני ביתו לכל הברכות המובטחות למי שמגדיל תורה ומאדירה.

מכיר אני טובה מרובה **לאשתי הדרה** מנב"ת, שמעטפת אותי ואת ביתי באושר, ולוקחת על עצמה באהבה את עול ניהול הבית, אוהבת תורה בכל מאודה, שחזקה את ידי בכל דרכנו המשותפת, גם בניסיונות וקשיים שעברנו בחסדי ה', ויהי רצון שה' יברך את ביתנו ויהיו צאצאינו וצאצאי צאצאינו כולם הולכים בדרך התורה, כפי שהנחילו לנו הורינו היקרים.

עינני נתונות לנוותן ליעף כוח שיוסיף וייתן לי עוז להתמיד בהרבצת התורה בכתב ובעל פה, ובכך לקחת חלק בהאהבת התורה.

שאל דוד בוצ'קו

## הקדמת העורך

זכות נפלה לידי להכיר את הרב שאול דוד בוצ'קו שליט"א ואת תורתו. מצאתי איש אמת שתורתו אמת, שבאמתחתו עשרות מאמרים הלכתיים. אמנם כל מאמר עומד בפני עצמו, ואף יש בו מן החידוש, אך העיקר אינו בכל אחד מן החידושים, אלא בתפיסת לימוד ההלכה המפעמת בהם. העמקה זו דומה שמתאימה מאד ללומד ההלכה בדור זה, המחפש לימוד רחב שאינו נתפש רק לזוטות, סברות ישירות שאינן מתפשרות עם ההגיון הישר, ונאמנות הן לפרטי ההלכה והן לעקרונות העומדים מאחוריה.

ואלו כמה מהעקרונות הנושבות במאמריו של הרב בוצ'קו:

- ◇ הלכה כתורת חיים, המתאימה (או שצריך להתאימה) לכל דור ודור.
- ◇ חיפוש אין-סופי אחר האמת, הבא לידי ביטוי הן בחתירה לפירוש האמיתי של כל מקור ומקור, והן במציאת האמת הנחבאת בכל הלכה.
- ◇ אמונה כי יש בכללי ופרטי המצוות הגיון פנימי רב, ואין לראותם כגזרת המלך בלבד אלא לנסות ולהבין בכל יכולתנו את גודל עומקם.
- ◇ הבנה כי ההלכה אינה אוסף של פרטים, אלא קיים חיבור וזיקה בין חלקיה השונים.
- ◇ על קיום התורה והמצוות לבוא מתוך הזדהות עם כל מצוה ועם עקרונותיה.
- ◇ ספר יסוד ההלכה הוא השולחן ערוך. יש להעמיק בדבריו ולהעמידם על כוונתו האמיתית של מחברם, ובמקום שדבריו סתומים ניתן לפושטם רק מדבריו בבית יוסף או מדבריו במקומות אחרים בשולחן.
- ◇ כבוד רב לכל מחבר ולכל סברא. אף כאשר יש מי שדבריו נדחים מההלכה, גם אז לא רק שיש להתייחס לדבריו בכבוד, אלא אף לתור אחר סברתו ואחר עקרונותיו.
- ◇ רגישות רבה לכל אדם, הנמצאת ברוח ההלכה עצמה. הדבר ניכר למשל ביחס לגוי ולחילוני, ובתשומת לב גם לחיי המשפחה ולשמחת החיים של מקיים המצווה, ולא רק לקיום טכני של פרטי ההלכה.



מאמריו של הרב בוצ'קו כתובים היו בלשונם של תלמידי החכמים, ונתבקשתי לשכתב את הדברים ללשון פשוטה ושגורה. במסגרת מאמץ זה הוספנו תרגום לעברית של ציטוטים מהגמרא, וביאור של מושגים שונים, אף אם שגורים הם על לשון החכמים. כמו כן הוספנו פתיחה לרוב המאמרים, המביאה בקצרה מושגים הלכתיים הנוקקים למאמר זה, ומציגה את מטרתו של הפרק. העברת רעיון הלכתי לשפה פשוטה תוך שמירה על מלא מורכבות אינה עניין של מה-בכך, ופעמים רבות גרה דיון עם הרב המחבר על כוונת הדברים המדוייקת. נקווה שעלה הדבר בידנו.

עוד נתבקשתי להביא מקורות משלימים וחולקים, ולבקר את הרעיונות ואת המהלך. גם כאן ארכה המלאכה. ההערות כולן הינן כמובן על דעתו של המחבר. לעיתים, מסיבות שונות, הובאה הערה בשמי. במקרה כזה הוקפה ההערה בסוגריים מרובעים, ובדרך כלל אף ציינו "הערת העורך".

כמה מהמאמרים פורסמו בעבר בצורתם המקורית ב"קול מהיכל", כתב העת של ישיבת היכל אליהו.

יע צ"ע

במסגרת העבודה על הספר קטעים רבים, ואף כמה פרקים, נגנזו. בעיקר כיוון שהוחלט שאין בהם חידוש הלכה למעשה. בין המאמרים שאינם רואים אור גם מאמר על מלאכת בונה בשבת, בו מבואר שמלאכת הבונה היא המגדירה מלאכה בשבת כדבר שיש לו קיום, ומלאכה זו עומדת בבסיס הגדרת מלאכה בשבת (ולכן אין לה שיעור, והבונה כלשהו — חייב). למלאכת הבונה אפשר להנגיד את מלאכת "המוציא מרשות לרשות" — האחרונה לרשימת המלאכות, שלמרות שאין בה עשייה חדשה, בכל זאת נקראת מלאכת מחשבת, ואסורה בשבת.

מלאכת העורך משולה לעיתים לאותה הוצאה, שאמנם יצירה חדשה אין בה, אך בכל זאת מוגדרת כמלאכה. ובמיוחד במלאכתנו כאן, שהשתדלנו להוציא חידושים אלו מבית המדרש למעגל רחב יותר.

כאן המקום להודות לאחי הגדול, הרב אורי הולצמן, על שיצר את החיבור בין הרב שאול דוד בוצ'קו וביני, ומגלגלן זכות על ידי זכאי.

ואחל לעולם התורה שיזכה לכך שיפיץ הרב המחבר שליט"א את תורתו.

בנימין הולצמן

מעלה גלבוע



# תוכן העניינים

## בהלכות הברכות והתפילות

- ג** . . . . . האם צריך ללבוש טלית קטן מצמר  
דן אם על פי המחבר יש עניין ללבוש טלית קטן שאינה מצמר, אף  
שאינן חיובה אלא מדרבנן
- י** . . . . . הסבר מנהגי אשכנז וספרד בברכת התפילין  
מסביר שהיסוד הרעיוני של מנהגי אשכנז וספרד בברכות תפילין זהה,  
למרות מחלוקתם להלכה
- טז** . . . . . מקום הנחת תפילין של יד  
מביא מחלוקת באחרונים אם הנחה על חצי הקיבורת העליון כשרה  
בשעת הדחק. מביא את דברי הגרע"י שסובר שמרן פוסל בכל אופן.  
מתרץ את דעת האחרונים המכשירים על פי דברי ראשונים ועל פי עיון  
בדברי המחבר
- כא** . . . . . היסח הדעת בתפילין  
מביא את דעת השאגת אריה שהרמב"ם והרא"ש נחלקו בהבנת המושג  
"היסח הדעת". מציע שהרמב"ם מודה לרא"ש ואין מחלוקת ביניהם,  
ומתרץ סתירה בטור בעניין זה
- כו** . . . . . 'בל תגרע' בתפילין של רבנו תם  
מביא את דברי המשנה ברורה שמחדש שהמניח תפילין של רבנו תם  
עובר על "בל תגרע" אם אינו מכוון להניחם על תנאי. מסביר מדוע  
המחבר והרמ"א לא רמזו לחידושו של המשנה ברורה
- ל** . . . . . זמן הנץ החמה לרמ"א  
מוכיח שזמן הנץ החמה של הרמ"א אינו זריחת החמה, אלא כשעה  
מוקדם יותר
- לו** . . . . . בין שמיעה להרהור – בדבר החיוב לומר עם המברך  
מביא את דברי הרא"ש ופשטות המחבר, שהיוצא בברכה הנאמרת על  
ידי חברו חייב לכוון בכל מילה ממש. מביא את דברי המשנה ברורה

שמקשה על הבנה זו. מתרץ את תמיהות המשנה ברורה, ומסיק שלכתחילה צריך להשתדל לכוון לכל מילה

**מא** . . . . . הרהור כדבור

מציג סתירה בפסקי השולחן ערוך בעניין הרהור כדיבור. מביא שלושה תירוצים על פי דברי האחרונים, ומציע תירוץ רביעי מתוך דברי הבית יוסף

**נ** . . . . . זכירת יציאת מצרים בפסח ובכל השנה

מסביר את ההבדל בין המצוה לזכור את יציאת מצרים בכל יום, לבין המצוה להזכיר בליל הסדר. מבאר את הבנתם של רש"י, הרמב"ם והמחבר

**ס** . . . . . בעניין קול באישה

מביא את דברי השרידי אש שהתיר לבנות ולנשים להשתתף בשירה בשולחן שבת. מביא את דברי הציץ אליעזר שחלק עליו. לאחר עיון בראשונים ובמחבר מסביר את השיטות השונות בהבנת המושג "קול באישה ערוה", ועל פי זה מחזק את דברי השרידי אש

**ע** . . . . . "תפילת פועלים" – מתי מותר להתפלל לפני הנץ

מביא את דעת הפוסקים מתוך דברי מרן שטוענים שלפני הנץ אין זה זמן תפילה כלל, ואין להתפלל ב"תפילת פועלים" אפילו כדי להתפלל במניין. ולעומתם מביא שנחלקו בדבר הרא"ש והרמב"ם, ומצדד שהמחבר לא הכריע באופן חד משמעי

**עז** . . . . . חגורה וכובע בתפילה

מכתב לתלמיד לשעבר הדן בעניין הגערטל, האם הוא דין או מנהג טוב. מוכיח שאין חיובו מעיקר הדין, ומסביר את המנהג. וכן מוכיח שבזמננו אין חובה ללבוש כובע בזמן התפילה

**פג** . . . . . כוונה בתפילה

דן בחידושו של רבנו חיים הלוי שטוען שיש שני סוגי כוונות בתפילה, ועל פי זה חידש שמי שבאמצע תפילתו 'שכח' שעומד לפני הבורא אין תפילתו תפילה. מוכיח שכבר הטור הביא שני סוגי כוונה, ומסביר שהן צדדים של אותה מטבע, ושתי הכוונות מעכבות רק בברכת אבות. מסביר את דברי רבנו חיים שמשווה את הכוונה לקיים את המצווה עם הכוונה לדעת שעומד בפני הא"ל, ודן בדבריו

- צא** . . . . . חיוב תפילה לנשים  
מביא את המשנה המחייבת תפילה לנשים. דן בשיטת האחרונים  
האומרת שלכמה ראשונים חיוב התפילה לנשים מצומצם מזה של  
הגברים, ועומד על הקשיים בשיטת אחרונים זו
- צז** . . . . . תפילת הדרך לנוסע ברכב  
דן בשאלה האם המחייב בתפילת הדרך הוא הזמן או המרחק, מביא  
את מחלוקת המשנה ברורה והיביע אומר בנידון. מביע דעתו בשאלה  
זו תוך עיון בראשונים, בראיות הפוסקים ובטעם תפילת הדרך
- קג** . . . . . תפילת עמידה בלעז  
דן במחלוקת האגרות משה והשרידי אש האם מותר להוסיף לתפילת  
העמידה את תרגומה בלעז, ומציע כיצד לנהוג
- קו** . . . . . לימוד תורה ופרנסה  
מכתב לגרע"י יוסף שליט"א הדין בשאלה האם יש עדיפות שלא  
להתפרנס מלימוד תורה, ותשובתו הקצרה של הרב
- קי** . . . . . נתינת אוכל לחילוני  
דן באיסור המחבר והרמ"א לתת אוכל למי שלא יברך; פורט מהם  
חששות ההלכה, ומדוע אינם נוהגים ברוב המקרים בהם אנו נותנים  
אוכל לחילוני

## בהלכות השבת

- קכא** . . . . . בדין גרופה וקטומה  
בחלק הראשון דן במחלוקת הראשונים האם ההיתר להשהות לשבת  
בכירה גרופה וקטומה הוא משום שהגריפה מפחיתה את החום או  
משום ההיכר שבדבר, ובהשלכות מחלוקת זו. בחלק השני דן ביסוד  
מחלוקת חנניה וחכמים
- קכז** . . . . . חימום אוכל יבש על פלטה  
דן בהיתרי הגרע"י יוסף לתת אוכל מבושל על הפלטה בשבת
- קלג** . . . . . מראית העין  
דן מתי נאמר הכלל "כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין -  
אפילו בחדרי חדרים אסור". וכן דן האם דבר שנאסר משום מראית  
העין מותר אם נשתנתה המציאות

- קמ** . . . . . שפשוף כתם בשבת  
 דן במחלוקת בין הט"ז והמשנה ברורה בגדרי מלאכת ליבון בכדי לברר  
 האם מותר לשפשוף כתם בשבת
- קמו** . . . . . בירורי שיטות בענייני מוקצה מוקצה  
 דן בטעמי מוקצה וסוגיו; מחלוקת האחרונים בכלים שמלאכתן הן  
 לאיסור והן להיתר; כלי חשמל יקרים אך שהאדם משתמש בהם תדיר,  
 האם הם מוקצה מחמת חסרון כיס; מתי כלי שמלאכתו להיתר יהיה  
 מוקצה מחמת חסרון כיס. מביא מקורות בראשונים למחלוקת אלה  
 ומה שנראה לו הכרעת המחבר
- קפ** . . . . . נגיעה במוקצה  
 דן מתי נגיעה במוקצה נאסרה אם היא לצורך המוקצה, מתי נאסרה  
 שמא יזיז את המוקצה, ומתי מותרת
- קפז** . . . . . האיסור לשחק בכדור בשבת  
 מביא את טעם מחלוקת המחבר והרמ"א האם מותר לשחק בכדור  
 בשבת
- קצ** . . . . . פסיקת הבית יוסף בשבירת חבית  
 משא ומתן בשיטת המחבר בדין סתירה בכלים, דבר המשליך על  
 פתיחת קופסאות שימורים בשבת
- קצג** . . . . . קשר כפול בנעליים  
 מביא פסיקתו של השמירת שבת כהילכתה האוסר לקשור קשר כפול  
 בנעליים בשבת. דן בהגדרות הראשונים למושגים "קשר של קיימא",  
 "קשר של אומן" ו"קשר אמיץ", ומשליך מהם על מהות מלאכת קושר.  
 ומכך מסיק להלכה בדין קשירת קשר כפול בנעליים בשבת
- רא** . . . . . האם מותר לאכול בכליו של מחלל שבת?  
 מביא את איסור המגן-אברהם על כלי שבושל בו בשבת. דן בראיית  
 המגן אברהם מדברי הרשב"א ובדעת החולקים עליו, ומביא ראייה  
 לדבריו מסוגיה בחולין
- רט** . . . . . מדוע כלי שני אינו מבשל  
 עוסק בדין בישול על האש בשבת, ומציע הבנה חדשה ביחס בין  
 איסורי התורה וגזרת חכמים בדבר. מביא חלופת מכתבים בעניין עם  
 מורינו הרה"ג יהושע מאמאן שליט"א

- רכ** פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן . . . . .  
מביא שבפסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן התיר הגרע"י יוסף שליט"א (בעניין דוד שמש). דן בראיותיו הרבות ובקשיים שבהן
- רמו** ריסוק ירקות בשבת . . . . .  
מביא את חידוש החזון איש בדין ריסוק ירקות בשבת, ודן בדבריו מתוך עיון בהגדרות מלאכת טוחן
- רנג** עשיית איסור דרבנן עבור חולה . . . . .  
דן מתי התירו הראשונים והמחבר לעבור בשבת על איסור דרבנן עבור חולה שאין בו סכנה, ומציע לחלק בין חולה שרק נפל למשכב לבין חולה הסובל מכאבים עזים
- רסב** חזרה בשבת לצורך היוצא עבודה ביטחונית . . . . .  
מכתב לאדם העובד בשרות הביטחון בדבר חזרה בשבת כשיוצא לצורך עבודתו. מביא, בעקבות גדולי הפוסקים, מתי יהיה מותר לעבור לשם כך אף על מלאכות מהתורה
- רסו** חילול שבת להצלת אינו יהודי . . . . .  
למרות שההיתר לחלל שבת עבור גוי הוא רק "משום איבה", מבאר מדוע אין בדבר פחיתות בחשיבות חיי הגוי, וזאת או כיוון שהלכה זו נאמרה בגוי העובד ע"ז בלבד, או משום ש"דרכי איבה" אף הוא היתר כולל. ועוד מבוארת סברת החולקים
- רעג** נטילת ציפורניים בשבת . . . . .  
דן במחלוקת הראשונים האם מלאכת הגוזז בשבת היא דווקא אם צריך לדבר הנגזז, ומחדש מה שיטת הרמב"ם בעניין (שאפשר שהמחבר הלך בעקבותיו)
- רעה** מלאכת הכותב וכתובה בלעז . . . . .  
חלקו הראשון של המאמר דן בסברות התנאים בהגדרת מלאכת כותב, ומציע לחלק בין 'כותב' ל'רושם'. בחלק השני מבסס המאמר את דברי האור זרוע שכתבת לעז אסורה מדרבנן בלבד
- רפו** מעמר במקום גידולו . . . . .  
דן בשיטת הראשונים שהמעמר חייב רק אם מעמר במקום גידולו, ומתרץ את קושיות האחרונים על הרמב"ם בעניין על ידי חלוקה בתנאי

מעמר בין אב המלאכה לתולדותיה. וכנספח מביא חלופת מכתבים בעניין עם מורינו הרה"ג יהושע מאמאן שליט"א

#### הגדרת קורע . . . . . **שה**

מביא מחלוקת אחרונים בהגדרת מלאכת קורע והשלכותיה למעשה. דן בהגדרות הראשונים למלאכת קורע ולתנאי "על מנת לתפור". בוחן הגדרות אלו בקריעת עטיפת נייר לצורך לקיחת האוכל שבה בשבת, והכרעת המחבר בשאלה זו

#### "כוח ההיתר" בטלטול ברשות הרבים . . . . . **שיז**

מביא שבעה שיקולים הלכתיים כנגד סמיכה על העירוב המתיר טלטול בעיר בשבת. ומסביר איך בכל זאת גדולי הפוסקים התמודדו עם בעיות הלכתיות אלו והתירו את הטלטול

### בהלכות המועדות

#### נוסח ברכת המצוות . . . . . **שכט**

דן מתי מברכים על קיום המצווה ("על מצוות תפילין"), ומתי לקיים את המצווה ("להניח תפילין"). מביא את ההצעות שנאמרו, ודן בדבריהם. מציע להוסיף להן גם חילוק רעיוני בדבר אופי המצווה עליה מברך

#### המשכיר בית מחברו בערב פסח . . . . . **שלג**

החלק הראשון דן בשאלת הגמרא על בית שהושכר ב"ד בניסן, האם על השוכר לבדוק או על המשכיר, ומציע הסבר להבנות הראשונים את הספק על יד הבנת איסור "בל יראה ובל ימצא". החלק השני דן בשאלת הגמרא בהמשך, האם בית זה "חזקתו בדוק", ומציע צדדים שונים להבנת חזקה זו

#### חוזר וניעור בפסח . . . . . **שמא**

מביא סתירה בדברי המחבר בדבר חמץ שנתבטל בתערובת לפני פסח, האם חוזר וניעור בפסח, ופורס ארבעה תירוצים מהותיים לסתירה זו. מבאר גם את סברת הרמ"א וסברת החולקים. בסיום בוחן את הנאמר על דין שתיית מים מהברז בפסח

#### על הנוהג למכור חמץ . . . . . **שנא**

מכתב לתלמיד כתגובה לדבריו בשם ראש ישיבה שאין לסמוך על



מנהג מכירת חמץ בפסח, ולחמץ זה אף איסור "חמץ שעבר עליו הפסח". במכתב מוסבר שאומנם טוב לבער את החמץ, ולא למכרו, אולם הנוהגים כך יש להם על מה שיסמכו, ואין להוציא לעז על מנהגם של ישראל

#### **האם צריך להדר אחר מצה שמורה . . . . . שנה**

דן מאיזה שלב צריכה המצה שמירה, ואם זו דווקא במצת מצוה, לשיטות השונות. מביא גם את הרעיונות המוסריים העומדים מאחורי כל שיטה

#### **מלאכת אוכל נפש והיתר 'מתוך' ביום טוב . . . . . שסב**

בחלקו הראשון דן במלאכות האסורות ביום טוב למרות שהן מלאכות לצורך הכשרת אוכל, האם איסורן הוא מהתורה או מדברי חכמים, ומבאר מתוך כך את מהות המלאכות המותרות ביום-טוב לשיטות השונות. בחלקו השני דן בכלל "מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך" — במקור הדין, בסברתו, בצימצומו בשיטות הראשונים השונות, ובדרכו הייחודית של הרמב"ם בנושא

#### **שימוש במוקצה ביום טוב . . . . . שפה**

דן בדין טלטול מוקצה לצורך אוכל נפש, מתי נאסר ומתי הותר. דן בנימוקיהם של המגן אברהם והים של שלמה, ומציע דרך נוסף בהסבר ההלכה

#### **איסור מלאכות חול המועד . . . . . שצ**

דן במחלוקת הראשונים האם איסור מלאכות חול המועד הוא מהתורה או מדברי חכמים. מראה באריכות כי האומר שזהו איסור תורה — מודה שאיסור זה קל משאר איסורים דאורייתא, והאומר שזהו איסור דרבנן מודה שאיסור זה חמור משאר איסורים דרבנן, וקרובים דברי אלו להיות כדברי אלו. ודן בפסיקת המחבר בעניין

#### **ברכות נשים על מצוות עשה שהזמן גרמא . . . . . תג**

דן במחלוקת הגרע"י וכף החיים האם על נשים לברך כאשר מקיימות מצוה שפטורות ממנה, וכן דן באישה שמנהגה לברך האם יש בדבר ברכה לבטלה לשיטת המחבר

#### **העמדת סוכה בדבר המקבל טומאה . . . . . תח**

תשובה לשואל בדבר כשרותה של סוכה ציבורית ששולד דפנותיה עשוי מתכת. דן בסתירה בדברי המחבר והרמ"א בדין 'מעמיד'

- ברכה על ישיבה בסוכה** . . . . . **תיז**  
 דן בדין ברכה על ישיבה בסוכה כשאדם אינו אוכל בה, ומבאר מתי הצריכו הפוסקים ברכה גם על שהייה בסוכה ללא אכילה
- דין הדר** . . . . . **תכב**  
 מביא את מחלוקת הראשונים האם דין 'הדר' בארבעת המינים הינו דין מיוחד בהם, או נובע מהדין הכללי של "זה אלי ואנווהו", וכן דן האם דין זה נאמר ביום הראשון בלבד או בכל ימות החג. ובבאור העניין והשלכותיו להלכה נוגע גם בגזרת "זכר למקדש" שבלולב כל שבעה
- בן עיר שהלך לכרך בי"ד באדר** . . . . . **תכט**  
 חלופת מכתבים עם הרב משה הררי שליט"א, מחבר ספרי "מקראי קודש", בדבר בן עיר שיצא מעירו ביום י"ד והלך לכרך על מנת להישאר שם עד ט"ו, האם חייב במגילה אף ביום ט"ו, והאם יש חילוק בדבר בין ירושלמי לבן עיר אחרת
- כמה חנוכיות מדליקים?** . . . . . **תמב**  
 דן במחלוקת הידועה בין המחבר לרמ"א האם על כל אחד מבני הבית להדליק נרות חנוכה, ומראה ששיטותיהם נובעות ממחלוקתם בשאלה מהו המחייב בהדלקת נרות חנוכה, האם יש כאן חובת הבית, או חיוב לכל יחיד.



שער ראשון

בהלכות  
חברות  
והתפלות





# האם צריך ללבוש טלית קטן מצמר

## 1. הערך להיכנס בחיוב

אמרה התורה (דברים כב, יב): "גְּדָלִים תַּעֲשֶׂה לָךְ עַל אַרְבַּע פְּנּוֹת כְּסוּתֶךָ אֲשֶׁר תִּכְסֶּה בָּהּ". ומכאן למדנו כי רק הלבוש בגד שיש בו ארבע כנפות חייב בציצית, ולא שאר בגדים<sup>1</sup>. והואיל ובגדים שלנו אין להם ארבע כנפות, הרי כיום למעשה אנו פטורים ממצוה זו.

אולם כבר דורי דורות נהגו ישראל להכניס את עצמם לחיוב ציצית, וכל אחד קונה לעצמו בגד מיוחד בעל ארבע כנפות ומטיל בו ציצית — "טלית קטן" — בכדי לקיים את המצוה.

מנהג זה מבוסס על המעשה במלאך שביקר את רב קטינא ומצאו שלובש בגדים שפטורים מציצית. וזו לשון הגמרא (מנחות דף מא,א):

מלאכא אשכחיה לרב קטינא דמוכסי סדינא. אמר ליה: קטינא קטינא, סדינא בקייטא וסרכלא בסיתוא, ציצית של תכלת מה תהא עליה?  
אמר ליה: ענשיתו אעשה? אמר ליה: בזמן דאיכא ריתחא ענשינן.

[תרגום: מלאך פגש ברב קטינא שהיה לבוש בסדין (בגד פשתן, שפטור מציצית)<sup>2</sup>. אמר לו: קטינא קטינא, סדין בקיץ וסרכל (בגד שכנפותיו עגולות) בחורף, ציצית של תכלת מה תהא עליה? אמר לו רב קטינא: מענישים אתם על אי קיום מצות עשה? ענה המלאך: בזמן כעס מענישים].

דרישה זאת מובנת לאור חשיבות מצות ציצית, שהרי שקולה היא כנגד כל המצוות כולן<sup>3</sup>.

---

1. ספרי במדבר פסקא קטו: "על ארבע כנפות כסותך — יצאו בעלי שלש ובעלי חמש ובעלי שש ובעלי שבע ובעלי שמנה מן המשמע". ובדומה במנחות דף מג,ב.

2. פטור סדין מציצית הוא נושא הסוגיה הקודמת. סדין הוא בגד פשתן. וכפי שנבאר בהמשך, פתיל התכלת עשוי צמר, ולכן בהטלת ציצית בבגד פשתן יש שעטנז — צמר ופשתים. כלאיים אלו הותרו לצורך מצות ציצית. אולם מחשש שמא ילבש בגד זה גם בלילה, כשאין מצוה ללבוש ציצית, וייהנה מכלאיים שלא לצורך מצוה, חכמים פטרו בגד של פשתן מציצית גם ביום (נקטנו, בעקבות רש"י, בהסבר האחרון בסוגיה שם).

3. "וראייתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' — שקולה מצוה זו כנגד כל המצוות כולן"

המשנה בתחילת פרק שני במסכת ברכות רומזת ששלוש הפרשיות של שמע — שהשלישית היא פרשת ציצית — הן יסודות היהדות. ונבאר מדוע:

**שמע** — קבלת עול מלכות שמים. קבלה כללית שה' הוא אדון כל ואין בלתו.

והיה **אם שמוע** — קבלת עול מצוות, הכוללת גם קבלת שכר ועונש. **פרשת ציצית** — זכירת כל המצוות. כלומר: מצוה זו מסמלת את ההפנמה. לא די בקבלה לקיים את המצוות, אלא צריך לקבל גם להזדהות עם פנימיותן.

לפי זה מובן מדוע מצוה חשובה זו היא מצווה המוטלת רק על מי שרוצה להתחייב בה, שהרי תמיד אפשר ללבוש בגדים שאינם חייבים בציצית. וזאת כיוון שמהותה היא הרצון לקיום המצוות. ואין נאה מלסמל רעיון זה מאשר מצווה שמתחייבים בה מרצון. ובמיוחד בזמן הזה, שאנו מהדרים אחר בגד בעל ארבע כנפות רק בכדי להראות את הזדהותנו עם המצוה.

ולכן נענשים על אי קיום מצווה זו דווקא בשעת כעס. שבשעת כעס יש צורך בזכות מיוחדת בכדי להינצל, ומי שלא הכניס את עצמו לחיוב מצות ציצית לא זכה בזכות זו.

## 2. טלית של צמר או טלית של שאר מינים

נחלקו תנאים ואמוראים האם חייבה התורה בציצית כל בגד, או שמא לא חייבה תורה אלא בגד העשוי צמר או פשתים, ושאר בגדים חייבים מדרבנן בלבד<sup>4</sup>.

כאמור, היום, שבבגדים שלנו אין ארבע כנפות, אנו מייצרים בגד של ארבע כנפות במיוחד למצוה חביבה זו. לקיום מנהג זה אפשר לחזור אחר בגד של

---

(ברייתא במנחות מג,ב. והשווה ספרי במדבר קטו ד"ה "וראיתם אותו"). ודברי רש"י שם: "מדכתיב 'את כל מצות'. ועוד, דציצית בגימטריא ת"ר, וה' קשרים וח' חוטיין הרי תרי"ג".

4. מנחות לט,ב. ושם רב יהודה פוטר בגד של שיראין (משי) מציצית, ורב נחמן מחייב כל בגד. ותולה הגמרא את מחלוקתם במחלוקת תנאים, כשרב נחמן בשיטתו של ר' ישמעאל.

צמר דווקא, או להסתפק בבגד העשוי משאר מינים (ככותנה או משי<sup>5</sup>). והעדיפות בטלית של צמר היא שמקיימים בה מצוה מן התורה לכלל הדעות. במחלוקת זו נחלקו גם ראשונים ופוסקים, ואף נחלקו בה המחבר והרמ"א. ולשון השו"ע (סי' ט, סעי' א):

אין חייב בציצית מן התורה אלא בגד פשתים או של צמר רחלים,  
אבל בגדי שאר מינים אין חייבים בציצית אלא מדרבנן.

והוסיף הרמ"א:

וי"א דכולהו חייבין מדאורייתא, והכי הלכתא.

כלומר: המחבר פסק שדוקא בגדים של צמר או פשתן חייבים בציצית מן התורה, והרמ"א פסק שבגדים מכל המינים חייבים בציצית מן התורה. בעיקר הדין הרמ"א מחמיר, שמרחיב את החיוב מדין תורה. אך בדין הבגד המיוצר במיוחד לצורך מצוה זו נמצא הרמ"א מיקל, שעולה לשיטתו שאין שום עדיפות ללבישת טלית מצמר דווקא.

אך מה הדין לשיטת המחבר? האם בכדי להינצל מהקפדתו של המלאך על רב קטינא יש ללבוש טלית מצמר דווקא, או די בקיום המצוה מדרבנן?

### 3. חידושו של הרב משה פיינשטיין

הרב משה פיינשטיין זצ"ל דן בשאלה זו (אגרות משה אור"ח ח"ב סי' א<sup>6</sup>), ומסיק שיש ללבוש טלית קטן מצמר דווקא, בכדי להכניס עצמו לחיוב תורה לכל השיטות. ומביא ראיה מדברי התוספות (מנחות מ, א ד"ה "סדין"), שנענשים בשעת כעס אף על אי קיום המצוה מן המובחר, וכל שכן שנענשים אם לא מקיימים כלל את המצוה מן התורה<sup>7</sup>. ולפי שכתב בקיצור אבאר את דבריו.

5. [לא נדון כאן בבגד מבד סינטטי, שיש אומרים שאינו חייב מהתורה אף לר' ישמעאל ורב נחמן, הואיל ואין טווים אותו מחוטים. יעויין למשל באג"מ שיובא בהמשך; שו"ת הר צבי אור"ח א, סימן ט; שו"ת ציץ אליעזר חלק יב, סימן ג; ועוד.]

6. וכן באור"ח ח"א, סי' ב; ובאור"ח ח"ג, סי' א.

7. ומלשוננו: "שבעידן ריתחא הא אמר מלאכא לרב קטינא בדרך מ"א דענשינן אעשה משום שיש לו למיהדר לקיים עשה אף שאינו מחוייב, כדאיתא שם בתוס', ובדף מ' כתבו שאף בשביל ציצית מן המובחר, שסובר דבגד פשתן חייב בציצית, ורק בתכלת

הנה חיוב ציצית מן התורה כולל שני סוגי חוטים: פתילי לבן — העשויים מאותו סוג הבד ממנו עשויה הטלית, ופתילי תכלת — העשוי צמר וצבוע תכלת. בבגד פשתן הנחת פתיל התכלת כרוכה באיסור שעטנז. מן התורה מותר ללבוש בגד כזה ואין בו איסור שעטנז<sup>8</sup>, אולם חכמים פטרוהו מציצית שמא ילבש את בגד השעטנז בעת שפטור מהמצוה, ונמצא עובר על איסור כלאים<sup>9</sup>.

הבאנו למעלה את הגמרא המספרת שהמלאך ביקר את רב קטינא על שלבש בגד של פשתן בקיץ. ונחלקו ראשונים בפירוש לבישת בגד פשתן על ידי רב קטינא. מדברי רש"י עולה<sup>10</sup> שאמנם תלה רב קטינא ציצית בבגד הפשתן שלו, אלא שלא תלה בו חוט של תכלת. ואומר הרב פיינשטיין שמכאן אפשר ללמוד שאדם נענש אם אינו מקיים את המצווה מן המובחר, כי הנה רב קטינא קיים מצות ציצית, אלא שלא קיים אותה מן המובחר. ולכן אומר לנו הרב שכל שכן שמי שלובש ציצית של שאר מינים, שאפשר שאינו מקיים כלל את המצוה מן התורה, שאינו ניצל מן העונש בעת כעס.

#### 4. מחלוקת רש"י ותוספות

אמנם הרב משה פיינשטיין הביא ראיה זו בשם התוספות, אולם אין זה מדברי התוספות עצמם, אלא הסברם בפרוש רש"י. שלשיטת התוספות

---

אסרו, שנמצא שבבגד זה קיים מצות הציצית, דמאחר דאפקעו מחיוב תכלת הרי אין מעכב הלבן, ומ"מ הי"ל ליקח בגד של צמר בשביל קיום מצות תכלת. וא"כ כ"ש שיש לו להשיג בגד שחייב מדאורייתא בשביל קיום עצם מצות ציצית".

8. נלמד (מנחות מג,ב ועוד) מסמיכות איסור שעטנז למצנת ציצית (דברים כב, יא-יב).

9. במנחות דף מ' שלוש דעות מדוע אין מטילים פתיל תכלת בסדין פשתן למרות שבית הלל מתירים: רבי — "לפי שאין בקיאיין" (העם בהיתור זה, ויחשד הלובש באיסור שעטנז). רבא — "שמא יקרע סדינו ויתפרנו" (ואזי אין כאן ציצית משום "תעשה ולא מן העשוי", ונמצא שעטנז). רב זירא — "משום כסות לילה" (ומבאר רש"י: "שמא יתכסה בו בלילה, דפטור מציצית ... ונמצא נהנה מכלאים שלא בשעת מצוה").

10. שיטת רש"י זו אינה מפורשת בסוגיה. אולם כך מביא תוס' בדף מ,א ד"ה "סדין" בשמו, משום שלרש"י חכמים לא ביטלו לגמרי את מצות ציצית מבגד פשתן, אלא אמרו שאין לתלות בו פתיל תכלת מצמר.



חכמים ביטלו לגמרי את מצות ציצית בבגד פשתן, ויש ללבושו בלי להניח בו ציצית כלל. ויתרה מזו – תוספות (בסוגיית סדין) מבארים בדבריהם כיצד יצטרך רש"י להדחוק ולהסביר את סיפור רב קטינא, וזו אחת הסיבות בגללם דחו התוספות את פירוש רש"י. וזו לשונם:

(ולדברי הקונטרס) צריך לדחוק ... ומלאכא נמי, דאמר לרב קטינא 'סדינא בקייטא, ציצית מה תהא עליה' – מציצית מן המובחר קא מקפיד.

ולכן חידושו של הגר"מ פיינשטיין הוא לפי פירוש רש"י (כפי שביארוהו התוספות), ולא זכיתי להבין למה הביא הוכחה זו בשם התוספות. ולשיטת התוספות לכאורה אין כאן ראייה כלל.

### 5. הסבר חיוב חכמים בשאר מינים

מכל האמור נראה לכאורה שעל פי התוספות הידור אחר טלית קטן מצמר תלוי בפסק ההלכה בחיוב ציצית בשאר מינים: הפוסק כרמ"א לא צריך בהידור זה, שהרי לא יענש רק משום שלא הידר לצאת ידי כל השיטות. אולם לפוסק כמחבר יש סברא גדולה לחייב ללבוש טלית קטן מצמר, שרק אז מקיים את המצוה מן התורה. ואף שאין ראייה מרב קטינא שלא לבש כלל ציציות, סברא יש כאן.

אולם ייתכן שגם לשיטת המחבר די בטלית קטן משאר מינים, ולא דווקא מצמר.

שהנה את גזרת חכמים להניח ציצית גם בבגדים משאר מינים אפשר להבין בשתי דרכים: האחת, מפני החשש שאם לא יניחו ציצית בשאר מינים לא יניחו גם בבגדי צמר; והשנייה, שהרחיבו חכמים את מצות התורה, וכשם שחייבה התורה בבגד צמר (מפני חשיבותו), חייבו חכמים גם בשאר בגדים<sup>11</sup>.

11. וזה לשונו של הרב משה פיינשטיין (בעניין חיוב ציצית בכד סינטטי): "אך שאולי יש לומר דחכמים חייבו בכל בגדים משום שאפשר אין הטעם שלא יטעו להשוות הבגדים ואם יפטרו בשאר מינים יפטרו גם בצמר ופשתים, אלא משום דלאו כל אדם יכול להיות לו בגד מצמר ופשתים, וישארו בלא מצות ציצית שחביבה מאד, משום שראיה

לפי הטעם הראשון אין לציצית בשאר מינים ערך בפני עצמה, ולכן בזמן הזה שאין לנו בגדים של ארבע כנפות, אין טעם להיכנס בחיוב שאינו מהתורה. אולם לטעם השני, שהגזרה היא הרחבה של מצות התורה, אזי גם בהנחת ציציות על בגד משאר מינים אנו מקיימים את המהות והתוכן של המצוה, וייתכן שדי בכך למניעת העונש בשעת הכעס<sup>12</sup>.

## 6. חידושו של הרא"ש

לסיום נביא את דברי הרא"ש בתוספותיו (ברכות יח, א ד"ה "דלייה דלא לימרו"). הרא"ש מחדש שהקפדת המלאך הייתה על מי שנמנע מללבוש בגד החייב בציצית בזמן שהבגדים הרגילים הם של ד' כנפות. אבל כיום גם מי שלא מכניס את עצמו לחיוב אינו בכלל "עונש בשעת כעס". וזו לשונו:

דודאי בימי דורות הראשונים, שהיו רגילין להתעטף בטלית בת ד' כנפות, ראוי להענישן על כך. כדאמרינן במנחות 'בעידן ריתחא ענשינן'. אבל עתה שאין רגילין לעשות מלבוש של ד' כנפות – אפילו בעידן ריתחא לא ענשינן, ומ"מ מצוה הוא שיקנה אדם טלית בת ד' כנפות ולברך עליה בכל יום, כדי לקיים המצוה.

נראה שהרא"ש למד זאת מלשונו של המלאך שמבקר את רב קטינא על בחירת בגדים שפטורים מציצית ("סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא"), משמע שכעסו הוא על הניסיון להיפטר מהמצווה, ולא על כך שרב קטינא לא עשה מאמץ כדי להכניס את עצמו לחיוב.

## 7. סיכום

כפי שראינו, נראה שגם הנוהג על פי המחבר, אם לובש ציצית משאר מינים מוגן מעונש בשעת כעס (שאפשר שגם בכך מקיים את זכירת

---

מביאה לידי זכירה וזכירה מביאה לידי עשיה ... לכן תיקנו שיתחייב בציצית גם בכל בגדים".

12. עוד בעניין זה ראה בהגיוני משה ח"א עמ' קפג: "ההבדל בין דינים דאורייתא לדינים דרבנן".

המצוות. ונצרך לכך את דברי המחייבים בשאר מינים מהתורה, ואת דעת הרא"ש שאין במניעת לבישת טלית קטן בזמן הזה סיבה לענישה אפילו בעת כעס).

אך כמובן שעדיף ללבוש טלית קטן מצמר, שלפסק המחבר רק כך יקיים את המצוה מן התורה. והרי יש מקום לומר שהחיוב מדרבנן אינו אלא סייג, ואזי אין ערך להכניס עצמו לחיוב. ויש שכתבו שגם ליוצאים ביד רמ"א יש עניין ללבוש טלית מצמר, כדי להכניס את עצמו לחיוב מן התורה לכל הדעות.

אולם כל זה הוא ממידת חסידות ולא מן הדין.

## הסבר מנהגי אשכנז וספרד בברכת התפילין

מוני המצוות מנו את מצוות תפילין של יד ואת מצוות תפילין של ראש כשתי מצוות<sup>1</sup>. ואכן יש לכל תפילה דינים המיוחדים לה. המקור לכך שהן שתי מצוות הוא דברי המשנה (מנחות ד, א):

תְּפִלָּה שֶׁל יָד אֵינָה מְעַכֶּבֶת שֶׁל רֹאשׁ, וְשֶׁל רֹאשׁ אֵינָה מְעַכֶּבֶת שֶׁל יָד.

זאת אומרת שמי שיש לו רק אחת מהן מניח אותה בברכה, כי כל תפילה היא מצוה בפני עצמה<sup>2</sup>.

אולם דין זה הוא רק כשאין לו אלא תפילה אחת, אבל לכתחילה כמובן שצריך אדם ללבוש את שתיהן, ולהניח תפילין של ראש מיד אחרי שמניח תפילין של יד. ונפסק להלכה שאסור להפסיק ביניהם בדיבור, ו"סח בין תפילה לתפילה — עבירה היא בידו, וחוזר עליה מערכי המלחמה"<sup>3</sup> (מנחות לו, א).

### 1. כמה ברכות מברכין

כמה ברכות מברכין על התפילין? שתי ברכות, משום שהן שתי מצוות, או

---

1. בספר המצוות לרמב"ם, עשה י"ב הוא "להניח תפילין של ראש", ועשה י"ג "להניח תפילין של יד".

2. ובלשון הרמב"ם (הל' תפילין ומזוזה ד, ד): "תפלה של ראש אינה מעכבת של יד ושל יד אינה מעכבת של ראש, מפני שהן שתי מצוות זו לעצמה וזו לעצמה". ועיין ט"ז סי' כה, בתחילת התשובה בשם אחיו שהביא בס"ק ו, שהוכיח זאת מלשון המשנה בסוף הפרק הקודם: "ארבע ציציות מעכבות זו את זו, שארבעתן מצוה אחת".

3. בדברים פ"כ מביאה התורה את אותם החוזרים מערכי מלחמה, והרביעי בהם: "הירא ורך הלבב". לדעת ר' יוסי הגלילי הוא ירא מהעברות שבידו (וחולק עליו ר"ע. סוטה ה, ה). וביאור העניין במדרש לקח טוב פרשת שופטים: "רבי יוסי הגלילי אומר: 'הירא ורך הלבב' — שיהא מתירא מן העבירות שבידו ... וכן אמרו רבותינו ז"ל: שח בין תפלה לתפלה — עבירה היא בידו, וחוזר עליה מערכי המלחמה. פירוש שח בין תפלה לתפלה: שדיבר בין ברכה של תפלה של יד לברכה של תפלה שמניחין בראש. הואיל וצריך לחזור ולברך על התפלה של ראש גורם ברכה שאינה צריכה ואסור".

ברכה אחת, משום שאסור להפסיק ביניהן? הגמרא (שם) דנה בשאלה זו<sup>4</sup>, ומסקנתה שהסכימו אביי ורבא, וז"ל:

אביי ורבא דאמרי תרוייהו: לא סח – מברך אחת, סח – מברך שתיים.

רש"י ורבנו תם נחלקו בהבנת מסקנה זו. רש"י (ד"ה "לא סח") מסביר שבדרך כלל יש רק ברכה אחת לשתי התפילין ("להניח תפילין"), אבל כשאדם דיבר אחרי שהניח תפילין של יד, עליו לברך ברכה נוספת על תפילין של ראש ("על מצות תפילין"), ואז מברך סך הכל שתי ברכות.

רבנו תם (בתוס' ד"ה "לא סח") מסביר שתמיד מברך אחת על של יד, והגמרא מדברת רק על הברכה שמברכים לפני תפילין של ראש: כשלא הפסיק בין תפילין של יד לתפילין של ראש – מברך רק ברכה אחת על של ראש ("על מצות תפילין"), ובסך הכל שתי ברכות, אחת על תפילין של יד ואחת על תפילין של ראש<sup>5</sup>. אבל כשמפסיק בין תפילה לתפילה – מברך שתי ברכות על תפילין של ראש ("להניח תפילין" ו"על מצות תפילין"), סך הכל שלוש ברכות, אחת על תפילין של יד ושתיים על של ראש.

עולה מדבריהם שבכל הנחת תפילין, אם לא דיבר – לרש"י מברך רק "להניח תפילין", ולר"ת מברך גם על של יד וגם על של ראש.

להלכה נחלקו בכך שו"ע והרמ"א (סי' כה, סעי' ה):

ויניח של יד תחלה, ויברך להניח תפילין, ואח"כ יניח של ראש ולא יברך כ"א ברכה אחת לשניהם. הגה: וי"א לברך על של ראש על מצות תפילין, אפילו לא הפסיק בינתיים (וכן פשט המנהג בבני אשכנז שמברכין שתי ברכות...).

4. וזה לשונה קודם למסקנה: "אמר רב חסדא: סח בין תפילה לתפילה – חוזר ומברך. סח אין, לא סח לא, והא שלח רב חייא בריה דרב הונא משמיה דר' יוחנן: על תפילה של יד אומר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין, על תפילין של ראש אומר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין".

5. מקורו של ר"ת הוא בברכות דף סב, בסוגייה העוסקת בברכות השחר: "כי מנח תפילין אדרעיה, לימא: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין. ארישיה, לימא: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין". יעוי"ש ובתוס' ד"ה "אשר קדשנו".

ומנהג הספרדים כרש"י ומרן, והאשכנזים נוהגים כרבנו תם והרמ"א.

## 2. הקשיים לכל שיטה

הנהגה לשיטת רש"י והמחבר צריך להבין, סוף סוף תפילין של יד ושל ראש הן שתי מצוות, ולמה לא יברך על כל מצוה?

ולשיטת ר"ת והרמ"א צריך להבין למה כשהפסיק מברך שתי ברכות על תפילין של ראש, איך מברך שתי ברכות על מצוה אחת?

קושיה זו על ר"ת הביא הב"ח בשם המהר"ל מפראג, וז"ל: "היאך מצינו דבר כזה, לברך שתי ברכות מענין אחד על מצוה אחת?"

ותירץ הב"ח בשם בעל המאור שבאמת שיטת הרמ"א שלכל תפילה ברכה אחת, ואם הפסיק מברך שתי ברכות משום שאסור להפסיק בין תפילין של יד לתפילין של ראש, וצריך לחזור ולברך "להניח" על תפילה של יד, כדי לסמוך ברכתה לתפילין של ראש. ובאמת יש שפסקו שאחרי שחזר ובירך "להניח" צריך לנענע תפילין של יד.

וקשה על תירוץ זה, שלהצעת הב"ח מי שאין לו אלא תפילין של ראש, לא היה צריך לברך אלא ברכה אחת. אולם ר"ת והרמ"א פסקו בפירושו<sup>7</sup> שגם מי שמניח רק תפילין של ראש מברך שתי ברכות!

הב"ח עצמו הקשה קושיה זו, ותירץ ש"תחילת התקנה" הייתה לברך כשדיבר גם על של יד, וכשאינו לו אלא של ראש התקנה "לא זזה ממקומה".

ותירוץ זה קשה לקבלו, שקשה לומר שתיקנו לברך שתי ברכות כשמניח תפילין של ראש בלבד רק משום שלא לשנות ממצב של בדיעבד, של מי שסח בין תפילה לתפילה.

עיון בדברי הב"י יתן לנו מפתח לתרץ את קושיותינו.

6. סי' כה, אות ה, בטוה"ש עמ' קי.

7. מפורש בתוס' בברכות שם, וברמ"א בסי' כו, סעי' ב.

### 3. דיון בדברי הזוהר

על המחלוקת שלנו מביא הב"י כאן את דברי האגור (בסימן לו) שרוצה להוכיח מהזוהר שהלכה כרש"י, שצריך לברך רק ברכה אחת לשתיהם המצוות. וז"ל האגור:

ואני המחבר מצאתי בספר הזוהר פרשת פנחס<sup>8</sup> מאמר דרבי שמעון בר יוחאי, דאין לברך על שניהם אלא ברכה אחת. וזה לשונו: 'אמר רבי שמעון: תפילין אינן על מוחא – לקבל זכור, ותפילין דדרועא שמאלא על לביה – לקבל שמור (תרגום: תפילין של ראש מונחים על המוח כנגד זכור, ותפילין של יד שמאל ממול הלב כנגד שמור). ומה זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, אף הכא ברכה אחת לתרווייהו (אף כאן ברכה אחת לשניהם).

ודוחה הב"י ראיה זו, גם משום שאין להביא ראיה מהזוהר כנגד התלמוד<sup>9</sup>, וגם משום שאין הראיה מוכחת, שיתכן וכוונת הזוהר כשאומר "ברכה אחת לשניהם" היא על ברכת "להניח", שאף לשיטת ר"ת מתייחסת גם לתפילין של ראש, וכך יש ברכה אחת על שניהם. ומבואר מכאן ששתי הברכות שייכות לתפילין של ראש. וחזרה קושיה למקומה.

כאמור, הזוהר הסביר שתפילין של יד כנגד שמור, ושל ראש כנגד זכור. כלומר: תפילין של יד מבטאים את עשיית המצוות בפועל, ותפילין של ראש את זכירתן. ובדומה יש שאמרו שתפילין של יד כנגד נעשה ושל ראש כנגד נשמע<sup>10</sup>.

מה יותר חשוב, נעשה או נשמע?

8. אינו בוהר שלפנינו. ויעויין בטוה"ש עמ' קי הע' יב.

9. האגור מסיים: "ואני תמהתי על הני רבכיה החולקים על רבי שמעון בן יוחאי, אם היה שידעו מאמר זה". ולשון הב"י: "ואיני יודע למה תמה על זה יותר מכמה דינים שמצינו שכתב רבי שמעון בן יוחאי בספר הזוהר היפך ממסקנא דתלמודא, ואין הפוסקים כותבים אלא מסקנא דתלמודא, וטעמא משום דאפילו אם היו יודעים דברי רבי שמעון בן יוחאי לא הוו חיישי להו במקום דפליג אתלמודא דידן".

10. ראה למשל שפת אמת שבועות תרמ"א: "איתא: בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע קשרו להם ב' כתרם ... התפילין של יד בחינת נעשה, ושל ראש בחינת נשמע". ויעויין בפרי צדיק קדושים אות ח.

הנה תפילין של ראש יש להם יותר קדושה, ואומרים על היחס ביניהם "מעלין בקודש ואין מורידין"<sup>11</sup>.

ומצד שני, בסדר הנחת התפילין אנו מקדימים תפילין של יד לשל ראש, כשם שהקדימם הפסוק "וּקְשַׁרְתֶּם לְאוֹת עַל יָדְךָ, וְהָיוּ לְטֹטְפֹת בֵּין עֵינֶיךָ". ובסדר הורדת תפילין אנו מקדימים של ראש, משום שאסור שאדם יהיה לבוש אפילו לזמן קצר רק בתפילין של ראש<sup>12</sup>. ומהלכה זו נראה כאילו תפילין של יד הן העיקר.

#### 4. נעשה ונשמע כאחד

ונראה לי להסביר שקיום מצוות במדרגת 'נשמע', שכנגדה תפילין של ראש, מבטאת את ההעמקה, ההבנה, הנשמה של מעשי המצוות, וזו מדרגה גבוהה יותר מ'נעשה', שהיא רק דבר חיצוני, כקליפה. ולכן קדושת תפילין של ראש גבוהה יותר מקדושת תפילין של יד.

אלא שהבנה עמוקה ללא מעשה — אין זה כי אם צביעות, דבר הפורח באויר ואינו. אבל עשיית המצוה גם ללא הבנה, יש בה לכל הפחות זכות מעשה המצוה. ולכן אומרת ההלכה שצריך להקדים הנחת תפילין של יד לתפילין של ראש, ולהקדים חליצת של ראש לשל יד, שלא יקיים ה'נשמע' ללא ה'נעשה'.

ודברינו שה'נעשה' חשוב יותר הם רק כשאי אפשר לקיים את שניהם. אבל העיקר הוא לאחד את הנעשה והנשמע, וזו כוונת הזהר בדבריו שצריך לברך ברכה אחת על שניהם, ובתלמוד שהסח ביניהם עבירה היא בידו.

11. ראה למשל סיכום העניין בלשון הקיצור שולחן ערוך סי' י סעי' יח: "מעלין בקודש ולא מורידין, ותפילין של ראש קדושה גדולה משל יד, לפי שיש בה ד' בתים וגם השי"ן. ולכן רצוה שהיתה בשל ראש — אסור לעשותה של יד. אבל משל יד מותר לעשותה לשל ראש".

12. וזה לשון הגמרא במנחות שם: "תנא: כשהוא מניח — מניח של יד ואחר כך מניח של ראש, וכשהוא חולץ — חולץ של ראש ואחר כך חולץ של יד. בשלמא כשהוא מניח מניח של יד ואח"כ מניח של ראש, דכתיב וקשרתם לאות על ירך' והדר 'והיו לטוטפת בין עיניך', אלא כשהוא חולץ חולץ של ראש ואח"כ חולץ של יד מנלן? אמר רבה: רב הונא אסברא לי, אמר קרא: 'והיו לטוטפת בין עיניך', כל זמן שבין עיניך יהו שתיים".



ונשים ליבנו להבדלים נוספים בין תפילין של יד לשל ראש המתבארים על-פי הסברנו: ה'נשמע' הוא יחודי לכל אדם, ולכן יש ארבעה בתים לתפילין של ראש, ובשל יד יש רק בית אחד, כי ה'נעשה' אחיד ושווה לכולם. וגם נוסח הברכות בדקדוק רב: על של יד "להניח", המתאר את קיום המעשה, ועל של ראש "על מצוות", המבטא את התוך והמהות.

ונשוב לעניין הברכות: ביישום רעיון איחוד הנעשה והנשמע ישנן שתי דרכים — לפי מנהג ספרד ברכה אחת על שתי המצוות מבטאת ששתי המצוות יהיו לאחדים בידיך. ולמנהג אשכנז ברכת "להניח" עולה, כפי שהוכחנו, הן על של יד והן על של ראש, ובזה שתי המצוות מתאחדות. וכך גם תרצנו את קושיית הב"ח: מי שיש לו רק תפילין של ראש מברך שתי ברכות על מנת להמחיש שלא יתכן 'נשמע' בלי 'נעשה'.

על פי דברינו מובן מדוע אין להפסיק בין תפילין של יד לתפילין של ראש, שאין להבחין בין עשיית המצוות לבין מהותן ותוכנן. ה'נעשה' צריך להביא ל'נשמע', וה'נשמע' צריך לתת משמעות ל'נעשה'.

## מקום הנחת תפילין של יד

במאמר זה אנו דנים במקום הנחת תפילין של יד. החובה היא להניחם על הקיבורת, שהוא השריר בזרוע. מקובל על כולם שמותר להניח על הקיבורת בחצי הזרוע ולמטה, ונחלקו הפוסקים אם מותר להניחם בחצי הזרוע העליון. נביא כאן את המחלוקת וננסה להצדיק את השיטה שמתירה להניחם גם בחצי הזרוע העליון.

### 1. עיקר הדין

מקום הנחת תפילין של יד מבואר בסוגית התפילין בגמרא במנחות (דף לז,א):  
תנא דבי מנשה: על ירך – זו קיבורת.

והקיבורת היא "בשר התפוח שבעצם שבין הקובד"ו (=המרפק) ובית השחי"<sup>1</sup>.

אולם בהגהות הסמ"ק<sup>2</sup> מבואר שאין כל הקיבורת כשרה להנחת תפילין, אלא רק בחציה התחתון (הסמוך למרפק), ודבריו הובאו להלכה ברמ"א בס"י כז סעי' א, ובמין שם סעי' ז<sup>3</sup>.

הגר"א<sup>4</sup> חולק על מסקנה זו, וסובר שכל הקיבורת כשרה להנחת תפילין, גם קצת למעלה מחצי הזרוע.

---

1. לשון שו"ע או"ח כז, א. ומבוסס על דברי ר"ת בתוספות במנחות שם ד"ה "קיבורת".

2. לרבינו פרץ ס"י קנג, אות א, בשם "שימושא רבא". וכן כתב רבינו פרץ בעירובין דף צה.

3. בדעת המחבר נדון בהמשך, בסעיף 5.

4. שם ס"ק ה. וז"ל: "ודבריו הגהת סמ"ק צ"ע, מנא ליה לחלק, דהא בגמרא שם אמרינן סתמא ירך זו קיבורת. ולולי דבריו נראה לי, דמה שכתב בשמושא רבה פלג זרוע, קאי על כל הקיבורת, שהוא פלג זרוע, ולא דוקא פלג, אלא ר"ל מקצתו, וכשיעור מקום הנחת שני תפילין כמו שכתוב בריש פרק בתרא דעירובין דף צה,ב. וכן נראה לי עיקר, דכל הקיבורת כשר להניח בו תפילין".

## 2. מחלוקת האחרונים

האחרונים פסקו שלכתחילה צריך לנהוג כדברי השו"ע והרמ"א, ופשוט. והדיון אינו אלא כשאי אפשר להניח בחלק התחתון של הקיבורת, כגון בפצוע. הבן איש חי כתב (פ' חיי שרה אות ו) ש"היכא דלא אפשר" יש לסמוך על הגר"א ולהניח על כל הקיבורת, גם למעלה קצת מחצי הזרוע. הגאון הרב עובדיה יוסף ביביע אומר חולק עליו, וכותב שהגר"א הוא דעת יחיד בדבר, ואין לסמוך עליו ולברך ברכה לבטלה<sup>5</sup>. אך הבן איש חי אינו היחיד בין האחרונים שסמך בזה על הגר"א, וכך פסקו גם המשנה ברורה, כף החיים ושו"ע הרב<sup>6</sup>.

## 3. ראשונים בשיטת הגר"א

אחרי העיון נראה לי שאין "מהפיכה" בפירוש הגר"א, וכדעתו פסקו כבר ראשונים, וגם מרן המחבר כמו שנבאר. הבאנו למעלה את מקור הדין בגמרא במנחות, ואין בה שום רמז שמקום ההנחה הוא רק מחצי הזרוע ולמטה. הראשון שהביא דין זה הוא הגהות הסמ"ק (בשם "שימושא רבא"), ואין לנו שום הוכחה ששאר הראשונים סוברים כך. ובאמת המשנה ברורה תמה על הרמ"א שהביא את דברי הגהות סמ"ק להלכה. וז"ל<sup>7</sup>:

וכן מוכח ג"כ במנחות ל"ז דכל הקיבורת כשר ... וכן הרי"ף

5. ביביע אומר חלק א' או"ח סימן ג, אות כא. וז"ל: "וחזיתיה להגרי"ח בכך איש חי, שכתב דאם התפלין גדולים קצת ויוצאין מחוץ לחצי פרק התחתון, יש לסמוך ע"ד הגר"א היכא דלא אפשר, דסבירא ליה דכל בשר הקיבורת ראוי להניח בו תפלין. ע"ש. ובמהחילת כבוד תורתו דבריו תמוהים מאד, שאיך אפשר לעזוב דברי הפוסקים שאנחנו הולכים בעקבותיהם, לסמוך על דעת יחידאה, ולברך ברכות, שיש לחוש דהוי ברכה אבטלה, וקרקפתא דלא מנח תפלין ... ואם כי הגר"א גדול כבודו כחד מן קמיא, ועמו עוז ותושיה, מ"מ אין לנו להניח דברי כל הפוסקים המפורסמים שבביל דברי הגר"א, ואין זה מדרכי ההוראה".

6. המ"ב בס"ק כט, כף החיים בס"ק ג, ושו"ע הרב בסי' כז סעי' ב (וסעי' ח). וכן קיצור שו"ע סי' י' ס"ג. וכן משמע שדעת האריז"ל בשער הכוונות דרוש ו, שם כתב שיש להניח תפילין רש"י ור"ת ביחד, תפילין של רש"י למעלה ושל ר"ת למטה סמוך למרפק.

7. ביאור הלכה סעי' א' ד"ה "בראש העצם".

והרמב"ם והרא"ש והטור ורי"ו לא הזכירו שום זכר שיחלק את בשר  
הקיבורת להצאין, ואיך יתפוס הרמ"א דעת הסמ"ק?<sup>8</sup>

המשנה ברורה מתרץ שם את הרמ"א ומסביר את דעת הגהות הסמ"ק, שלא  
אמר שמוותר להניח תפילין על חצי מהקיבורת, אלא שנקרא "קיבורת" רק  
מחצי הזרוע ולמטה<sup>9</sup>. ותירץ זה קשה, שמשנה את המציאות מפני הקושיה.

לכן אין לתמוה על הבן איש חי, והגר"א אינו שיטת יחיד. וכמו שכתב  
הביאור הלכה, הגר"א ודאי סובר שמקום הקיבורת כולל גם מחצי הזרוע  
ולמעלה. וסובר הגר"א שהגהות הסמ"ק יחיד בדעתו, וכל הראשונים  
חולקים עליו, לכן לדינא אין לחשוש לדבריו.

#### 4. שיטת הרמב"ם

הבאנו למעלה את דברי הביאור הלכה הכותב שכל הראשונים מלבד  
הגהות הסמ"ק סוברים שאפשר להניח תפילין של יד על כל הקיבורת,  
וכתב שכך משמע גם מהרמב"ם.

אבל הרב עובדיה יוסף המחמיר כהגהות הסמ"ק חולק בדעת הרמב"ם, וז"ל  
(שם אות כ):

והנה דברי הגהות סמ"ק (בשם שימושא רבא), הובאו להלכה גם בס'  
ארחות חיים ... וע' בכ"מ (פ"ו מהל' מזוזה הי"ב) שכן דעת הרמב"ם.  
ע"ש.

עיינתי בדברי הכס"מ ולא זכיתי להבין את ראיית הרב. הרמב"ם כתב שם:  
"והיכן קובעים את המזוזה ... בטפח הסמוך לחוץ בתחלת שליש העליון  
של גובה השער. ואם קבעה למעלה מזה כשרה, והוא שירחיקנה מן  
המשקוף טפח". ומסביר הכסף משנה מניין לו לרמב"ם שצריך להרחיק מן  
המשקוף טפח, וז"ל:

והכי משמע מדקאמר ר' יוסי 'מה קשירה בגובה אף כתיבה בגובה'<sup>10</sup>,

8. כוונתו להגהות הסמ"ק, הלא הוא רבנו פרץ.

9. עיין ביאור הלכה ד"ה "בראש העצם".

10. מנחות לגא, שם חולק על ר' יהודה שאמר "כל הפתח כולו כשר למזוזה". את לימוד  
ר' יוסי "מה קשירה בגובה" ביאר רש"י על תפילין של ראש. אך הכס"מ הבין

וכי היכי דקשירה דהויא בגובה הזרוע אינו בסוף גובהו אלא מרוחק מסוף גובהו קצת, הכי נמי כתיבה דילפינן מינה אינו בסוף הגובה אלא מרוחקת ממנו מעט, דהיינו טפח.

לכאורה מדברי הכסף משנה משמע ההיפך מדברי הגרע"י, שאומר הכס"מ שהקשירה "אינו בסוף גובהו, אלא מרוחק מסוף גובהו קצת", ומשמע שגם בחצי העליון של הזרוע כשר, ובתנאי שיהיה מרוחק קצת מבית השחי.

### 5. הסבר שיטת מרן

בראש סימן כ"ז הביא הטור להלכה שמקום הנחת תפילין של יד הוא "בגובה הבשר שבפרק שבין הקנה לכתף", כלומר – הקיבורת כולה. ובב"י הביא את הסבר הראשונים על הגמרא, וביניהם גם את דברי הגהות סמ"ק. אולם בשולחן ערוך עצמו העתיק בתחילת הסימן רק את דברי הטור (כפי שהבאנו בתחילת המאמר), ולא הוסיף את חידושו של הגהות הסמ"ק. הרמ"א בהגהותיו שם מוסיף דין זה, ולשונו: "וצריך להניח בראש העצם הסמוך לקובד"ו, אבל לא בחצי העצם שסמוך לשחי".

באמצע הסימן, הבית יוסף אומר וז"ל:

מצאתי כתוב ששאלת: אדם שיש לו מכה בזרועו, היכן מניח תפילין? הא מסקינן בריש פרק המוצא תפילין (עירובין צה,ב): 'מקום יש בזרוע להניח שתי תפילין'.

ובשו"ע בסעי' ז' פסק זאת בזו הלשון:

אעפ"י שיש לאדם מכה במקום הנחת תפילין – יניח תפילין, כי מקום יש בזרוע להניח שתי תפילין, כי העצם הסמוך לבית השחי מחציו עד הקובד"ו (=מרפק) הוא מקום הנחת תפילין.

ועל פי ההבנה המקובלת שהביא כאן המחבר דברי הגהות הסמ"ק יש לתמוה למה לא הביא את ההלכה שמקום הנחת תפילין הוא מחצי הזרוע ולמטה בסעיף א', שהלא שם מקומו.

אחרי העיון בדברי הגהות סמ"ק אפשר לדייק שהביא בדבריו שני דינים, אחד להחמיר ואחד להקל.

♦ החומרא — מחצי הזרוע ולמעלה אינו מקום תפילין, אפילו על הקיבורת.

♦ הקולא — כל חצי הזרוע התחתון כשר להנחת תפילין עד המרפק, אפילו שלא בבשר התפוח.

ונראה לי שמרן השו"ע קיבל רק את הקולא של הגהות הסמ"ק (בשעת הדחק), אבל דחה את החומרא שבדבריו. לכן בסעיף א' הביא רק שמקום הנחת תפילין הוא בבשר התופח שבין המרפק לבית השחי. ולפי דבריו כל הקיבורת כשרה, בין למעלה קצת מחצי הזרוע בין למטה ממנה.

ובסעיף ז' חידש שמי שנפצע בקיבורת יכול להניח תפילין על הזרוע שלא על הבשר התפוח, כי כל חצי הזרוע התחתון הוא מקום הנחת תפילין בשעת הדחק. ומה שכתב "מחציו עד הקובדו" אינו להחמיר ולומר שקצת למעלה מהחצי הוא פסול, כי ודאי בכל הבשר התופח כשר, שזהו עיקר מקום הנחת תפילין. אלא בא לומר שכל החצי התחתון של הזרוע כשר להנחת תפילין, מה שאינו נכון בחצי העליון, בו רק מקום הקיבורת (התופח) כשר.

## 6. סיכום הלכה

אם כנים דברינו, הגר"א אינו חולק על הראשונים, אלא אדרבה, כדבריו פסקו רוב הראשונים וכך גם דעת מרן. ולפי זה להלכה:

לכתחילה יש להניח תפילין בבשר התופח בחצי התחתון של הזרוע, כהגהות הסמ"ק והרמ"א.

ובשעת הדחק, כגון בפצוע, אפשר להניח על בשר התפוח גם בחצי העליון של הזרוע, כחבר האחרונים (הבן איש חי, כף החיים, המשנה ברורה ועוד) שפסקו שאפשר לסמוך על הגר"א בשעת הדחק.

# היסח הדעת בתפילין

## 1. איסור היסח הדעת בתפילין

חייב אדם למשמש בתפילין שעליו כדי לא להסיח דעתו מהם. וזו לשון הגמרא<sup>1</sup>:

אמר רבה בר רב הונא: חייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה, קל וחומר מציץ: ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת, אמרה תורה: והיה על מצחו תמיד – שלא תסיח דעתו ממנו, תפילין שיש בהן אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה.

מהי מהות היסח הדעת האסורה? האחרונים ובראשם השאגת אריה (סימן לט) פירשו שנחלקו הראשונים בשאלה זו:

◊ לפי שיטת רבנו יונה (ברכות יד, ב ד"ה "ולא") ובעקבותיו הרא"ש (ברכות פרק ג, סימן כח), האיסור מצומצם: אסור שאדם הלוּבש תפילין יחשוב דברים שלא מתאימים לקדושת התפילין; כקלות ראש, ליצנות ורהורים רעים. אך אם רק אין דעתו עליהם – "לא נקרא זה היסח הדעת".

◊ לפי שיטת הרמב"ם, שכתב בסתם (הל' תפילין ד, יד): "חייב אדם למשמש בתפיליו כל זמן שהם עליו שלא יסיח דעתו מהם אפילו רגע אחד", הדרישה רחבה יותר. ופירושה כפשט הגמרא – שתהא דעתו על התפילין כל זמן שלובשם.

ופסק השאגת אריה כהסברו ברמב"ם.

ויש לסוגיה זו השלכה חשובה בנוגע ללבישת תפילין שלא בזמן התפילה. במסגרת מאמר זה נשתדל להביא את מקורות השיטות, וננסה להוכיח שייתכן שהרמב"ם אינו חולק על הרא"ש, ושכולם מודים לשיטה אחת.

---

1. שבת יב, א; יומא ז, ב; מנחות לו, ב.

## 2. מקור שיטת הרא"ש

ר' יונה, ובעקבותיו הרא"ש, מבססים את שיטתם על שתי נקודות – גמרא וסברא:

א. במסכת סוכה (כו,א) מביאה הגמרא ברייתא: "ישן אדם שינת עראי בתפילין, אבל לא שינת קבע". כיצד אפשר לישון אפילו שינת ארעי בתפילין, באם אסור להסיח דעתו מהן? מכאן מסיק הרא"ש שהיסח הדעת הינה דוקא מחשבות שליליות, ולא רק חיסרון בכוונה חיובית.  
 ב. לא יתכן שהתורה דרשה מאדם שיחשוב כל רגע על התפילין, לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת. "דאי לא תימא הכי – איך יוכל אדם להניח תפילין כל היום?!".

## 3. שיטת הרמב"ם לפי השאגת אריה

השאגת אריה טוען שהרמב"ם חולק על שיטה זו, ולשיטתו אדם חייב ממש לחשוב על התפילין כל הזמן. וזה לשון בעל השרידי אש (ח"א סי' ד) שתמצת שיטה זו: "ויוצא שאיסור היסח הדעת הוא אם אינו חושב תמיד שהתפילין בראשו, שהאדם צריך לחשוב שהתפילין בראשו, כדי שיוזכור תורת ה'". ודייקו זאת גם מדברי הרמב"ם לעניין מצטער (ד, יג):

מצטער ומי שאין דעתו מיושבת ונכונה עליו – פטור מן התפילין, שהמניח תפילין אסור לו להסיח דעתו מהן.

הא למדת שאיסור היסח הדעת אינו תלוי בקלות ראש.

אלא שלשיטה זו יש לתרץ את קושיית הראשונים – כיצד התירו לישון שינת ארעי בתפילין? הלוא הוא מסיח דעתו מהם!

ותירץ השאגת אריה שהגמרא בסוכה שם נותנת שיעור לשינת הארעי: "וכמה שינת עראי – כדי הילוך מאה אמה". ומחדש השאגת אריה שיש שיעור גם להיסח הדעת, ואף הוא כדי הילוך מאה אמה<sup>2</sup>.

2. שיעור היסח הדעת הובא בשמו גם בשערי תשובה (או"ח סי' כח, ס"ק א). וכך לפירוש הש"א הרמב"ם אמנם מחמיר בהיקף היסח הדעת, אך מיקל במשך הזמן שלה.



ובפירושו זה הוא רוצה להשיב גם על ראיית הסברא. שאמנם אי אפשר לחשוב בכל רגע על התפילין, אך אפשר לעשות זאת מפעם לפעם.

ערוך השולחן (כח, ה) דוחה פירוש זה, שכפי שראינו הרמב"ם כתב (בהלכה יד) "שלא יסיח דעתו מהם אפילו רגע אחד, שקדושתן גדולה מקדושת הציץ...".

#### 4. הישן פטור מן המצוות

עוד תירוץ תירצו גדולי האחרונים<sup>3</sup>: "שבשעת שינה אין איסור של היסח הדעת, שאז פטור ממצות תפילין".

ועל פי תירוץ זה נטו הפוסקים הנ"ל לפסוק כרמב"ם. אך לא זכיתי להבין דבריהם, שהרי הם התייחסו רק לראייתו הראשונה של רבנו יונה, הקושיה מהגמרא. אולם רבנו יונה נימק דבריו גם בסברא, שאי אפשר שהתורה תדרוש מהאדם לחשוב כל הזמן על התפילין, ואת זאת לא תירצו.

גם התירוץ שבשעת שינה אין איסור של היסח הדעת לא מתיישב על לבי. שלפי דבריהם עולה שהסחת דעת קטנה, רגע בלי מחשבה על התפילין, הרי הוא איסור גמור, ואילו היסח הדעת גדול, לישון שינת ארעי – מותר. ואמנם הערה זו אינה קושיה מבחינה משפטית, שהישן לטענתם פטור מהמצוה, ולכן לא איכפת לנו מהסחת דעתו. ולכן אביא עוד שתי קושיות על תירוצם:

א. לא ברור כלל שהישן פטור מן המצוות. ודאי שהישן פטור ממצוה שלדורשת מעשה, אבל מצוה כציצית ותפילין, שאינה דורשת מעשה, מנין לנו שהישן פטור מהם? גמרא ערוכה היא במנחות<sup>4</sup> שמשמע ממנה שגם לילה זמן ציצית: אדם הלובש ציצית גם ביום וגם בלילה לא יברך על הציצית בבוקר, שהרי לא הפסיק בקיום המצוה מאז הברכה הקודמת. ומכאן שגם בזמן השינה קיים מצות ציצית.

ב. המעבר ממצב ערות למצב שינה לא נעשה בבת אחת. בתקופת הביניים

3. ערוך השולחן שם, סעי' ו; שיעורי הגרי"ד סולוביצ'יק על סוכה שם; שרידי אש שם, שלשונו הבאנו.

4. דף מגא, בדין הגמרא במנהג רב יהודה.

האדם כבר אינו חושב על התפילין, שלא שולט במחשבותיו, אך עדיין לא נרדם, ולכן עדיין לא נפטר מהמצוה.

### 5. הסבר נוסף בדברי הרמב"ם

השאגת אריה מקשה על הטור, שמצד אחד פסק (יו"ד, שפח) שאבל פטור מלהניח תפילין משום שאינו יכול שלא להסיח דעתו מהם, ומכאן משמע שפסק כרמב"ם. אולם בהלכות תפילין כתב (או"ח, מד): "פורס עליהם סודר וישן בהם שינת עראי, ולא חשיב היסח הדעת אלא כשהוא עומד בשחוק ובקלות ראש". ומשמע שפסק כרא"ש אביו. וכתב על זה השאגת אריה: "והמה תרתי דסתרי אהדדי"<sup>5</sup>.

עוד הקשה השאגת אריה על רבנו יונה, שכותב שלמד תירוצו "מתוך דברי ר"מ ז"ל", הלא הוא הרמב"ם, אף שלדברי השאגת אריה הרמב"ם אינו סבור כן.

ולי נראה שבאמת הרמב"ם אינו חולק על רבנו יונה, ויתרה מזו, הרמב"ם הוא המקור לדבריו, כפי שכתב. ונראה שלמד ר' יונה דבריו מדברי הרמב"ם שם בסוף הפרק (ד, כה). וזה לשונו:

קדושת תפילין קדושתן גדולה היא. שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו – הוא עניו וירא שמים, ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה, ואינו מהרהר מחשבות רעות, אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק. לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום, שמצותן כך היא ...

ומפורש בדבריו שהאיסור בתפילין הוא בשחוק, שיחה בטילה ומחשבות רעות, ולא כחובה להרהר בהם בכל רגע<sup>6</sup>.

5. עיין בדברי השרידי אש שם, המציע שיש שני סוגי היסח הדעת. ולדעתו הטור מודה לרמב"ם שיש חיוב לחשוב כל שעה על התפילין.

6. גם בספר בני ציון (לרב בן-ציון הלוי ליכטמן, סימן כח סק"ב, מעמ' רכא) דוחה את דברי השאגת אריה. אלא שבעוד אנו קירבנו את דברי הרמב"ם לדברי ר' יונה, פירש בני-ציון את דברי ר' יונה כך שקרובים הם לשיטת הרמב"ם על פי השאגת אריה. עיווין בדבריו באריכות (עיקר שיטתו הובאה גם ב"בירור הלכה" על יומא דף ז,ב).

ובענין הראיה שהביאו מכך שהרמב"ם פוטר מתפילין את המצטער ומי שאין דעתו מיושבת עליו, אפשר לומר שהרמב"ם סובר שכפי ששחוק ומחשבות רעות אינם מתאימים לתפילין, כך עצבות ודאגות אינן מתאימות לתפילין, ונחשבים כהיסח הדעת. ובדומה לנאמר "אין שכינה שורה לא מתוך עצבות ... ולא מתוך שחוק" (שבת ל, ב), שני המצבים אינם מתאימים לתפילין.<sup>7</sup>

### 6. סיכום

שלא כדברי השאגת אריה, הצענו לפרש שגם לרמב"ם איסור הסחת דעת מן התפילין אינו שיש להרהר בהם בכל רגע, אלא שאין לנהוג בהם קלות ראש.

ובזה:

א. תירצנו את הקושיות על הרמב"ם מן הסוגיה (המתירה שנת ארעי בתפילין) ומן הסברא (כיצד זה אפשר להרהר בתפילין כל היום).  
 ב. ביארנו את דברי ר' יונה שאמר במפורש שלמד את שיטתו מדברי הרמב"ם.

ג. תירצנו את הסתירה בדברי הטור.

ועולה מדברינו שאדם שעוסק במלאכתו בשמחה וברצינות, הרי הוא מקיים את ההתנהגות המתאימה ללבישת תפילין כל היום. והחיוב למשמש בהם מפעם לפעם הוא שמא ישכח שהם על ראשו ויבוא לידי קלות ראש.

---

7. ראה בערוך השולחן כ"ח ג, שהביא סברה דומה לתירוץ דברי הטור. אך כאמור, הסביר את הרמב"ם כש"א, ותירץ שישן פטור מהמצוות.

# 'בל תגרע' בתפילין של רבנו תם

## 1. שני זוגות תפילין

נחלקו קדמונים בסידורן של פרשיות התפילין. ופסק רש"י שסדר הפרשיות כסדרן בתורה משמאל לימין של המניח ("קדש לי", "והיה כי יביאך", "שמע", "והיה אם שמוע"). ואילו רבנו תם פסק שסדרן שתיים ראשונות משמאל לימין, ושתיים אחרונות מימין לשמאל (נמצא סדרן: "קדש לי", "והיה כי יביאך", "והיה אם שמוע", "שמע").

בשו"ע (לד, א) מביא תחילה המחבר את מחלוקת רש"י ור"ת, ומסכם: "ומנהג העולם כרש"י".

ובסעיף הבא כותב מרן: "ירא שמים יצא ידי שניהם, ויעשה שתי זוגות תפילין"<sup>1</sup>. ומביא שלוש אפשרויות להנחת שני הזוגות:

1. להניחם בו זמנית ("כי מקום יש בראש להניח שתי תפילין").
2. יניח זוג אחד, ויסלקו מיד, ויניח את הזוג האחר על סמך ברכה ראשונה.
3. יניח בברכה תפילין של רש"י, ולאחר התפילה יניח בלא ברכה תפילין של ר"ת, ויקרא בהן 'שמע' ו'והיה אם שמוע'<sup>2</sup>.

## 2. איסור 'בל תוסיף'

בהביאו את האפשרות הראשונה כתב המחבר:

ויכוין בהנחתם: באותם שהם אליבא דהלכתא אני יוצא ידי חובתי, והשאר הם כרצועות בעלמא.

- 
1. נעיר שבסעיף ג' כותב המחבר: "לא יעשה כן אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות".
  2. מלשון המחבר משמע בפשטות שיש כאן שלוש אפשרויות ועדיף כאפשרות הראשונה. ויש חולקים. ראה למשל בט"ז (ס"ק ג) המשגיג ואומר ששתי האפשרויות הראשונות הם לסמ"ג וסיעתו, הסוברים ששתי הזוגות שקולין, והאפשרות השלישית הובאה בב"י בשם תשובה אשכנזית, ולשיטה זו תפילין של רש"י עיקר. ואם כן אין כאן שלוש אפשרויות אלא מחלוקת. יעויין שם.

להבנת דברי המחבר נסביר שישנם שני סוגים של 'בל תוסיף':

- א. המוסיף דבר למצות עשה<sup>3</sup>. ובמקרה כזה יתחייב אפילו אם לא מכוון בפירוש שהפרשה הנוספת היא לשם מצוה.
  - ב. כשאדם עושה דבר שלא נצטווה בו, ועושה זאת לשם מצווה. ובמקרה כזה יעבור על 'בל תוסיף' רק אם התכוון שזו מצווה<sup>4</sup>.
- והסביר המ"ב (ס"ק ח) שהמניח שני זוגות תפילין יחד צריך לכוון שיוצא ידי חובה רק בזוג אחד, כי אם מכוון לצאת ידי חובה בשניהם נמצא עובר על 'בל תוסיף'<sup>5</sup>.

### 3. איסור 'בל תגרע' וחידושו של המשנה ברורה

את הדרישה לכוון שיוצא ידי חובתו רק בזוג שהוא אליבא דהלכתא כתב המחבר דווקא במי שמניח את שני הזוגות יחד.

אמנם כשדן הבאור הלכה באפשרות השלישית (להניח תחילה תפילין של

3. לשון הספרי (דברים פסקא פב): "מנין שאין מוסיפים על הלולב ועל הציצית, תלמוד לומר 'לא תוסף עליו'. מנין שאין פוחתים, מהם תלמוד לומר 'ולא תגרע ממנו'". וברומה כתב רש"י על התורה רש"י (דברים ד, ב): "לא תספו — כגון חמש פרשיות בתפילין, חמשת מינין בלולב, וחמש ציציות". אלא שלא ברור שכך נפסק להלכה, שהרי המוסיף מין בלולב או פרשיה בתפילין אנו אומרים "האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי", ואינו עובר (סנהדרין פח, ב). ואולי דיבר רש"י על זקן ממרא. ואין ברצוננו להאריך כאן בעניין 'בל תוסיף' שהלכותיו מסועפים מאוד, אלא כהקדמה לעניין תפילין של ר"ת בלבד.

4. כך משמע מדברי רבא (ראש השנה כח, ב): "לעבור בזמנו — לא בעי כוונה, שלא בזמנו — בעי כוונה". יעויין שם. והגר"א ב'אדרת אליהו' (דברים יג, א. הובא באנציקלופדיה תלמודית סוף ערך "בל תוסיף") כתב שלכך נאמרו בתורה שני פסוקים שונים: הפסוק "לא תספו על הדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם וְלֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ" (דברים ד, ב) מדבר על הוספת מצוה על תרי"ג מצוות; והפסוק "אֵת כָּל הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם אֹתוֹ תִשְׁמְרוּ לְעֲשׂוֹת, לֹא תִסֵּף עָלָיו וְלֹא תִגְרַע מִמֶּנּוּ" (דברים יג, א) הוא "להוסיף על גופא דמצוה".

בנוסף נחלקו הפוסקים אם עובר על 'בל תוסיף' רק כשמוסיף למצווה קיימת (כגון שתי זוגות תפילין), או גם במצווה שאדם בודה מליבו. עיין מנחת חינוך פרשת ראה מצווה תנד, אות ב.

5. אם עובר כאן על 'בל תוסיף' זו מחלוקת אחרונים גדולה שהובאה באריכות בבאור הלכה שם, ד"ה "ויכוון בהנחתם". וקשה לפשוט מדבריו שם מה הכרעתו. והסברנו על פי השיטה שעובר על 'בל תוסיף' כי על פיה פסק במ"ב בס"ק ח.

רש"י בלבד ולהחליפן בשל ר"ת לאחר התפילה) מחדש שגם כאן יש לכוון בהנחת תפילין של ר"ת שאם אינו יוצא בהן ידי חובה הרי הן כרצועות בעלמא. אך זאת לא משום 'בל תוסיף', אלא משום 'בל תגרע'. וזו לשונו (בד"ה "יניח של ר"ת") לגבי המניח תפילין של ר"ת בסוף התפילה:

... שמא באמת הדין כרש"י, ותפילין אלו פסולים דהחליף פרשיותיה  
 ... ונמצא דעובר בזה על כל תגרע. דהלא מבואר בסמ"ג (ל"ת, ססה)  
 דהעושה ג' טוטפות בתפילין עובר על כל תגרע. והכי נמי דכוותיה,  
 דהלא אין לו רק שתי פרשיות שקבועין במקומן.

כלומר: הפרשיות שאינן כסדר כאילו אינן כלל. ולכן בזמן שתפילין של ר"ת עליו התפילין כחסרות פרשיות. ולכן אם לא יכוון שלא יוצא בהן ידי חובה (אם אין הלכה כר"ת) — הרי הוא מחסר פרשיות, ועובר על 'בל תגרע'.

#### 4. דיון בדברי המשנה ברורה

ואף שכך כתב החפץ חיים לבי מגמגם בזה. שהרי איסורי 'בל תוסיף' ו'בל תגרע' הם הרצון לשנות מהמצווה על ידי הוספה או גריעה ממנה<sup>6</sup>. והמניח תפילין של רבנו תם אינו רוצה לשנות כלום, אלא רוצה לכבד את הוראת המחבר שכתב "ירא שמים יצא ידי שניהם"<sup>7</sup>.

במילים אחרות: אף שאין אנו מקבלים שאפשר ששני זוגות התפילין כשרות<sup>8</sup>, אנו אומרים שמאחר שנחלקו בדבר גדולי הראשונים, אזי תפילין של רש"י, שהתקבלו בכל ישראל, אנו מניחים בברכה; ותפילין של רבנו תם אנו מניחים בלי ברכה, על הצד שאולי כך ההלכה (אף שלמעשה לא

6. ואם אינו מכוון להוסיף או לגרוע — אינו עובר. כך דייקו הפוסקים משתי סוגיות: עירובין סוף דף צה,ב (לעניין הנחת שני זוגות של תפילין לצורך הצלתן); ומנחות דף מ,ב, שם אומר רב פפא לעניין הוספה בציצית: "ממאי דגברא לאוסופי קא מיכוין?". עווי"ש.

7. וראה בבית יוסף או"ח סי' כט על המנהג לברך "לשמור חוקיו" בזמן הסרת התפילין, שלמרות שלהלכה אין לברך ברכה זו, בכל זאת המברך אינו עובר משום 'לא תשא', ו'הבא לברך אין מוחין בידו, כיון שיש לו איזן גדול להתלות בו'. וכן בתפילין של ר"ת.

8. כמו שכתב העט"ז בשם המקובלים. ראה בה"ל ד"ה "יניח של ר"ת".

התקבלה דעה זו). וממילא אין חשש למניח, לא משום 'בל תוסיף' ולא משום 'בל תגרע', אף אם לא כיוון בשעת ההנחה שאם הם פסולים אינו מקיים מצווה בתפילין האלו.

ומוכרחים לומר שאחרי שפסקו הפוסקים אין חשש איסור. ואחרת לא מצאנו ידינו ורגלינו. שאם גם כשמניחם לחוד עליו להתנות "באותם שהם אליבא דהלכתא אני יוצא ידי חובתי", הרי גילה דעתו שאפשר שאלו כשרות ושל רש"י פסולות, ואם כן כיצד בירך על של רש"י על דרך הספק, ולא חשש לברכה לבטלה? ואם תאמר שבירך תחילה מפני שסוף סוף הלכה כרש"י, אם כן מדוע מניח של רבנו תם ומתנה שאפשר שהם 'אליבא דהילכתא'? אלא ודאי שאנו מניחים את שניהם כי כך הורה המחבר, ואין לחשוש לא ל'בל תוסיף' ולא ל'בל תגרע'.

#### 5. סיכום

אם כנים דברינו נראה שרק כשמניח את שני הזוגות ביחד צריך להתנות שהרי ודאי שציותה התורה להניח זוג אחד בלבד. אמנם אם מניח תפילין של רבנו תם לבד, נראה שאין צריך להתנות.

# זמן הנץ החמה לרמ"א

## 1. הקדמה

עיקר זמן תפילת עמידה של שחר הוא החל מהנץ החמה<sup>1</sup>. כך מדוייק מכמה סוגיות<sup>2</sup>, וכן פסקו הרמב"ם (הל' תפילה ג, א) והשולחן ערוך (או"ח פט, א).

ובשעת הדחק מותר להתפלל לפני הנץ<sup>3</sup>, כלשון המחבר (שם, ח).

בשעת הדחק, כגון שצריך להשכים לדרך, יכול להתפלל משעלה עמוד השחר. וימתין מלקרות ק"ש עד שיגיע זמנה.

ולכן אנו מקפידים לא להתפלל תפילת עמידה לפני הזריחה אם לא בשעת הדחק. ועיין מאמרנו בשאלה זו<sup>3\*</sup>.

אך אחרי העיון בדברי הרמ"א, נראה שלשיטתו אין הדבר כן. הוא אינו חולק על הקביעה שיש להתפלל לכתחילה אחר הנץ החמה, אך נוכיח במאמר שלשיטתו "הנץ החמה" להלכה זו אינו הזריחה, אלא הוא קרוב מאד לזמן עלות השחר.

## 2. שיטת הרמ"א

כשמבאר המחבר את דין קריאת שמע של ותיקין (נח, א) כותב הרמ"א:

1. זריחת החמה קרויה גם "הנץ החמה", כלומר יציאת החמה. כמו "הנצו הרמונים" ובהמשך נציע פרשנות נוספת לביטוי זה.

2. פוסקים רבים מדייקים זאת מסוגית תפילת הותיקין, שם לשון הברייתא (ברכות ט, ב): "ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה, כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום". כלומר: ותיקין רצו גם לקרוא ק"ש קודם הנץ החמה, גם להתפלל לאחר הנץ החמה, וגם לסמוך גאולה לתפילה, ולכן כיוונו את השעה כך שיגמרו ק"ש עם הנץ החמה, ומיד יתפללו תפילת עמידה.

3. הלכה זו נלמדת ממעשה אבוה דשמואל (ברכות ל, א): "אבוה דשמואל ולוי כי הוו בעו למיפק לאורחא הוו מקדמי ומצלי, וכי הוה מטי זמן קריאת שמע קרו". וקיבלו הפוסקים את ביאור ר"ח, שהיו מקדימים מעלות השחר.

\*3. להלן עמוד ע ואילך.



שיעור הנץ החמה הוא כמו שיעור שעה אחת קודם שיעלה כל גוף השמש על הארץ.

והקשו עליו המפרשים שהלא דבר זה נוגד את החוש: שעה לפני הנץ החמה השמש עדיין אינה נראית כלל! לכן הציע המ"ב לתקן את גירסת הרמ"א. וזו לשונו (ס"ק ט):

שיעור שעה – ויש גורסין עישור שעה. ועיין בביאור הגר"א שכתב שצ"ל שלישי עישור שעה.

אולם אחרי העיון בטור, בב"י ובדרכי משה, מתברר שאי אפשר לתקן כך את לשון הרמ"א.

הדיון נסוב על גירסת דברי הרמב"ם לגבי זמן קריאת שמע של ותיקין (הל' ק"ש א, יא). וציטטו הטור (סימן נח):

וכן כתב הרמב"ם: מצותה שיתחיל קודם הנץ החמה ... ושיעור זה כמו שיעור שעה אחת קודם שיעלה השמש ע"כ.

ולגירסה זו זמן ק"ש לותיקין הוא שעה קודם הזריחה. והביא הב"י גירסה אחרת ברמב"ם:

ובנוסחא אחת מצאתי בדברי הרמב"ם כתוב במקום 'שיעור שעה אחת' – עישור שעה אחת.

ולגירסה זו זמן קריאת שמע הוא שש דקות בלבד קודם הזריחה<sup>4</sup>.

הרמ"א בדרכי משה דוחה בשתי ידיים את גירסת הב"י. וזו לשונו (מובא בד"מ הקצר אות ב):

ומה שכתב ב"י שמצא נוסחא אחת כו' – אותה נוסחא שמצא היא טעות, דכל היודע מעט בחכמת התכונה יודע שהאמת הוא כך: ששיעור הנץ החמה, דהיינו תחילת זריחת השמש על הארץ עד שיעלה כל גוף השמש, הוא כשיעור שעה אחת. וכן בשקיעת החמה, גוף השמש שוקעת בשעה אחת. ועל כן אותה נוסחה היתה מוטעית, והעישור שבה היה ראוי להיות שיעור, אלא שהחליף לו שי"ן בעי"ן.

4. גם כתבי היד נחלקו בנוסח. ראה ב"ילקוט שינויי הנוסח" ברמב"ם מהד' פרנקל.

אם כן למדנו שני דברים בשיטת הרמ"א:

1. כוונת הרמ"א לשעה ממש. ואי אפשר לגרוס בדבריו "עישור שעה" כפי שיש הגורסים ברמב"ם.
2. לדעת הרמ"א זמן זה נקרא הנץ החמה, שהרי לשונו "שיעור הנץ החמה הוא כמו שיעור שעה אחת קודם שיעלה כל גוף השמש על הארץ".

### 3. הסבר דברי הרמ"א

לעניין תוספת שבת פוסק המחבר שהזמן מ"תחילת השקיעה" ועד "בין השמשות" הוא מהלך שלושה מילין ורבע<sup>5</sup>.

המחבר פוסק כאן כשיטת רבנו תם, שבא לתרץ שתי גמרות סותרות: במסכת פסחים מבואר שבין השקיעה ללילה יש מהלך 4 מילין<sup>6</sup>, ובמסכת שבת מבואר שזמן בין השמשות – מן השקיעה עד הלילה – הוא מהלך  $\frac{3}{4}$  מיל<sup>7</sup>. ומסביר רבנו תם<sup>8</sup> שהגמרא בפסחים מדברת על השקיעה הנראית, שאין לה ערך מבחינה הלכתית. ואילו הגמרא בשבת מדברת "מסוף שקיעה, אחר שנכנסה חמה בעובי הרקיע", וזו השקיעה הקובעת להלכה, והיא מאוחרת מהשקיעה הנראית בזמן הליכת שלושה מילין ורבע.

לפי זה אפשר להסביר בנקל דברי את הרמ"א, באם נקביל בין השקיעה לבין הזריחה: כשם שבערב השקיעה ההלכתית היא שלושה מילין ורבע

5. רסא, ב. ולשונו: "וזמן תוספת זה הוא מתחלת השקיעה, שאין השמש נראית על הארץ, עד זמן בין השמשות. והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע, רצה לעשותו כולו תוספת – עושה ...". וזה עד בין השמשות. ובהמשך הסעיף כתב: "ושיעור זמן בין השמשות הוא ג' רביעי מיל". כלומר: מתחילת השקיעה ועד הלילה – מהלך ד' מילין. ועל פי החשבון הרגיל, שמהלך מיל הינו 18 דקות, הרי מהשקיעה ועד צאת הכוכבים – 72 דקות.

6. פסחים דף צד, א: "רבי יהודה אומר: עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום. תדע, כמה מהלך אדם בינוני ביום – עשר פרסאות, ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין ...".

7. שבת דף לד, ב: "איתמר: שיעור בין השמשות בכמה? אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל: שלשה חלקי מיל. מאי שלשה חלקי מיל ... אלא תלתא רביעי מילא".

8. בתוספות שבת לה, א ד"ה "תרי תילתי"; פסחים צד, א ד"ה "ר' יהודה אומר"; ועוד.

אחרי השקיעה הנראית, כך הנץ החמה ההלכתי הוא שלושה מילין ורבע לפני הנץ הנראה. ועל פי החשבון הרגיל בו זמן הילוך מיל הוא 18 דקות<sup>9</sup>,  $3\frac{1}{4}$  מילין הרי הם  $58\frac{1}{2}$  דקות.

זמן זה הוא עד תחילת עליית השמש. ועלינו להוסיף את זמן עליית גלגל החמה עצמו, דבר שלוקח שתי דקות<sup>10</sup>. וסה"כ הזמן מ"הזריחה הראשונה" עד שיעלה גוף השמש על הארץ הוא בדיוק 60 דקות וחצי. ובזה מתבארים במדוייק דברי הרמ"א "שיעור הנץ החמה הוא כמו שיעור שעה אחת קודם שיעלה כל גוף השמש על הארץ"<sup>11</sup>.

ועלינו לומר שלרמ"א "הנץ החמה" אינו רק הרגע שבני אדם רואים את השמש, אלא הזמן שבו בזכות השמש יש קצת אור<sup>12</sup>, וזמן זה סמוך לעלות השחר.

#### 4. שיטת הרמב"ם

כפי שראינו, נחלקו המפרשים כיצד לגרוס ברמב"ם לעניין זמן ק"ש של ותיקין: האם לגרוס "שיעור שעה" או "עישור שעה". ולפי דברינו, שגירסת "שיעור שעה" יוצרת הקבלה בין הזריחה לשקיעה לדעת ר"ת, הרי לדעת הגורסים "שיעור שעה" נראה שסבר הרמב"ם כר"ת, שהשקיעה ההלכתית היא זמן הליכת שלושה מילין ורבע אחרי השקיעה הנראית, בעוד לגורסים "עישור שעה" נראה שסבר כדעת הגאונים, שהשקיעה הנראית היא השקיעה ההלכתית.

9. שו"ע א"ח תנט, ב.

10. כפי שאפשר לראות. ועוד, שמוזכר בגר"א כאן שזמן עליית גלגל החמה הוא שליש עישור שעה, כלומר 2 דקות.

11. ואחרי שכתבתי כל זה ראיתי את דברי הרב יוסף גרינוולד בשו"ת ויען יוסף (אורח חיים סימן מח אות ג), שכתב בדומה. ומדבריו: "וא"כ ע"כ לפ"ד הדרכי משה נץ החמה אינו התחלת עליית גוף השמש על הארץ דהיינו כשמתחילין לראות חלק מהשמש, אלא כשמתחילה לצאת מתחת הארץ דהיינו כשמתחילין לראות אודם זהרורי החמה". אך בניגוד לדברינו לא קישר זאת לשקיעת ר"ת, ולא עשה חשבון מדוייק, אלא כתב: "שיטה זו דנץ החמה הוא שעה קודם עליית כל גוף השמש, אלא דענין זה משתנה לפי האופק, וא"א לומר בדיוק שהוא שעה שלימה".

12. וכשם שליטת ר"ת זמן זה הוא הזמן בו "נכנסת חמה בעובי הרקיע", אולי זמן זה הוא זמן שבו יוצאת חמה מעובי הרקיע.

ובאמת נחלקו הפוסקים האם פסק הרמב"ם כגאונים או כר"ת בזמן השקיעה<sup>13</sup>. ראינו שהביא הב"י את הגירסה "עישור שעה", ובכס"מ בהלכות קריאת שמע הכריע שגירסה זו היא הגירסה הנכונה. מזה אפשר ללמוד שהב"י סובר ששיטת הרמב"ם כשיטת הגאונים (ולא כרבנו תם). אולם אין להסיק מכאן שהמחבר חולק על הרמ"א, כי בהלכות שבת פסק מפורשות כרבנו תם, ולא כשיטת הרמב"ם. כלומר: הבין ב"י את הרמב"ם כשיטת הגאונים, אך לא פסק כמותו, אלא פסק כר"ת.

אולם לפי הסבר זה קשה להבין את מנהג הוותיקין המתחילים את תפילת העמידה בהנץ החמה. שהרי עמוד השחר הוא 72 דקות לפני הזריחה<sup>14</sup>, ולכן מעמוד השחר עד הנץ החמה לשיטה זו יש 13 דקות וחצי (מהלך  $\frac{3}{4}$  מיל). נמצא שאפילו אם מתחילים להתפלל מיד בעמוד השחר (אם כי לצורך טלית ותפילין יש לחכות לזמן "משיכיר", שהוא ודאי אחרי עמוד השחר<sup>15</sup>) — קשה להספיק לומר את ברכות השחר, קרבנות, פסוקי דזימרא וקריאת שמע וברכותיה בזמן כל כך מועט.

וראיתי בספר "שמן ששון" שמביא את מנהג המקובלים בישיבת בית אל, שהיו מתחילים את התפילה כשעתיים לפני זריחת החמה, והיו מתפללים את העמידה כשעה לפני עליית השמש, כוותיקין על פי שיטת הרמ"א שהבאנו למעלה<sup>16</sup>.

13. ראה סיכום השיטות בשו"ת יביע אומר ח"ב או"ח סי' כא, אות ד. והשווה לדברי הש"ך ביו"ד סי' רסו, ס"ק יא, הובאו דבריו בבה"ל סי' רסא ד"ה "מתחילת השקיעה".

14. עמוד השחר עולה מהלך ד' מילין לפני הזריחה (פסחים דף צד, א), ומהלך מיל הוא 18 דקות לרוב השיטות (ראה הערה 9).

15. מקובל לומר ש"משיכיר" הוא 50 דקות לפני הזריחה, וישנן שיטות נוספות, ואכמ"ל.

16. הספר "שמן ששון" לר' ששון ב"ר משה הוא פירוש על ספר שער הכוונות של רב חיים ויטאל. וזו לשונו (ח"א דף כב, טור שלישי): "ובקהילתנו פה ק"ק בית אל נוהגים מימות הראשונים כמלאכים להניח ציצית ותפילין תיכף בע"ה [=בעלות השחר], ומקיימים את שתיהם, והוא שמתחילים סדר הזמירות מעלות השחר, ומושכים זמנם בסדר הכוונות עד שעה אחת במו"מ [כנראה הכוונה במשא ומתן], והוא קודם הנץ החמה ממש, ואח"כ קורין ק"ש ומושכים זמנה בכונה עד העמידה עוד במו"מ רביע שעה, באופן דסומכים גאולה לתפילה כגרפת הרמב"ם, שהוא שעה אחת קודם

ונראה לי שאפשר להסביר את המנהג רק על פי שיטת הרמ"א לפי הסברנו: לשיטת המקובלים הנ"ל עלות השחר הוא כ-72 דקות (מהלך ארבעה מילים) לפני הזריחה, והנץ עצמו הוא כשעה לפני הזריחה.

## 5. להלכה

אם כנים דברינו, לפי שיטת הרמ"א אין צורך להחמיר ולהימנע מלהתפלל לפני זריחת החמה. ואף שלגבי כניסת ויציאת השבת נהגו עם ישראל כשיטת הגאונים בין לקולא ובין לחומרא, נגד פסקם של המחבר והרמ"א, הואיל ולגבי תפילת שחרית מקובל להלכה שבשעת הדחק יכול להתפלל מעלות השחר, והדיון הוא רק לכתחילה, נראה שלפי דעת הרמ"א אפשר לסמוך בנקל על דברי רבנו תם ולהתפלל לפני הזריחה. ועיין מאמרנו: "תפילת הפועלים"<sup>17</sup>.

---

**צאת גוף השמש על הארץ שהוא זמן התחלת הנ"ה** [=הנץ החמה], והיא הזמן מעלות השחר עד הנ"ה ד' מילין ... וכגירסה ראשונה דהרמב"ם הנזכר בהלכות ק"ש. ועיין שם להרב כ"מ וב"י, שכתב דיש גרסא אחרת בדברי הרמב"ם והוא עישור שעה קודם שיצא השמש על הארץ הוא זמן הנץ החמה. וכבר הארכתי במקום אחר הנוסחא זה הוא טעות סופרים כמו שכתב הרב ד"מ והרב ב"ח והפרישה. ועוד כתבתי דגם מדברי מרן הקדוש בשולחנו הטהור נראה דחזר בו דכתב סתם ולא פירש זמן הנ"ה. ועיין בתשו' שבות יעקב ... וז"ל: כאשר ירד מרן לעומקא דינא לסדר הדברים בשו"ע לקבוע הלכה למעשה חזר מכל מה שפירש בב"י ובכ"מ, ופירש דברי הפוסקים על נכון. ע"כ ... ונמצא דמעלות השחר עד שיצא כל גוף השמש על הארץ הוא ח' מילין ב' שעות, והמשך זמן הנץ החמה הוא שעה אחת, ומצוה מן המובחר לקרות ק"ש קודם ובהתחלת הנ"ה לסמוך גאולה לתפילה".

17. להלן עמ' ע.

# בין שמיעה להרהור

בדבר החיוב לכוון לכל מילה

בעבר נהגו בברכות רבות (כברכות קריאת שמע; מי שאינו בקיא בתפילת העמידה, ועוד) לצאת ידי חובה בשמיעה מפי אחר. כיום פחות נפוץ, אך עדיין נהוג בברכות רבות, כמו בקידוש והבדלה. נדון כאן בשאלה המעשית האם יוצאים ידי חובה רק בתנאי שהשומע הקשיב לכל מילה של המברך.

## 1. תמיהת הביאור הלכה על הרא"ש בדין "שומע כעונה"

מובא בשולחן ערוך בהלכות קריאת שמע (נט, ד):

ברכת יוצר וערבית אומר עם השליח צבור בנחת.

והסביר המשנה ברורה (ס"ק טו) מדוע לא די בשמיעה בלבד:

והוא הדין לכל ברכות ק"ש. דאף דמדינא יכול לכוין לצאת בברכת הש"ץ ... מכל מקום יהיה רגיל לומר עם הש"ץ בנחת, שכיון שהן ברכות ארוכות – אין אדם יכול לכוין תדיר עם הש"ץ בשתיקה.

עולה מדבריו שמעיקר הדין די בהקשבה לש"ץ בלבד, ואין צורך שכל יחיד יאמר בעצמו, וכך היו נוהגים בברכות קצרות<sup>1</sup>. אולם בברכות ארוכות חששו שהיחיד לא יכוון, ולכן יעץ המחבר שגם השומע יאמר במילה עם השליח ציבור.

ובביאור הלכה (ד"ה "עם הש"ץ") הרחיב ממה חששו אם שומע מהש"ץ בלבד. וז"ל:

ועיין בטור וב"י שכתבו בשם תשובת הרא"ש, דאם היה מכוין לדברי ש"ץ בשתיקה, ובאמצע הברכה היה פונה לבו לדברים אחרים – הפסיד הכונה שהפסיק באמצעיתה. שכל שהוא סומך על הש"ץ צריך

---

1. כדברי בית הלל: "תנו רבנן: היו יושבין בבית המדרש והביאו אור לפניהם. בית שמאי אומרים: כל אחד ואחד מברך לעצמו. ובית הלל אומרים: אחד מברך לכולן, משום שנאמר ברב עם הדרת מלך" (ברכות נג, א). וכך נפסק בשו"ע (או"ח רחצ, יד).

לכוין לבו לכל מה שהוא אומר, ולא יפנה לבו לדברים אחרים, שאם לא כן לא יצא. אבל כשהוא קורא בפיו, אף אם קרא מקצתה בלא כונה – יצא.

משמע מדברי הרא"ש שהיוצא בברכה ע"י אחר צריך להקפיד ולכוון בכל מילה.

ותמה הביאור הלכה על דין זה, והשאיר את דברי הרא"ש ב"צריך עיון גדול". ואלו המשך דבריו:

וצע"ג לפי מה דקי"ל שומע כעונה, והוה כאלו אמר ממש בפיו. וכדמוכח ברכות דף כ' ע"ב בתוס' ד"ה כדאשכחן. אם כן אפילו אם נחשוב מה שבאמצע פנה לבו לדבר אחר כאלו דילג באמצע מאי הוי ... הא קי"ל בסמין קפו דאם שינה ודילג הרבה באמצע ברכות הארוכות – דיצא ידי חובתו.

כלומר: הרי דילוג אינו מעכב בברכות קריאת שמע אפילו למוציא בפיו, ואם כן מדוע יעכב אם יוצא ידי חובתו מהש"ץ? ומנסה הבה"ל לתרץ:

"ואולי דכוונת הרא"ש לומר דלא יצא ידי מצוה מן המובחר".

## 2. הסוברים שחייב לומר עם החזן

ואולי הבה"ל עצמו מתייחס לתירוץ זה כדחוק כיון שמדברי הרא"ש (בתשובה כלל ד, סימן יט) לא משמע כן. ועוד, שבהלכות תפילה הביא הטור (תחילת סי' קכד) את דברי הגאונים, ושם הלשון היא של חיוב גמור. וז"ל הטור:

וכתבו רב שרירא ורב האי שצריך שיכוין לכל מה שאומר שליה ציבור מראש ועד סוף כאדם שמתפלל לעצמו.

ואולי גם לשון זו אפשר להסבירה כמצוה מהמובחר ולא כחיוב גמור, ולהדגיש את המילים "כאדם שמתפלל לעצמו". וכך משמע מלשון הב"ש שם:

וזה דבר פשוט דכיון שהוא יוצא ידי חובתו בשמיעה זו צריך שלא להפסיק ושלא לשוה, כשם שאינו מפסיק ואינו שח כשמתפלל הוא בעצמו.

וזה ממש כדברי הביאור הלכה, שהרי השווה את כוונת השומע לכוונת המתפלל בעצמו.

אולם נראה שיש ראשונים שחולקים על הבה"ל, ומשמע מהם במפורש שמי שאינו מכוון לכל מילותיו של הש"ץ לא יצא. וז"ל הבית יוסף בסוף סימן קכד:

ומבואר בדבריהם שצריך שישמע כל התפילה, וידקדק מפי החזן כל אות ואות של תפילה, הא לאו הכי לא. וכל זה נכלל במה שכתב רבינו 'יכוין וישמע משליח ציבור כל י"ח ברכות מראש ועד סוף'.

כך משמע גם כן ברמב"ם בהלכות ברכות (א, יא) שכתב:

כל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו – יצא<sup>2</sup>.

### 3. "הרהור כדיבור"

ראינו למעלה בקושית הביאור הלכה על הרא"ש, שהביא ראיה לדבריו מתוספות בברכות (כ, ב ד"ה "אשכחן"). המשנה שם עוסקת בדין בעל קרי בקריאת שמע<sup>3</sup>, ואומרת: "בעל קרי מהרהר בלבו, ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה". ומסביר שם רבינא שהתנא סובר "הרהור כדיבור דמי". ואם כן, למה שלא יקרא ממש בפיו? עונה הגמרא "כדאשכחן בסיני". ומסבירים התוספות הנ"ל:

פירוש: אף על גב דכדבור דמי לענין שיצא, מכל מקום לאו כדבור

2. אולם מהרמב"ם הלכות תפילה (ח, י) משמע שאין צורך לשמוע כל מילה, כשיטת הבה"ל. שכתב שם לענין ראש השנה, בו הש"ץ מוציא גם את הבקיא: "מפני שהם ברכות ארוכות, ואין רוב היודעים אותן יכולין לכוון דעתן כשליח ציבור". משמע שיוצא גם אם לא כיון בכל מילה, כי מסתמא אם אינו יכול לכוון באמירה בעצמו כל שכן שיקשה עליו לכוון לכל מילה ששומע משליח הציבור. ונראה לתרץ שבהלכות תפילה מדבר על תפילה בציבור ועניית אמן, כדבריו שם בהל' ט: "ש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתן. כיצד, בשעה שהוא מתפלל והם שומעין ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה הרי הן כמתפללין". ואין זה דומה לשומע כעונה בהלכות ברכות, שם שומע מיחיד, ויוצא ע"י ששומע כל מילה.

3. שתיקן עזרא שבעל קרי לא יעסוק בתורה, אך בקריאת שמע חייב מדאורייתא.



דמי לענין שיהא בעל קרי אסור להרהר, כדאשכחן בסיני דהיה שם דבור והיו צריכין לטבול, ואע"פ שהיו שותקין – שומע כעונה.

כלומר: מכך שהוצרכו ישראל לטהר את עצמם לפני מעמד הר סיני, נלמד שלבעל קרי אסור לומר בפיו דברי תורה ללא טבילה. ומקשים תוספות: הלא בסיני ישראל שתקו! ומתרצים: "ששומע כעונה". ולכן נחשבו ישראל בסיני כמדברים, והוצרכו לטבול. מזה לומד הביאור הלכה שדין השומע הוא ממש כאומר בעצמו.

והנה יש לשאול על פירוש התוספות, מה ההבדל בין דין "הרהור כדיבור" (לרבינא, הסובר שהרהור כדיבור) לבין דין שומע כעונה, למה בעל קרי מותר להרהר את קריאת שמע (כדברי המשנה), אבל אסור לצאת ידי חובה על ידי שמיעה מאחר (כפי שבסיני נחשב ההרהור לדיבור)?

וצריך לומר שמהרהור כדיבור לומדים שהעיקר היא הכוונה בלב. המהרהר יוצא ידי חובתו מפני שאין צורך בדיבור לצאת ידי חובה, אלא בכוונה. ובעל קרי מותר בהרהור משום שסוף סוף אין זה דיבור, ולכן אין בהרהורו של בעל הקרי זלזול בדברים שבקדושה.

אבל "שומע" יוצא בכרכתו של חברו לא משום הרהורו שלו, ולכן אסור לבעל קרי "לשמוע", שיש זלזול בכך שהוא יעמוד בקריו כשנאמרים דברים שבקדושה.

ואיך השומע יוצא בכרכתו של חברו? כאמור, אין זה משום הרהורו וכוונתו שלו, אלא הכוונה היא של המברך, והשומע נעשה כאילו ברכת חברו היא ברכתו שלו, פיו כפיו. והחיבור בין השומע לבין המברך נעשה על ידי השמיעה בכוונה מיליה במיליה. אבל האומר ברכה בעצמו אינו זקוק, כמובן, לחיבור זה, שהרי מוציא את המילים בפיו. ואם לא כיון בכל הברכה, ואפילו לא אמר את כולה, לעיתים יצא ידי חובתו. ואם כך אפשר בהחלט שדרישת הכוונה (למילות הש"ץ) כשיוצא מדין "שומע כעונה" תהיה גבוהה יותר מהכוונה הנדרשת מהמברך עצמו! ואמנם מחדש הרא"ש שאם לא שמע את כל המילים מהש"ץ ניתק הקשר בין השומע לעונה, ואינו יוצא. ומשום סברא זו אמרו ראשונים שבכדי לצאת צריך לשמוע כל מילה, ולכן פסק המחבר שעדיף לומר עם שליח הציבור.

לפי זה קושיית הביאור הלכה תלויה במחלוקת ראשונים: לשיטת הגאונים שהבאנו למעלה השומע יוצא ידי חובתו גם אם אינו מכוון בכל מילה, ולרא"ש אינו יוצא ידי חובתו אלא אם כן שומע כל מילה משליח הציבור, ואינו פונה לכו לדברים אחרים כלל<sup>4</sup>.

### סיכום

לכן נראה שלכתחילה צריך להשתדל לשמוע כל מילה מהמברך; אולם בדיעבד אם לא הצליח לנטות ליבו לכל הברכה, אפשר לסמוך על הפוסקים המקילים.

---

4. והרמב"ם מפשר בין השיטות, ומכריע שכששומע מש"ץ יוצא ידי חובתו גם אם לא כיון לכל מילה (ראה למעלה הערה 2). אבל כשיוצא בברכתו של חבירו צריך להקפיד לשמוע כל מילה.

## הרהור כדיבור

ישנן בהלכה כמה וכמה מצוות המצריכות דיבור. ועל המשנה (ברכות ג, ד) האומרת לעניין קריאת-שמע "בעל קרי<sup>1</sup> מהרהר בלבו ואינו מברך" מביאה הגמרא (דף כב, ב) מחלוקת אמוראים – רבינא ורב חסדא – האם הרהור כדיבור:

אמר רבינא: ... הרהור כדיבור דמי ...

ורב חסדא אמר: הרהור לאו כדיבור דמי.

רבינא סובר שהרהור כדיבור, ואם הרהר בלבו יצא ידי חובתו. ורב חסדא סובר שהרהור לאו כדיבור, ואם הרהר בלבו לא יצא ידי חובתו, וצריך לחזור ולבטא בשפתיו<sup>2</sup>.

### 1. סתירה בפסקי השו"ע

בשולחן ערוך ישנם שני סעיפים רצופים שנראים כסותרים זה את זה:

בסימן סב סעיף ג כותב המחבר:

---

1. בזמן עזרא תוקן שמי שיצא ממנו שכבת זרע אינו יכול להתפלל עד שיטבול. תקנה זו בוטלה מאוחר יותר. המשנה אומרת שבעל קרי, על אף שאסור לו להתפלל, יהרהר קריאת שמע בלבו.

2. ונחלקו ראשונים ביחס שבין מחלוקת אמוראים זאת לבין מחלוקת התנאים בשאלה האם צריך להשמיע לאוזנו כשקורא את שמע. ששינו במשנה (ברכות ב, ג): "הקורא את שמע ולא השמיע לאוזנו – יצא. רבי יוסי אומר: לא יצא".

יש הסוברים שהמחלוקת זהות – לת"ק במשנה יצא משום שהרהור כדיבור, ולר' יוסי לא יצא הואיל והרהור אינו כדיבור.

ויש המבחינים בין המחלוקות: לשיטת ר' יוסי הקורא את שמע צריך להשמיע לאוזנו, ולכן לכו"ע המהרהר לא יצא ידי חובתו. ונחלקו רבינא ורב חסדא לשיטת חכמים, הסוברים שיצא אף אם לא השמיע לאוזנו – האם, לדעת רבינא, די בהרהור בלבד; או, לדעת רב חסדא, צריך לפחות שיבטא בשפתיו, אף שאינו שומע, כדי לצאת ידי חובה. (יעיין ברא"ש פרק ג, סימן יד, שהביא את שתי האפשרויות).

צריך להשמיע לאזנו מה שמוציא בפיו, ואם לא השמיע לאוזנו – יצא, ובלבד שיוציא בשפתיו.<sup>3</sup>

כלומר: אם לא הוציא בשפתיו לא יצא ידי חובתו. אם כן משמע שהמחבר פסק כרב חסדא.

ובסעיף אחריו (סעיף ד) הביא את הדין באנוס:

אם מחמת חולי או אונס אחר קרא ק"ש בלבו – יצא.

ומכאן נראה לכאורה שפסק שו"ע כרבינא, שהרהור כדיבור דמי.

ונביא ארבעה תירוצים ליישב את דברי המחבר.

## 2. תירוץ הפרי חדש ודעת הרמ"א

הפרי חדש<sup>4</sup> מסביר שאין כוונת המחבר במילה "יצא" שבאמת יצא ידי חובתו, אלא "שהקב"ה יחשיב לו כאילו יצא ויקבע לו שכר, כי מה עליו לעשות". מקור פירוש זה נמצא ברבנו יונה<sup>5</sup>, והביאוהו הב"י בסימן פ"ה והדרכי משה כאן. ולפי זה כשיעבור האנוס יהיה חייב לחזור ולקרוא. והביא הביאור הלכה עוד גדולי אחרונים אחרים שפירשו כך. וכן סתם להלכה במ"ב ס"ק ז. ובביאור הלכה כתב שרוב הראשונים פסקו כרב חסדא, שהרהור לאו כדיבור, ולכן מסתבר מאד שהמחבר לא סטה מדבריהם.

ולשון שו"ע "יצא" לגבי אנוס קצת קשה לפירוש זה. ומתחדד הקושי אם נעיין בבית יוסף, שמביא כמקור לדין האנוס את דברי האורחות חיים, וז"ל:

לפי דעת הירושלמי (ברכות א, א) נראה, שאם מחמת חולי או

3. וחזר המחבר על קביעותו לענין ברכת המזון (סי' קפה, סעי' ב): "צריך שישמיע לאוזנו מה שמוציא בשפתיו, ואם לא השמיע לאוזנו – יצא, ובלבד שיוציא בשפתיו."

4. בפירושו במקום.

5. ברכות דף ח, ב ד"ה 'לא יברך אדם', לענין ברהמ"ז למי שידיו אינן נקיות. ולשונו: "ואע"פ שאינו יוצא ידי חובתו אלא באמירה – יש לו להרהר בליבו, וה' יראה ללבב ויתן לו שכר המחשבה".

אונס אחר קרא ק"ש בלבו – יצא, שנאמר (תהלים ד) 'אמרו בלבבכם'.

ויותר נראה בדבריו שממש יצא ידי חובתו.

ואולי אפשר להסביר לשיטת הפר"ח את הלשון "יצא" שנקט המחבר, שמבחינת השכר והזכות יש למהרהר במצב אונס אותה הזכות שיש למי שיצא ידי חובת ק"ש.

ונראה לי שדעת הרמ"א כפירוש הפר"ח. שבדרכי משה<sup>6</sup> הביא תחילה את דברי הארזות חיים, שאם מחמת אונס הרהר בליבו – יצא, שנאמר 'אמרו בלבבכם', ואחר הביא את דברי ר' יונה<sup>7</sup>, שה' יראה ללבב ויתן לו שכר המחשבה. משמע מדבריו שהיות ופסוק 'אמרו בלבבכם' אינו מן התורה, ואף לא הובא בגמרא על ידי העומדים בשיטה שהרהור כדיבור, הרי זה דין אחר, שה' רואה ללבב, ולא שממש יצא.

אולם הרבה מגדולי האחרונים לא קיבלו את הסברו של הפרי חדש, אולי, כאמור, כי אינו מתיישב יפה עם לשונו של המחבר שנקט "יצא":

ר' עקיבא איגר דחה את פירוש הפר"ח.

וגם מהט"ז אפשר לדייק שלא קיבל את פסק הפר"ח, כי פסק הט"ז (ס"ק א):

מזה יש ללמוד במי שצמא בלילה במטתו, שאי אפשר לו ליטול ידיו ולברך, יהרהר הברכה בלבו וישתה.

והלוא אין זה אונס גמור, כי סוף סוף אפשר לטרוח ולקום, ואם התירו לו להרהר משמע שדעת הט"ז שממש יצא<sup>8</sup>.

וגם המגן אברהם הבין שפירוש "יצא" – שממש יצא ידי חובתו<sup>9</sup>. וכן פירש דבריו הפמ"ג (אשל אברהם סי' סב, ס"ק ב) וז"ל: "ומסקנת המג"א משמע דיוצא באונס".

6. הארוך כאן, ד"ה "דהרהור לאו כדבור דמי".

7. שהובא לעיל בהע' 5.

8. בהמשך נדון בהבנת הט"ז.

9. סי' קפה, ס"ק א, לעניין ברכת המזון.

ולדעתם חזרנו לסתירה בדברי שו"ע, וצריך להסביר איך אפשר מחד לפסוק במישור העקרוני שהרהור לאו כדיבור, ומאידך לפסוק שחולה ואנוס יוצאים ידי חובת ק"ש בהרהור.

### 3. פירוש הפמ"ג

הביאור הלכה הביא את הסברו של הפמ"ג, המציע שהמחבר פסק שמדאורייתא הרהור כדיבור, ומדרבנן הרהור לאו כדיבור. כלומר: המהרהר יצא ידי חובתו במישור דאורייתא, ותיקנו חכמים שיש גם לבטא בשפתיים. ובחולה פסק המחבר שיצא הואיל ובאנוס העמידו חכמים דבריהם על דין תורה<sup>10</sup>.

ודחה ביאור הלכה דבריו, ואמר שלא משמע כן בב"י כאן ובסימן פ"ה ובסימן קפ"ה. ולא זכיתי להבין דבריו, כי אמנם במקומות אלו משמע לכאורה שהמחבר סובר שהרהור אינו כדיבור<sup>11</sup>, אך המחבר אינו רגיל להדגיש בהלכות שמביא אם מן התורה הן או מדבריהם, ולכן אי אפשר לדעת את כוונתו במקומות אלו כשאומר "לא יצא", האם לא יצא מדאורייתא או הרי זה חכמים שגזרו שלא יצא.

יתכן שהמ"ב לא רצה לקבל את סברת הפמ"ג, כי קשה לו לומר שחכמים יגזרו על דין תורה ויאמרו "לא יצא" על מי שיצא מן התורה. אולם יש יסוד לגזרה כזו בכמה מקומות, למשל בדברי התוספות (ברכות טו, א ד"ה 'אי'), שאומרים בפירוש לעניין השמעה לאזנו בברכת המזון, שיש כח ביד חכמים לגזור שמי שיצא מן התורה לא יצא מדבריהם<sup>12</sup>.

10. ועייין ברא"ש ברכות פרק ג, סימן יד, שהביא חילוק בין דאורייתא לדרבנן, אולם לא אליבא דרב חסדא אלא אליבא דרבינא.

11. בסי" פ"ה אוסר להרהר בדברי תורה במקומות המטונפים, ובסי" קפ"ה מצריך בברכת המזון לפחות שיוציא בשפתיו.

12. וכן נפסק שמי שלא אמר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא ידי חובתו (ברכות מט, א), אף שאין רמז בתורה שצריך להזכיר ברית ותורה, וזו גזירת חכמים שלא יצא. וכעין זה בתוספות סוכה דף ט ד"ה 'ההוא', שם מפורש שאדם אינו יוצא בסוכה גזולה אף שפסול מצוה הבאה בעבירה אינו אלא מדרבנן. ועייין ב"י אורח חיים סימן רס"ט בעניין קידוש במקום סעודה.

נשתדל להסביר מה טעם ראו חכמים לגזור שמי שהירהר בלבו לא יצא, ולא הסתפקו לחייב לכתחילה לבטא בשפתים.

הנה בכל התורה ישנה חשיבות גדולה למחשבה. והעוברים עברה בלא מחשבה — "אין עליהם שום נשיאות חטא, ואין צריכין רצוי כלל"<sup>13</sup>. ואף בעשיית מצווה אינה דומה עשייתה בכוונה לעשייתה ללא כוונה. ונראים דברי ר' צדוק הכהן:

בכל פעולת האדם המעשה הוא כמו גוף, והמחשבה נשמה. וגוף בלא נשמה אינו כלום. לכך מתעסק פטור, ואינו כשוגג דעל כל פנים מתכוין למעשה ...<sup>14</sup>

ומאידיך אנו רואים שהמעשה הוא העיקר, עד שאמרו חכמים דברים שבלב אינם דברים<sup>15</sup>.

(כמובן שנכונים הדברים בדינים שבין אדם לחבירו, שודאי בדברים שבלב אי אפשר ליצור חיובים כלפי חברו. אולם גם בשאר הלכות, כגון בנדירים, אין אדם מתחייב עד שמוציא בשפתיו.)

וצריך להסביר שבמישור העקרוני המחשבה היא העיקר, והדיבור הוא הנותן חיזוק וממשות למחשבה. כי כל זמן שאין ביטוי נאות למחשבה, המחשבה עדיין לא מחייבת, והרי זה כאבק פורח וכענן כלה. אבל אחרי שמבטאים את המחשבה יש לה ממשות, והרי היא יוצאת מן הכח אל הפועל.

ולפי זה מתבארים יפה דברי הפמ"ג: במישור העקרוני — מדאורייתא — הרהור כדיבור. אבל באופן מעשי — מדרבנן — הרהור לאו כדיבור. ולכן פסק המחבר שכל מי שיכול לבטא בשפתיו, אם הרהר — לא יצא, וצריך לחזור ולברך. אבל האנוס, שאינו יכול לבטא, בהרהור יצא ידי חובתו.

13. לשון הרמב"ן על ויקרא א, ד; יעו"ש, שאינו על חייבי מיתת בי"ד. וראה שם גם על הרהורי עברה.

14. צדקת הצדיק אות קמה. ובדומה בספרי חסידות רבים, כדוגמת תולדות יעקב יוסף פרשת תולדות אות ו, שפת אמת קדושים תרל"ט, ועוד.

15. קידושין דף מטב, וש"נ.

## 4. הבנת הט"ז

כבר הבאנו למעלה את דברי הט"ז (ס"ק א) האומר:

מוזה יש ללמוד<sup>16</sup> במי שצמא בלילה בממתו, שאי אפשר לו ליטול ידיו ולברך, יהרהר הברכה בלבו וישתה.

הט"ז הבין שהשולחן ערוך פסק כרבינא, שהרהור כדיבור. ויש סימוכין לשיטתו מדברי הבית יוסף, כי הבית יוסף בסימן קפ"ה הביא תחילה את שיטת רבנו חננאל ודעימיה שפסקו כרב חסדא שהרהור לאו כדיבור, ואחר כך הביא את שיטת הרמב"ם, שפסק שהרהור כדיבור כדברי רבינא. וזה לשון הבית יוסף:

אבל הרמב"ם כתב בפ"א (מהל' ברכות ה"ז) 'ואם לא השמיע לאזנו יצא, בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו'. וכן כתב גם כן הסמ"ג. ומשמע מלשונם דבמחשבת הלב קאמר.

הנה ב"י הביא מחלוקת ראשונים בענין הרהור כדיבור, ואמנם הרבה ראשונים פסקו כרב חסדא שהרהור לאו כדיבור, אבל הרמב"ם והסמ"ק אינם בטלים, ומכך שהביא הבית יוסף דעתם לבסוף משמע קצת שפוסק כמותם.

לכן חושב הט"ז שדברי המחבר בסעיף ד' הם המבטאים את שיטת המחבר, שהרהור כדיבור, ולכן מי שהרהר בלבו יצא ידי חובתו. והוסיף הט"ז שגם השוכב במיטתו יכול לסמוך על שיטה זו.

אולם לכתחילה אין זו הדרך הנכונה, כי צריך לחשוב לשיטות שסוברות שהרהור לאו כדיבור, ולשיטתם אפילו בדיעבד המהרהר לא יצא ידי חובתו.

גם בדיעבד יש הבדל באדם שאינו משמיע לאזניו, בין המבטא בשפתיו לבין מי שמברך בלבו בלבד: המבטא ואינו משמיע לאזנו — יוצא ידי חובתו לכל הדעות, אבל מי שמברך בלבו — לחלק מהשיטות אינו יוצא ידי חובתו. והמחבר בדבריו הקצרים העביר לנו את כל חילוקי הדינים. ניזכר בדבריו ונסבירם. כתב שו"ע:

16. אמנם הדיבור המתחיל בט"ז עולה על דברי הרמ"א בסעי' ד, שכתב: "ואף לכתחלה יעשה כן אם הוא במקום שאינו נקי לגמרי ואינו יכול לנקותו משום אונס, יהרהר בלבו", אולם כבר ראינו בדברי הד"מ שמסתבר שדעת הרמ"א כר' יונה והפר"ח, שלא יצא ממש, ולכן אין הט"ז כשיטתו.



(ג) א צריך להשמיע לאזנו מה שמוציא בפיו. ב ואם לא השמיע לאוזנו – יצא, ג ובלבד שיוציא בשפתיו.

(ד) ד אם מחמת חולי או אונס אחר קרא ק"ש בלבו – יצא.

א. צריך להשמיע לאוזנו מה שמוציא בפיו – לכתחילה לכולי עלמא.

ב. ואם לא השמיע לאוזנו יצא – לכולי עלמא, באם מתקיים התנאי המפורט בהמשך המשפט.

ג. ובלבד שיוציא בשפתיו – הואיל ואם לא ביטא בשפתיו יש פוסקים שאומרים שלא יצא ידי חובתו, ואנו חוששים לדעתם, לכן מאד צריך להקפיד לכל הפחות לבטא בשפתיו.

ד. מחמת חולי או אונס אחר – אבל אם לא ביטא בשפתיו – יצא, כי יש לסמוך על שיטת הרמב"ם להלכה, ולכן האנוס יכול לכתחילה לברך בלבו ולצאת ידי חובה.

מה שבסעיף ג' החמיר שו"ע אף שדעתו שצריך להלכה להקל, הוא כדרכו בקודש, שבדבר שאין בו טרחה צריך להחמיר כדי להוציא את עצמו מן הספק. וכמו שכתב בבית יוסף בסוף סימן קסא: "ובאמת שכן ראוי לנהוג, כיון דלאו מילתא טריחא היא אמאי לא נפיק נפשין מפלוגתא".

## 5. תירוץ על פי דברי הבית יוסף

אפשר עוד להסביר את שיטת המחבר על פי דבריו המפורשים בבית יוסף. כאמור למעלה, הב"י הביא כמקור לדבריו את דברי האורחות חיים, שסובר שהאנוס שבירך בלבו יצא. וניזכר בדבריו:

לפי דעת הירושלמי (ברכות א, א) נראה, שאם מחמת חולי או אונס אחר קרא ק"ש בלבו – יצא, שנאמר 'אמרו בלבבכם'.

והנה אין ראשון שחולק מפורשות על דברי האררות חיים, ודרכו של הבית יוסף לפסוק כדברי גאון או ראשון שאמר דברים מפורשים אף כשיש מקום לדייק שישנם פוסקים החולקים עליו<sup>17</sup>.

17. עיין בית יוסף סימן קס (סעיף יא), שם מביא את דברי תרומת הדשן: "אך מאי דאשכחנא בפסקי הגאונים בהדיא להתיר, ולא אשכחן בפסקי גאון אחד אלא דדייקינן מיניה בהוכחה דהכי סבר, קשה לסתור בזה דברים המפורשים להדיא" [תרגום דבריו:

ולכן גם כאן יש לפסוק כדברי הארחות חיים. ואם תשאל: הלוא הפסיקות סותרות זו את זו, שלדעת האו"ח הרהור כדיבור. נשיב: לסתם אדם ההלכה היא כרב חסדא, שהרהור לאו כדיבור, ובחולה הלכה כרבינא, שהרהור כדיבור.

והנה יש פסוקים שמהם אנו לומדים שהרהור לאו כדיבור, ויש גם מקורות שאפשר ללמוד מהם שהרהור כדיבור, כמובא בגמרא<sup>18</sup>, והוסיף להם הארחות חיים את הפסוק "אמרו בלבבכם"<sup>19</sup>. ומבין הבית יוסף שפסוק חכמים שהרהור כדיבור בחולה, והרהור לאו כדיבור בבריא.

ואם תשאל: איך אפשר שפעם נפסוק הרהור כדיבור ופעם שהרהור לאו כדיבור? הנה הסברנו למעלה שהעיקר היא המחשבה, אלא שכל זמן שלא ביטא בשפתיו אין ממשות למחשבתו. אולם כל זה רק למי שיכול לבטא בשפתיו. מי שאינו יכול לבטא בשפתיו — המחשבה היא היא הדיבור שלו, המקסימום שהוא יכול לעשות, ולכן בחולה הרהור הרי הוא כדיבור.

## 6. סיכום

ראינו ארבעה דרכים להבין את דברי המחבר:

- א. לפי הפרי חדש והמשנה ברורה, פסק השולחן ערוך שהרהור אינו כדיבור, והאנוס שהרהר ברכה בלבו כשיעבור האנוס צריך לחזור ולברך. ונראה שכך פסק הרמ"א.
- ב. לפי הט"ז פסק השולחן ערוך שהרהור כדיבור, ובעת הצורך מותר להרהר ברכה בלבו.

---

אך מה שמצאנו בפסקי הגאונים במפורש להתיר, ולא מצאנו (במפורש לאסור) בפסקי גאון אחד, אלא שדייקנו ממנו בהוכחה שכך סבר, קשה לסתור בזה דברים המפורשים]. ונראה לי שהבית יוסף הולך בדרך זו בהרבה מקומות, אלא שאין כאן המקום להאריך.

18. ברכות טו,א: "רבי יהודה אומר משום רבי אלעזר בן עזריה: הקורא את שמע — צריך שישמיע לאזנו, שנאמר: 'שמע ישראל'. אמר ליה רבי מאיר: הרי הוא אומר 'על לבבך' — אחר כונת הלב הן הן הדברים".

19. הביא האו"ח מקור לדבריו בירושלמי, יעו"ש. ומפורש יותר במדרש תהילים פ"ד, על הפסוק "אמרו בלבבכם": "כשאתה מתפלל התפלל בבית הכנסת שבעירך, ואם אין אתה יכול ... ואם אין אתה יכול להתפלל על מטתך — הרהר בלבך. הדא הוא דכתיב 'אמרו בלבבכם על משכבכם'".

ג. לפי הפרי מגדים — מן התורה אדם יוצא בהרהור, ומדרכנן אינו יוצא בהרהור, ובאנוס העמידו חכמים דבריהם על דין תורה ויוצא בהרהור. ד. הצעה נוספת — המחבר פסק בבריא שהרהור לאו כדיבור, ובחולה שהרהור כדיבור.

להלכה, ההבדל היחיד העולה מן השיטות הוא שמי שהיה אנוס והרהר בליבו, באם עבר האנוס לפני זמן ק"ש, האם יחזור ויקרא. ונראה להלכה שבקריאת שמע דאורייתא יש להחמיר ולקרוא עוד פעם על מנת לצאת לכולי עלמא, וקשה להקל כדברי הט"ז ולהתיר הרהור בלב רק למנוע טרחה.

ולעניין ברכות, נראה להלכה ליוצאים ביד רמ"א שמי שהיה אנוס ולא היה יכול לבטא בשפתיו יחזור ויברך, כפסק המשנה ברורה שמקורו ברבנו יונה. אולם לפוסקים על פי המחבר, מי שהרהר ברכה בלבו — יצא לגמרי, ואינו צריך לחזור ולברך. ובמיוחד בספק ברכות יש לסמוך על כל הפוסקים הנ"ל ועל פשטות לשון השולחן ערוך שאין לחזור ולברך.

## מצות זכירת יציאת מצרים בפסח ובכל השנה

”זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יָצִאתָ מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים” (שמות יג, ג).

זכרון יציאת מצרים הוא מאבני הפינה של היהדות. הדיבר הראשון, ”אֲנֹכִי ה' א-לֵהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם”, מעיד על מרכזיותו של מאורע כביר זה. רבות הן המצוות שמפורש בהן שמטרתן הינה זכירת הנס הגדול: שבת, האיסור לקחת ריבית, מצות ציצית, לא לעשות עוול במשקל, ועוד.

בנוסף יש לנו שני מקורות העוסקים ישירות בחיוב לזכור יציאת מצרים:

1. בכל יום ובכל לילה מחוייבים אנו להזכיר מפורשות את הנס הגדול<sup>1</sup>. חובה זו נלמדת מהפסוק ”לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם יְצִאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ” (דברים טז, ג). וכדברי המשנה (ברכות א, ה):

מזכירין יציאת מצרים בלילות. אמר רבי אלעזר בן עזריה: הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן זומא, שנאמר: 'למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך'. ימי חייך – הימים, כל ימי חייך – הלילות. וחכמים אומרים: ימי חייך – העולם הזה, כל ימי חייך – להביא לימות המשיח.

2. חיוב אמירת ההגדה בליל חמשה עשר בניסן, ליל הסדר<sup>2</sup>. לומדים מצוה זו מהפסוק: ”וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּעָבוּר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרַיִם” (שמות יג, ח).

אנו רואים חיוב להזכיר יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה, ובנוסף חיוב לזכור יציאת מצרים בליל הסדר. מה ההבדל המהותי בין שתי מצוות אלה?

---

1. מובאת ברמב"ם הל' קריאת שמע א, ג: "ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה, שנאמר 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך'".

2. מובאת ברמב"ם הל' חמץ ומצה ז, א: "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן".

הגאון מטרנפול, רבינו יוסף באב"ד זצ"ל, בספרו מנחת חינוך, כבר דן בשאלה זו.<sup>3</sup> וזה לשונו:

והנה לכאורה צריך עיון על הרמב"ם, דמונה המצוה לספר בליל חמישה עשר, מאי מעליותא דליל זה מכל הלילות?

(תרגום עם הסבר: הרמב"ם במנין המצוות מנה את המצווה לספר בליל הסדר את יציאת מצרים. ומה המיוחד בליל זה, אם ישנה מצווה להזכיר את היציאה בכל לילה?)

### 1. המיוחד בליל הסדר

אולם הרמב"ם עצמו מאריך בהלכות מצווה זו<sup>4</sup>, ומדגיש נקודות מרכזיות שמאפיינות את המצווה של ליל הסדר, שאינן במצנת הזיכרון שבכל יום<sup>5</sup>:

1. בכל השנה די בהזכרה בלבד, ובלילה זה צריך להאריך בסיפור הנסים והנפלאות.

2. בליל הסדר צריך לספר לבנו, ואם אין בן — לשתף אדם אחר בסיפור. ובכל השנה מספיק להזכיר בינו לבין עצמו.

3. לא די לספר על העבדות והחרות, אלא צריך להתחיל מתרח שהיה עובד עבודה זרה<sup>6</sup>, כדי שנבין שהשחרור הוא לא רק גופני אלא גם רוחני.

4. בליל הסדר בלבד "כל שלא אמר שלושה דברים אלו לא יצא ידי חובתו, ואלו הן: פסח מצה ומרור"<sup>7</sup>, כלומר חייבים לקשר בין החרות לקבלת עול מצוות, בין "שלח את עמי" לבין "ויעבדוני", ולכן חובה להזכיר את מצוות החג ולהסביר טעמיהן כחלק ממצוות ההגדה<sup>8</sup>.

3. מצוה כא אות א.

4. הל' חמץ ומצה פ"ז.

5. ואמנם המנחת חינוך התייחס לרוב הנקודות האלו, ודחאן כיוון שהנפקא מינה שלהם להלכה היא רק לכתחילה או רק מדרבנן, אך יש בהם לחדד את ההבחנה שבין המצוות.

6. שפסק הרמב"ם כרב, שאמר: "מאי בגנות? רב אמר: מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו" (פסחים דף קטז,א).

7. לשון רבן גמליאל בפסחים י, ה, והובאה ברמב"ם שם ה"ה.

8. המנחת חינוך דוחה תירוץ זה בעקבות דברי הר"ן, שמשמע ממנו שכוונת המשנה

הסברים אלה מעידים בלי ספק שליל הסדר מיוחד להזכרת יציאת מצרים, וזה עיקר עניינו, דבר המתבטא בצורות שונות. נקודות אלו מבטאות למעשה את הייחודיות של ליל הסדר בשני עניינים עיקריים:

א. צריך לחוות את היציאה, ולכן צריך לספר למישהו אחר, ולהראות את עצמו כאילו עכשיו יוצא ממצרים ועוד.

ב. צריך להדגיש הקשר בין השחרור לבין קבלת עול מלכות שמים. ולכן צריך לדבר על תהליך התשובה שחוה אברהם אבינו וצריך להזכיר את מצוות פסח מצה ומרור<sup>9</sup>.

אולם נראה לי שגם הראשונים התייחסו לשאלת המנחת חינוך, ונתנו לנו מפתח להבין בצורה יסודית את מקומן של שתי מצוות אלו. נעיין כאן בשלש שיטות בעניין זה: שיטת רש"י, שיטת הרמב"ם ושיטת המחבר. וכדי להבין דבריהן נביא שתי שאלות ששאל המנחת חינוך והשאירן ללא מענה:

1. בניגוד למצוה לספר ביציאת מצרים בליל הסדר, את המצוה לזכור בכל יום לא מנה הרמב"ם בתרי"ג המצוות<sup>10</sup>.
2. השאלה השנייה היא על פירושו של רש"י על התורה. וזו לשון המנחת-חינוך:

וראיתי לרש"י בחומש על הפסוק 'זכור את היום הזה ...' וזה לשונו:

שלא יצא מן המוכחר, אבל מן התורה יצא גם בלי אמירת שלושה דברים אלו.

9. לבסוף מוצא המנחת חינוך נפ"מ הלכתית בדרך הפלפול בין המצוות, בעקבות דבריו כי המצוה בכל לילה נלמדת מדרשת המילה "כל ימי חיך", בעוד שמצות הסיפור בליל ט"ו מפורשת בכתוב. וזו לשונו: "ואפשר לומר כיון דזכירת יציאת מצרים בלילות לא דרשינן אלא מריבויא דכל, אם כן לא הוה אלא מדרשה, וחלה שבועה אם נשבע שלא יזכור ... אבל בליל ט"ו היא עשה מפורשת, אם כן אין שבועה חלה". וכמוכן שקשה לקבל שזה כל הפרש בין שתי המצוות.

10. הפריימגדים תירץ קושיה זו שדרך הרמב"ם למנות כמצווה רק מצוות הנלמדות מפסוק הכתוב בלשון חיוב, ואילו המצווה לזכור בכל יום לא נכתבה בלשון חיוב, אלא כנתינת טעם לאכילת מצה: "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עִלְיוּ מִצּוֹת ... לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם יְצִאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ". אך עדין קשה: אם אין זו מצוה — כיצד המשנה מביאה פסוק זה, ומדוע מחייב הרמב"ם לזכור בכל יום; ואם זו מצוה — מדוע אין היא מנויה במניין המצוות? וצריך לומר שזו מצווה מן התורה אף על פי שאין בו עשה וכצער בעלי חיים שהוא דאורייתא אף שאין בו לאו או מלאכה בחול המועד שאין בו לאו אף לסוברים שהוא דאורייתא.

'למד שמוזכרין יציאת מצרים בכל יום'. וזה צריך עיון, רחז"ל למדו מקרא ד'למען תזכור...'<sup>11</sup>.

המנחת חינוך מקשה מדוע לומד רש"י את מקור החיוב למצות הזכרת מצרים בכל יום מהפסוק "זכור..." (שמות, יג), כשיש לנו משנה מפורשת שלומדת דין זה מהפסוק "למען תזכור" (דברים, טז).

על פי שיטות הראשונים שנביא יתורצו גם קושיות אלה.

## 2. הסבר על פי רש"י: שתי המצוות אחת הן

את קושייתו של המנחת חינוך על רש"י נראה לי לתרץ כך: רש"י הבין שלא יתכן שהפסוק "למען תזכור" הוא המקור למצות הזכירה, כי לא נאמר בו שום חיוב, אלא טעם למצות מצה, וכתירוץ הפמ"ג לשאלת המנח"ח (הערה 10). ולכן ודאי שהחיוב הוא מהפסוק "זכור את היום הזה", הדומה לפסוקים "זכור את יום השבת"<sup>12</sup>, "זכור את אשר עשה לך עמלק"<sup>13</sup> או "זכור את אשר עשה ה' א-לוקיך למרים"<sup>14</sup>.

אולם בפסוק זה התורה לא פירטה איך לקיים מצוה זו, ונתנה לחכמים את הכח לצקת את תוכן המצוה. וכפי שיאמרו חכמים, כך תהיה ההגדרה של החיוב מן התורה (כמו שפירשו בראשונים על איסור מלאכה בחול המועד)<sup>15</sup>.

מהפסוק 'למען תזכור' הבינו חכמים שרצון התורה שהזכירה לא תהיה

11. המנחת חינוך גם הקשה על רש"י שאין מקור לדבריו שהפסוק 'זכור' מתייחס לחיוב היומי. אולם בהגהות ההוצאה החדשה של המנחת חינוך הראה שמקור דברי רש"י מפורש במכילתא (שלא עמדה לפני המנח"ח).

12. שמות כ, ח. ואף הרמב"ם (חמץ ומצה ז, א) השווה בין הלשונות: "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', כמו שנאמר 'זכור את יום השבת'".

13. דברים כה, יז.

14. דברים כד, ט.

15. יעוויין בהכרעת הבי"א או"ח תקל: "דאיסור מלאכה בחול המועד דבר תורה ... אלא שהתורה מסרה לחכמים שיאסרו המלאכות שנראה להם ויתירו מה שנראה להם". וראה סיכום העניין במ"ב סימן תקל ס"ק א.

משהו חד פעמי, כשאר חיובי הזכירות, אלא משהוא תמידי, ולכן אמרו שהחיוב הוא כל יום וכל לילה. ומהפסוק "והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" הבינו שרצון התורה לתת משקל מיוחד פעם בשנה, כשמצה ומרור מונחים לפניך. ולכן חייבו שבלייל ט"ו לא יסתפקו בזכירה אלא יספרו על הנסים בהרחבה, ושיספרו לבנים אחרי שיעוררו אותם לשאול, שיזכירו בסיפור "פסח מצה ומרור", ושאר דיני סיפור יצ"מ בלילה זה.

לפי דברינו אפשר לענות על שאלה נוספת ששאלו המפרשים: הגמרא אומרת "נשים חייבות בארבעה כוסות הללו, שאף הן היו באותו הנס"<sup>16</sup>. וביארו הפוסקים שחייבות בכל המצוות השייכות בלילה זה<sup>17</sup>, כולל אמירת הגדה<sup>18</sup>. וקשה, שבפשטות סברת "שאף הן היו באותו הנס" עולה על מצוות דרבנן בלבד<sup>19</sup>, ואילו סיפור יצ"מ בלילה זה הינו, כפי שראינו, מצווה מהתורה.

ולפי דברינו מובן, שהלא עצם חיוב הזכירה אינו מצות עשה שהזמן גרמא, שהרי חל באופן תמידי, ונשים חייבות בו. וכשפירטו חכמים איך לקיים מצוה זו, חייבו לקיימה לכל הפחות פעם אחת בשנה, בליל הסדר, ותקנה זו עולה אף על הנשים.

### 3. שיטת הרמב"ם: זכירת יציאת מצרים כחלק ממצות קריאת שמע

ראינו ששיטת רש"י היא שמהתורה ישנה מצוה אחת — להזכיר יציאת מצרים — הנלמדת מהפסוק "זכור את היום הזה". ברמב"ם אי אפשר לומר כך, מפני שבהלכות קריאת שמע לומד הרמב"ם את החיוב להזכיר יציאת מצרים בכל יום מהפסוק "למען תזכור ... כל ימי חיך"<sup>20</sup>.

16. פסחים קח, בשם ריב"ל.

17. טור ושו"ע או"ח תעג, יד.

18. מ"ב שם ס"ק מה. ובתעד, ו, כתב הרמ"א על אמירת הגדה: "ויאמרו בלשון שמבינים הנשים והקטנים ... כדי שיבינו הנשים והקטנים". ודייק מאן המ"ב (ס"ק סד) שנשים חייבות בקריאת ההגדה.

19. יעויין בכרכי יוסף (לחיד"א) סי' תעג ס"ק טו.

20. הבאנו דבריו למעלה בהע' 1.



כדי להבין דברי הרמב"ם נעיין תחילה בדעתו בעניין אחר בהלכות קריאת שמע — עד היכן חיוב הקריאה מהתורה.

אחרונים רבים דנו בשאלה זו בכלל, ובדעתו של הרמב"ם בה בפרט<sup>21</sup>. ואמנם הכסף משנה סבור<sup>22</sup> שלרמב"ם רק פסוק הראשון הוא מן התורה, ויש שבארו שלרמב"ם שתי פרשיות ראשונות של שמע מדאורייתא<sup>23</sup>, אך מדברי הרמב"ם עצמו נראה עיקר כסוברים שלרמב"ם שלוש הפרשיות מהתורה<sup>24</sup>, ומדבריו בתחילת הל' קריאת שמע:

(א) פעמים בכל יום קוראין ק"ש, בערב ובבקר, שנאמר 'ובשבכך ובקומך' ...

(ב) ומה הוא קורא, שלשה פרשיות, אלו הן: שמע והיה אם שמוע ויאמר ...

(ג) אע"פ שאין מצות יציאת נוהגת בלילה, קוראין אותה בלילה, מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים. ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה, שנאמר 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך'. וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת קריאת שמע<sup>25</sup>.

21. למשל: פרי חדש סימן סז; שו"ת שאגת אריה סימנים א"ב; הקדמת הפרי מגדים להל' ק"ש; משכנות יעקוב או"ח סי' עט; קרן אורה תחילת ברכות; מנחת כהן, ספר מבוא השמש, מאמר ב פי"ג; הגרי"ד סולוביצ'יק, "שיעורים לזכר אבא מרי", הוצ' מוסד הרב קוק תשס"ג, ח"א, עמ' יג"ח.

22. כסף משנה הלכות ק"ש ב, יג.

23. כפרי חדש שם, וכן כתב הרב קפאח.

24. כלחם משנה הלכות ק"ש ב, יג; הקדמת הפמ"ג להל' ק"ש; ערוך השולחן; הגרי"ד סולוביצ'יק שם ועוד.

25. וראיה לדבר בפסק הרמב"ם (הל' ק"ש ב, יג): "ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא — חוזר וקורא, ומבוך לפניו ולאחריה", ולא סיגי דין זה לפסוק ראשון. וחזרה במקרה של ספק מצביעה בדרך כלל על חיוב מהתורה. אמנם אפשר לטעון, שעדיף בספק לחזור על כל קריאת שמע בגלל שאין בה ברכה, ולכן אין כאן חשש של ברכה לבטלה, או שאם כבר חוזר וקורא יקרא כתיקונו (עיין כסף משנה ולחם משנה שם). אולם אין זה מתאים לסוגיית הגמרא עליה נשען כאן הרמב"ם (ברכות כא, א), שמפורש בה שהחזרה היא בגלל שקריאת שמע מדאורייתא. ועוד, שאם החזרה על כל קריאת שמע היא רק חומרא ולא מן הדין, הרמב"ם היה צריך להדגיש שעל הפסוק הראשון

כאמור, ישנם הסוברים שלרמב"ם רק קריאת פסוק הראשון היא מהתורה. ראייתם היא מכך שלפי הרמב"ם רק בפסוק הראשון מי שלא כיוון ליכו לא יצא ידי חובתו<sup>26</sup>. אך אין משם ראייה, כי דברי הברייתא בגמרא שם, "שמע ישראל ה' א-לקינו ה' אחד — עד כאן צריכה כוונת הלב", אינם עוסקים במצות הקריאה אלא במצות הכוונה, שבקריאת שמע אלו עניינים נפרדים: ישנה חובת קריאת כל הפרשה, ובנוסף לה חובת כוונה על חלק ממנה. הכוונה היא הבנת המילים והזדהות אתם, והקריאה היא קיום המצווה לקרא<sup>27</sup>.

ואם תשאל מה התועלת בקריאה ללא כוונה, נסביר זאת בכמה דרכים:

א. עצם הקריאה משום רצונו יתברך יש בה קבלת עול מלכות שמים.  
 ב. מתוך הקריאה יבוא לכוון.

ג. באמירת המילים של קריאת-שמע ישנה השפעה על האדם, אפילו בלי שישים לב.

ולכן יתכן שהכוונה הנוספת הנדרשת לכתחילה בקריאת שמע כולה אינה מעכבת בדיעבד אלא בפסוק הראשון, אבל מצוות הקריאה מחויבת לפי הרמב"ם בכל הפרשיות.

כאמור, מפשט דברי הרמב"ם משמע שלשלוש הפרשיות מעמד זהה, ושלושתן הן שנקראות קריאת שמע. וראינו שלפרי חדש פשוט שפרשת ציצית אינה שייכת לקריאת שמע מן התורה, וטעמו — רק בשתי הפרשיות הראשונות כתוב 'ודברת בס', ואיך נאמר שגם פרשת ויאמר, שמרוחקת משאר הפרשיות, היא חלק מקריאת שמע?

---

חזור מעיקר הדין, ואם ודאי אמרו — לא יחזור על הברכות, אך הרמב"ם לא חילק כאן בין הפרשיות.

26. ברמב"ם הל' ק"ש ב, א, ומקורו בברכות יג, ב.

27. כך במצוות רבות. בנטילת לולב, למשל, יש לכוון לקחת את הלולב כי כך ציונו הבורא, ולמ"ד "מצוות מריכות כוונה" כוונה זו מעכבת. וישנה כוונה נוספת, על מהות המצווה, כגון שיבקש מה' שיעצור טללים רעים (סוכה לזב), וכולי. אך אפשר שבק"ש גם הכוונה השניה היא מעיקר המצוה. יעויין במ"ב סי' ס"ק ז.

אבל נראה לי שהרמב"ם סובר שחכמים חיברו את שלוש הפרשיות כי יחד הן מרכזות את עיקרי היהדות:

הפרשה הראשונה היא קבלת עול מלכות שמים. ומוזכרים בה מצוות שמטרתן להשריש את האמונה בבורא, כי כמובן בלי האמונה אין יהדות.

הפרשה השניה היא קבלת כל המצוות, כי אין לנו להסתפק בעבודת ה' בלב אלא צריך לתת ביטוי בעולם הגשמי על קבלה זו. דבר זה נעשה על ידי קיום כל שאר המצוות. בפרשה זו מוזכרת גם האמונה בשכר ועונש, כי אמונה זו היא שתנתב אותנו לקיים את כל המצוות.

הפרשה השלישית — ציווי זכירת כל המצוות — דורשת הפנמה. לא די במעשה שאדם עושה בגלל שכך צווה, אלא יש צורך בהזדהות בין מקיים המצוה לבין המצוה. לא לחינם נבחרה מצות יציאת למטרה זו. מצות יציאת, שהיא כנגד כל המצוות כולן<sup>28</sup>, אפשר להפטר ממנה אם לא ילבש בגד של ארבע כנפות. מי שלובש יציאת — בחר לחייב עצמו במצוה<sup>29</sup>, דבר המעיד על קבלה פנימית.

ולכן מזכירים יציאת מצרים דוקא במצות קריאת שמע. יציאת מצרים היא האירוע שבו נכנסו בני ישראל לרשותו של האלוקים: "אני ה' א-לוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לא-לוקים".

אם כן שלוש הפרשיות קשורות זו בזו, ומהוות חטיבה אחת.

הנה התורה שבכתב לא פירשה אלו פרשיות נכללות במצות "ודברת במ... ובשכבך ובקומך", ונתנה לחכמים לקבוע את היקף המצוה, ואין זה מעכב שלא כתוב בפרשה זו "ודברת". ובאמת גם בפרשה זו יש "דיבור", שבעוד שרוב המצוות פותחות בפסוק "ויאמר ה' אל משה לאמר", כאן נוספו המילים "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם", ביטוי שאינו נצרך לתוכן הפרשה, ומדגיש את חשיבות אמירת פרשיה זו.

28. מנחות מג,ב.

29. לשון הטור או"ח תחילת סי' כד: "אע"פ שאין אדם חייב לקנות טלית בת ארבע כנפות כדי שיתחייב ביציאת, אלא דוקא אם רוצה להתכסות בטלית בת ד' כנפות חייב להטיל בה יציאת, מ"מ טוב ונכון להיות כל אדם זהיר ורויז במצות יציאת שיהיה לו בגד קטן מצוייץ שילבש אותו כל היום, כי עיקר מצותה על זכירת המצוות, ובכל שעה ובכל רגע צריך לכך".

לפי זה אין לשאול מה בין החיוב של כל השנה לחיוב של ליל פסח. לדעת הרמב"ם החיוב של ליל הסדר והחיוב של כל השנה הם שתי מצוות נפרדות:

1. החיוב של ליל הסדר מקורו בשני הפסוקים שהביא הרמב"ם, 'זכור' ו'הגדת'<sup>30</sup>.

2. החיוב של כל השנה הוא חלק ממצות קריאת שמע.

וכל החיובים המיוחדים שמנה הרמב"ם, כסיפור המאורעות וההגדה לבנים, הם דוקא על המצוה בליל הסדר<sup>31</sup>.

ובעוד שבלייל הסדר החיוב הוא להרגיש כאילו יצאנו ממצרים<sup>32</sup>, המצוה של כל השנה היא להחדיר את עיקרי האמונה, כמו שאמרנו למעלה, ואין בה דין חווייה כבלייל הסדר.

ומזה אנו לומדים על שתי הדרכים לעבוד את ה': בכוח השכל — להצהיר אמונים להשם יתברך פעמיים ביום. ובכוח הרגש — לחוות ולהתרגש מהנסים פעם בשנה.

#### 4. שיטת המחבר

ראינו שהמחבר בדבריו ב"כסף משנה" אומר שלרמב"ם רק הפסוק הראשון הוא מהתורה. ואם כן, הזכרת יציאת מצרים אינה נכללת בקריאת שמע מהתורה.

והנה לפלא, בכל שולחנו אינו מביא שום אזכור על החיוב להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה. ויתרה מזו, המחבר פסק שמצוות צריכות כוונה<sup>33</sup>, ולכן לשיטתו באם היתה חובה מהתורה להזכיר בכל יום יציאת מצרים,

30. דנו בדבריו למעלה, ראה הערות 2 ו-11.

31. ומה שהביא בעל מנחת חינוך בשם ראשונים, שפרטים אלו אינם אלא למצוה מן המובחר או מדרבנן, זה דוקא לאותם הסוברים שהחיוב של כל השנה והחיוב של ליל הסדר באים מאותו מקור. אבל אם נאמר שאלו שתי מצוות נפרדות, יתכן שדינים אלו, ובמיוחד ההגדה לבנים, הינם חלק אינטגרלי של המצוה.

32. וכפי שמדגיש הרמב"ם בהלכותיו (חמץ ומצה ז, ו): "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים".

33. או"ח ס, ד.

היה חייב אדם לכוון לקיים מצווה זו כשקורא פרשת ציצית, אך לא הזכיר מרן דין זה כלל.

הבית יוסף עצמו (סוף סימן סז) נותן לנו את המפתח להבנת שיטתו. כי הנה בבית יוסף כתב שלסובר שקריאת שמע דאורייתא<sup>34</sup> אין חיוב מהתורה של אזכור יציאת מצרים כל יום. ואם כך הלימוד מהפסוק "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך" אינו אלא אסמכתא ודין דרבנן. וחכמים תיקנו הזכרה זו ביחד עם קריאת שמע, ולכן אין צורך להזכיר הזכרה זו בצורה מיוחדת.

## 5. סיכום

נמצאנו למדים ששלוש דעות עיקריות בנידון שלנו:

שיטת רש"י — מצוות הגדה והמצווה של כל השנה מצווה אחת הן.

שיטת הרמב"ם — מצוות הזכרת יציאת מצרים שבכל יום היא חלק ממצוות קריאת שמע, ואילו מצנת ההגדה היא מצווה לעצמה.

שיטת המחבר — רק בליל פסח הזכרת יציאת מצרים היא מהתורה, ובכל השנה אינה אלא מדרבנן.

34. בגמרא (ברכות כא,א) נחלקו אמוראים אם קריאת שמע דאורייתא או אמת ויציב (כלומר אזכור יציאת מצרים) דאורייתא. ההלכה נפסקה שקריאת שמע דאורייתא. ומה עם אמת ויציב? רוב המפרשים מבינים שכולם מודים שאזכור יציאת מצרים הוא מן התורה, ומסקנת הסוגיה שאמת ויציב דרבנן הואיל וכבר הזכירו כבר יציאת מצרים בקריאת שמע.

אולם לא כך הבין הבית יוסף. לשיטתו המחלוקת היא האם קריאת שמע היא מן התורה או שאזכור יציאת מצרים הוא מן התורה, ולהלכה ק"ש מהתורה והזכרת יציאת מצרים אינה מהתורה, ולכן לא הזכיר מצות הזכרת יציאת מצרים בשולחנו הגדול (הב"ח והט"ז האריכו לחלוק על הבית יוסף, ועל פיהם כתב המשנה ברורה שהזכרת יציאת מצרים היא מן התורה, אבל כאמור, אין זו דעת הבית יוסף).

# בעניין קול באישה

בירור שיטות הראשונים בסוגית "טפח באשה ערוה"

## 1. מחלוקת השרידי אש והציץ אליעזר

הנהלת תנועת הנוער "ישורון" פנתה לגאון הרב יחיאל יעקב וינברג זצ"ל שיפסוק בעניין השתתפות בנות בזמירות שבת בסעודות שבת (הבנים והבנות לא ישבו באותן שולחנות כמובן). הרב התיר והדפיס תשובתו בספרו שרידי אש (ח"א סימן עז בהוצאה החדשה)<sup>1</sup>.

הרב שמואל כץ שליט"א הביא דבריו בספרו "קדושים תהיו" ושלה ספרו לגאון הרב אליעזר ולדנברג שליט"א. הרב ולדנברג התייחס בקצרה לדברי השרידי אש הנ"ל, ודחה אותם בלשון חריפה: "...שרידי אש שדבריו אינם נכונים כלל ואכמ"ל" (ציץ אליעזר חלק יד, סימן ז). הציץ אליעזר הרחיב דעתו בעניין זה במקומות נוספים<sup>2</sup>, ומסביר שהדבר אסור משום שהגמרא אמרה "קול באשה ערוה".

הנה בעל השרידי אש כמובן הביא גמרא זו והסבירה על פי דברי רבותינו הראשונים, ומסקנתו שאין מגמרא זו מקור לאיסור.

בפרק זה נציע פירוש לסוגיה על פי דברי הראשונים, ונסיק שכמעט לכל הראשונים סוגיה זו אינה אוסרת שירה משותפת של זמירות שבת, ולכן אי אפשר לומר שדברי הרב וינברג "אינם נכונים כלל".

## 2. סוגית הגמרא

בברכות דף כד,א אומרת הגמרא:

---

1. השרידי אש התייחס לכך בקצרה גם בח"א סוף סי' ח, וזו לשונו שם: "ומה שהנערת מתפללות בקול רם – אין בכך כלום. וכבר התירו גדולי אשכנז ובתוכם הגאון ר' עזריאל הילדסהיימר זצ"ל לאנשים ולנשים לומר ביחד זמירות, משני טעמים: א. תרי קלי לא משתמעי. ב. זמירות קודש אין מביאים להרהורי עבירות".

2. חלק ה סימן ב, וחלק ז סוף סימן כח.

אמר רבי יצחק: טפח באשה ערוה.

למאי? אילימא לאסתכולי בה – והא אמר רב ששת: למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים<sup>3</sup> – לומר לך: כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף! אלא: באשתו, ולקריאת שמע.

אמר רב חסדא: שוק באשה ערוה, שנאמר ...

אמר שמואל: קול באשה ערוה, שנאמר 'כי קולך ערב ומראך נאוה'.

אמר רב ששת: שער באשה ערוה, שנאמר 'שערך כעדר העזים'.

הגמרא לא מסבירה את המשמעות ההלכתית של המושג "ערוה" לעניין שוק, קול ושיער באישה. ולכאורה אפשר להבינו בשלוש דרכים:

(א) איסור בפני עצמו, משום "לא תקרב לגלות ערותה", כדברי חכמים:

ואל אשה בנידת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה – אין לי אלא שלא יגלה, מנין שלא תקרב, תלמוד לומר 'לא תקרב'<sup>4</sup>.

כלומר: אסרה התורה להתקרב לאשה שהיא ערוה (אסורה) לו, וכשם שאסור לבוא עליה ממש, כך אסור גם לנשק ערוה מן העריות. וחכמים הוסיפו לאסור שלא יהנה אדם שום הנאה מן הערוה, אפילו להסתכל באצבע קטנה שלה.

(ב) ערוה יכולה להביא אדם לידי הרהורים רעים, שאסורים משום 'ונשמרת מכל דבר רע'<sup>5</sup>. ואמרו חכמים:

ת"ר: 'ונשמרת מכל דבר רע' – שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לדי טומאה בלילה<sup>6</sup>.

3. פירוש: במלאכת המשכן צירף הכתוב לרשימה אחת את הכומו, שמקומו בתוך הרהם, עם שאר תכשיטים.

4. הפסוק בויקרא יח, יט; ומקור מדרש ההלכה בספרא אחרי מות פרשה ט, פרק יג אות ב. וההמשך: "אין לי אלא נידה בל תקרב בל תגלה, מנין לכל העריות בל תקרבו ובל תגלו, תלמוד לומר 'לא תקרבו לגלות'".

5. דברים כו, כג. תחילת פרשיית קדושת המחנה, המסתיימת במילים "ולא יראה כן ערוות דבר".

6. עבודה זרה דף כ.ב. ועוד אמרו (שם, עמ' א): "ונשמרת מכל דבר רע – שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפילו פנויה ..."

ג) מהפסוק "והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר" (דברים כד, טו) למדו חכמים שאסור לומר דברים שבקדושה בפני ערוה, משום קדושתם<sup>7</sup>.

### 3. הסוברים שהאיסור משום הרהור

המאירי הסביר שהאיסור בין של טפח בין של שוק בין של קול בין של שער אסורים משום הדרך השניה, שעלולים להביא את האדם לידי הרהור אסור. וז"ל:

צריך לאדם שיוזהר כשיקרא את שמע או יתפלל, שלא יפנה עיניו לשום דבר המביא לידי הרהור, אפילו באשתו. אמרו חכמים: ראיית טפח באשתו בכל מקום שאין דרכו להגלות אוסרת בק"ש, אף על פי שאינה אוסרת לדברי תורה, שהראייה גורמת הרהור. וכן שוק באשה, ושער באשה הראוי להתכסות, וקול של זמר באשה ערוה לענין ק"ש, ובלבד כמה שאין רגיל בה.

רואים מדבריו שכל האיסורים המנויים בסוגיה אסורים שמא ירהור, ואינם אסורים כי אם בזמן קריאת שמע.

כשיטה זו סוברים ראשונים נוספים, כהראבי"ה, שכתב (ח"א ברכות סי' עו): "כל הני אסור לקרות ק"ש כנגדם ... ואומר אני דטעמא דאע"ג דאין הקול נראה לעין, מיהו הרהור איכא". והביאה הב"י בשם כמה ראשונים<sup>8</sup>. וכן פסק הגהות מיימוניות (הל' ק"ש פ"ג אות ס), והביאו הרמ"א (עה, ג).

ונראה שפשטות הסוגיה כך מורה, כיון שהנאה מן הערוה אסורה באופן גורף על כל המתכוון ליהנות, וכשם ששאלה הגמרא על "טפח באישה" שהלא אסור ליהנות אפילו מאצבע קטנה, אפשר לשאול זאת על שוק, קול ושיער.

7. למשל: "ערוה בעשית אסור לקרות קריאת שמע כנגדה, ולא יראה בך ערות דבר" אמר רחמנא ... (ברכות כה, ב). וראה עוד: שבת קנא לעניין הרהור בבית המרחץ וק"ש כנגד ערום. ב"מ קיד, ב "מנין לערום שלא יתרום".

9. או"ח סי' עה. ומהם: המרדכי (סי' פ) בשם רב האי, אהל מועד (הל' ק"ש דרך ה נתיב ה), ה"ר יונה (יז, ד"ה ערוה).



ואי אפשר לומר שהאיסור הוא משום הדרך השלישית (האיסור לומר דבר שבקדושה בפני "ערוה"), משתי סיבות:

א. מעט קודם לסוגייתנו מביאה הגמרא את דברי רב הונא האומר שעגבות (כלומר אחוריים) אינם ערוה, ומביאה לו הגמרא סיוע ממשנה במסכת חלה:

אמר רב הונא: עגבות אין בהם משום ערוה. לימא מסייע ליה לרב הונא: האשה יושבת וקוצה לה חלתה ערומה, מפני שיכולה לכסות פניה בקרקע<sup>10</sup>, אבל לא האיש.

משמע שלא נאמר ערוה ממש אלא על הפנים של מטה.

ב. ואפשר להוסיף שהמאירי וסיעתו סוברים שאין הדעת סובלת לומר ששער או קול יהיו ערוה ממש.

וכאמור, לשיטתם האיסור אינו אלא לענין קריאת שמע, ולא בכל זמן. וכך מורה הסוגיה בפירוש לעניין טפח באישה, "באשתו ולקריאת שמע". ופשוט יותר לומר שהסוגיה כולה הינה יחידה אחת, מאשר לומר ש"טפח באישה" עוסק בקריאת שמע, ושלוש המימרות הנוספות עוסקות באיסור ראיה<sup>11</sup>.

אבל חילוק זה מצריך הסבר: מה בין הרהור בזמן ק"ש לבין הרהור בזמן אחר, והלא, כפי שראינו<sup>12</sup>, הרהור הוא דבר מגונה בפני עצמו ואסור תמיד?

ונראה לי לומר בזה שאף שוודאי אסור להרהר במכוון, חכמים לא אסרו כל דבר שעלול להביא את האדם להרהור. ואם בכל זאת יבוא אדם לידי הרהור לאונסו — "אונס רחמנא פטריה". אבל קריאת שמע ותפילה, שהם

10. "ואף על פי שערום אסור לברך, אשה יושבת מותרת, שבישיבתה פניה שלמטה מכוסים בקרקע" (לשון רש"י).

11. לשיטת ההולכים בדרך זו צריך לומר שטפח אסור לק"ש בלבד, ואילו שוק, קול ושיער אסורים אפילו בראיה, בעוד שהסתכלות מכוונת אסורה אפילו באצבע קטנה.

12. ראה למשל במקורות הערה 6.

דברים שבקדושה וצריכים כונה יתרה, ראו חכמים לזרז את האדם שיסיר ממראה עיניו כל מה שעלול להטריד אותו. וכאמור, זו שיטת חבר ראשונים, ומובאת ברמ"א.

#### 4. שיטת הרי"ף

הרי"ף לא הביא כלל את סוגייתנו. והסביר הרשב"א בשם הראב"ד (הביאו הב"י שם):

והרי"ף שלא הזכיר מכל זה כלום, כתב הראב"ד דאפשר דמשום דאמרין לעיל 'עגבות אין בהם משום ערוה', סבר הרב דכל שכן מפח ושוק ושער וקול<sup>13</sup>.

כלומר: הרי"ף לא הביא סוגייתנו משום שאין הלכה כמותה, כיון שלהבנתו חולקת סוגייה זו על סוגית "עגבות" אותה ראינו למעלה, וממנה משמע שטפח באישה ושאר הרשימה אינם ערוה<sup>14</sup>.

ומהבנה זו משמע שהרי"ף הסביר את הגמרא בדרך השלישית — האמוראים בסוגייתנו סוברים שטפח שוק קול ושער הם "ערוה דבר" שאסור לקרות ק"ש כנגדה. אך לא פוסקים כגמרא זו משום הסוגייה הקודמת, הסוברת "עגבות אין בהם משום ערוה".

ומדוע לא הסביר הרי"ף את סוגייתנו בדרך השניה (משום הרהור), כמו שהסבירו כמה ראשונים? נראה לומר בפשטות, שהמלה "ערוה" אין משמעה דבר הגורם להרהור, אלא שעצם הדבר הוא ערוה.

הצד השווה בין הבנת המאירי וסיעתו להבנת הרי"ף הוא שלשתי השיטות ישנה סיבה אחת לארבעת הדינים של סוגייתנו (טפח, שוק, קול ושיער) — למאירי משום שמביאים להרהור, ולרי"ף משום האיסור לומר דברים שבקדושה בפני "ערוה", אלא שהרי"ף דחה גמרא זו, ואומר שאין הלכה כמותה.

13. אך הראב"ד עצמו חולק על הרי"ף, ומחלק בין טפח ושוק, שרואה אותם ומטרידים אותו, לבין עגבות שלא רואה אותם. ולשון הרשב"א בהמשך: "וכתב הוא ז"ל דלא מן השם הוא זה, אלא הכא משום דמטריד וברואה, ועגבות הא פרישנא דוקא דנפשיה ובאשתו בשאינו רואה".

14. [אך קצת קשה על הראב"ד שגם את סוגיית עגבות לא מצאנו ברי"ף].

נעיין עכשיו בפוסקים שסוברים שאין האיסור שווה בארבעת המקרים.

### 5. שיטת הרמב"ם

בהלכות קריאת שמע (ג, טז) הביא הרמב"ם את עניין "טפח באישה":

כשם שאסור לקרות כנגד צואה ... כך אסור לקרות כנגד הערוה עד שיחזיר פניו. אפילו כותי או קטן לא יקרא כנגד ערותן ... עד שיחזיר פניו. וכל גוף האשה ערוה, לפיכך לא יסתכל בגוף האשה כשהוא קורא, ואפילו אשתו. ואם היה מגולה טפח מגופה – לא יקרא כנגדה.

ובהלכות איסורי ביאה (כא, א"ב) הביא את שאר הסוגיה:

כל הבא על ערוה מן העריות ... או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקרוב בשר – הרי זה לוקה מן התורה, שנאמר ... 'לא תקרבו לגלות ערוה', כלומר לא תקרבו לדברים המביאין לידי גילוי ערוה ... ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות ... ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביפיה אסור, ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות. והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוין להנות – כמי שנסתכל במקום התורף. ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור.

הרי בברור שהרמב"ם חילק את הסוגיה לשני חלקים: את האיסור הראשון, "טפח באישה", הבין הרמב"ם כערוה האוסרת לקרוא את שמע כנגדה (כדרך השלישית שהבאנו), ואת המשך הסוגיה, איסורי קול ושיער, הסביר הרמב"ם משום "לא תקרבו לגלות ערוה", כדרך הראשונה שהצענו.

וכך כתב הכסף משנה בהלכות ק"ש שם:

ואמרו שם בסמוך (מלבד הטפח גם) קול ושער באשה ערוה, וסובר רבינו שלא לענין ק"ש נאמר, אלא לענין שאסור ליהנות מקולה ולהסתכל בשערה, ולכן לא הזכירה פה.

וכדי להבין דבריו על בוריים יש לבאר למה מחשיב הרמב"ם אפילו טפח

מגולה באישה כערוה לעניין קריאת שמע, אחרי שאמרו "האשה יושבת וקוצה לה חלתה והיא עירומה"<sup>15</sup>.

דברי הראב"ד שהובאו ברשב"א מחלק בין הדינים, שבחלה מדובר על ערות עצמה, ולענין קריאת שמע מדובר בערוה של אחרת. אך הראב"ד יכול לחלק כך כיון שסובר שאיסור "טפח באישה" הוא משום הרהור וטרדה, ואין אדם נטרד אלא בערוה של אחר. אבל ראינו שלרמב"ם אין האיסור משום טרדה והרהור, אלא משום כבוד דברים שבקדושה, ואם כן מה בין ערות עצמו לבין ערוה של אחר? ומוכרחים אנו לומר שכוונת הרמב"ם לאסור משום כבודם של דברים שבקדושה, כיון שאסור גם לקרות ק"ש כנגד ערות קטן, שאין בה הרהור. ועוד, שאפשר לדייק זאת מהשוואתו ערוה לצואה, שכתב: "כשם שאסור לקרות כנגד צואה ... כך אסור לקרות כנגד הערוה", משמע שטעם אחר לשניהם, והוא הכבוד בפני הדברים שבקדושה.

ונראה לי לבאר דבריו כך: הנה הרמב"ם הביא את האיסור לקרות כנגד הערוה בדומה לקריאת שמע, גם בהלכות תפילה (ד, ח):

... כללו של דבר: כל מקום שאין קורין בו קריאת שמע – אין מתפללין בו. וכשם שמרחיקין מצואה ... ומראיית הערוה לקריאת שמע, כך מרחיקין לתפילה.

ובהלכות ברכות (א, ט) נקט הרמב"ם לא כלשונו בק"ש, אלא כסוגיית חלה:

ואסור למנריך לברך כשהוא ערום עד שיכסה ערותו. במה דברים אמורים, באיש, אבל באשה – יושבת ופניה טוחות בקרקע ומברכת.

ונראה לי בדעת הרמב"ם שהדין שכל גוף האשה הוא ערוה ואסור לקרות ק"ש כנגדה אינו אמור אלא לענין ק"ש ולענין תפילה, אבל לא לכל הברכות. ולכן אין קושיה מהאשה שקוצה חלתה ערומה, כי דין זה נאמר רק לענין הברכה, ולא לק"ש ולתפילה<sup>16</sup>.

15. והובא ברמב"ם (ביכורים ה, יא): "אבל האשה הערומה שישבה וכל פניה טוחות קרקע מברכת ומפרשת חלה".

16. ואם תאמר: הלא הרמב"ם כתב בהלכות ק"ש (ג, ד): "ולא לקריאת שמע בלבד, אלא כל עניין שהוא מדברי הקודש אסור לאומרו בבית המרחץ ובבית הכסא", נתן

ועוד צריך להבין בשיטת הרמב"ם איך אפשר לפרש שכוונת הגמרא באומרה "קול באשה ערוה" ו"שער באשה ערוה" שאסור להסתכל או לשמוע — מהו החידוש בדבר? הלא כבר אמרה הסוגיה שאפילו אצבע קטנה אסורה בהסתכלות?! והסביר הב"ח (או"ח סי' עה, אות ב) את הסוגיה, שאמנם האיסור להסתכל אפילו באצבע כולל את כל חלקי גופה של האישה, אבל "קול ושער הוה אמינא דאין לחוש להן אפילו באשת איש, אי לאו דכתיב קרא", שיכלנו לומר שבשמיעת קול והסתכלות בשיער אין כלום.

ומשמע מדבריו שהשמיעה המדוברת כאן היא הקשבה כדי ליהנות מהקול, וכעין האיסור להסתכל באצבע קטנה, שהאיסור הוא ודאי בהסתכלות כדי ליהנות, ולא בראיה בעלמא. כך כאן האיסור הוא בהקשבה, ולא בשמיעה בעלמא.

## 6. שיטת הרא"ש

הרא"ש (פ"ג סי' לז) מביא את כל סוגייתנו, ומוסיף כמה הערות פרשניות והלכתיות שמהן נעמוד על סברותיו.

תחילה מביא הרא"ש את "טפח באישה", כולל העמדת הגמרא "באשתו ולקריאת שמע". ועל דברים אלו מוסיף את החילוק בין סוגיה זו לסוגיית עגבות שראינו בשם הראב"ד, וזו לשונו:

ודוקא באחרת, אבל בעצמה הא אמרינן לעיל 'האשה יושבת ערומה וקוצה חלטה'.

ואחר מביא את המשך הסוגיה:

ואמר רב חסדא: שוק באשה ערוה ...

אמר שמואל: קול באשה ערוה ... פירוש: לשמוע, ולא לענין ק"ש.

---

שאיין דין בית המרחץ דומה לדין קריאה כנגד טפח מגולה, ורק לעניין בית הכסא אמר הרמב"ם שהוא הדין בכל דבר שבקדושה. ובעניינים רבים דיני שאר ברכות שונים מדיני ק"ש ותפילה. למשל: חייבים ליטול ידיים לק"ש ולתפילה, אבל לא לברכות.

אמר רב ששת: שער באשה ערוה. בנשים שדרכן לכסות שערן, אבל בתולות שדרכן לילך פרועות מותר לקרות כנגדן.

עולה מדבריו שגם שיער נאמר לקריאת שמע (שכתב על בתולות "מותר לקרות כנגדן"). אך בפירוש אמר שאיסור קול אינו לעניין ק"ש. כלומר: הרא"ש הבין שתרוץ הגמרא "לקריאת שמע" שנאמר על "טפח באישה" עולה גם על שוק ושיער, אך לא על קול.

בתחילת המאמר ראינו שדבר שאסור לקרות כנגדו ק"ש אפשר לראותו כדבר שמביא לידי הרהור (הדרך השניה שהבאנו), או שאסור בפני עצמו, משום "ערות דבר" (הדרך השלישית). אם הרא"ש היה מבין שערות היא דבר המביא לידי הרהור, קשה מאד חילוקן בסוגייתנו — כיצד אפשר לומר על סוגיה שמפרטת ארבעה דברים המביאים לידי הרהור, ששלושה אסורים לעניין קריאת שמע, ואחד איסור כללי?

ולכן מסתבר שהרא"ש הבין שהסוגיה עוסקת ב"ערות דבר", דברים שמשום שהם עצמם ערוה אסור לקרוא קריאת שמע בפניהם. אך על קול קשה לומר שהוא ערוה בפני עצמו, לכן ביאר הרא"ש שקול מביא לידי הרהור, ואסור לא רק בק"ש.

אבל קשה על הבנה זו, שכאמור הרא"ש חילק בין סוגייתנו לסוגית עגבות, שטפח אסור באחרת, ושם מותר כנגד ערוות עצמה. וכבר אמרנו<sup>17</sup> שחילוק זה סביר רק אם מבינים את האיסור משום הרהור, שהלא ערות עצמה אינה מביאה לידי הרהור, אבל אם מבינים שהאיסור הוא משום שאין לקרוא את שמע כנגד ערוה — מה לי עצמה מה לי אחרת.

ואולי אפשר לתרץ ולהסביר שסובר הרא"ש בדרך ביניים: גוף האשה הוא ערוה בפני עצמו, אך זה משום שיכול להביא לידי הרהור. ולכן אסור לאדם לומר ק"ש בפני טפח מגולה באישה, כי אין זה מכבוד דברים שבקדושה שיאמרו בפני דבר שיכול להביא לידי הרהור. אבל "ערוות עצמה", שאינו מביא לידי הרהור, גם אין בו פחיתות כבודם של הדברים שבקדושה.

ל"מעדני יום טוב" (אות פ) הסבר אחר בשיטת הרא"ש: לפירושו, הרא"ש

17. בדיון על שיטת הרמב"ם.

הבין את כל הסוגיה משום הרהור. ודברי הרא"ש על קול באישה "לשמוע ולא לענין ק"ש" אינם אלא קולא שהקילו חכמים כדי שלא יימנעו מלומר ק"ש, כי קול אישה הינו שכיח, ומה אדם יכול לעשות אם אשה עוברת ושרה? ולכן הקילו חכמים בענין קול, ואסרו רק להקשיב לקול ערוה, אך לא אסרו לומר ק"ש בנוכחותו.

וכמובן קצת דוחק להעמיס את פרושו בדברי הרא"ש. ודבר ברור הוא שהב"ל לא הבין כך את הרא"ש, שעל דברי הרמב"ם, הסובר שאיסור קול הוא בשמיעה ולא בדברים שבקדושה, אמר הב"י "וכמו שכתב הרא"ש".

## 7. לסיכום

עולה שדין "קול באשה ערוה":

לרי"ף — אינו להלכה.

למאירי, הראב"ה וסיעתם — נאמר רק לעניין קריאת שמע.

לרא"ש ולרמב"ם אסור משום שהקשבה לקול האישה עלול להביא לידי הרהור.

השולחן ערוך פסק כמו הרמב"ם בכל דיניו. אולם מאחר וראינו שלראשונים רבים אין כאן איסור כלל, ונראה שהאיסור לשיטת הרמב"ם הוא בהקשבה ולא בשמיעה, ועוד נוסיף את הטיעון ש"תרי קלי לא משתמע", אזי מובנים דברי השרידי אש ברווח, שלבנים ובנות אין מן הדין איסור לשיר יחד (כשהם יושבים בנפרד)<sup>18</sup>.

18. השרידי אש אינו היחיד בין האחרונים שעקרונית הסביר את הסוגיה כמו שכתבנו. בעל אגרות משה התיר בחו"ל ללכת לברכה מעורבת לחולה שצריך ללכת לברכה לצורך בריאותו ואין שעות מיוחדות לגברים, על פי היסוד שהאיסור הוא הסתכלות ולא ראייה (עיין אגרות משה אה"ע א, סימן נו). וכמובן שמדובר בצורך רפואי וכשאינן אפשרות אחרת, אבל ההולך לשחות בברכה מעורבת כשיש אפשרות לשחיה נפרדת עליו נאמר "אי דאיכא דרכא אחריתא — רשע הוא" (ב"ב נו,ב עיין שם).

# "תפילת פועלים"

מתי מותר להתפלל לפני הנץ

## 1. מבוא

מן המפורסמות שעיקר זמן תפילה<sup>1</sup> של שחרית הוא מהנץ החמה, אולם המתפלל לפני הנץ יצא ידי חובתו. תפילה בשעה זו נקראת בפי המון "תפילת פועלים", כי יש פועלים המתחילים לעבוד מוקדם, ואינם יכולים להתמין עד הנץ בכדי להתפלל.

נדון כאן בשאלה האם דווקא בשעת הדחק, כאיבוד פרנסה, מותר להתפלל לפני הנץ, או שהותרה תפילה זו גם כדי להתפלל במניין<sup>2</sup>, ואפילו כדי לצאת לטיול.

הרב יצחק יוסף בספרו ילקוט יוסף פוסק בצורה חדה שרק בשעת דוחק מותר להתפלל לפני הנץ, ועדיף להתפלל ביחיד לאחר הנץ מלהתפלל במנין עם הפועלים<sup>3</sup>.

ואחרי העיון נראה לי שבעיה זו יסודה במחלוקת ראשונים, והמחבר לא הביע עמדה בצורה ברורה. ולכן יש מקום להעדיף תפילה במנין, אפילו מוקדם להנץ החמה.

---

1. ב'תפילה' כאן כוונתנו כמובן לתפילת העמידה.

2. יש פוסקים שמחשיבים תפילה במנין כהידור בלבד, ולדבריהם המתפלל בקביעות כוונתין עדיף שיתפלל ביחידות עם הנץ מאשר שיתפלל במנין אחרי הנץ [כך סוברים החפץ חיים והגר"ע יוסף, בניגוד לגר"ש קלוגר ב'אלף לך שלמה' (יעוין ביבי"א או"ח ח"א ד, ט; ובילקוט יוסף ח"א ע' קמ)]. ונוסיף שבתפילה כוונתין יש גם יסוד של תפילה במנין, כי מתפלל באותו זמן עם שאר הוותיקין. לשיטה זו ודאי שתפילה עם הנץ ביחידות עדיפה על פני "תפילת פועלים". אולם אם אינו מתפלל עם הנץ אלא אחריו — עדיין יש מקום לשאלתנו.

3. ח"א ה' תפלה עמ' קלז סעי' ג. והרחיב דבריו ב'שארית יוסף' ח"ב עמ' רנרנא.



## 2. עיקר הזמן הוא מהנץ החמה

אנו לומדים שעיקר זמן תפילה הוא מהנץ החמה מסוגיית הגמרא על מנהג הוותיקין, שם לשון הברייתא (ברכות ט,ב):

ותיקין היו גומרין אותה (=את קריאת שמע) עם הנץ החמה, כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום.

כלומר: ותיקין רצו גם לקרוא את שמע קודם הנץ החמה, גם להתפלל לאחר הנץ החמה, וגם לסמוך גאולה לתפילה, ולכן כיוונו את השעה כך שיגמרו ק"ש עם הנץ החמה, ומיד יתפללו תפילת עמידה. ומכאן למדנו שיש להתפלל דווקא לאחר הנץ.

אולם אין זו ראייה מובהקת, שייתכן שהוותיקין שחיכו להנץ החמה הואיל והם מדקדקים במצוות. וכשם שהידרו להתפלל עם הזריחה למרות שמותר להתפלל גם אחר כך, כך אפשר לומר שגם לפני הנץ כבר זמן תפילה, אלא שהוותיקין מחכים שתנץ החמה. במקום אחר מבארת הגמרא שהוותיקין נסמכים על הפסוק "ייראוך עם שמש"<sup>4</sup>. וזו סיבה להתחיל להתפלל מיד בזריחה, לא להקדים ולא לאחר. ונראה שבדין זה נחלקו הרא"ש והרמב"ם.

## 3. שיטת הרא"ש והטור

הרא"ש נוקט גישה מורכבת בתחילת זמן תפילה: תחילת זמנה אינו מהזריחה, אלא הרבה קודם — מעלות השחר. ונלמד זמן זה מזמן קרבן התמיד<sup>5</sup>. ועיקר מצותה של התפילה הוא מהנץ החמה, כפי שלמדנו מהוותיקין. חושב שמעמוד השחר הרי זה זמן תפילה כפי שאחרי הנץ הרי זה זמן תפילה אלא שהזמן העיקרי הוא להתפלל בדיוק בנץ וזה לשונו (ברכות פ"ד ס"א):

ותחלת זמנה יראה משעלה ברק השחר והאיר פני המזרח, מירי

4. בסוגיית זמן ק"ש (ברכות דף ט,ב) אומרת הגמרא על מנהג הוותיקין: "אמר רבי זירא: מאי קראה, 'ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים' (תהלים עב, ה)".

5. זמנו מעלות השחר. וכתיאור המשנה ביומא (ג, א) ובתמיד (ג, ב): "אמר להם הממונה: צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה. אם הגיע, הרואה אומר 'ברקאי'. מתיא בן שמואל אומר: 'האיר פני כל המזרח עד שבחרון?'. והוא אומר: הן".

דהוה אתמיד השחר. אע"ג דעיקר מצותה עם הנץ החמה, כדכתיב 'ייראוך עם שמש'. מכל מקום אם התפלל בזו השעה - יצא. והתנא לא הש לפרשו דמילתא דפשיטא היא, כיון דזמן המאוחר שלה הוא בזמן התמיד הוא הדין לכל זמן המוקדם.

וכן פסק הטור, וזה לשונו (סימן פט):

זמן תפלת השחר מתחיל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח, שהיא כנגד תמיד השחר, ומאותה שעה ואילך הוא זמנה. ומ"מ עיקר מצותה עם הנץ החמה, אלא שאם התפלל משעלה עמוד השחר - יצא.

אם כן, מהרא"ש והטור משמע שזמן תפילת שחרית הוא מעמוד השחר, ונקרא תפילה בזמנה. אלא שמשום 'ייראוך עם שמש' יש מעלה לתפילה עם הזריחה.

בהמשך דבריו שם כותב הטור:

אע"פ שעיקר מצותה עם הנץ החמה, מי שהוא אנוס כגון שצריך להשכים לדרך יכול להתפלל משעלה עמוד השחר, וימתין מלקרות ק"ש עד שיוגיע זמנו. ואע"פ שאינו סומך גאולה לתפלה, הכי עדיף מפי.

וכוונתו למתפלל לאחר עלות השחר קודם זמן 'משיכיר את חברו'. ונראה שלא נקט הטור לשון "מי שהוא אנוס" אלא כיון שמפסיד סמיכת גאולה לתפילה, אבל לאחר תחילת זמן ק"ש אינו באנוס דווקא. וכן יש לבאר את דברי המחבר בסעיף ח, יעו"ש.

ואפשר לדייק שגם רש"י סבר כך. שבהמשך נראה את מעשה "אבנה דשמואל ולוי" (ברכות ל, א), שהתפללו קודם שיצאו לדרך. וביאר רש"י שהתפללו קודם עמוד השחר<sup>6</sup>. סברתו היא שהיות ותפילה מדרבנן, התירו חכמים בשעת הדחק להתפלל שחרית כשעדיין לילה. לפי שיטתו ודאי שאחרי עמוד השחר כבר נקרא זמן תפילה.

6. וכפי שנראה, ר"ח ורוב ראשונים ביארו שהתפללו קודם הנץ (והלכה כמותם).

**4. שיטת הרמב"ם**

אולם שיטת הרמב"ם אינה כך. שבעיקר זמן תפילה לא הזכיר הרמב"ם את עלות השחר כלל, אלא את זמן הנץ החמה בלבד. ולשונו (הל' תפילה ג, א):

תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה. וזמנה עד סוף שעה רביעית שהיא שלישית היום. ואם עבר או טעה והתפלל אחר ארבע עד חצות היום – יצא ידי חובת תפלה, אבל לא יצא ידי חובת תפלה בזמנה. שכשם שתפלה מצוה מן התורה, כך מצוה מדבריהם להתפלל אותה בזמנה, כמו שתקנו לנו חכמים ונביאים.

ואת המתפלל מעמוד השחר הזכיר הרמב"ם רק בהתייחסו לשעת הדחק (שם, ז):

המתפלל תפלה קודם זמנה – לא יצא ידי חובתו, וחוזר ומתפלל אותה בזמנה. ואם התפלל תפלת שחרית בשעת הדחק אחר שעלה עמוד השחר – יצא.

ואם כן משמעות דברי הרמב"ם לא עולה בקנה אחד עם דברי הרא"ש והטור. שהרי ברמב"ם בתפילה קודם הנץ יצא בשעת הדחק, אך אין לו שכר תפילה בזמנה. ואילו לרא"ש ולטור אמנם אין כאן מצווה מן המובחר, אך יצא אפילו אם אין שעה דוחקת לו, ואף יש כאן שכר של תפילה בזמנה (אלא שלא קיים "עיקר מצוותה").

**5. הכרעת המחבר**

רבנו יוסף קארו הביא בבית יוסף (ריש סי' פט) הן את דברי הרא"ש והן את דברי הרמב"ם, ולא פירט את ההבדלים ביניהם. ובספרו הגדול שולחן ערוך הרכיב את שני הפרושים. וזה לשון המחבר (פט, א):

זמן תפלת השחר, מצוותה שיתחיל עם הנץ החמה, כדכתיב "יראוך עם שמש". ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח – יצא. ונמשך זמנה עד סוף ד' שעות שהוא שלישי היום. ואם טעה, או עבר, והתפלל אחר ד' שעות עד חצות, אע"פ שאין לו שכר כתפלה בזמנה, שכר תפלה מיהא איכא.

פתח בלשון הרמב"ם "מצוותה שיתחיל עם הנץ החמה". אולם מיד סמך

שאם התפלל מעלות השחר יצא, כדברי הטור. ואף משמע מדבריו שיצא אף ידי תפילה בזמנה (בניגוד למתפלל אחרי ארבע שעות, שאין לו שכר של תפילה בזמנה)<sup>7</sup>.

נראה לי ברור שלשיטת הרמב"ם, שקודם לזריחה לא נקרא זמן תפילה, צריך להחמיר יותר בהגדרת "שעת הדחק" מאשר לרא"ש ולטור, להם תפילה לפני הנץ נקראת תפילה בזמנה.

לכן נראה לי שלרמב"ם אין להקדים ולהתפלל לפני הנץ אפילו אם זו האפשרות היחידה להתפלל במניין, שהרי אינו מתפלל בזמן תפילה. ואילו לשיטת הרא"ש והטור עדיף להתפלל במנין אפילו לפני הנץ. ולשולחן ערוך צריך להסתפק בדבר<sup>8</sup>.

#### 6. הגדרת "שעת הדחק" לעניין זה

כפי שזמן תפילה לכתחילה נלמד ממעשה הותיקין, הקדמת התפילה לעלות השחר בשעת הדחק נלמד ממעשה אבוה דשמואל ולוי (ברכות ל, א):

אבוה דשמואל ולוי כי הוו בעו למיפק לאורחא הוו מקדמו ומצלי, וכי הוה מטי זמן קריאת שמע קרו<sup>9</sup>.

וביאר רוב ראשונים שהקדימו תפילתם קודם הנץ ואחר עלות השחר<sup>10</sup>.

7. בסעיף ח' מעתיק המחבר את דברי הטור בדבר המתפלל קודם זמן קריאת שמע. ויש להבין את דבריו כפי שפירשנו למעלה את דברי הטור בעניין.

8. כפי שהבאנו בהקדמה, הילקוט יוסף הכריע להעדיף תפילה ביחידות על פני "תפילת פועלים". עיקר ראייתו בהערה שם היא מלשון הרמב"ם בתשובה (הוצאת פריימן סי' כו). אך לכאורה יש מקום לדון בראיותיו. ראשית, הלשון שם אינו מוכחת, שהרי עוסק שם הרמב"ם ב"מי שמתפלל קודם הנץ החמה צורך", וזה פשוט, והשאלה אינה אלא מהו צורך. ועוד, שהרמב"ם לשיטתו, וראיה לשיטת הרמב"ם הבאנו גם מלשונו בהלכות. אלא שאנו אומרים שהרא"ש והטור חולקים על הרמב"ם. שאר ראיותיו של הילקוט יוסף הן מזמן קריאת שמע, אך אינו דומה. יעוי"ש.

9. תרגום: אביו של שמואל ולוי, כשהיו צריכים לצאת לדרך היו מקדימים ומתפללים, וכשהיה מגיע זמן ק"ש קראו.

10. תוספות שם בשם ר"ח, ועוד.

בהמשך אומרת הגמרא שמנהגם נתון במחלוקת תנאים<sup>11</sup>, ומבארת הגמרא את סברת המחלוקת:

במאי קמיפלגין? מר סבר: תפלה מעומד עדיף, ומר סבר: מסמך גאולה לתפלה עדיף.

כלומר: אבוה דשמואל ולוי סוברים שעדיף להתפלל בביתם במנוחה ובנחת, ולא להתפלל בהליכה בדרך, למרות שבכך צריכים להקדים את תפילתם.

אם כן מקור דין הקדמת התפילה אינו באונס גדול. ויתרה מזו, אמנם נפסק להלכה שלכתחילה "תפילה מעומד עדיף", וטוב לא להתפלל בקרון ובספינה, אך בדיעבד אם התפלל בישיבה יצא אף אם לא נאנס. ולשון הרמב"ם (הל' תפילה ה, ב):

אין מתפלל אלא מעומד. היה יושב בספינה או בעגלה – אם יכול לעמוד יעמוד, ואם לאו ישב במקומו ויתפלל ... היה רוכב על הבהמה, אף על פי שיש לו מי שיאחז בהמתו – לא ירד, אלא ישב במקומו ויתפלל, כדי שתהא דעתו מיושבת עליו.

לשיטת הרא"ש והטור עולים הדברים היטב, שהרי לשיטתם גם צורך קל מתיר להתפלל לפני הנץ. ומכאן שלפני הנץ נקרא זמן תפילה.

אך לפי הרמב"ם קצת קשה כיצד הצורך להתפלל מעומד נחשב כדחק מספיק בכדי להקדים את עיקר זמן התפילה. ונראה להסביר שאבוה דשמואל ולוי חששו שלא יוכלו לכוון אם יתפללו בהליכה, וחוסר כוונה נחשב לדחק גדול.

## 7. צירוף שיטת הרמ"א

לרמ"א שיטה שונה מהמקובל בחישוב זמן הנץ החמה, ולשונו (נח, א):

שיעור הנץ החמה הוא כמו שיעור שעה אחת קודם שיעלה כל גוף השמש על הארץ.

11. שאומרת הברייתא: "השכים לישב בקרון או בספינה – מתפלל (לפני שיצא), וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא. רבי שמעון בן אלעזר אומר: בין כך ובין כך קורא קריאת שמע ומתפלל, כדי שיסמוך גאולה לתפלה".

דבריו קשים להבנה, ובמאמרנו "זמן הנץ החמה לרמ"א"<sup>12</sup> ביארנו שלשיטתו הנץ החמה ההלכתי הוא כשעה לפני הזריחה (בדומה לשקיעה שניה של ר"ת). ולדבריו תפילת הפועלים הינה לכתחילה ובלי פקפוק. ויש לצרף שיטה זו לדברי הטור והרא"ש והסתפקותנו בדעת המחבר.

### 8. להלכה

לסיכום, מלבד מעלת תפילת הותיקין (בה לא עסקנו בפרק זה), מעיקר הדין אין להתפלל קודם להנץ החמה, שיש לחשוש לשיטת הרמב"ם שאין זה זמן תפילה.

אולם שיטת הרא"ש והטור שתפילה לפני הנץ אף היא תפילה בזמנה, וכן מדוייק ברש"י, והמחבר לא דחה שיטה זו בשתי ידיים (ומסיבה אחרת יסכים לכך הרמ"א, כמבואר בפרק אחר).

ולכן אם כנים דברינו, יש להעדיף תפילה בציבור לפני הנץ מאשר תפילה ביחיד לאחר הנץ.

ובמקרה של צורך מועט (כגון טיול), הרי הדבר תלוי במדרגה הרוחנית של כל אדם, וקשה לקבוע בכך מסמרות. שכפי שההלכה קבעה שעדיף להתפלל עם הנץ, ובכל זאת לא קבעה מתי אפשר להתפלל אחר הנץ, כך גם לגבי "תפילת הפועלים" קשה לקבוע מהו צורך, שדבר שנראה לאחד כצורך מספיק להקדמת התפילה לא יראה כצורך לאדם אחר.

12. לעיל עמוד ל ואילך.

מאמר זה אינו אלא מכתב שכתבתי לידיד תלמיד חכם – תלמיד לשעבר – לאחר ששוחח עימי על כך שהחל ללבוש "גערטל" וכובע בזמן התפילה, שלא כמנהג אבותיו.

## חגורה וכובע בתפילה

שמחתי שמחה גדולה לפגוש אותך ולשוחח אתך באזכרה של חמ"ך, זי"ע. שמחה כפולה ומכופלת להשתעשע בדברי הלכה ובדקדוקי מצוות.

הנה התחלת לנהוג בזמן התפילה בשני מנהגים הנפוצים בעולם החרדי, שלא נהגו בהם אבותיך: ללבוש "גערטל" בנוסף לחגורה שעל המכנסיים, וללבוש כיפה על כיפה.

והסברת לי שהחילות לנהוג כך כי נוכחת לדעת שמנהגים אלה יסודם מעיקר הדין. וכששוחחת עם רבני הישוב שלך ענו שלא נוהגים כן כי חיובים אלו לא היו להם "מזל", ולא נוהגים כן. תשובות אלו לא סיפקו אותך, אלא להפך, חיזקו אצלך את המחשבה שהדין עם הנוהגים להחמיר בכך.

כמוך, אף אני לא מקבל טיעון של חוסר מזל כדי להצדיק אי קיום דין הכתוב בשולחן ערוך. אך מצד שני ברור לי שמנהגם של רבבות שלומי אמוני ישראל הוא מסתמא על פי דין תורתנו הקדושה, ואין לך קטרוג גדול יותר מלחשוד בבני ישראל ורבניהם בזלזול במצוות.

ולפי דעתי, בשני דינים אלה פשוט טעית בהבנת השו"ע והמ"ב, ומצד הדין אין שום חיוב ללבוש גערטל או כובע, וחבריך המקלים נוהגים על פי הדין הגמור.

ונעייך בשני הדינים:

את דין ה"גערטל" למדת מדברי המחבר (סי' צא סעי' ב), וזה לשונו:

צריך לאזור אזור בשעת התפלה, אפילו יש לו אבנט שאין לבו רואה

את הערוה, משום 'הכון'. אבל שאר ברכות מותר לברך בלא חגורה, מאחר שיש לו מכנסים.

ואתה למדת מדברי המחבר שבנוסף לחגורה שלובשים כל היום, יש ללבוש חגורה נוספת בזמן התפילה, משום הכון. אך לא כך פירשו המפרשים את דברי המחבר, ולפני שנעייין בדבריהם נעמוד על פשט דבריו.

המחבר מדבר בשתי "סגירות", לאחת קורא אבנט, ולשניה חגורה או אזור. ואומר שבשאר הברכות – שאין בהן דין 'הכון' – אין צורך בחגורה, מאחר שלובש מכנסיים.

המכנסיים הוא הלבוש שמכסה את הערוה, כדברי התורה על מכנסי הכהנים: "וַעֲשֵׂה לָהֶם מְכַנְסֵי בָד לְכִסּוֹת בְּשֵׂר עֲרֹוה' (שמות כח, מב). המכנסיים האלה דומות לתחתונים של היום, וסגורים על ידי אבנט, והרי הוא הגומי שמחזיקם על הגוף. בתפילה – משום הכון – צריך לסגור על ידי חגורה נוספת, הלא היא החגורה שאדם לובש כל היום על מכנסיו. אם כן אדם שלובש תחתונים ולובש חגורה על מכנסיו מקיים את דברי המחבר.

כך גם פירש המשנה ברורה: על המילה אבנט, המספיק לשאר ברכות אך לא לתפילה, הוא מפרש (ס"ק ה): "אבנט של מכנסיים המפסיק בין לבו לערוה". ועל היתר שאר ברכות המותרות משום המכנסיים כותב (ס"ק ח): "והוא הדין אם בגדיו מונחים דבוקים ממש על הבטן, ומפסיקים בין לבו לערוה".

ובתחילת ההלכה (ס"ק ד) כותב המ"ב:

בדיעבד, אם התפלל בלא אזור – יצא. וי"א עוד דדוקא מי שרגיל כל היום בחגורה, אבל מי שהולך כל היום בלא חגורה – גם בשעת תפלה א"צ לחגור. ומיהו מדת חסידות אף בכהאי גוונא.

מדברי המ"ב אתה לומד שהחגורה אותה צריך לאזור בשעת התפילה היא החגורה שאדם לובש כל היום, ולדברי ה"יש אומרים" מי שלא לובש אותה כל היום פטור אף בשעת התפילה. ואין כאן שום רמז שבנוסף לחגורה הזו, צריך ללבוש עוד חגורה.



ולפי המ"ב אין אפילו מדת חסידות בלבישת גערטל; אלא דוקא מי שלא לובש כלל חגורה, ילבש אותה ממידת חסידות.

והדברים מוכרחים בטור שמביא את מקור הדין מהגמרא, וזו לשונו (סימן צא):

וגרסינן בפרק קמא דשבת, למאן דאמר תפלת ערבית רשות: 'כיון דשרא המייניה לא מטרחינן ליה'. פירוש: לאחר שהתיר אזורו אין מטריחין אותו לחזור ולחגור כדי להתפלל. ופריך: ולצלי הכי! פירושו יתפלל בלא חגור, ומשני: משום 'הכון לקראת אלקיך ישראל'. וכתב בעל התרומה: מכאן יש ללמוד שצריך אדם לאזור אזור בשעת תפילה אפילו יש לו אבנט שאין לבו רואה את הערוה.

מוכרח מהגמרא שהביא הטור (שבת ט, ב) שמדובר בחגורה שאדם לובש כל היום, אלא שמתירה בעת הארוחה להרגיש בנוח. ועיינן שם בב"י שמוכרח כדברינו.

כדי להבין יותר מה דרשו חכמים בלבוש בזמן התפילה נסדר הלכות אלו, בעיקר על פי דברי הרמב"ם:

#### 1. איסור לברך ערום.

בהלכות קריאת שמע כתב הרמב"ם (ג, יז) "ולא יקרא כשהוא ערום עד שיכסה ערותו"<sup>1</sup>. ונראה מהגמרא (ברכות כה, ב) שאיסור זה דאורייתא הנלמד מהפסוק "ולא יראה בך ערות דבר". ואם בירך לא יצא ידי חובתו.

#### 2. איסור לברך כש'לבו רואה את ערותו.

כתב הרמב"ם בהמשך ההלכה שם שגם אם כסה ערותו בטלית, אלא שלבו רואה את הערוה — אסור לברך. ונחלקו הפוסקים אם יצא בדיעבד<sup>2</sup>. וכנראה תלוי בשאלה אם איסור "לבו רואה את הערוה" זהו איסור דאורייתא, או איסור דרבנן בלבד<sup>2\*</sup>.

1. ומשמע שהוא בכל ברכה, כפי שכתב הרמב"ם בהלכות ברכות (א, ט).

2. עיין ב"ח ד"ה "אבל".

2\*. עיין פמ"ג מש"ז סי' עד ס"ק א; משנה ברורה סי' עד ס"ק ד; ביה"ל סי' צא סעי' א ד"ה "הואיל וכיסה"; ערוך השולחן סי' עד סעי' ה וסעי' י.

## 3. חיוב לכסות לבו לתפילה.

ובתפילה ישנו חיוב נוסף: לכסות את לבו (כלומר: ללבוש גופיה או חולצה). וזה לשון הרמב"ם (הלכות תפילה ד, ז):

כיסוי הערוה כיצד, אף על פי שכסה ערותו כדרך שמכסין לקריאת שמע – לא יתפלל עד שיכסה את לבו. ואם לא כסה לבו, או שנאנס ואין לו במה יכסה, הואיל וכסה ערותו והתפלל – יצא. ולכתחלה לא יעשה.

מקור הדין כיסוי ליבו לתפילה בלבד בברכות כה,א, ומבאר רש"י שם (ד"ה "אבל לתפילה") הטעם: "צריך הוא להראות את עצמו כעומד לפני המלך ולעמוד באימה. אבל קריאת שמע אינו מדבר לפני המלך". ונראה שחיוב זה הוא מדרבנן, ולכן בדיעבד יצא. חיוב זה הוא חיוב גמור, ואם לא נאנס – אסור להתפלל עד שיכסה לבו.

## 4. מצוה להתלבש בראוי לתפילה.

בפרק ה' מהלכות תפילה מפרט הרמב"ם "שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן", ואחד מהם הוא "תיקון המלבושים". וזה לשונו בהלכה ה':

תקון המלבושים כיצד, מתקן מלבושיו תחלה ומציין עצמו ומהדר, שנאמר 'השתחוו לה' בהדרת קדש'. ולא יעמוד בתפלה באפונדתו, ולא בראש מגולה, ולא ברגלים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני הגדולים אלא בבתי הרגלים.

ועל כיסוי הרגליים כתב המשנה ברורה (סימן צא, ס"ק יג):

מיהו ... בארצות החמין מאור, שעומדים שם ג"כ בפני גדולים יחף – אין לחוש אפילו הבגדים קצרים ונראין הרגלים.

מהדוגמאות של הרמב"ם ומפסק המשנה ברורה משמע ש"כפני הגדולים" הם האנשים המכובדים שבעיר, ואין צורך להתלבש לתפילה כמו שאדם מתלבש לבקר רב ראשי או לקבל שבת המלכה.

אתה הראית לדעת שההלכה לא מצריכה בגדים מיוחדים לתפילה, אלא שאדם יעמוד בצורה מכובדת, ושיסדר את עצמו. לכן מי שלובש חולצה ומכנסיים ונועל סנדלים יכול להתפלל לכתחילה בלי שום פקפוק, אלא שיסדר את בגדיו יפה לפני התפילה.

התפילה היא חלק מהחיים. היא דורשת הכנה, אולם הכנה סבירה.

וכן לגבי כובע. ראינו ברמב"ם (וכן בשו"ע שם סעי' ה): "לא יעמוד אדם ... ולא בראש מגולה". והוסיף בשו"ע (סעי' ג): "יש אומרים שאסור להוציא אזכרה מפיו בראש מגולה". והמשנה ברורה (ס"ק יב) הוסיף: "ובזמנינו צריך להשים בעת התפלה כובע בראשו, כדרך שהולך ברחוב".  
לכן מי שיוצא לרחוב בלי כובע – אין לו חיוב כלל לחבוש מגבעת.  
ועולה למסקנה שאין חיוב כלל, אפילו ממדת חסידות, ללבוש גערטל או כובע בזמננו ומקומנו.

אם התחלת להחמיר משום שסבור היית שכך הדין, יכול אתה להפסיק מנהגך בלי שום התרת נדרים שבעולם, ככל מי שנהג מנהג בטעות בחושבו שכך ההלכה<sup>3</sup>. ואם בכל זאת תרצה לנהוג כן מעתה – ואינך חושש משינוי מנהג אבותיך – תאמר בפירוש שאתה עושה כן בלי נדר.

אולם גם מנהגי ישראל יקרים לנו. לכן נסיים במקורות שמצאתי להסביר את מנהג לבישת הגערטל. בספר "מנחם ציון" לרב מנחם מנדל מרימנוב (פרשת כי תצא, עמ' ריט) אומר<sup>4</sup>:

וכבר דברתי עם המגיד טעם למה שהולכין בשתי חגורות. ואמרתיו שכן כתיב 'והיה צדק אזור מתניו והאמונה אזור חלציו' (ישעיהו יא, ה). וכשאדם חוגר את עצמו בחגורה אחת – הוא מרמה את עצמו ליוצרו, שנאמר 'וילבש צדקה כשריון', ובהשגת – אזור את עצמו בהאמונה שיהיה נוכח ה' דרכו תמיד, ולא ישכח את ה' ית'.

ומצאתי טעם אחר ב"אז נדברו" לרב זילבר (חלק א סימן עט, אות קנד), וזה לשונו:

אבל משכתבתי שם, דמה שנהוג היום רק מסוד ד' ליראיו, כעת אגלה קצת הסוד: דכיון דהחגורה מורה על הברלת ישראל משאר

3. שו"ע יו"ד סי' ריד סעי' א.

4. הובא בשמו גם ב"ספר טעמי המנהגים ומקורי הדינים" (בדף מ' בקונטרס אחרון אות עא).

עמים שאינם מקפידים להפסיק בין לבם לערוה ... לכן חגורה על  
הבגדים יש לזה חשיבות מיוחדת.

ונראה לי שכך פירוש דבריו: הנה צריך להתבונן למה אסור לברך כשלבו  
רואה את הערוה, הלוא האדם לבוש בצניעות. ונראה הטעם שהפרדה בין  
שני החלקים שבאדם באה לאותת לנו שאסור שהחלק היצרי יגבר על  
האדם. אך כשאדם לובש חגורה במכנסיו — אין זה מאותת כלום, שהרי  
כך הדרך ללבוש כדי להחזיק המכנסים. לכן נהגו בנוסף ללבוש גערטל,  
שירמוז לרעיון של קדושת ישראל.

ואת המנהג ללבוש כובע קל להסביר, שראינו שכתב המ"ב שבזמנו חייבים  
היו ללבוש כובע בשעת התפילה (כי כך נהגו ללכת ברחוב). אם כך נהגו  
בזמן המ"ב, שמרו יהודים נאמנים מנהגם ולא שינו מלבושם.

# כוונה בתפילה

## 1. חידוש רבנו חיים הלוי

התפילה היא 'עבודה שבלב'<sup>1</sup>, ולכן הכוונה מהווה חלק ממצנת התפילה. ואכן פסק הרמב"ם בפרק ד' מהלכות תפילה (הל' טו)<sup>2</sup>:

כל תפלה שאינה בכוונה – אינה תפלה. ואם התפלל בלא כוונה – חוזר ומתפלל בכוונה.

אולם בתחילת פרק י' כתב הרמב"ם<sup>3</sup>:

מי שהתפלל ולא כיון את ליבו – יחזור ויתפלל בכוונה. ואם כיון את ליבו בברכה ראשונה, שוב אינו צריך.

רבנו חיים הלוי ראה סתירה בין שני הפסקים של הרמב"ם. שמדברי הרמב"ם בפרק ד' משמע שבכל התפילה הכוונה מעכבת, ואם לא כיוון לא יצא; ואילו מדבריו בפרק י' משמע שדווקא בברכה ראשונה הברכה מעכבת, ובשאר התפילה אם לא כיוון – אינו צריך לחזור.

כדי לתרץ את הסתירה, חידש רבנו חיים (על הרמב"ם בפ"ד שם) שישנם שני סוגי כוונה:

האחת: כוונה של פירוש הדברים ...

ושנית: שיכוון שהוא עומד בתפילה לפני ה'.

וכשכותב הרמב"ם בפרק ד' שהכוונה מעכבת בכל התפילה הרי זה דווקא בכוונה השנייה, שלא כיוון שהוא עומד בתפילה לפני ה', ואזי לא עלתה לו

---

1. רמב"ם בתחילת הל' תפילה, על פי תענית דף ב,א.

2. על פי מסקנת הסוגיה בברכות דף ל,ב.

3. על פי הגמרא בברכות דף לד,ב.

תפילתו. ואילו בפרק י' התייחס הרמב"ם לכוונה הראשונה, שישים לב המתפלל לפירוש הדברים, וכוונה זו מעכבת רק בכרכה ראשונה<sup>4</sup>.

מדברי רבנו חיים עולה שאדם שלא התרכז בחלק מתפילת העמידה, ולא שם ליבו שעומד לפני הבורא, אלא רק שפתיו מודובכות מילים כהרגלו — לא יצא ידי חובת התפילה.

## 2. שיטת הטור

גם בלשון הזהב של הטור מצאנו את שני סוגי הכוונה הללו. וזו לשונו (או"ח סי' צח):

מחשבתו כיצד? דתניא<sup>5</sup>: המתפלל צריך שיכוין לבו, שנאמר 'תכין לבם'. פירוש: שיכוין פירוש המלות שמוציא בשפתיו ויחשוב כאילו שכינה כנגדו שנאמר 'שויתי ה' לנגדי תמיד'.

הביא הטור הן כוונת "פירוש המילות", שזו הכוונה הראשונה בדברי רבנו חיים; והן כוונה "כאילו שכינה כנגדו", שזו הכוונה שעומד לפני ה' אצל ר' חיים.

אולם נראה שבניגוד לדברי ר' חיים, לא חילק הטור בין שני סוגי הכוונה, אלא כתבם כאחד. ודינם שווה, שלכתחילה צריך לכוין את שתי הכוונות בכל התפילה, אולם בדיעבד שתיהן אינן מעכבות, ומי שכיוון בברכת אבות בלבד, אף אם לא כיוון כלל בשאר התפילה — תפילתו תפילה.

ונראה שהבין הטור ששתי הכוונות משלימות זו את זו, כשני צדדים של אותו מטבע: המכוון את פירוש המילים, אך לא חשב כאילו מדבר לבורא כביכול, הרי הוא כאומר מילים בעלמא, ואין זה תפילה כלל אלא סיפור דברים. כקורא בספר חול. ואף היודע שעומד לפני הבורא אבל אינו מכוון למילים שמוציא מפיו, אמנם קיים "שויתי ה' לנגדי", אבל אי אפשר לומר

4. לסתירה זו תירוצים נוספים באחרונים. ראה למשל "צפנת פענח" לרואצ'ובר עמ' 18-19 (המציע שבפ"ד "כל תפילה" בלשון הרמב"ם עולה על תחילת התפילה); ו"יד פשוטה" לרב נ"א רבינוביץ' שליט"א על הרמב"ם פ"ד שם עמ' רטז (המציע ש"כל תפילה" בפ"ד היא כל אחת משלוש התפילות ביום).

5. על פי ברייתא בכרכות דף לא,א, בשינוי לשון.

שהתפלל, כי התפילה היא תחנונים, וכל שאינו מכוון למילים שאומר הרי זה כאילו לא אמר.

### 3. בעקבות פירוש הב"י ברמב"ם

בשלחן ערוך (תחילת סי' צח) הלך בעקבות הטור והביא את תמצית לשונו, ולא הביא כלל את חידוש ההלכה העולה מפירושו של רבנו חיים, שהכוונה "שהוא עומד בתפילה לפני ה'" מעכבת בכל התפילה.

ויתרה מזו: אף בפירושו לרמב"ם, ה'כסף משנה', לא הבין המחבר את הרמב"ם כדברי רבנו חיים. שבהלכות הכוונה שבפרק ד' מפנה לסוגיה שבסוף פרק 'תפילת השחר', שם מסופר שר' ינאי התפלל פעמיים, ואומרת הגמרא "ודילמא מעיקרא לא כיון דעתיה" (ברכות דף ל,ב). ובפרק י' כותב:

כבר כתבתי בפ"ד<sup>7</sup> דילפינן הכי מדאמרינן במ"פ תפלת השחר דרבי ינאי צלי והדר צלי, ואמרו דילמא מעיקרא לא כיון דעתיה והשתא כיון דעתיה.

ומכך שמפנה לאותו מקור משמע ששתי ההלכות עוסקות באותו חיוב של כונה.

ונראה לומר שלדעת הב"י לא חידש הרמב"ם בפרק י' סוג חדש של כוונה. שהמעייין בסדר הנושאים בהלכות תפילה לרמב"ם יוכח שקשה לומר שבפרק י' מחדש הלכות בחיוב התפילה.

שכך הוא בניין הרמב"ם בהלכות תפילה:

◊ פרק א — דין תפילה מהתורה, והוספת חכמים כשתיקנו תפילה מעשית.

◊ פרק ב — סקירת התפילות שתיקנו בימות החול ובמועדים מיוחדים.

◊ פרק ג — זמן התפילה.

6. תרגום: 'ואולי בפעם הראשונה לא כיון דעתו'. ומכאן שאם לא כיון עליו לחזור ולהתפלל.

7. כך צריך להיות. וכן תקנו במהד' פרנקל (מדעתם). ובנדפס: בפ"ב.

- ◊ פרק ד — "חמישה דברים המעכבים את התפילה", וביניהם החיוב לכוון.
- ◊ פרק ה — "שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן".
- ◊ פרק ו — הלכות שתקנו חכמים כדי לקבוע את חשיבות התפילה.
- ◊ פרק ז — שאר ברכות שתיקנו חכמים בעת התפילה.
- ◊ פרק ח — ערך התפילה בציבור.
- ◊ פרק ט — מנהגי התפילות בציבור.
- ◊ פרק י — הלכות הטועה בתפילתו. ובראש הפרק מביא שדווקא מי שלא כיון באבות צריך לחזור ולהתפלל.
- ◊ מכאן ואילך דן בדיני בית כנסת (פרק יא), קריאת התורה (יב-יג) ונשיאת כפיים (יד-טו).

אם כן ברור שבפרק י' אין מקום לחדש הלכה בעצם חיוב התפילה, שהרי הלכות אלו נידונו במקומם, בפרקים ד' וה'.

אלא שהואיל ובפרק זה עוסק הרמב"ם בהלכות הטועה בתפילתו, מביא הוא גם את המתפלל בלא כוונה, כסוג של טעות.

בפרק ד' מביא הרמב"ם חמישה דברים שאדם חייב להיזהר בהם כשרוצה להתפלל לפני שמתחיל תפילתו (והם: נטילת ידיים, כיסוי הערוה, נקיות מקום התפילה, בדיקת נקביו וכוונת הלב). בכמה מן הדברים, כגון כיסוי הערוה, מובן מהרמב"ם בפרק עצמו מה דינו של מי שלא נזהר במה שתיקנו חכמים; ובדין כוונת הלב השאיר הרמב"ם את הדין של בדיעבד לפרק י', בו ריכז את כל דיני טעות בעצם התפילה.

לכן אין סתירה בין שתי ההלכות: בפרק ד' דן הרמב"ם בעיקרון שתפילה בלי כוונה אינה נראית כתפילה, ולכן עיקר דבריו שם שאם אינו יכול כעת לכוון — לא יתחיל להתפלל. (שכאמור, בפרק ד' עוסק הרמב"ם בדברים המעכבים את התפילה מעיקרם). ומוסיף שאם לא כיוון — יחזור ויתפלל, כי תפילה ללא כוונה לא נקראת תפילה. ובפרק י' מביא הרמב"ם פירוט איך להתנהג למעשה. והואיל והתורה לא ניתנה למלאכי השרת, ואין מי שיכול להתפלל מרישא עד גמירא בכוונה. ועוד, שמן התורה אין נוסח



מחייב. ולכן בפרק י' פירט הרמב"ם שאם כיוון ליבו בברכה הראשונה — הרי כיוון בעיקר התפילה, וכדיעבד יצא.

ואפשר להסביר את חשיבותה ומרכזיותה של ברכת אבות מתוך דברי התוספות בעניין אחר<sup>8</sup>. שאומר ר' יוחנן (ברכות מ,ב): "כל ברכה שאין בה מלכות — אינה ברכה". ושואלים התוספות (שם, ד"ה "אמר אביי") מתפילת שמונה-עשרה שאין בה מלכות, ומתרצים ש"א-לקי אברהם הוי כמו מלכות, דאברהם אבינו המליך הקב"ה על כל העולם, שהודיע מלכותו", ושאר ברכות העמידה אין בהם מלכות משום שהן סמוכות לברכה ראשונה, וניזונות מהמלכות שבה<sup>9</sup>. ואם לא כיון בברכה ראשונה אין כאן תפילת עמידה כלל, הואיל ונפל יסוד התפילה.

#### 4. בכוונה לצאת ידי חובה

נעיין כעת בכוונה השנית בדברי רבנו חיים — שיכוון שהוא עומד בתפילה לפני ה'. וכמו שראינו, לשיטתו כוונה זו מעכבת בכל התפילה. ר' חיים מסביר בהמשך דבריו שמקור חיוב כוונה זו הוא "מדין כוונה של כל המצוות, דקיימא לן מצוות צריכות כוונה".

ולכאורה קשה להבין את דבריו, שהרי אלו סוגי כוונה שונים. החיוב לכיוון שהוא עומד בפני הבורא הוא לדבריו חיוב במשך כל התפילה, כי בלי הפנמה זו אין כאן תפילה, כמו שהאריך רבנו חיים. ואילו הכוונה לצאת ידי חובה זמנה הוא לפני התחלת המצוה. ומטרת כוונה זו היא נתינת משמעות של מצוה למעשה שאחריה. למשל: האוכל מצה בליל ט"ו בניסן בלי כוון שאוכל מצה זו משום שכך ציוה הבורא, הרי זה כאוכל קישואים, כי גם האוכל לתאבון יכול לאכול מצה. אם כן כוונה זו נותנת ערך של מצוה לפעולה. ולכן די שלפני פעולת המצוה יחשוב האדם: "הריני הולך לעשות מעשה של מצוה". אבל לא מצאנו שמחשבה זו צריכה ללוות את האדם במשך כל פעולת המצוה.

8. בנוסף לסברות שנאמרו. ראה למשל שם לד, ב רש"י ד"ה "באבות", ומהרש"א שם.

9. ונראה להסביר שלא חוזרים על "מלכות" בברכות הסמוכות משום ש"מלך" אין לנו אלא אחד.

ואולי כוונת רבנו חיים לומר שהמכוון בתפילתו אינו צריך לכוון "הריני מתפלל מפני שכך ציוה הבורא", מפני שכוונה זו כלולה מאליה בכוונתו בעת התפילה. כי הנה לא חייבו חכמים לברך לפני התפילה "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו להתפלל". וכן בשאר המצוות שהן דיבור של שבח לבורא, לא מברכים לפנין ברכת המצוות. כך בקידוש, בקריאת שמע<sup>10</sup>, ועוד<sup>10</sup>\*. ונראה לי שהטעם פשוט: במצוות מעשיות, שעיקר המצוה היא הפעולה, עלינו להפוך את הפעולה למצוה, ואת זאת אנו עושים על ידי כוונה. ולכן תיקנו ברכה לפני עשיית המצוה. אולם במצוות כקידוש, קריאת שמע ותפילה, אם לא כיוון למה שמוציא מפיו — לא קיים את המצוה, כי המצוה היא לא אמירת מילים אלא הכוונה לעניינם<sup>11</sup>. ואף אם יברך לפני תחילת האמירה, אם בעת האמירה אינו מכוון למה שאומר — לא די בכוונה שלפניה. וכן להיפך: אם כיון בזמן קיום מצוה שהיא אמירת דברים — קיים את המצוה, ואין צורך בכוונה מיוחדת לפני האמירה.

אם כן מובנים דברי רבנו חיים שהמקור לחיוב כוונה בתפילה נמצא בכלל "מצוות צריכות כונה", אלא שהתרגום המעשי של כוונה זו תלוי בסוג המצוה: במצוות המעשיות על ידי שיברך לפני עשיית הפעולה, ובמצוות התלויות בדיבור בכוונה שבעת אמירת הדברים.

## 5. ברכה על צדקה וביקור חולים

מפורסמת השאלה מדוע לא מברכים על מצוות בין אדם לחברו כצדקה, ביקור חולים, הלוואה וכיו"ב. הרשב"א השיב שמצוות צדקה תלויה גם

10. [נעיין בדברי תלמידי ר' יונה בעניין המתפלל ערבית קודם צה"כ (שמשלים קריאת שמע ללא וברכותיה), ואומר תר"י: (ברכות א ע"א ד"ה "אלא כך הוא העניין"): "וכתב רב עמרם ז"ל שבשעה שקורא אותה יברך אקב"ו לקרוא ק"ש. ואומר מורי הרב שאין זה נכון, שברכה זו לא מצינו אותה בשום מקום. ולפיכך נראה לו שיותר נכון שיאמר אהבת עולם שנתקנה אצלה". וזו שיטת יחיד שלא נפסקה להלכה. ואולי לשיטת רב עמרם גאון ק"ש אינה קבלת עול מלכות שמים אלא מצוה לעסוק בדברי תורה בבוקר ובערב, ואכמ"ל].

\*10. אולם קשה מהלל, עליו מברכים אף שזו מצווה התלויה בדיבור. ונראה שברכתו נועדה להדגיש את ההבדל בין אמירת ההלל שהיא חובה, משאר אמירת חשבחות שאין בהם חובה.

11. בקידוש לזכור את יום השבת לקדשו, בקריאת שמע לקבל עול מלכות שמים, וכיו"ב.

במקבל הצדקה, ו"אין מברכין על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה, מפני שאפשר שלא יתרצה בה חברו ונמצא מעשה מתבטל"<sup>12</sup>. ותשובות רבות ניתנו לשאלה זו<sup>13</sup>.

אולם לפי דרכנו בהבנת דברי רבנו חיים אפשר לענות על שאלה זו באופן אחר: כאמור, מהות ברכת המצוות היא להכניס את הפעולה לעולם המצוות. ולפי זה ביארנו שיש לברך רק על פעולה סתמית שאינה נעשית למצוה אלא על ידי כוונת העושה, כנטילת לולב ואכילת מצה. וגם במצוות כציצית ותפילין, שהואיל והם מעשים חריגים ניכר שנעשו לשם מצוה, עדיין בלי כוונה אין משמעות לפעולות לכשעצמן. הכוונה היא הנותנת נשמת מצוה לפעולה. אולם במצוות שבין אדם לחברו, כמו צדקה וביקור חולים, עצם הפעולה היא מצוה, ואין צורך בכוונה מיוחדת בכדי להפוך את הפעולה למצוה. ולכן אין צורך לברך על פעולות אלה, שהרי ממהות היותן הרי הן בעולם המצוות<sup>14</sup>.

12. שו"ת הרשב"א ח"א סימן יח. והשווה לדבריו שם סי' רנד.

13. שאלה זו זכתה להתייחסות רבה באחרונים. ראה למשל שרידי אש ח"א סי' סא: "אף שבכל המצות גדול המצווה ועושה ומברכין וציונו – במשלוח מנות טוב שיתן מרצונו החפשי, מתוך רגש של אהבה לאחיו העברי. ואם הוא נותן רק עפ"י צווי הוא מפחית מידת האהבה. וכן הדין בצדקה, שאם הוא נותן מתוך רחמנות או מתוך אהבת ישראל טוב יותר ממי שנותן מתוך צווי וכפיה".

ובערוך השו"ת יורה דעה רמ, ד: "ויש ששאלו למה אין מברכין על מצוה זו וכן על כמה מצות יש שאלה זו כמו צדקה וגמ"ח וכיוצא באלו. ולענ"ד נראה דכיון דכל אומה ולשון עושים אותם, נהי שעושים מפני השכל, מ"מ כיון שבעשייה שוים הם וההפרש הוא רק במחשבה שבלב, שאלו עושים מפני ציווי הקב"ה ואלו מפני השכל, לא תקנו ברכה על זה שיאמרו אשר קדשנו במצותיו וצונו וכו'".

וביביע אומר ח"ו יו"ד סי' כט בשם שו"ת 'שערי דעה': "בכל מצות שבין אדם לחבירו שעיקרן מפני תקנות העולם שרצה הבורא יתברך להיטיב לברואיו, לא איכפת לן בכוונת העושה כלל".

14. ועדיין עלינו להסביר מדוע הרשב"א לא נתן תשובה זו או אחת מהתשובות המהותיות שהבאנו בהערה הקודמת, אלא הסתפק בבעיה טכנית בקיום המצוה. ונראה לי שהרשב"א בא ללמדנו שגם מצוות בין אדם לחבירו הן א-לקיות, ועלינו לקיימן בגלל ציוויי יתברך; לא מתוך רגש, ולא מתוך תקון העולם. ולכן אף שמהותן מצוות, צריך היה לברך עליהן. ומה שלא מברכים אין זה בגלל עיקרון, אלא אך ורק בגלל הבעיה

## 6. סיכום

במאמר זה ראינו:

- ♦ את דברי רבנו חיים שישנם שני סוגי כוונה בתפילה: הבנת פירוש המלים — כוונה המעכבת באבות בלבד. ומודעות שעומדים בפני השם — וחידוש ר' חיים שכוונה זו מעכבת בכל התפילה.
- ♦ את דברי הטור והב"י, ששתי כוונות אלו משלימות זו את זו, ואין משמעות לקיים מצות תפילה באחת ללא חברתה. והחיוב לכתחילה הוא לכוון בכל התפילה, ואם עלה בידו לכוון רק באבות — יצא ידי חובתו.
- ♦ יש סוג כוונה שלישי, והוא לכוון לקיים את המצוה. ונראה מדברי רבנו חיים שכל המכוון בתפילתו יצא ידי חובת כוונה כללית זו.
- ♦ ומדברי כולם למדנו שהכוונה היא חלק מהותי ממצות התפילה, וכמו שאמרו חז"ל: "רחמנא ליבא בעי" (סנהדרין קו,ב).
- ♦ שאין מברכים ברכת המצוות כשהפעולה עצמה היא מצוה בעצם מהותה.

---

שקיום המצוה תלויה בדעת אחרים. ולשיטתו גם במצוות אלו עלינו לכוון שזה רצונו יתברך.

# חיוב תפילה לנשים

## 1. עיקר הדין

חיוב נשים בתפילה מפורש במשנה בברכות (ג, ג):

נשים ועבדים פטורים מקריאת שמע ומן התפילין; וחייבים בתפילה, במזוזה ובברכת המזון.

דין זה, שנשים חייבות בתפילה, הובא להלכה ע"י כל הפוסקים, ובהם הרמב"ם, הטור והשולחן ערוך.

אולם האחרונים, ובראשם המגן אברהם, הבחינו במחלוקת ראשונים על מהות החיוב לנשים. וחידשו האחרונים שלראשונים רבים, ואף לשיטת המחבר, החיוב אינו מתייחס לתפילות שחרית ומנחה שתיקנו חז"ל, אלא לבקשה אחת בכל יום.

במאמר זה נבחן את טענתו זו של המגן אברהם.

## 2. מחלוקת הראשונים לדעת המג"א

אומרת הגמרא על המשנה שראינו (דף כב, ב):

וחייבין בתפלה – דרחמי נינהו. מהו דתימא: הואיל וכתוב בה 'ערב ובקר וצהריים', כמצות עשה שהזמן גרמא דמי – קמשמע לן.

הגמרא מבארת שהואיל וחכמים תיקנו שלש תפילות ביום, והסמיכו את הדבר על הפסוק "עֶרֶב וְבֹקֶר וְצַהֲרַיִם אֲשִׁיחָה וְאָהֳמָה וַיִּשְׁמַע קוֹלִי" (תהלים נא, יח), אפשר היה לחשוב שנשים פטורות מתפילה כשאר מצוות שהזמן גרמא. לכן צריכה המשנה לומר שהתפילה אינה כמצות עשה שהזמן גרמא, אלא היות ועיקר התפילה הוא בקשת רחמים, ונשים צריכות רחמי שמים כמו הגברים, נשים חייבות בה.

ומדברי הגמרא הללו ברור שנשים חייבות באותן התפילות כגברים.

אך כתב הרמב"ם בתחילת הלכות תפילה:

מצות עשה להתפלל בכל יום, שנאמר 'ועברתם את ה' אלהיכם', מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה ... ואין מנין התפלות מן התורה ... ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה.

ולפיכך נשים ועבדים חייבין בתפלה, לפי שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא.

לא הזכיר הרמב"ם את עניין ה"רחמי" כלל, אלא כתב בפשטות שהואיל ותפילה אין הזמן גרמא — נשים חייבות בה.

ובדומה כתב הרי"ף, ולשונו (בדף יא, ב):

תפלה ומוזוה וברכת המזון — דהוה ליה מצות עשה שלא הזמן גרמא, וכל מצות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייבות.

ומציעים המפרשים שהרי"ף והרמב"ם גרסו אחרת בסוגיה, ולא גרסו "דרחמי ניהו"<sup>1</sup>. ולגירסתם חיוב הנשים בתפילה אינו משום "רחמי", אלא כשאר מצוות שלא הזמן גרמן.

מחלוקת הגירסאות בסוגיה זו נובעת ממחלוקת בסיסית ועמוקה יותר — האם חיוב התפילה הוא מן התורה או מדרבנן<sup>2</sup>.

הרמב"ם אותו ראינו סובר שהתפילה היא מצות עשה מהתורה, הנלמדת מהפסוק:

'ועברתם את ה' אלקיכם' (שמות כג, כה) ... איזו היא עבודה שבלב, הוי אומר זו תפלה<sup>3</sup>.

1. שינוי גירסא זה מפורש במאירי כאן. וכך מציע הב"ח בסוף דבריו בסי' קו, יעו"ש. וכן בכמה כתי"י (כפירצה ופריז). והגרע"י ביחווה דעת (המובא בהמשך) מציע שינוי גדול יותר, שגרסו רק "מאי טעמא, משום שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא". ומביא ראשונים נוספים שלדעתו מוכח מהם שכך גרסו. יעו"ש.

2. [על הקשר בין מחלוקת זו לגירסאות בסוגיה עמד כבר המאירי כאן. ומדבריו: "מחלוקת גדולה בין גאוני עולם בתפלה, אם חייבים בה מן התורה אם לאו. יש שפוסקים שהתפלה מן התורה ... והם גורסים כאן 'תפלה פשיטא מהו דתימא הואיל וכתוב בה ערב ובקר וצהרים זמן גרמא הוא קמ"ל. ויש שפירשו שהתפלה מדרבנן ... והם גורסים 'תפלה מאי טעמא רחמי ניהו"'. הערת העורך]

3. מכילתא דרשב"י כג, כה. ובספרי דברים פ' מ"א נלמד מהפסוק "ולעבדו בכל לבבכם" שבפרשיה שנייה של שמע, וכן בתענית דף ב, א.

לחיוב תורה זה אין נוסח וזמן קבוע, אלא דיו בבקשה אחת ביום, בכל שעה ובכל נוסח.

הרמב"ן חולק על הרמב"ם, ולשיטתו אין חיוב מן התורה להתפלל. לדבריו התפילה היא "ממדות חסד הבורא יתברך עלינו, ששומע ועונה בכל קראינו אליו"<sup>4</sup>, וכל החובה להתפלל אינה אלא מתקנת חכמים<sup>5</sup>.

ובסוגייתנו, לרמב"ם התפילה היא מצות עשה מהתורה שלא הזמן גרמא, ולכן נשים חייבות במצוה זו, וזו מסקנת הסוגיה. אך לרמב"ן וסיעתו התפילה אינה מצות עשה אלא תקנת חכמים, וכשתיקנו חכמים את התפילות תיקנו אותן גם לנשים, "משום דרחמי נינהו".

שולחן ערוך נקט כלשון הרמב"ם (סי' קו, סעי' א):

ונשים ועבדים, אע"פ שפטורים מק"ש – חייבים בתפלה, מפני שהוא מצות עשה שלא הזמן גרמא.

וחדש על כך המגן אברהם (שם, ס"ק ב):

כן כתב הרמב"ם, דסבירא ליה דתפלה מצות עשה דאורייתא היא ... אך מדאורייתא די בפעם אחד ביום ובכל נוסח שירצה. ולכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות, משום דאומרים מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה, ומדאורייתא די בזה. ואפשר שגם חכמים לא חייבו יותר.

כלומר: לרמב"ם וסיעתו נשים חייבות רק בבקשה אחת ביום, כי חיוב הנשים לשיטתם הוא מפני שזו מצות עשה מהתורה שלא הזמן גרמא, והמצוה מהתורה היא בבקשה אחת ביום.

וקשה לשיטתו מנין ומדוע שחיוב חכמים אינו אף לנשים. ולכן סיים "ואפשר שגם חכמים לא חייבו יותר" (ואפשר שנדחק על מנת לקיים את המנהג ש"נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות").

4. לשון הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות, עשה ה.

5. בשיטת הרמב"ן סוברים גם רש"י, הטור ועוד; ובשיטת הרמב"ם גם הרי"ף ושו"ע.

### 3. מסקנת המשנה ברורה והגר"ע יוסף

כאמור, המחבר פסק שנשים חייבות בתפילה משום שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא. המשנה ברורה שם (ס"ק ד) הביא להלכה דברי המג"א, והכריע שדעת רוב הפוסקים כרמב"ן וסיעתו, ולכן יש לעודד נשים להתפלל תפילת עמידה בשחרית ומנחה<sup>6</sup>, ואף קריאת שמע וברכותיה.

הגאון הרב עובדיה יוסף (יחווה דעת חלק ג, תשובה ז) הביא את כל המחלוקות שהזכרנו, ופסק שמעיקר הדין אין לנשים חיוב להתפלל יותר מתפילה אחת ביום, כדברי המחבר על פי פירוש המג"א<sup>7</sup>.

### 4. הצעתנו – אין מחלוקת למעשה בין הראשונים

ולוא דמסתפינא הייתי אומר שחידוש זה של המג"א אינו משתמע לא במשנה ולא בגמרא אף לשיטת הרמב"ם והשו"ע. ונראה לי שלכל שיטות הראשונים נשים חייבות בתפילה כמו הגברים.

הנה המילה "תפילה" מוזכרת פעמים רבות במשנה, ופירושה – החיוב המעשי של התפילה מדברי חכמים<sup>8</sup>. אם כן קשה לחדש שדווקא במשנה זו הכוונה לעיקר חיוב תפילה, שהוא בקשה אחת.

כאמור, הרמב"ם הזכיר בתחילת הלכות תפילה שנשים חייבות בה מפני שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא. ובהמשך (פרק ו, הלכה י) חזר הרמב"ם והדגיש שנשים חייבות בתפילה, ושם ודאי מדבר על התפילה המעשית שהיא דרבנן. אם כן מוכח מכאן שנשים חייבות בתפילה לפי

6. אולם לגבי מעריב כותב שם המ"ב: "אבל תפלת ערבית שהוא רשות, אע"פ שעכשיו כבר קבלוהו עליהם כל ישראל לחובה, מכל מקום הנשים לא קבלו עליהם, ורובן אין מתפללין ערבית". אך לעניין "הפסק טהרה" דן הש"ך (יו"ד סי' קצו, ס"ק ג"ד) מה הדין אם הציבור התפלל ערבית לפני הלילה והיא עדיין לא התפללה, האם נחשב עבורה כלילה. מכאן שהנשים היו רגילות להתפלל ערבית.

7. אלא שהוסיף שלמעשה אין להסתפק בבקשה אחת, כדברי המג"א, אלא תתפללנה תפילת עמידה דווקא.

8. למשל בברכות ב, ד: "האומנין קורין בראש האילן או בראש הנדבך, מה שאינן רשאים לעשות כן בתפילה".



הרמב"ם בדיוק כמו הגברים. גם בדברי השו"ע דוחק גדול לומר שבאמצע הלכות תפילה, פעם אחת ויחידה, משמעות המילה "תפילה" תהיה שונה. לכן נראה ברור שגם לשיטת הרמב"ם והשו"ע נשים חייבות בתפילה כמו הגברים. ומה שחכמים תיקנו זמן ונוסח לתפילה אין זו מצווה נוספת, אלא אותה מצווה שלשיטתם מהתורה אין לה זמן ושיעור, חכמים תיקנו לה נוסח מסויים ושעות מסוימות. ולפי שנשים חייבות בתפילה מן התורה, עליהן ליישם מצווה זו כמו שתיקנו חכמים.

### 5. שתי ראיות לשיטתנו

ונביא עוד שתי ראיות שכך הבין המחבר:

1. בעניין עיקר התפילה סובר הטור כרמב"ן. ועל פסקו שנשים חייבות בתפילה (סי' קו) הביא הב"י את המקור לדברי הטור כגירסת רש"י לסוגיה, "משום דרחמי נינהו", ולא ציין שום חולק. בשו"ע העתיק את דינו של הטור, שאע"פ שנשים פטורות מקריאת שמע — חייבות בתפילה, אלא שסיים בטעם הרמב"ם, "מפני שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא". אם אין נפקא מינה להלכה בין שתי השיטות, אנו מבינים למה לא טרח הב"י להביא את מחלוקת הגירסאות. אולם אם היה בזה מחלוקת למעשה — היה צריך להביא זאת בב"י, כדרכו להביא בפירושו על הטור את שיטות החולקים עליו. ובמיוחד דרכו להביא את שיטות הרי"ף והרמב"ם, שלשיטתו הלכה כמותם.

2. הבאנו שגירסת הגמרא תלויה במחלוקת בין השיטות לעניין חיוב התפילה. וכאמור, הדבר הוזכר כבר במאירי, והובא בהרחבה ע"י הגר"ע יוסף ביחוד דעת. אולם ישנם ראשונים, כנימוקי יוסף, שמחד פוסקים במישור העקרוני כרי"ף והרמב"ם, שתפילה היא מצות עשה שלא הזמן גרמא, ומאידך גרס בסוגייה כרש"י, "משום דרחמי נינהו". ולשיטת הגר"ע יוסף דבריו אינם מובנים.

אלא שלפי דברינו, היות ואין מחלוקת למעשה בין הראשונים, אפשר להסביר את גירסתנו בגמרא גם לפי שיטת הרמב"ם. שראינו שאמרה הגמרא: "הואיל וכתוב בה 'ערב ובקר וצהריים', כמצות עשה שהזמן גרמא דמי — קמשמע לן (דרחמי נינהו)". וכך פירושה: מאחר וחכמים תיקנו

זמן לתפילה, וסמכו זאת לפסוק 'ערב ובוקר וצהרים', הייתי יכול לחשוב שנשים פטורות מחובה זו של תקנת חכמים. ובאה המשנה ללמדנו שמשום שהתפילה היא בקשת רחמים, ואף נשים צריכות רחמים, תיקנו חכמים את קביעות ונוסח התפילה גם לנשים.

### סיכום

לכן נראה לי שאין לחדש מחלוקת בין הראשונים, וגם לשיטת הרמב"ם והמחבר נשים חייבות בתפילה כמו הגברים.

## תפילת הדרך לנוסע ברכב

על האדם היוצא לדרכו לומר תפילת הדרך. בברכה זו המתפלל מבקש מה' יתברך להגן עליו מהסכנות המתעוררות בדרכים. במאמר זה נדון בשאלה על איזו נסיעה עלינו לברך תפילת הדרך. ונחלקו בכך הפוסקים, בהם המשנה ברורה והגר"ע יוסף. נעיין בסוגיית הגמרא, בהבנות הפוסקים ובראיות הגר"ע יוסף כנגד המשנה ברורה. ונבאר למה לדעתנו העניה דברי המשנה ברורה איתנים.

### 1. המחייב בתפילת הדרך – מרחק או זמן?

אומרת הגמרא לעניין תפילת הדרך (ברכות דף ל,א):

אימת מצלי? – אמר רבי יעקב אמר רב חסדא: משעה שמהלך בדרך.

עד כמה? – אמר רבי יעקב אמר רב חסדא: עד פרסה<sup>1</sup>.

וביאר הפוסקים את טעם שיעור פרסה:

שפחות מפרסה בקרוב לעיר אינו מקום סכנה מן הסתם<sup>2</sup>.

ויש לדון בנוסע ברכב, שעובר מרחק של פרסה בזמן קצר – האם חייב לברך, הואיל והשיעור נאמר במרחק הנסיעה; או שמא אין לו לברך, ששיעור פרסה מגדיר את משך זמן הנסיעה.

ונחלקו בכך האחרונים: המשנה ברורה<sup>3</sup> פסק שגם מי שנוסע ברכבת חייב לברך בנסיעת פרסה, אף שיגיע ליעדו תוך כמה דקות.

---

1. ובהמשך נביא את מחלוקת הראשונים האם פרסה הוא שיעור הדרך המחייבת תפילת הדרך (שיטת בה"ג), או שיש לו להתפלל דווקא בפרסה הראשונה לצאתו מהדרך (הסבר ראשון ברש"י).

2. לשון משנה ברורה (סימן קי, ס"ק ל). ומקור הדברים ברא"ש (ברכות פ"ד ס"י יח), הסבור כבה"ג שהובא בהערה הקודמת.

3. סימן קי, ס"ק ל.

וחלק עליו הרב עובדיה יוסף שליט"א ביביע אומר<sup>4</sup>, ופסק שאינו מברך בשם אלא אם כן נסע זמן הילוך פרסה (שהוא 72 דקות). וכן פסק הרב חיים דוד הלוי בספרו "מקור חיים השלם"<sup>5</sup>.

## 2. טעמו של היביע אומר – הזמן קובע

ב"יביע אומר" שם מבאר הגרע"י את ראייתו:

בגמרא בפסחים מובאת ברייתא הלומדת שהגדרת "דרך רחוקה" לענין חיוב פסח שני נקבע לפי המרחק בלבד, גם אם משך הזמן באמצעות סוסים ופרדים הוא קצר<sup>6</sup>.

גם בדיני אבלות מצאנו התייחסות לנמצא בדרך רחוקה: אבל המצטרף ליושבי השבעה באמצעה – אם בא מקרוב מצטרף למניין הימים שמונים שאר האבלים, ואם בא מדרך רחוקה מונה שבעה ימים משעת הגעתו<sup>7</sup>. וביארו ראשונים ש"מקום רחוק" בעניין זה הוא שיעור הליכת יום אחד – עד עשר פרסאות<sup>8</sup>. וגם שם יש לדון האם הקובע הוא מרחק עשר פרסאות, או זמן נסיעת יום. ובמקרה זה מביא הגרע"י שפסקו כמה אחרונים, ובראשם שו"ת "מקור חיים" (לגר"ח סגלוביץ'), שדווקא בפסח שני מקום רחוק תלוי בדרך בלבד. אבל בדיני אבלות, אם היה יכול להגיע באותו יום בנסיעה ברכבת למקום הקבורה – דינו כמי שהיה במקום קרוב, אף שהמרחק גדול מעשר פרסאות, שכן משך זמן הנסיעה הוא הקובע<sup>9</sup>.

4. חלק א' או"ח סימן יג. וראה באות ז' שם אחרונים נוספים.

5. חלק ב. סי' צד סעי' ג (לעניין ברכת הגומל), וסי' צח סעי' ה (לעניין תפילת הדרך).

6. פסחים דף צד, א: "תנו רבנן: היה עומד חוץ למודיעים ויכול ליכנס בסוסים ובפרדים, יכול יהא חייב, תלמוד לומר 'ובדרך לא היה', והלה היה בדרך".

7. מועד קטן דף כא, ב: "תנו רבנן: אבל, שלשה ימים הראשונים, בא ממקום קרוב – מונה עמהן, בא ממקום רחוק – מונה לעצמו. מכאן ואילך, אפילו בא ממקום קרוב – מונה לעצמו".

8. וכן נפסק בשו"ע יו"ד סי' שעה, סעי' ח.

9. ומביא גם אחרונים החולקים, אלא שכותב שאין להכריע כאן כמותם משום "ספק ברכות להקל". יעויין שם אות ג.

ומכאן שדווקא לעניין חיוב פסח שני, בו יש לימוד מפסוק, המרחק הוא הקובע. אבל באבלות (ובשאר הדברים) משך הזמן הוא הקובע. ואכן כתב בשו"ת זכרון יהודה שדין תפילת הדרך שווה לאבלות לענין זה.

ועוד כתב הגרע"י בעניין ברכת הגומל, שעל פי הסברה נסיעה ברכב בטוחה יותר מהליכה ברגל. ובניגוד לחציית מדבריות, היא "דבר הרגיל לכל העולם"<sup>10</sup>.

### 3. טעם המשנה ברורה – המרחק קובע

וצריך לבאר למה המשנה ברורה לא חש כלל לראיותיו של הגרע"י, וחייב לברך לפי המרחק ולא לפי הזמן.

ונראה לי שלדעתו שאין לדמות כלל דין תפילת הדרך לראיותיו של ה"יביע אומר", מכמה סיבות:

א. כשהביא בשו"ע את דין "מקום קרוב" בדיני אבלות, כתב בזו הלשון (יו"ד שעה, ח):

אם היה במקום קרוב, שהוא מהלך י' פרסאות, שאפשר שיבוא ביום אחד.

המחבר נתן שני סימנים למקום קרוב: י' פרסאות, והאפשרות לבוא ביום אחד. לכן יש להסתפק מה נכתב בדוקא, י' פרסאות (שהקירבה הפיזית היא ההופכת אותו לחלק מהיושבים שבעה), או האפשרות לבוא ביום אחד (שהואיל ובאפשרותו לבוא – נחשב כחלק מהיושבים). אבל בדין תפילת הדרך, אין שום רמז – לא בגמרא, לא ברמב"ם, לא בראשונים, לא בטור ולא בשו"ע ובנושאי כליהם – שהפרסה בתפילת הדרך אינה דרך, אלא זמן<sup>11</sup>.

וכאמור, ראייתו העיקרית של הגרע"י היא משו"ת "מקור חיים", אך

10. שם אות ז.

11. וביביע אומר חלק ב סימן יד, אות ו' רוצה לתרץ: "והשולחן ערוך, שלא מצא דבר זה מפורש בראשונים, כתב דברי הפוסקים. ולא העלה על שולחנו הטהור דינים מחודשים". אולם לענ"ד נראה שמאחר שהפוסקים לא חילקו בזה, הרי ראייה מכל פוסקים הללו שאין לחלק חילוק זה. ובשאלה מצויה כזו היינו מצפים שידונו הפוסקים.

מפורש בדבריו (לעניין אבלות לבא במסילת ברזל):

... דהנה בנמ' מו"ק איתא: 'ר"ש אומר אפילו בא ביום השביעי ממקום קרוב מונה עמהם'. ופירש רש"י בד"ה מונה עמהם: 'עם האבלים שבאותו מקום, הואיל דבמקום קרוב היה ויכול לבוא בתחילת האבלות חשבינן ליה כמו דאתא ...' עכ"ל רש"י. אלמא דזה תלוי רק אם יכול לבוא ביום אחד. ואף שבה"ג מביא השיעור 'פרסאות, אין כוונתו דוקא עשרה פרסאות לחוק ... ואם יוכל לבוא אף במסילת הברזל אף חמשים פרסאות – גם זה מיקרי מקום קרוב. לכן לא הוזכר בגמרא מהלך יום, רק מקום קרוב, ודאי כוונת הגמרא כך הוא, רק שיוכל לבוא בזמן קצר.

אם כן מפורש בדבריו שכל חידושו הוא דווקא באבלות, שם הגמרא נוקטת בלשון "מקום קרוב". ואי אפשר לדייק מדבריו לעניין תפילת הדרך, שם מובאת לשון "עד פרסה", ויותר משמע שהדבר תלוי במרחק.

ב. כל הלימוד מהגמרא פסחים אינו נראה. שהרי שם מדובר בהבנת המילים "דרך רחוקה" הכתובים בתורה, ואצלנו מדובר בתקנת חכמים. וכידוע "לשון תורה לעצמה ולשון חכמים לעצמן"<sup>12</sup>. ובפרט שבפסוק כתוב "דרך רחוקה", ולעניין תפילת הדרך נקטו חכמים "עד פרסה". ולכן אפילו אם נאמר שדווקא בדין פסח שני הולכים אחרי המרחק ולא אחרי הזמן, אין ללמוד מכאן לתפילת הדרך, שאינה דין תורה אלא תקנת חכמים. ולהבנתנו תחילת תקנתה למרחק, כמפורש בגמרא. ג. כבר בזמן התלמוד היו סוסים ופרדים, כפי שראינו בסוגיה בפסחים, ואין זה דבר שחודש בדורות האחרונים. לכן, הואיל והגמרא לא התחשבה בזמן לגבי תפילת הדרך, אין להסתפק כלל בשאלה זו, והברכה תלויה במרחק, ולא בזמן, כפשטות הוראת הגמרא והשולחן ערוך.

ד. ראינו שמצד הסברה אומר הרב עובדיה יוסף שברכה זו תלויה בסכנה, ושאינן סכנה בהולך ברכב כמו בהולך רגל. אך אין דבר זה ברור כלל,

12. ע"ז נח,ב; חולין קלז,ב. ורגיל אצל הראשונים "לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד".

הלוא עינינו רואות כמה סכנות גדולות יש – אפילו בתוך העיר –  
בנסיעה ברכב, ואין הסכנה תלויה בזמן הנסיעה<sup>13</sup>.

#### 4. תפילת הדרך – נטילת רשות

כל הדיון עד כה הוא על פי הסברה המקובלת, שתפילת הדרך נאמרת משום הסכנה, ו"כל הדרכים בחזקת סכנה"<sup>14</sup>. אך יש לדון בעצם הסברה של תפילת הדרך:

על הגמרא אותה הבאנו בתחילת הפרק, "עד כמה – עד פרסה", הביא רש"י שני פירושים:

עד פרסה – אבל לא לאחר שהלך פרסה<sup>15</sup>.

ובהלכות גדולות מפרש: עד כמה יבקש לילך שיהא צריך להתפלל –  
עד פרסה, אפילו אין לו לילך אלא עד פרסה. אבל דרך פחות  
מפרסה – אין צריך להתפלל תפלה זו.

הפירוש השני הוא המקובל להלכה – שהולך עד פרסה אינו מתפלל, ורק  
ההולך מעל פרסה צריך לומר ברכה זו.

בפירושו הראשון מסביר רש"י ש"עד פרסה" פירושו – שיש לומר ברכה  
זו בהליכת הפרסה הראשונה, אבל לא לאחר שהלך פרסה. פירוש זה  
מתאים יותר ללשון הגמרא מהפרוש השני, אך טעמו אינו מובן: למה אדם  
ההולך בדרך ארוכה לא יוכל להתפלל תפילת הדרך לאחר הפרסה  
הראשונה<sup>16</sup>?

והסביר המאירי שתפילת הדרך אינה קשורה כלל בסכנת הדרכים. שאמרה  
הגמרא בהסבר חיוב תפילת הדרך (ברכות כט, ב):

13. וראה במשנה ברורה הכותב שאם מוחזקת הסכנה יש לברך תפילת הדרך אפילו בתוך  
העיר (סי' קי, ס"ק ל. וראה בט"ז שם, ס"ק ו).

14. ירושלמי ברכות ד, ד, לענין תפילה קצרה.

15. גם הר"ן פירש כך, אלא שלדעתו לכתחילה צריך לברך בתחילת הדרך. אולם אם לא  
עשה כן הוא מודה שעדיין יכול לברך.

16. כך הקשה הרא"ש.

אמר ליה אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא ... וכשאתה יוצא לדרך – המלך בקונך וצא.

מאי המלך בקונך וצא? אמר רבי יעקב אמר רב חסדא: זו תפלת הדרך.

וכותב המאירי בהסבר "עד פרסה":

ויש מפרשים שאם לא בירך ביציאתו – מברכה עד פרסה, משם ואילך אין זה נמלך בקונו ואינה אומרה.

כלומר: כוונת הברכה הינה לבקש רשות מאדון כל לשוט בעולמו, "המלך בקונך וצא". בדומה לברכות הנהנין.

לפי זה יובנו דברי רש"י: אדם צריך לבקש רשות מקונו לפני שיוצא, ועד פרסה עדיין לא נקרא שיצא. אבל אחרי פרסה כבר יצא בלי רשות, ואינו יכול כבר להימלך בקונו.

ולפי זה נבין גם מדוע לא נוהגים לברך תפילת הדרך בתוך העיר אפילו כשיש בה סכנה, כי מהות הברכה להכיר באדון כל שהוא אדון כל הארץ.

לפי פירוש זה ודאי שפרסה פירושו מרחק. ואף שרש"י הביא פירוש נוסף, ורוב הראשונים הסבירו כפירוש השני<sup>17</sup>, אולם אין להרחיב את המחלוקת ולהוסיף עליה שנחלקו בפירוש המילה פרסה, אם משמעו זמן או מרחק.

## סיכום

ראינו ראשונים שודאי סוברים שהמחייב הוא המרחק, ולא מצאנו ראשונים החולקים בפירוש על נקודה זו. ולכאורה כך יש לפסוק. ועל פי דברינו מובן פסקו של המשנה ברורה.

17. ועדין רש"י אינו היחיד שפירש כך, אלא זו דעתם של ראשונים נוספים, כרשב"א ועוד. וראה בפני יהושע שאף הוא סבור כתירוצו הראשון של רש"י, ויישבו שאין להתפלל לאחר שהחזק בדרך, יעוי"ש.



## תפילת עמידה בלעז

### 1. דעת האגרות משה

הגאון הרב משה פיינשטיין זצ"ל בספרו אגרות משה (או"ח ח"ג, סימן ח) פוסק שאסור למתפלל להוסיף בתפילת העמידה תרגום לשפתו של הברכה שעומד בה. וזו לשונו:

ובדבר אם מותר במקום שאסור להפסיק לפרש בפה בלע"ז כוונת ובאור התפלה, אשר ע"י זה יכוין יותר לבו לשמים, פשוט שהוא הפסק ואסור. לא מבעיא באמצע הברכות, אלא אפילו בין הפרקים ואפילו בפסוקי דומרה הוא הפסק. ויש לכוין בהנוסחאות שתיקנו לנו חז"ל כפי מנהג כל מקום, שבזה הוא דין הכוונה, ולא לחזור התיבות אף בלשון הקדש. וכל שכן שלא לתרגם שהוא לחזור אותם בלשון אחר. ורוב פעמים אין בהם פירוש וקשה להדברים שמקלקל אותם, כגון שיוסיף התיבות שמתרגם שלא במקומם. אבל אף אם הוא כראוי – אסור.

ולכאורה קשה להבין את דבריו. שהרי בברכות האמצעיות מותר להוסיף באמצע הברכה כל תפילה אישית שהיא מעניין הברכה<sup>1</sup>. ואפילו בשלוש הראשונות מתיר המחבר להוסיף בקשות שהן צרכי ציבור (קיב, א), והרמ"א מתיר אפילו לומר בהן פיוטים (שם, סעי' ב).

ולכאורה הדברים קל וחומר: אם מותר להוסיף בקשה אישית שאינה מתקנת חכמים, והדבר אינו נחשב כהפסק, כל שכן שמותר לתרגם את הברכה, שהתרגום מעניין הברכה ממש!<sup>2</sup>

---

1. שולחן ערוך קיט, א: "אם רצה להוסיף בכל ברכה מהאמצעית מעין הברכה – מוסיף". והוא על פי עבודה זרה דף ח,א.

2. בעצם אמירת התפילה בלשון לעז, מעיקר הדין מתיר המחבר להתפלל בציבור בכל לשון (עין שו"ע קא, ד), אולם למעשה האחרונים אסרו לעשות זאת (ראה למשל מ"ב שם, ס"ק יג). וביחיד הביא המחבר שנחלקו הדעות. ונראה למעשה שיחיד שאינו מבין עברית ואינו יודע מה הוא אומר יכול לסמוך על הדעה המתירה גם ליחיד להתפלל בכל לשון. דיונו כאן אינו על שינוי הנוסח, אלא על המתפלל בלשון הקודש

וצריך לומר שהגאון סובר שכשתיקנו חכמים את תפילת העמידה הם תיקנו גם שמותר להוסיף בקשה באמצע הברכה. ולכן כשמוסיף בקשה הרי הוא מתפלל כתקנת חז"ל. אבל המתרגם אינו מוסיף בקשה, אלא מתכוון לצאת על ידי ברכתו ותרגומו, והרי הוא משנה ממטבע שטבעו חכמים.

## 2. דברי השרידי אש

אולם בעל השרידי אש (חלק ב, סימן ט) אינו סובר כך. הוא נשאל אם מותר להתפלל באנגלית בציבור, ותחילה כתב שעקרונית הדבר מותר. וזה לשונו:

ואשר שאל כבודו לחוות דעתי בדבר השאלה אם להנהיג אמירת מזמורים בתוך התפילה בלשון אנגלית, זו היא שאלה עדינה מאד. מצד הדין בוודאי שאין כאן איסור, שהרי התפילות נאמרות בכל לשון ...

אלא שלמעשה הוא מורה לא לעשות כן, וזאת מכמה טעמים כבדי משקל, וביניהם:

- א. הדבר לא יובן על ידי חרדים ו"בעלי קנאה", ויגרום למחלוקות.
- ב. דברי החתם סופר<sup>3</sup> שהותר להתפלל בכל לשון רק באקראי, אבל בקביעות אסור, משום שגורם ללשון הקודש שתשתכח.
- ג. "שלא לשנות ממנהג אבותינו".
- ד. "שלא יחקה את המינים".

ומסקנתו:

סוף דבר: עצתי, עצת אוהב נאמן, שלא ינהיג מנהג זה בציבור. והרי כל אשה יכולה לעיין בשעת תפילה בתרגום אנגלי, אבל בפומבי ובציבור – לא!

אם כן, לדבריו האיסור הוא בציבור, אבל בתפילת יחיד אין מקום לאסור. ולא כפסק האגרות משה.

---

אלא שמוסיף את התרגום, והדיון אינו אלא מצד 'הפסק'.

3. בתשובה או"ח סי' ד וסי' פו. הובא במ"ב קא, ס"ק יג. וראה בדבריו, שכתב כנגד הרפורמים.

ולפי שאין איסור, מסתמא גם רצוי לעשות כן. שהרי כתב השולחן ערוך (סימן צח, א):

המתפלל צריך שיכוון בליבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו.  
ואיך יכוון לפירוש המילים אם אינו מבין את מה שאומר!?

### 3. סיכום

לכן נראה שמי שאינו מבין את מה שאומר יכול להוסיף תרגום בעת התפילה, ולאט לאט, על ידי הקריאה בלשון הקודש ותרגומה לשפתו, ידע את משמעות התפילה גם בלי הוספת התרגום, ויוכל להתפלל ממש כתקנת חכמים.

## להתפרנס מלימוד תורה

מפורסמים דברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (ג, י) האוסר עיסוק בתורה כפרנסה. ואלו דבריו:

כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חלל את השם ובוזא את התורה וככה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה. אמרו חכמים: 'כל הנהנה מדברי תורה נטל חייו מן העולם'. ועוד צוו ואמרו: 'אל תעשה עטרה להתגדל בהן ולא קרדום לחפור בהן' ... וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות.

וחלק עליו באריכות מרן ר"י קארו בכסף משנה שם, והתיר ללומדים לקבל שכר מהציבור.

וכבר פשט בכל תפוצות ישראל ובכל הדורות כדברי הכסף משנה, ונהגו תלמידי החכמים להתפרנס מהציבור. אלא שיש לברר האם יש בהוראת הרמב"ם מעלה, ומנהג חסידות לנהוג כדבריו<sup>1</sup>.

כשלמדנו בישיבה מחלוקת זו<sup>2</sup> עיינו בתשובת הגר"ע יוסף בספרו יביע אומר (חלק ז יו"ד, סימן יז) שדן בשאלה זו, אחרי העיון בדבריו כתבנו מכתב למחברו הרב הגאון עובדיה יוסף, וקבלנו ממנו תשובה חשובה בה מבהיר את שיטתו.

ובגלל חשיבות הדברים נביא כאן את קיצור דבריו ביביע אומר' כפי שמופיעה שם ב"לוח המפתחות ותוכן הענינים", מכתבנו, ותשובת הרב.

---

1. ראה למשל דברי הש"ך בורה דעה סימן רמו ס"ק כ, הסובר שיש עוון וביטול תורה אם עוסק כפרנסה. ומדבריו: "מי שהוא בעל ישיבה ומרכיץ תורה ברכים ... עוון הוא בידו אם לא יקבל מאחרים".

2. אגב הסוגיה בכתובות ה,א האומרת שלימוד אומנות הוא כה חשוב, עד שדוחה את איסור 'ודבר דבר' בשבת. ולשונה: "תנא דבי מנשיא: משדכין על התינוקת ליארס בשבת, ועל התינוק ללמדו ספר ולימדו אומנות".

1. מתוך תוכן העניינים המפורט ביביע אומר (חלק ז י"ד, סימן יז)

אברך תלמיד חכם שידע מקצוע שיוכל להתפרנס על ידו, האם עדיף שיעבור במקצוע שלו ויהנה מיגיע כפיו, ושאר היום יעסוק בתורה, או עדיף שילמד בכולל כל היום, ויתפרנס מהמשכורת של הכולל.

העלה שעדיף ללמוד כל היום ולקבל משכורתו מהנהלת הכולל או מאיזה מחזיק פרטי, כיששכר וזבולון, וזה יותר טוב ממה שיתפרנס מיגיע כפו, שיצטרך להתבטל מלימודו כמה שעות ביום, וילמוד רק בשעות הפנאי שלו. שבלומודו במשך כל היום יש נחת רוח להשי"ת ביתר שאת ויתר עוז. ואף אם המשכורת של הכולל או המחזיק היא זעומה, ומספיקה לו בדוחק, כבר הבטיחו חז"ל כל המקיים את התורה מעוני סופו לקיימה מעושר.

2. מכתבי לרב עובדיה יוסף שליט"א

בס"ד

ירושלים, י"ד אדר ב' תשנ"ה

לכבוד מורנו ורבנו פאר הדור סיני ועוקר הרים הראשון לציון הרב עובדיה יוסף, שליט"א.

אחדשכ"ת, בשיבתנו אני מלמד פעמים רבות תשובות של מורנו ורבנו מספריו הנפלאים יביע אומר ועוד.

והנה למדנו בחלק ז מתשובותיו שעדיף להקדיש כל ימיו לשקוד בלימוד תורה, ולא לחלק זמנו חלק להביא טרף לביתו וחלק מוקדש לשמים ללמוד וללמד. והביא דעת הרמב"ם והחולקים עליו, והוכיח שהלכה כמותם כהכרעת הבית יוסף.

ואכן כך נהגו בכל תפוצות ישראל ובכל הדורות, וודאי שיותר לקבל שכר עבור הלימוד.

אבל מה הדין של מי שבחרים לעצמם את הדרך השניה, ומתפרנסים מיגיע כפיהם, האם עוברים על דברי תורה או אנשי מעלה הם.

קצת משמע מתשובתו שלא יפה הם עושים.

והנה אחרי עיון בדברי הב"י בספרו כסף משנה, נראה שגם הב"י מודה שהדרך השניה דרך משובחת היא, שכתב:

ואין ספק שמי שחננו השם יתברך להתפרנס ממלאכתו – אסור לו ליטול.

ועוד כתב שם:

דלא מן השם הוא זה, דודאי כל היכא שיש לו – אסור לו ליהנות מדברי תורה. וגם יש לו למעבד כל מצדקי דאפשר שאם יהנה יהיה בתורת עני ... ויותר נראה לומר דכל שאין לו – משרא שרי ליהנות.

וכן מה שכתב:

והני מילי המכוון בהתחלת למודו לכוונת האלה, או שאפשר לו להתפרנס בלא שיטול שכר תלמודו. אבל אם למד לשם שמים ואחר כך אי אפשר לו להתפרנס אם לא יטול שכר – מותר.

מכל זה משמע שלדעת הב"י לא נגרע שכר אלה שהולכים בשיטת הרמב"ם, אלא אדרבא, זכותם גדולה מאד. אלא שאין זו מדת כל אדם, ואלו ואלו דברי אלוקים חיים<sup>3</sup>.

ועוד נראה מפשט דברי הבית יוסף שההיתר לקבל שכר מהציבור הוא דווקא למי שמלמד, או לומד על מנת ללמד, או נהיה לדיין, אבל לא לאדם שרק לומד לעצמו. וז"ל:

וזה (ההיתר לקבל שכר) נחלק לשלשה חלקים: אם שיטול מאבות הבנים שכר ללמד בניו או ללמדו. ואם שיושב ולומד וכל הבא לקרבה אל המלאכה יקרבהו לתורה ולמצות. ואם שיושב ודן דין אמת לאמתו.

והכלל הוא שכל שאין לו במה להתפרנס מותר ליטול שכרו מהציבור או מבעלי הדין במקרים אלו.

3. וכן פסק המחבר בשולחן ערוך אורח חיים סי' קנו, סעי' א: אח"כ ילך לעסקיו, דכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון.

וסבי זצ"ל, כשיסד את ישיבת "עץ חיים" בשווייץ התפרנס מיגיע כפיו, ולא נטל כלום מהישיבה. וכך נהג אבי מורי יבלחט"א.

ילמדנו רבנו האם דעתו שבימינו אסור לבן תורה לחלק עיתותיו, או שגם דרך זו נכונה למי שיחפוץ בה.

הכותב בהערצה גדולה

לרבנו הגדול והדגול,

תלמידו (דרך ספריו) מכבדו ומעריצו, שאול דוד בן מוה"ר משה בוצ'קו

3. הרב עובדיה יוסף שליט"א זיכה אותי בתשובה דרך מזכירו, וז"ל:

הדבר מותר. ודברי הרב ביביע אומר במי שאינו יכול ללמוד כל היום

מפני טורח הפרנסה.

כלומר: אף לדברי הגרע"י שליט"א אין עוון וביטול תורה אם נהנה מיגיע כפיו.

# נתינת אוכל למי שאינו מברך

## 1. הקדמה

כתב השלחן ערוך (או"ח קסט, ב):

לא יתן לאכול אלא למי שיודע בו שיברך.

ובדומה מצאנו ברמ"א (או"ח קסג, ב):

אסור להאכיל למי שלא נוטל ידיו, משום 'ולפני עיור לא תיתן מבשול'.

ולכאורה עולה מדברים אלו שאין לארח יהודים שאינם שומרים תורה ומצוות. והדברים קשים: ראשית, משום שראינו רבים, ובהם רבנים מובהקים, המארחים יהודים שאינם דתיים לארוחה. ועוד קשה, שדין זה זורע שנאה וריחוק, ואין זו דרכה של תורה.

ובאמת אחרונים רבים הורו להיתר. וזו למשל לשונו של הגר"א נבנצאל זצ"ל בהערותיו לשו"ע ("ביצחק יקרא" על קסג, ב):

כבר הורו ארמו"ר זללה"ה (הוא הגרש"ז אוירבך) וההזו"א זצ"ל דמותר להאכיל חילוני לאפרושי מאיסורא של שנאת ישראל. ונראה דהוא הדין לאפרושי מאיסורא של מאכלות אסורות שיאכל במקום אחר. אבל לקנות לו דברי מאכל, אם אפשר, ראוי להתחמק מבלי שיפגע<sup>1</sup>.

---

1. ומהפוסקים הנוספים שהורו להיתר: שו"ת תורת חסד התיר בדרך מכירה, הואיל ויכול לקנות במקום אחר (חלק או"ח סי' ה). ומובא בשדה-חמד מערכת ו כלל כו אות יט; בשו"ת מהרש"ם ח"ו סי' יא; ובתשובות רבות העוסקות בנדו"ד). ובשרידי אש (ח"ב סי' ט, החל מאות כ) האריך להוכיח שאין איסור 'לפני עיור' בכל מקום שמתכוון למצווה. גם האגרות משה (או"ח ח"ה סימן יג, אות ט) הסיק שהרוצה להקל בחילוני שאינו יודע שהדבר אסור יש לו על מי שיסמוך (למרות שיש טעם לאיסור, ודעתו נוטה לאסור). וגם הגרי"י הלברשטם, האדמו"ר מצאנז זצ"ל, בשו"ת דברי יציב (חלק או"ח סי' פ) מורה להיתר אם מאכילו לצורך מצוה.

ואף הגרש"ז אוירבך בשו"ת מנחת שלמה הורה להיתר, שאמנם מכשיל אותו באכילה



אולם עיקר דבריהם מבוססים על "היתר", שבזמן הזה צריך לפסוק לא כדברי המחבר והרמ"א.

במאמר זה נעיין במקור ההלכה ונשתדל להסביר את גבולותיה המדויקים ואת התנאים לאסור, וממילא יתבררו גם מקורות נוספים להיתר מעיקר הדין.

כפי שנראה בהמשך, סיבת האיסור היא משום "לפני עיור לא תתן מכשול", פסוק המלמד שאסור לגרום לאדם לעבור עבירה. תחילה נבחן בקצרה את הגדרות האיסור הכללי, ונרחיב במקורות של האיסור הספציפי של נידוננו.

## 2. בחינת דין 'לפני עור'

מקור איסור זה בגמרא בעבודה זרה (דף ו,ב), אבל מפורש שם שחל רק ב"תרי עברי נהרא", כלומר כשבלי סיוע העובר לא היה יכול לעבור על האיסור. וזה לשון הגמרא:

אמר ר' נתן: מנין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר, ואבר מן החי לבני נח? ת"ל: (ויקרא, יט) 'ולפני עור לא תתן מכשול' ... הכא במאי עסקינן – דקאי בתרי עברי נהרא.

כלומר: החיוב הוא על המסייע לאחר לעבור עבירה רק אם אותו אדם אינו יכול לעבור עבירה זו ללא סיוע, כגון נזיר שנמצא מעבר הנהר וחבירו הנמצא בעבר השני מושיט לו את כוס היין.

ובדיננו, הלא החילוני אף פעם לא נוטל ידיו ולא מברך, ואם לא אתן לו לאכול – אזי יאכל משלו בלי נטילה ובלי ברכה?<sup>2</sup>

ואמנם יש הפוסקים שגם ב"חד עבר נהרא", כשיכול לעבור על האיסור לבדו, ישנו איסור מדרבנן. ונחלקו הפוסקים בזה. וראה בש"ך (יו"ד קנא,

---

ללא ברכה, אך מצילו ממכשול של ריחוק מהתורה ולומדיה. וכאמור למעלה, גם הגר"א נבנצאל הביא כך בשם הגרש"ז אוירבך והחזון-איש. ועוד.

2. ובדומה כתב הרגול מרכבה על הש"ך הנזכר בהערה הבאה, וז"ל: "... אבל בישראל דרוצה לעבור במזיד על איזה עבירה, ואפילו אינו מומר גמור, אין ישראל אחר מצווה להפרישו לדעת הש"ך".

ס"ק ו), המסיק שלרמ"א אין איסור מכך שהתיר למכור לעובד ע"ז צרכי עבודתו אם יכול לקנותם במקום אחר<sup>3</sup>.

ואפשר שגם האוסרים לא אסרו אלא כשנותן דבר איסור (כגון יין לנזיר וצורכי ע"ז), אבל בנידון דידן, כשנותן דבר מאכל המותר למאכל, לא יאסר.

לפי הכללים האלה יש מקום להקל בנתינת אוכל לשאינו דתי. ועלינו לעיין באיסור המפורש בשולחן ערוך בנתינת אוכל למי שאינו נוטל ידיו ולא מברך, ולבדוק האם דין זה סותר את הכלל שלנו.

### 3. דברי הרמ"א

ראינו שהרמ"א אוסר להאכיל למי שלא נטל ידיו. אולם מדקדוק בהקשר דבריו עולה שאוסר דווקא נתינת אוכל לפיו של מי שלא נטל ידיו. שזה לשון השו"ע שם (או"ח קסג, ב):

המאכיל לאחרים אין צריך נטילת ידים. והאוכל, צריך נטילת ידים אע"פ שאחר נותן לתוך פיו ואינו נוגע במאכל. והוא הדין לאוכל במגריפה (= במזלג), שצריך נטילת ידים. (ואסור להאכיל למי שלא נטל ידיו, משום 'לפני עור לא תתן מכסול').

הסעיף עוסק באדם האוכל ואינו נוגע באוכל (שאחר מאכילו, או על ידי מזלג), שחייב בנטילת ידים. ובהקשר להלכה שבהאכלת אדם אחר חייב הוא בנטילת ידים אומר הרמ"א שאסור להאכיל אלא למי שנטל ידיו. ולכן אין לאסור מכאן אלא האכלה בפה, ולא נתינת אוכל ביד, או אירוח מי שאינו נוטל ידיו.

וכך גם נראה בדברי המגן אברהם. שכאמור, בעוד שהרמ"א אוסר להאכיל למי שלא נטל ידיו, שו"ע (קסט, ב) אוסר לתת לאכול אלא למי שיודע שיברך. וכתב על זה המגן אברהם (ס"ק ו) בשם הב"ח:

דוקא בנטילת ידים אסור, דתיכף בשעה שנותן ידו כדי לאכול עובר

3. ומביא שם הש"ך גם את דעת החולקים. וראה בפתחי תשובה יו"ד קס, ס"ק א, המונה באוסרים את התוס', רא"ש ור"ן.

משום לפני עור וגו'. אבל בברכה, בשעה שנתנו – אינו עובר, ואם אחר כך לא יברך – מה עלינו לעשות?!

אם מדובר כאן על הזמנת האדם לארוחה, או בנתינת אוכל לפניו, לא מובן החילוק בין נטילת ידים לברכה. ונראה שגם המגן אברהם הבין שהאיסור בנטילת ידים הוא לתת בפיו של מי שלא נטל ידיו<sup>4</sup>.

#### 4. איסור השולחן ערוך, ודעת המקילים

אם כן, עולה שמדברי הרמ"א והמג"א אפשר שיש רק איסור לתת אוכל בתוך פיו של מי שלא נטל ידיו ולא מברך, אבל לתת לפניו בצלחת אין איסור.

וכך מדויק גם מלשון הרמ"א, שנקט "אסור לאכיל"<sup>5</sup>.

ולפי זה הדין שלנו מתאים לכללי הגדרת איסור "לפני עיור".

אולם אי אפשר להסביר כך את דברי המחבר, שכתב: "לא יתן לאכול אלא למי שיודע בו שיברך", שאי אפשר לומר שכוונתו להאכלה בפיו.

וגם מדברי מחצית השקל נראה שהאיסור כולל גם נתינה ביד<sup>5</sup>, ולא כדברינו במג"א.

אם כן, עולה מלשון המחבר שעדיף שלא להזמין לארוחה יהודי שאינו שומר מצוות, אלא כשאפשר לבקש ממנו ליטול ידיו ולברך.

אולם אחרי העיון במקורות נראה שדברי המחבר עצמם אינם לפי שורת הדין אלא חומרא בעלמא, והבנה זו תחזק את העובדה שרבים פסקו לכאורה לא כשולחן ערוך.

#### 5. מקור הדין בגמרא

הגמרא בחולין (דף קז,ב) שואלת על ה"אוכל מחמת מאכיל", כלומר

4. ובה תרצנו תמיהתו של האגרות משה (או"ח ח"ה, סוף סי' יג), שתמה על חילוקם של הב"ח והמג"א בין נט"י לברכה. יעוי"ש.

5. סי' קסג על המג"א ס"ק ב. מחצית השקל מחלק בין נתינה ביד, החמורה יותר בדיני נט"י, לבין נתינה בפה, שדווקא קלה יותר, שהואיל ולא נוגע בידו באוכל איסורו קל יותר. ומשמע מדבריו שבשניהם יש "לפני עיור".

האוכל בעזרת אחר בלי לגעת בפת, האם חייב בנטילת ידים. ומנסה להביא ראיה מדברי רב לעניין השמש:

אמר רבי זירא אמר רב: לא יתן אדם פרוסה לתוך פיו של שמש, אלא אם כן יודע בו שנמל ידיו.

אולם מגמרא זו אין ללמוד שאסור לתת אוכל לשאינו דתי, משום שתי סיבות:

א. מדובר כאן במפורש בנתינה לתוך פיו, והדבר אינו דומה להגשה בצלחת או לידו. וסוגיה זו היא מקורו של הרמ"א אותו ראינו למעלה.  
ב. בהמשך דוחה הגמרא את הראיה ואומרת "שאני שמש דטריד". ומבאר רש"י שהשמש טרוד "לשמש את המסובין, ושוכח שלא נטל, ונוגע באוכלין שיאכל"<sup>6</sup>.

וגם לענין "לפני עיור" אולי האיסור הוא דווקא בשמש שמפאת הטירדה לא נטל ידיו. אבל בשאינו דתי שאף פעם לא נטל ידיו אפשר שאין איסור. שהרי בשמש עצם נתינת האוכל גורמת לו שיעבור עבירה, אולם בשאינו דתי עצם היותו לא שומר תומ"צ גורם לו שאינו נוטל ידיו ואינו מברך, ולא נתינת האוכל<sup>7</sup>.

ולכן אין בדברים אלו מקור לאיסור שו"ע, אלא לאיסור הרמ"א לתת לתוך פיו בלבד. והדבר מתאים להסברנו לעיל בגדר איסור "לפני עיור".

נעניין עכשיו במקור דברי המחבר, ונעמוד על שיטתו.

## 6. דברי ר' יונה

בית יוסף הביא את מקור האיסור מדברי ר' יונה (סוף פרק שמיני דברכות, דף מב,א מדפי הרי"ף), המתייחס לסוגיה שראינו במסכת חולין. ואלו דברי ר' יונה:

אוכל מחמת מאכיל צריך נטילת ידים. כלומר אע"פ שאינו נוגע בפת

6. ולכן גזרו בו חכמים נט"י אף אם אחר מאכילו, שאפשר שמפאת טירדתו בכ"ז יגע במאכל. אך באדם רגיל אפשר שלא גזרו בו חכמים נט"י אם אינו נוגע במאכל.

7. וגם המשנה ברורה רמז לקושיה זו בסי' קסט ס"ק י, ועולה מדבריו שם שאין מקור לאיסור אלא בדברי ר' יונה. יעוי"ש.

– צריך ליטול ידיו. וגם האחר אין לו להאכילו עד שיטול ידיו, משום 'ולפני עור לא תתן מכשול' ...

לא יתן אדם פרוסה לשמש אלא א"כ יודע בו שנמל ידיו. יש למדין מכאן שאין ראוי לתת לאכול אלא למי שיודע בו שיברך. ונראה שכיון שמתכוין לעשות מצוה, שנותן בתורת צדקה – מותר.

כאמור, דברי רבנו יונה האלה הם המקור לאיסור המדובר.

אך גם על פי דבריו יש לשים לב לשתי נקודות להקל:

1. ר' יונה לא כתב באופן החלטי "לא יתן לאכול", כלשון שו"ע, אלא כתב באופן מסויג: "יש למדין מכאן שאין ראוי לתת לאכול". עולה מדבריו שאין איסור ממש לתת אוכל למי שלא נוטל ידיו ולא מברך.

ולכן אפשר שגם כוונת שו"ע היא כמקורו בר' יונה, שאין בזה איסור ממש.

2. עוד הוסיף ר' יונה וכתב: "ונראה שכיון שמתכוין לעשות מצוה, שנותן בתורת צדקה – מותר". כלומר: אם בנתינת האוכל כוונתו לעשיית מצות צדקה, אין לאסור לתת למי שיודע בו שלא יברך.

והביא הרמ"א היתר זה (קסט, ב):

לא יתן לאכול אלא למי שיודע בו שיברך. ויש מקילין אם נותן לעני בתורת צדקה.

ומצאנו בנושאי הכלים הגבלה לקולא זו, וכתבו שהנתינה בתורת צדקה מותרת רק אם חושש שמא לא יברך. אבל אם ודאי לו שהעני לא יברך – אפילו בתורת צדקה אסור<sup>8</sup>.

והביא הפרי מגדים (סי' קסט, א"א ס"ק ו) סברא לצמצום הקולא, ש"לא שייך לייתי (=שיבוא) לא תעשה דצדקה וידחה לא תעשה ד'לפני עור', דכהאי גוני לא צותה התורה ליתן לו, וגם (יש כאן) מצוה הבאה בעברה".

אבל בפשטות דברי ר' יונה אין לחלק בין ספק לא יברך וודאי לא יברך,

8. מגן אברהם קסט, ס"ק ו; ובפמ"ג שם מדייק כן גם מהט"ז ס"ק ג; וכן החמיר במשנה ברורה שם, ס"ק יא.

ובכל מקרה צדקה – מותר<sup>9</sup>. ולפי דברינו לעיל, שודאי אין "לפני עיור" בנידון זה אלא ספק מסייע לדבר עבירה, ההבחנה של רבנו יונה ברורה.

ולפי זה אין הבדל אם נותן לשם מצות צדקה או לשם מצוות אחרות, כמו הכנסת אורחים או קירוב רחוקים. העיקר שתהא כוונתו לשם שמים. וכך משמע מלשון ר' יונה, שכתב "שכיון שמתכוון לעשות מצודה", וכל מצוה במשמע.

ובזה מתורצת קושית הבית יוסף על רבנו יונה, שכתב שאין לחלק בין נותן בתורת מצוה לנותן סתם, שהרי אסרה הגמרא לתת לפיו של שמש. אבל לפי מה שכתבתי לעיל אין זו קושיה, כי הגמרא דיברה על איסור של "לפני עור" ממש, שהרי כפי שהסברנו למעלה, השמש אינו מומר ובדרך כלל נוטל ידיו, לכן אם אוכל בלי נטילה הרי זה בגלל מי שנתן לו את האוכל כאשר הוא טרוד, ויש בנתינתו משום "לפני עיור".

### 7. מי שלא מברך נחשב אנוס

אמנם ב"לא דתיים שלנו" ישנה לעיתים ודאות שלא יברכו, מציאות שראינו שלשיטת המגן אברהם וסיעתו חמורה יותר, ואסורה בה נתינה גם בתורת צדקה. אולם במציאות זו ישנה גם סברה להקל. שכתב הפרי מגדים (שם):

ומב"ח משמע אף שיודע שהוא עם הארץ – לא יבטל מצות צדקה.  
י"ל דווקא בעם הארץ, הא מחמת רשעות – לא יתן לו.

משמע שגם לב"ח ולפמ"ג מי שאינו מברך לא מחמת רשעות אלא כיון שהוא עם הארץ – מותר ליתן לו בתורת צדקה.

וכן פסק גם המשנה ברורה (קסט, ס"ק יא), אלא ששינה מעט את הניסוח:

ודוקא אם מתוך רשעות. אבל אם מתוך אונסו, שאינו יכול לברך,  
לא נפקע מצות צדקה בשביל זה.

ולפי דבריו ייחשב מי שאינו יודע את הברכה כאנוס, ויש לתת לו בתורת צדקה<sup>10</sup>.

9. ובמיוחד כאן כשכל האיסור הוא "לפני עור", כפי שנביא בהמשך, ראה לקמן ז.

10. [האגרות משה (או"ח ח"ה סימן יג, אות ט) הביא סברה זו בשם נכדו הרב מרדכי טנדלר, ששאל להחיר ע"פ זה לא רק בתורת צדקה. ודחה האג"מ סברה זו במילים

## 8. סברות נוספות מדוע אין כאן "לפני עיור"

### 1. הצ"ח מאיסורים אחרים

כל דין "לפני עיור" בא על מנת שלא נכשיל את הזולת. אולם כאן באם לא ניתן לו לאכול, יש חשש שכשיאכל במקום אחר יכשל באיסורים חמורים יותר מאכילה ללא ברכה, כגון אכילת נבילות וטריפות שאיסורם מדאורייתא. ולכן אפשר שאין כאן כלל איסור "לפני עור"<sup>11</sup>.

### 2. לשם מצווה

נראים דבריו של השרידי אש (ח"ב סי' ט החל מאות כ) שכתב על איסור לפני עיור: "דבמקום שהמכשיל מתכוון לעשות מצוה — אין בזה משום לפני עור". והוכיח דבריו גם מדברי ר' יונה כאן, וראה בדבריו ראיות נוספות.

וכאן בעצם קירוב הלבבות ישנה מצוה גדולה, כי כל ישראל הם ערבים זה לזה.

וכמובן שמחובתנו לבקש מן האורחים שיכבדו מנהגי ישראל. וכשמבקשים מהם בנחת — ברוב רובם של המקרים הם מסכימים ברצון רב. ועוד הציעו הפוסקים לברך בקול רם, כדי שישמעו ויצאו בברכותינו<sup>12</sup>. ונלמד

---

"הנה אף בתינוק שנשבה בין הנכרים מפורש בשבת דף סח,א דחייב חטאת, שא"כ הרי אין זה נחשב כאנוס". ודן שם אולי למרות שאינו אנוס אין בדבר לפני עור. הערת העורך.] באמת בגמרא זו נחלקו אמוראים אם תינוק שנשבה פטור לגמרי או חייב קורבן. אולם לרב ושמואל שמחייבים קורבן אחד אין זה ככל השוגגים, שמביאים קורבן על כל מלאכה או על כל שבת, אלא מביא קורבן אחד על כל המלאכות שעשה ועל כל השבתות שעבר, ולכן אין זה שוגג רגיל גם לרב ושמואל. ולי נראה שדעת רב ושמואל שאנוס לגבי חיוב קורבן הרי זה רק מי שנדחף לעשות מעשה על ידי כח חיצוני, אבל תינוק שנשבה עשה מעשיו ברצון והם נחשבים כמעשיו, וכאשר חוזר בתשובה ורוצה לכפר על מעשיו הרי הוא מביא קורבן, אבל ודאי שאינו נענש על מה שעבר, כי מה היה לו לעשות? ועיין בהגיוני משה על הש"ס שני הסברים מדוע תינוק שנשבה מביא קורבן.

11. סברה דומה בדברי הגרש"ז אורבך שהבאנו למעלה בהערה 1.

12. וישנם דברים שיוצאים בהם אף העם שבשדות. ראה למשל לעניין תקיעת שופר

מאברהם אבינו שנטע אשל בבאר שבע<sup>13</sup>, ולכל מי שנתן לאכול הזכיר לו שה' הוא הנותן ברכה במעשה ידינו, ושכל העולם כולו שלו הוא.

---

בגמרא סוף מסכת ראש השנה ובטור וב"י סי' תקצא; ולעניין ברכת כהנים בשו"ע קכח, כד, וכן לגבי תפילת ר"ה ויו"כ, ועוד.

13. ראה סוטה דף י'.





שְׁעָרַי שְׁנַי

בְּהִלְכוֹתַי

הַשַּׁבָּת





# בדין גרופה וקטומה

## חלק א – גריפה וקטימה כהפחתת ההבל

### 1. האם כירה גרופה מוסיפה הבל?

מן התורה איסור בישול הוא רק כששם את המאכל על הכירה בשבת עצמה. ואסרו חכמים לשים מאכל גם בערב שבת ולהשהותו על האש בשבת, שמא יחתה בחלים.

גזרה זו, המכונה "השהיה", נאסרה רק באש ובגחלים גלויים. ומותר לשים בערב שבת על כירה שהסיקה בקש, שאין בו גחלים, וכן מותר אם גרף (הוציא) את הגחלים, או שקטמם (כיסה אותם באפר). כלשון המשנה<sup>1</sup> (שבת תחילת פ"ג):

כירה שהסיקה בקש ובנבבא – נותנים עליה תבשיל. בגפת ובעצים – לא יתן עד שיגרוף, או עד שיתן את האפר.

ומדוע התירו בכירה גרופה וקטומה? נחלקו בכך ראשונים:

לשיטת רש"י<sup>2</sup> וסיעתו, כירה שאינה גרופה וקטומה מוסיפה הבל, ולכן אין אדם מסיח דעתו מבישולו גם לאחר שנכנסה השבת, ויש לחשוש שיבוא לחתות בגחלים. אך בכירה גרופה וקטומה – הכירה אינה מוסיפה הבל, אלא רק שומרת על החום, לכן האדם מסיח דעתו ממנו, ואין לחשוש שיבוא לחתות בגחלים.

רבותינו בעלי התוספות (שם ד"ה "לא יתן", ועוד) חולקים על רש"י, וטוענים שגם כירה גרופה וקטומה מוסיפה חום. ולשיטתם כל ענין תוספת

---

1. לצורך הנוחות ביארנו כאן את המשנה כפשטה וכדעת חכמים, שעוסקת בנתינה בערב שבת, ולא כדעת חנניה, המבין שעוסקת בנתינה בשבת עצמה. ואין לדבר השפעה על דיוננו.

2. כך משמע מדבריו על המשנה שם (לוב) שפירש (הציטוט בדילוג): "עד שיגרוף – משום דמוסיף הבל. עד שיתן אפר – לכסותם ולצננם". וכן משמע מדבריו במקומות נוספים, כפי שנביא בהמשך.

ההבל לא נאמר כלל באיסור השהיה (אלא רק באיסור הטמנה). ועדיין צריכים להבין לשיטתם מדוע מותרת ההשהיה על כירה גרופה. והסביר הר"ן שלשיטת התוספות ההיתר להשהות תבשיל על כירה גרופה הוא משום היכר<sup>3</sup>. השינוי שבכירה קטומה יזכיר לבעלים ששבת היום, ואין לחתות בגחלים.

## 2. הבנת האגרות משה בדברי רש"י

כתב האגרות משה (או"ח ח"א, סי' צג) שגם רש"י סובר שהקטימה היא משום היכר. ואמנם לשיטתו מהות הקטימה היא הפחתת ההבל, אבל הפחתה זו נעשית לצורך היכר, והדבר מועיל גם אם עדיין מוסיף הבל. ומביא ראיה מדברי רש"י בהמשך<sup>4</sup>, שכתב על קטימה "דגלי דעתיה דלא ניחא ליה בצמוקי".

אולם נראה שפשט רש"י הוא כהבנת בעלי התוספות והר"ן. וראיה לדבר רש"י מדף מא,א, שם אמרה המשנה: "מוליאר (כלי עם גחלים ומים) הגרוף — שותין הימנו בשבת", ופירש רש"י:

לפי שאינו מוסיף הבל, אלא משמר ומקיים חום שלהם שלא יצטננו.

ומפורש בדבריו שסיבת היתר הגריפה היא שאינו מוסיף הבל.

ובגמרא שם כלי דומה הנקרא "בי כירה", שבו אסור להשתמש בשבת. והסביר רש"י בדומה:

ומוסיף הבל במים, אף על פי שגרופה מן הגחלים.

## 3. ראיות לשיטת רש"י

לסברה זו של רש"י, שהתירו חכמים לתת את האוכל על כירה גרופה

3. הר"ן על הר"ף (טוב בדפיו ד"ה "עד"). ובראשונים נוספים. יעויין למשל ברמב"ם בפיהמ"ש (הובא בב"י רנג, אות א); ובחידושי הרשב"א שבת מא,א ד"ה "ופירשו בתוספות" (על סוגית מוליאר שתובא בסמוך), שם מסיים: "ולא אמרו (התוספות) קטומה אלא להיכר, שלא יבא לידי חיתוי. כך יש לי לתרץ לפי פירושם".

4. לזב, ד"ה "שאני הכא דקטמה". שם דנה הגמרא במימרא "קטמה והובערה — משהין עליה חמין שהוחמו כל צורכן".

וקטומה מכיוון שאינה מוסיפה הבל, אפשר להביא כמה ראיות מהסוגיות עצמם:

#### א. הסבר חנניה לַמשנתנו

המשנה אותה ראינו למעלה, האוסרת לתת את התבשיל אלא אם כן גרף או קטם, מביאה בהמשך מחלוקת בית הלל ובית שמאי לענין החזרה לכירה גרופה בשבת עצמה:

בית שמאי אומרים: נוטלין אבל לא מחזירין. ובית הלל אומרים: אף מחזירין.

הגמרא עוסקת בהסבר המשנה גם לפי שיטתו של חנניה, המקל ואומר: "כל שהוא כמאכל בן דורסאי — מותר לשהותו על גבי כירה, אף על פי שאינו גרוף ואינו קטום".

לשיטתו עולה שבית הלל מתירים להחזיר לכירה גרופה וקטומה אפילו בשבת עצמה (באם המאכל מבושל כמאכל בן דורסאי). ואם נאמר שכירה גרופה עדיין מוסיפה הבל — הרי יש כאן בישול מן התורה ממש, ולא רק גזירת חכמים!

הסוברים כך יסבירו את הסוגיה כשיטת הראשונים המבינים שאין בישול בדבר המבושל כמאכל בן דורסאי<sup>5</sup>.

אך אם נבין כרש"י, שכירה גרופה וקטומה אינה מוסיפה הבל, הרי הסוגיה פשוטה — אין כאן בישול הואיל ואין הוספת הבל, ואין צורך לדחוק ולהעמיד את המשנה לפי שיטת הרשב"א והרא"ש.

#### ב. איסור השהיה בתנור גרוף

בניגוד לכירה, המשנה אוסרת השהיה על תנור אפילו אם הוא גרוף וקטום. ולשיטת רש"י מובן, שישביר שתנור מוסיף הבל אף אם אין בו גחלים. וכך באמת משמע מלשון רש"י על המשנה שם (לח,ב), שכתב על חום התנור: "נקלט חומו לתוכו טפי מְפִירָה".

אבל אם היתרו של גרוף וקטום הוא משום היכר, למרות שמוסיפים הבל

5. זו שיטת הרשב"א, הרא"ש וסיעתם. ולא כרמב"ם והטור המחמירים.

— מה לי כירה מה לי תנור, סוף סוף ישנו היכר! ועייין באגרות משה (שם) שהרגיש בקושי זה, ומסביר בדוחק שגם בחול רגילים לבשל על תנור גרוף וקטום, לכן הגריפה והקטימה אינה היכר בתנור. ולהסבר הרגיל ברש"י כמובן יותר פשוט.

#### ג. האיסור על גב כירה

הגמרא (לז,א) מביאה את דברי רב המצמם את ההיתר במשנתנו לנתינה על גב הכירה בלבד, ולא לתוכה:

אמר רבי חלבו ... אמר רב: לא שנו אלא על גבה, אבל לתוכה – אסור.

ומבאר הגמרא שלדעת חכמים אי אפשר להסביר את דבריו כעולים על ראש המשנה, המתירה השהיה על כירה בערב שבת (שהרי ההיתר הוא רק בכירה גרופה, ובכירה כזו "מה לי תוכה מה לי על גבה"), אלא יש להסביר את דברי רב כעולים על היתר בית הלל בסוף המשנה, שהתירו להחזיר בשבת עצמה על גבי כירה גרופה וקטומה.

גם כאן הדברים מובנים יותר לפי שיטת רש"י: הגמרא תמהה מה ההבדל בין תוכה לעל גבה בכירה גרופה, ולכן הסבירה שמדובר באיסור חזרה בשבת עצמה, כי בשבת יש מקום לאסור להחזיר לתוכה משום "מיחזי כמבשל".

אבל לסוברים שגם בגרופה יש תוספת הבל, ואין כאן אלא היכר, יכלה הגמרא לומר שמבדילים בין תוכה לעל גבה גם באיסור שהייה מערב שבת, כי ההכנסה לתוכה הרי היא דרך בישול ממש, ומבטלת את ההיכר של הגריפה. ואולי מתוך קושיה זו נאלצו רבותינו בעלי התוספות להסביר את הסוגיה בדרך אחרת.

#### ד. ראיית האגרות משה

ראינו שהאגרות משה מביא ראייה לשיטתו, שגם לרש"י הקטימה אינה אלא היכר, מדברי רש"י בהמשך. אולם נראה לנו שאין משם ראייה.

הגמרא שם (לז,ב) מביאה את דברי ר' יוחנן לעניין כירה שנתלקחה לאחר שכיסה אותה באפר:

מר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: קטמה והובערה – משהין עליה חמין שהוחמו כל צורכן ותבשיל שבישל כל צורכו. הסוגיה הביאה דברים אלו על מנת להביא ראייה ש"מצטמק ויפה לו מותר", אך דחתה את הראייה: "שאני הכא דקטמה". וביאר רש"י:

שאני הכא דקטמה – וגלי דעתיה דלא ניחא ליה בצמוקי. וכאמור, מכאן הביא האג"מ ראייה שגם לרש"י עיקר הקטימה היא גילוי דעתו.

אך נראה שביאר כאן רש"י כך על מנת להסביר את הספק בקטמה והובערה, שהרי אם הובערה – מדוע שיועיל אם קטם קודם? הלא עכשיו אין כאן לא הפחתת ההבל ולא היכר! אלא ודאי שההבערה אינה מבטלת לגמרי את הקטימה, והאש שהתלקחה תכבה במהרה<sup>6</sup>.

וביאר רש"י את הספק ב"קטמה והובערה": עיקר הקטימה היא הפחתת ההבל. וכירה זו כרגע מוסיפה הבל, ולכן יכולנו לחשוב שהקטימה בטלה. לכן אומר כאן רש"י שמאחר שסוף סוף גילה דעתו שלא נוח לו בהתלקחות הרגעית, הרי אין לאסור את השהיה בגלל הבערה זו.

## חלק ב – סברת מחלוקת חנניה וחכמים

נחלקו תנאים האם מותר להשהות מערב שבת תבשיל (המבושל כמאכל בן דורסאי) על כירה שאינה גרופה וקטומה: חנניה מתיר וחכמים אוסרים.

הגמרא מאריכה בביאור המחלוקת, וגם האמוראים נחלקו, מערכה מול מערכה, אם הלכה כחכמים או כחנניה. והוסיפו עוד דעת ביניים המבדילה בין מצטמק ויפה לו לבין מצטמק ורע לו. הראשונים שבאו אחריהם המשיכו בוויכוח, והביאו ראיות רבות לשיטה זו או לשיטה זו. ואף המחבר לא הכריע בין הדעות, והביא את שתיהן בשולחנו הגדול (רנג, א).  
מה יסוד המחלוקת?

הנה הרא"ש כתב שאף שמהלך הסוגיות והכללים ההלכתיים נוטים יותר

6. כך משמע מהדיבור הבא ברש"י. שבהמשך דברי ר' יוחנן: "ואפילו גחלים של רותם", ביאר רש"י: "חמין יותר משאר גחלים, ואינם ממהרים לכבות".

לדעת חכמים, יש להניח לעם להקל כחנניה, כי ישראל אדוקים במצות עונג שבת ולא ישמעו לנו להחמיר.<sup>7</sup>

מכאן נראה להסביר את יסוד הלכות איסור השהייה, שמין הדין אין שום איסור להתחיל מלאכה לפני שבת אף אם נמשכת היא מאליה בשבת.<sup>8</sup> וגם חכמים לא ראו לגזור שמא האדם יתחיל מלאכתו בשבת. אך כל זה הוא דוקא כשאינו צריך את פרי המלאכה בשבת עצמה, אבל בדבר שיש בו צורך לשבת – אסרו חכמים, הואיל ואין האדם מסיח את דעתו מהמלאכה. וטעם הגזרה הוא "שמא יחתה", כלומר: כיון שברצונו שמלאכתו תיגמר, חוששים חכמים שמא יפעל בשבת לסיום המלאכה.

לכן מצד קדושת השבת יש מקום לגזור שעל כל המאכלים להיות מוכנים בערב שבת, ויש לגמור את כל ההכנות בעוד היום גדול, כדי שבשבת לא יצטרך לדאוג כלל להכנת התבשילים. ומאידך אם נחמיר כך נפגום במצות עונג שבת, ויהיה קשה לדאוג לאוכל שהוא גם מבושל כל צרכו וגם חם.<sup>9</sup> לכן מצד עונג שבת יש להתיר את המשך הבישול בשבת עצמה. וזוהו נחלקו חכמים וחנניה.

לחכמים הדאגה לקדושת השבת גוברת, ולכן כל דבר שהבישול יפה לו עדיין דעתו עליו, ולכן אסור להשהותו עד שיגרוף ויקטום. ולחנניה עונג שבת גובר, ולכן אם התבשיל כבר מבושל כמאכל בן דורסאי אפשר להשהות על הכירה אף שאינה גרופה וקטומה.<sup>10</sup>

7. פרק ג סימן א. ולשונו בסיום אריכות דבריו: "ובשביל שרבו דעות בהאי פיסקא, וישראל אדוקין במצות עונג שבת ולא ישמעו להחמיר, הנח להם כמנהג שנהגו על פי הפוסקים כחנניא".

8. באם המלאכה נעשית מאליה בשבת ע"י כלי, יאסרוה בית שמאי, האוסרים "שביתת כלים", כפי שמפרטות המשניות בפרק א' בשבת.

9. וביום טוב העיקרון של שמחת יום־טוב גובר עד כדי התרת כל המלאכות לצורך אוכל נפש.

10. [ובעל המאור (דף טז,ב), לאחר שהאריך להקל כחנניה, סיים דבריו בלשון שירה: "ויש אומרים כי תקנת רבותינו היא לענג את השבת בחמין. וכל מי שאינו אוכל חמין / צריך בדיקה אחריו אם הוא מין / ואם מת יתעסקו בו עממין / ולהזמין לבשל להטמין / ולענג את השבת ולהשמין / הוא המאמין / וזוכה לקץ הימין. ויש מן החכמים אומרים על השמאל שהוא ימין, אנו קורין עליהם מי יתן החרש תחרישון ותהי לכם לחכמה"].



# חימום אוכל יבש על פלטה של שבת

דיון בפסק של מוה"ר הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א

## 1. הצגת השאלה

מקובל בהלכה שאין בישול אחר בישול<sup>1</sup>, כלומר: אין איסור מן התורה בחימום אוכל (יבש) שנתבשל לפני שבת. אולם בנוסף לאיסור בישול מהתורה ישנו איסור דרבנן לחמם בנסיבות מסוימות משום "מיחזי כמבשל", כלומר שנראה כמבשל, או משום גזירה שמא יחתה בגחלים. בגלל סיבות אלו אסרו חכמים לעיתים לחמם על האש אוכל אפילו אין בו איסור בישול. ואפילו החזרת קדירה חמה שניטלה מן האש בשבת עצמה מותרת בתנאים מגבילים, כגון: שכשהורידה היתה דעתו להחזירה, שעדיין לא הניחה על גבי קרקע, ושהאש הינה מכוסה (גרוף וקטום). וכל שכן שאסור להניח לכתחילה בשבת אוכל שלא היה על האש בשבת. ואיסור זה הוא אפילו בכירה גרופה וקטומה.

לכאורה מכל זה משמע שיש איסור לחמם על פלטה של שבת וכך פסק ב"אז נדברו" (חלק ב, שאלה כב), ובשמירת שבת כהלכתה (א, כה).

## 2. פסק הרב עובדיה יוסף

הרב עובדיה יוסף (שו"ת יחוה דעת ח"ב, סי' מה) התיר לשים אוכל מבושל על פלטה בשבת עצמה<sup>2</sup>, וזאת מג' טעמים. נדון בטעמיו אחד לאחד.

---

1. משנה שבת כב, ב; שו"ע או"ח שיח, ד.

2. הוא עצמו אמר על היתר זה: "העליתי בס"ד בכוחא דהיתרא" (שו"ת יביע אומר חלק ז או"ח סימן מב, אות יא).

## 1. היתר ראשון

ההיתר הראשון מבוסס על שני יסודות:

- א. מותר לחמם אוכל קר על קדירה ריקנית.
  - ב. הנחה על פלטה חשמלית דומה להנחה על קדירה ריקנית.
- נסביר אותם אחד אחד:

## א. חימום אוכל על קדירה ריקנית

מבואר בשולחן ערוך (רנג, ה):

מותר לתת על פי קדירת חמין בשבת תבשיל שנתבשל מע"ש כל צרכו ... לחממו, לפי שאין דרך בישול בכך.

כלומר: מותר לתת אוכל מבושל בשבת על גבי קדרה העומדת על האש, ולא גזרו חכמים בכך משום "מחזי כמבשל", הואיל ואין דרך לבשל על גבי קדרה.

אך מסעיף אחר באותו סימן משמע שההיתר לתת על גבי קדירה הוא דווקא באוכל רותח (ועל פי כללי ההחזרה). שזה לשון השו"ע (שם סעי' ג):

המשכים בבוקר וראה שהקדיחה תבשילו וירא פן יקדיח יותר, יכול להסיר ולהניח קדירה ישנה ריקנית על פי הכירה ואז ישים הקדירה שהתבשיל בתוכה ע"ג הקדירה ריקנית. ויזהר שלא ישים קדירתו ע"ג קרקע, ושתהיה רותחת.

ומקשים נושאי הכלים: מה בין סעיף ה לסעיף ג?

הפרי מגדים (אשל אברהם שיח, ס"ק כו) חילק בין קדירה מלאה לקדירה ריקנית, שהחזרה על גבי קדירה ריקנית אסורה, מפני שנראה כדרך בישול (שקדירה ריקה אינה אלא ככיסוי לאש, ודין החזרה עליה שווה להחזרה על גבי כירה גרופה וקטומה). אבל בהחזרה על גבי קדירה מלאה אינו נראה כמבשל, ולא גזרו בו חכמים.

תירוץ זה מקובל על הפוסקים, וכתב עליו המשנה ברורה (בה"ל שם ד"ה "ויזהר שלא") שהוא בטוב טעם. ולפי זה ודאי אסור לשים אוכל על הפלטה בשבת עצמה, והדברים קל וחומר: אם אסור להניח על קדירה

ריקנית, ונחשב הדבר כדרך בישול, כל שכן שאסור להניח על פלטה חשמלית.

אולם המגן אברהם (שיח, ס"ק כו) מביא חילוק אחר לפתור את הסתירה בין שני הסעיפים: ההבחנה היא בין דבר לח (אפילו רותח) ובין דבר יבש (אפילו קר). בסעיף ג' אוסר המחבר להניח בשבת על גבי קדירה תבשיל לח רותח, משום שיש לגזור שמא יניחנו צונן. ובסעיף ה' מתיר המחבר להניח בשבת תבשיל יבש, אפילו צונן, על גבי קדירה.

ולפי זה מותר לחמם אוכל יבש על קדירה ריקנית ולא רק על קדירה מלאה. וקיבל הרב עובדיה יוסף את תירוצו של המגן אברהם.

### ב. פלטה דומה להנחה על גבי קדירה

כדי להחיל את היתרו של המגן אברהם בנתינה על גבי פלטה, עלינו לדמות נתינה על הפלטה כהנחה על גבי קדירה. ואכן כך דימה הגרע"י, זו לשונו:

מותר להניח התבשיל שנתבשל כל צרכו, והוא יבש, על הפלאטה החשמלית, מפני שיש הפסק בין האש לקדרת התבשיל, וכאילו הוא נותנה על קדרת החמין.

ונראה שיש לפקפק בשני היסודות.

ע"י היסוד הראשון — גם אם נבין את השו"ע כחילוק המגן אברהם, הרי הבנת הרב עובדיה יוסף במג"א אינה מוסכמת על הכל. הפרי מגדים, הלבושי שרד והמחצית השקל מסבירים את המג"א בדרך אחרת, ולפי דבריהם המג"א לא מתייחס כלל להנחה על קדירה ריקנית. החילוק בין אוכל לח לאוכל יבש הוא חילוק לחומרא בלבד. המג"א הגביל את ההיתר (שבסעיף ה) לחמם על קדירה מלאה לחימום דבר יבש בלבד, ואסר להניח דבר לח אפילו רותח. אולם על קדירה ריקנית אינו חולק על הבנת הפמ"ג והמ"ב, שהתירו דוקא דבר רותח.

וסברתם פשוטה: כשאדם דואג לחימום אוכל או לשמירת חום האוכל יש להחמיר יותר בדבר לח, כי בדבר לח יש לגזור שמא יניחנו גם אם הצטנן קצת, ויבוא לידי בישול. אבל ההיתר להניח משהו על קדירה ריקנית הוא

מוגבל למה שמפורש בשולחן ערוך, שפירש שההיתר הוא למי שרואה בשבת שהקדיח תבשילו (הרותח), ואזי יכול להפסיק בין קדירתו לכיריים על ידי קדירה ריקנית, כדי למעט את החום. כל כונתו של האדם היא למנוע את שריפת האוכל החם. ובזה לא הכדילו בין יבש ולח, באם שמדובר על אוכל חם שרוצה למנוע את שריפתו.

ואפשר שהגרע"י סמך על הגהת הדגול מרבבה, שמפרש את המג"א כמו שהביא הרב בתשובתו.

ע"י היסוד השני – לכאורה ההשוואה בין הנחה על קדירה ריקנית ובין הנחה על פלטה אינה מוכרחת: השו"ע עצמו מסיים את ההיתר (בסעיף ה):

אבל להטמין תחת הבגדים הנתונים על גבי המיחם – ודאי אסור.

ומוסיף הרמ"א:

וה"ה שאסור להניחו ע"ג כירה, אפי' גרופה וקטומה, דלא התיירו אלא חזרה.

ולכאורה יש לדמות את הפלטה חשמלית לכירה גרופה וקטומה, שאף היא היכר לשבת ויש בזה הפסק בין האש לקדירה. וזה אינו דומה להנחה על גבי קדירה, שהוא מעשה משונה ביותר ולכן לא גזרו בו.

## 2. היתר שני

ההיתר השני של הגרע"י הוא שהואיל ובפלטה חשמלית אין כל אפשרות להגביה את החום, לא שייכת בה גזירת "שמא יחתה בגחלים".

ולכאורה גם על היתר זה יש לפקפק: אם יסוד האיסור של הנחה לכתחילה בשבת היה משום גזירה שמא יחתה בגחלים, היתה טענה של הגרע"י חזקה מאד. אולם מקובל שטעם האיסור הוא משום מיחזי כמבשל, וכך הביא הגרע"י עצמו שם בשם הרשב"א והר"ן (שבת לח, ב). וכך כותב הגר"א (רנג, ה):

וכלל דמילתא: כל מקום שאין בא שם לידי בישול, וכל דבר שאין בו משום בישול או שאין מתבשל – מותר, בין בכלי ראשון בין נגד המדורה. ואף על פי שאסרו להחזיר על גבי כירה שאינה גרופה,

וליתן לכתחילה אפילו על גבי גרופה ואפילו דבר חם ומבושל לגמרי – התם היינו טעמא משום דמיחזי כמבשל לפי שדרך בישול בכך<sup>3</sup>.

אולם אחרי העיון במגן אברהם, שעליו סמך הגרע"י היתרו, רואים בכמה מקומות שאוסר את ההנחה בשבת שמא יחתה בגחלים. ולכאורה קשה להבין שיטה זו, ושותרת דברי הרשב"א והר"ן שהבאנו למעלה. לכן נראה לי שצריך לומר שהמג"א הבין שגם האיסור של מיחזי כמבשל קשור לגזרת "שמא יחתה בגחלים". ולשיטתו חכמים לא חידשו גזרה של "נראה כמבשל", אלא איסורי שבת דרבנן הם גדר כדי לא לבוא לאיסור דאורייתא. ולכן המג"א מבין שכל איסור מיחזי כמבשל הוא שאם החכמים יתירו פעולה שנראית כמבשל – אף שלמעשה אין בה בישול – חוששים שמא יגיע לחיתוי בגחלים. ולכן כשבמציאות אין אפשרות כלל לחתות בגחלים – אין איסור של מיחזי כמבשל.

### 3. היתר שלישי

ההיתר השלישי מבוסס על סברת הרב עובדיה הדאיה בספרו "ישכיל עבדי", ולהצעתו עצם היות הפלטה החשמלית מיוחדת לשבת זהו היכר טוב יותר מהנחה על גבי קדירה<sup>4</sup>. ולכן אפילו אם נאסור להניח על קדירה ריקנית, נתיר על פלטה של שבת. וזה לשון הגרע"י בשם "ישכיל עבדי" (חלק ז סי' כח, אות ה):

ובאתי לידי הכרה שבזה יש להקל, משום שהפלאטה החשמלית מלכתחילה נעשית לשם שימוש בשבת, ונקראת "פלאטה של שבת", ואם כן הרי יש בה סימן לכל אדם שהיום שבת, ולא יבוא להשתמש בה באיסור, כגון להחזיר עליה תבשיל שלא נתבשל כל צרכו, או תבשיל לח צונן, וכיוצא בזה ...

3. הגר"א נוקט כאן בדומה מאד ללשון הרשב"א. וז"ל הרשב"א (שבת מ,ב): "ואע"פ שאסרו להחזיר על גבי כירה שאינה גרופה, וליתן לכתחלה אפילו בגרופה וקטומה ואפילו דבר חם ומבושל לגמרי, התם היינו טעמא משום דמיחזי כמבשל, לפי שדרך בישול בכך".

4. בשמירת שבת כהלכתה (פרק א הערה עא) מביא סברה דומה בשם הגרש"ז אויערבך להתיר החזרה בשבת לפלטה באם מתקיימים תנאי ההחזרה.

גם היתר זה אינו כל כך פשוט. אפילו ההנחה על גבי קדירה מלאה לא הותרה לכל השיטות. והמחבר מביא שיטה שאוסרת גם הנחה זו אף על פי שאין בו דרך בישול כלל. היתר זה מבוסס על כך שבחול לא נוהגים כלל להשתמש בפלטה של שבת. הנה בחול גם לא נהגו להניח על קדירה ריקנית, ובכל זאת אסורה ההנחה עליה. ויש גם המשתמשים בפלטה חשמלית לשמור אוכל בימי חול כשיש להם אורחים רבים, ובלי ספק חוס של הפלטה יכול להגיע ליד סולדת בו. לכן גם היתר זה לא מובן מאליו.

### 3. סיכום

היתרו של הגרע"י מבוסס על שלושה עמודים:

עמוד ראשון: מותר לחמם על קדירה ריקנית, כפירוש הדגול מרכבה במג"א. ופלטה חשמלית אינה דומה לכירה גרופה אלא להנחה על קדירה ריקנית.

עמוד שני: לא גזרו חכמים להניח לכתחילה בשבת בדבר שאין בו חשש חיתוי.

עמוד שלישי: היכר של פלטה חשמלית טוב יותר מ"היכרים" אחרים, ולכן אין לגזור בפלטה חשמלית.

ולפי שעמודים אלה אינם חזקים, רבים הם האחרונים שלא רצו לסמוך עליהם להתיר.

וראיתי שהרב משאש<sup>5</sup> מצטרף להיתר בתנאי שישימו היכר נוסף על הפלטה, כגון קדירה ריקנית, שאז ההיתר יותר מבורר.

---

5. שמ"ש ומגן חלק א סימן נג. וזה לשונו בתוכן העניינים: "בדין פלאטא של שבת, כתבתי שהכיסוי שלה שהוא מדובק בה, הוא גוף אחד עם הפלאטא, ועל ידו בא החום הגדול והבישול, ואסור לתת עליה שום תבשיל צונן אפילו יבש, רק בהפסק אחד שאינו מדובק עמה, ואזי הוי היכר שלא יהיה דמי למבשל".

## מראית העין

### 1. בחדרי חדרים

איסורי דרבנן רבים הוסברו על ידי חכמים שלא נאסרו אלא "מפני מראית העין". ואמר רב על האיסורים הללו (ביצה ט,א ועוד):

כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין – אפילו בחדרי חדרים אסור.

בירושלמי (כלאים ט, א) הובאו כמה ראיות ממשניות ומבריייתות בהם איסורים הותרו "במקום צנוע" או "בתוך ביתו", ודחו את דברי רב להלכה<sup>1</sup>. גם בתלמוד שלנו הובאו בכמה מקומות מן המקורות האלו בכדי להקשות על רב, אולם נראה שסוברים שדעת רב תלוייה במחלוקת תנאים ("תנאי היא"), והלכה כהכרעת רב. וכך פסקו רוב הראשונים<sup>2</sup>, וכן נפסק בשולחן ערוך (או"ח שא, מה).

ועדיין עלינו להסביר את כל המקומות בהלכה בהם אסרו משום מראית עין רק ברבים, והתירו בצנעה.

הראשונים עמדו על קושיות אלו, ותירצו באופנים שונים. רבותינו בעלי התוספות (כתובות דף ס,א ד"ה "ממעכן ברגליו") מחלקים בין איסור דרבנן לאיסור דאורייתא, שכאשר עלולים הרואים לחשוב שעובר על איסור דרבנן – האיסור הוא רק בפרהסייה, ואם הרואים עלולים לחשוב שעובר על איסור תורה – אסור גם בחדרי חדרים.

---

1. כך ביאר הפנ"מ. וכך נראה מלשון הירושלמי, שכשמביא את המקורות כותב: "מתניתא פליגא על רב". ויש המבארים אחרת בירושלמי. ראה למשל רא"ש שבת כב, ט.

2. הביא הבית יוסף שכך פסקו רי"ף, רמב"ם, רא"ש, סמ"ג ור"ן. ובחולקים הביא את רבינו ניסים גאון. וראה עבודה זרה יב, ב תוס' ד"ה "כל מקום".

ראיתם של התוספות היא מגמרא בכתובות (דף ס, א), האומרת:

תניא, נחום איש גליא אומר: צינור שעלו בו קשקשין<sup>3</sup>, ממעכן ברגלו  
בצנעא בשבת ואינו חושש. מאי טעמא? מתקן כלאחר יד הוא,  
ובמקום פסידא לא גזרו בה רבנן.

ושואלים תוספות: אם אסור בפרהסיא משום מראית עין, כיצד זה הותר  
בצנעא? ומתרצים שהואיל וההיתר הוא רק לאחר יד, הרי גם הרואה אינו  
חושד בו שעובר על איסור מהתורה, ולכן הותר בצנעא.

הט"ז<sup>4</sup> והמשנה ברורה<sup>5</sup> פסקו עקרונית להלכה כחילוק התוספות, שאיסור  
המחבר בחדרי חדרים הוא רק כשנחשד באיסורי תורה<sup>6</sup>.

ולעניות דעתי יש להרהר על קביעה זו, האם כך היא שיטת המחבר. ובפרק  
זה נעמוד על שיטת שו"ע, ואגב נדון גם בסברת דין מראית עין, באיסורו  
של רב, ובחילוקם של בעלי התוספות.

## 2. טעם איסורי מראית העין

ישנן כמה סיבות אפשריות לטעמם של חכמים לאסור משום מראית העין:

- א. ביוזי המצווה — בעצם היותו נראה כעובר על מצווה יש בזוי  
המצווה, ויש בכך חילול השם<sup>7</sup>.
- ב. חשד — הרואה יחשוד בעובר שעובר על המצווה, ויעבור הרואה על

3. "צנור המקלח מים מן הגג, שעלו בו קשקשים קשים ועשבים שסותמים ומעכבים את  
קלוחו, ומימיו יוצאים ומתפשטים לגג ודולפין לבית" (רש"י).

4. סימן שא ס"ק כח; וכן סימן שלו ס"ק ט.

5. סימן שא ס"ק קסה. וראה דבריו בביאור הלכה שלו, ט ד"ה "בצינעא" (בסוגיית  
הצינור שתופיע בהמשך).

6. ואולי קצת ראייה לכך שאף. הערת העורך]

7. [ב"מאמר קידוש השם" (הנקרא גם "אגרת השמד") מביא הרמב"ם כמה סוגי חילול  
השם, ואחד מהם: "שישתדל האדם מעצמו שלא יתקן פעולותיו הגשמיות עד שיגלו  
אצל ההמון ממנו סיפורים מגונים מאוד. ואע"פ שלא עשה עבירה — כבר חילל את  
השם, מפני שראוי לאדם שישמור מפני אדם מעבירות כמו שישמור מה שיש בינו  
ובין בוראו". הערת העורך]



"בצדק תשפוט עמיתך"<sup>8</sup> (והעושה גרם לו, ועבר על "לפני עיור לא תתן מכשול").

ג. הכשלת הרואה – הרואה יחשוב שהדבר מותר, ויעבור על האיסור הדומה למעשה?<sup>9</sup> ואף העושה יעבור על "לפני עיור לא תתן מכשול".

ומדוע אסר רב גם בחדרי חדרים? כתב על כך הר"ן (ביצה ה,א מדפי הרי"ף ד"ה "ומיהו לא נהירא") שזו מעין גזרה, "שמתוך הצנעה יבא לידי פרהסיה"<sup>10</sup>.

אם איסור מראית העין הוא משום אחד משני הטעמים הראשונים, אזי אין הבדל אם נחשד על איסור מהתורה או על איסור מדרבנן, שהרי חילול השם קיים בין בזלזול באיסור דאורייתא ובין באיסור דרבנן. ויתרה מזו, דין "בצדק תשפוט עמיתך" הוא חובה מהתורה, ומבטלה בין אם חושד באדם שעבר על איסור תורה, ובין אם חושדו שעבר על דברי חכמים.

וחילוקם של בעלי התוספות מסתבר לפי הטעם השלישי: באם אנו חוששים שמא הרואה יעבור על איסור דרבנן הרי זה כעין גזרה לגזרה, ואפשר שלא אסרו זאת בחדרי חדרים.

### 3. פסיקת המחבר

בהלכות שבת (שלו, ט) הביא השולחן ערוך להלכה את ההיתר למעך ברגלו בצנעה צינור שעלו בו קשקשים.

8. "בצדק תשפוט עמיתך – הוי דן את חבירך לכף זכות" (שבועות דף ל,א). וזו מצות עשה (סה"מ לרמב"ם עשה קעז).

9. [כך נראה למשל מדברי רש"י בעירובין דף פח,ב ד"ה "אי משום שלא יאמרו", שכתב: "אי נמי אתי למימר שרי לזרוק בהדיא לרשות הרבים". וכן ברש"י סוטה דף מג,ב ד"ה "כל שנותיה": "... והרואה שאוכלין פירותיה אומר שפירות ערלה מותרין". הערת העורך]

10. ובכדי שלא נאמר שיש כאן גזרה לגזרה יש לבאר בדברי הר"ן שהדבר נכלל באיסור מראית העין, ו"כולה חדא גזרה". טעם נוסף הביא המשנה ברורה (שא, ס"ק קסה) "שלא חלקו חכמים בתקנתם".

ראינו שהתוספות הסבירו שהותר בצנעה כיון שהחשש הוא שיחשד באיסור דרבנן.

הר"ן (ביצה ד,ב מדפי הרי"ף ד"ה "ומיהו"<sup>11</sup>) מביא טעמים אחרים: א. אסור למעוך את הקשקשים בשבת, ומשום ההפסד התירו חכמים. ואין כאן כלל איסור מראית העין. אלא שאיסור שהתירו חכמים משום הפסד — מנסים הם לצמצם את ההיתר עד כמה שאפשר, ולכן אסרו לעשות זאת ברשות הרבים. (ואין כאן איסור מראית העין כיוון שגזרה זו היא רק כשעושה מעשה מותר, ואנו חוששים שיחשדוהו בכך שעושה איסור. ואילו כאן זהו מעשה שבאמת אסור, אלא שהותר משום ההפסד).

ב. להיפך — מותר מעיקר הדין למעוך את הקשקשים בשבת, אלא שנאסר משום שהציבור אינו יודע שהדבר מותר. וחשש כזה אסור רק בפרהסייה, ולא נאסר בחדרי חדרים.

ובכדי לדעת מאיזה טעם פסק המחבר את דין הצינור נעיין בדבריו בבית יוסף. שם מביא תחילה את תירוץ התוספות, ואחר כותב:

וקרוב לזה כתב הר"ן בפרק חבית. וכתב עוד: 'ואפשר דלאו דוקא בצנעא דאי לא אפשר בצנעא אפילו בפרהסיא נמו שרי, מיהו כל היכא דמצי למיעבד בצנעא טפי מעלי'.

דבריו "וקרוב לזה כתב הר"ן" אינם שהר"ן מסכים עם התוספות, אלא שאף הר"ן מסביר את ההיתר בצנעה כהיתר מקומי בסוגיית הצינור, למרות שמעיקר הדין הלכה כרב, שכל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין — אפילו בחדרי חדרים אסור. ונראה שלשיטת הב"י טעם זה עיקר כי בכך הוא מסיים דבריו, שמערכת הצינור מותרת אלא שעדיף לעשותה בצנעה, והוא ציטוט מהר"ן, לכן משמע שהב"י מסכים לדבריו.

ולכן אין ללמוד מהיתר השו"ע למעך את הצינור בצנעה שהוא מסכים עם דברי התוספות ויתיר בצנעה כל איסורי דרבנן שנאסרו משום מראית העין.

11. ובדומה בשבת סא,א מדפי הרי"ף, שם גם מחלק הר"ן בין ממעך הצינור לשוטח כביסה. יעוי"ש.

## 4. שיטת הרמ"א

הרמ"א הביא איסור (שמקורו במהרש"ל) לבשל בשר בחלב שקדים, משום מראית העין. אך התיר הרמ"א איסור זה בעוף, הואיל ואיסורו רק מדרבנן. וז"ל הרמ"א (יו"ד פז, ג):

ונהגו לעשות חלב משקדים ומניחים בה בשר עוף, הואיל ואינו רק מדרבנן. אבל בשר בהמה, יש להניח אצל החלב שקדים, משום מראית העין.

ומכאן שפסק הרמ"א כחילוק התוספות<sup>12</sup>, והקל אם נחשד בדבר שאיסורו מדרבנן<sup>13</sup>.

כאמור, הט"ז סבור שאף המחבר מקל כחילוק התוספות. וגם בסוגיית איסור שטיחת בגדיו הרטובים בחמה, שם סתם המחבר (שא, מה) שאסור "אפילו בחדרי חדרים" העיר הט"ז (ס"ק כח) שזה כיוון שהאיסור הוא על איסור תורה. והביא הט"ז ראייה: "עיינן מה שכתב בסימן רמ"ג ס"ב". וכוונתו לאיסור השכרת מרחץ לגוי, שנאסר משום מראית העין, שכשיעשה בו הנכרי מלאכות בשבת יחשד בהם הבעלים. והתיר הרמ"א אם המרחץ אינו בחצר אלא בבית, "ואין רוחצין במרחץ רק אותן שבביתו, והם יודעים ששכרו כותי". והקשה שם הט"ז (ס"ק ג) כיצד זה הותר הדבר בביתו, הרי איסור מראית העין נאסר גם בחדרי חדרים! ותירץ הט"ז שזהו איסור משום שבות (שידוע שנכרי מחמם את המים, ולא נחשד אלא על אמירה לנכרי), ולא אסור כגון זה בחדרי חדרים. והנה לנו מקום נוסף המקל כחילוק התוספות.

אלא שאין מכאן ראייה לשיטת המחבר, שלא הביא כלל קולא זו<sup>14</sup>. ואין זו אלא ראייה נוספת שאכן כך הקל הרמ"א.

12. וצריך לומר שהואיל ובדרך כלל האכילה נעשית בבית, הרי נחשבת היא כחדרי חדרים (ובהמשך נביא את דברי הרמ"א בסי' רמ"ג, שם מתייחס לכל הבית כחדרי חדרים). ואם לא נאמר כן קשה חילוקו של הרמ"א בין דאורייתא לדרבנן בעיקר דין מראית עין.

13. מהרש"ל אסר אף בעוף, וכן מסיק הש"ך לאחר דיון (ס"ק ו). אך העיר השערי דעה שם שאפשר שזה משום שדעת המהרש"ל שאף עוף בחלב נאסר מהתורה (כפי שהביא הש"ך עצמו שם בס"ק ד. וראה ביביע אומר ח"ד אה"ע סימן ג, סוף אות ג).

14. אף שהביאה בכ"י בשם מהר"י אבוהב. עיי"ש.

### 5. היתר מראית עין אם נשתנתה המציאות

חקירה מהותית נוספת באיסור מראית העין היא האם חכמים נמנו וגזרו על כל דבר האסור משום מראית העין; או שחכמים הורו עקרונית שאין לעשות דבר המעורר חשד שמא עובר על איסור, ומאמירה זו נגזרו איסורי מראית העין<sup>15</sup>.

כמובן שאם כאפשרות השניה יש כאן חומרא גדולה, שיש לאסור כל דבר המעורר חשד, ולא רק אותם דברים שאסרו חכמים; ואילו לאפשרות הראשונה אין לנו אלא מה שאסרו חכמים, ואין אנו מחדשים גזרות מדעתנו.

אך לאפשרות השניה גם קולא, שהרי אם נאמר כאפשרות הראשונה, אזי האיסורים משום מראית עין נאסרו במנין, וגם אם טעם האיסור יחלוף הרי האיסור יישאר בעינו; ואילו לאפשרות השניה האיסור הוא רק משום שהדבר מעורר חשד, ואם נשתנתה המציאות והדבר כבר אינו מעורר חשד, ממילא יותר.

ונראה לי שפסק המחבר כצד השני של חקירתנו, שיש כאן איסור עקרוני בלבד. שהרי אנו מוצאים בשולחן ערוך דברים שנאסרו משום מראית העין אף שאין להם מקור בגמרא<sup>16</sup>.

וכן מצאנו דברים שנאסרו משום מראית עין, ובזמן הזה הותרו<sup>17</sup>. כגון איסור משי עם צמר, שאסרוהו חכמים מפני מראית העין, משום שהצמר דומה לפשתים (משנה כלאים ט, ב). והרא"ש (נדה הל' כלאי בגדים

15. ראה אנציקלופדיה תלמודית כרך יז, ערך "חשד – מראית העין", הערות 221-212 (טור תקפג-תקפד).

16. כגון בסימן תקנה סע"י ה, שם אסר המחבר לכבס בשבוע שחל בו ט' באב אף את בגדי הגויים. וביארו הט"ז (ס"ק ו) ומשנה ברורה (ס"ק מב) שהוא משום מראית העין. ומקור דבריהם בתרומת הדשן שהובא בב"י (אך ראה שם, שאחר שהביא דברי תה"ד כתב הבי"י: "ואני אומר דהכי משמע בירושלמי", ואולי בירושלמי אינו משום מראית העין אלא מעיקר הדין. ואכמ"ל).

ואף איסור הרמ"א שהבאנו למעלה על בשר בחלב שקדים, אין לו מקור בסוגיות.  
17. ראה באנציקלופדיה תלמודית שם הע' 228-222. ומובאת שם שחיטה לשם קודשים שיש המתירים. אך שו"ע (יו"ד ה, א) אסר.

ס' ז) כתב שבזמן הזה שמצויים בגדי משי רבים — מותר. והובאו דבריו בשו"ע (יורה דעה רחצ, א):

וחכמים אסרו מפני מראית העין משי עם צמר, לפי שדומה לפשתים ... והאידנא משי מצוי בינינו והכל מכירים בו, לפיכך אין בו משום מראית העין ומותר עם הצמר ועם הפשתן.

ובפתחי תשובה שם (ס"ק א) הקשה:

לכאורה קשה, דהא קיימא לן דדבר שנאסר אף שבטל הטעם צריך מנין אחר להתירו. ומצאתי בספר תפארת ישראל על משניות בפ"ט דכלאים שהעיר בזה, וכתב לתרץ ... לפי מ"ש המג"א בסימן ט' ס"ק ז'.

כלומר: הפתחי תשובה מתרץ על פי דברי המג"א בהלכות ציצית (סימן ט, ס"ק ז). שם מסביר המג"א את דברי הרמ"א המתיר להטיל בבגד פשתן גם ציצית שאין בה תכלת, ומחדש המג"א "דכיון שטעם האיסור ידוע, אם נתבטל הטעם נתבטל האיסור ממילא". ומציע הפתחי תשובה שגם כאן, היות וטעם הגזירה ידועה, נתבטלה הגזירה כשנתבטל הטעם.

ולפי דברינו אין צורך בחידוש זה בדין ביטול גזרות חכמים, אלא המחבר התיר בגלל שאיסור מראית העין הוא הוראה כללית, ולא גזרה בשורת מקרים מסויימים. ולכן אסור בכל מקום המעורר חשד, ומותר מאליו אם המציאות השתנתה והחשד כבר אינו.

## 6. סיכום להלכה

א. הכלל "כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין — אפילו בחדרי חדרים אסור" נכון לדברי השו"ע תמיד.

ואילו לרמ"א נאסר בחדרי חדרים רק אם עלול להחשד באיסור תורה.

ב. חכמים אסרו באופן כללי לעשות דבר שעלול להחשיד את האדם כעובר על איסור. לכן מחד יכולים הפוסקים להוסיף פרטים לאיסור זה; ומאידך דבר שאסרוהו חכמים משום מראית העין, אם נשתנתה המציאות וכבר אינו מחשיד — יכולים הפוסקים להתירו.

# שפשוף כתם בשבת

## 1. מחלוקת הט"ז והמשנה ברורה בגרוד לכלוך

ליבון הוא מאבות המלאכה בשבת, והגדרתו — ניקוי הבגד<sup>1</sup>.  
ונחלקו הפוסקים האם מותר לגרד בציפורן ליכלוך שאין בו ממשות. כתב  
הט"ז (בסימן שב, ס"ק ו):

... יש היתר למי שחלוק שלו מטונף קצת ואין שם ממשות צואה  
והוא יבש, ויכל לגרד בצפורן ולהסיר המראה כדי שיתפלל בנקיות.  
ונראה שנסמך בדבריו על דברי המחבר שם בסימן ז:

טיט שעל בגדו משפשפו מבפנים, דלא מוכחא מלתא לאתחזוי  
כמלבן, אבל לא בחוץ, דמי למלבן, ומגררו בצפורן, ויש מפרשים  
דה"מ לח, אבל יבש אסור, דהוי טוחן.

המשנה ברורה<sup>2</sup> הביא את דבריו וחלק עליו, ולשיטתו יש בזה איסור  
דאורייתא לרש"י ואיסור דרבנן לשאר פוסקים.

כוחו של המ"ב החולק עליו הוא מדברי השולחן ערוך בסעיף ה' שם:

חלוק לאחר כביסה הוא מתקשה ומשפשפים אותו בידים לרככו,  
מותר לעשותו בשבת שאינו מתכוין אלא לרככו. אבל סודר  
אסור, מפני שמתכוין לצחצחו והוי כמלבן.

מדין זה לומד המ"ב שאף אם אין ממשות של צואה אסור לגרד את הכתם,  
שאמנם אין כאן הסרת ממשות ליכלוך, אך גם "צחצוח" אסור, כמפורש

---

1. ליבון הוא משלבי ייצור הצמר. לשיטת רש"י גם כיבוס הבגד הוא ליבון (למשל: על  
משנת אבות המלאכה פירש רש"י: "המלבנו — מכבסו בנהר" ובזבחים צד,א כתב  
"וכיבוס אב מלאכה הוא, היינו מלבן"), ולרמב"ם זו תולדה ("המכבס בגדים הרי הוא  
תולדת מלבן וחייב" הל' שבת ט, יא. וכן פסק מ"ב שב, ס"ק לט).

2. ס"ק לו ובה"ל ד"ה "דהוי טוחן".

כאן. ואת ההיתר שראינו בסעיף ז, לגרד ממשות בציפורן, יבאר המ"ב שהואיל וגם לאחר שגירד נשאר כתם אין זה בכלל מלבן<sup>3</sup>.

נראה שהט"ז לא קיבל חילוק זה כיוון שלא רצה להבדיל בין מעביר כתם לגמרי, בו אסור משום מלבן, לבין מנקה ונשאר רושם, בו מתירים, כי סוף סוף גם אם נשאר רושם, ליבן קצת. על ניקוי הקפידה התורה, ולא דווקא על ניקוי טוב. ועוד, שקשה לומר שהיתר המחבר לגרד את הטיט בסעי' ז' הוא דווקא כשנשאר כתם, שהרי לא מצאנו לא בגמרא, לא בטור ובב"י ולא במחבר רמז לחילוק זה.

יתרון נוסף לשיטת הט"ז נמצא בסוגיית איסור ניקוי בסמרטוט משום סוחט: אסרו הפוסקים לקנח בגד בסמרטוט רטוב אפילו כשאין בכך ליבון, שמא יסחוט. וזה לשון שו"ע (שם, סעי' ט):

... בגד שיש עליו לכלוך, אסור אפילו לשכשכו, דזהו כבוס, אלא מקנחו בסמרטוט בקל ולא בדוחק, פן יסחוט.

לט"ז פשוט. אך למ"ב ההיתר לקנח בסמרטוט הוא רק אם ישאר רושם, אחרת אסור משום מלבן. ולכן היה צריך המחבר לכתוב בסוף הסימן "פן יוציא הרושם" ולא "פן יסחוט". וכך היה משמיענו שאפילו כשאין חשש סחיטה, כגון שהסמרטוט והכלוך יבשים, אסור מן הדין משום מלבן.

## 2. גדרי ליבון

כדי להבין את דברי הט"ז ולתרץ גם לפי דבריו את הסתירה בדברי המחבר בין סעיף ה' לסעיף ז', נעיין תחילה בגדרי מלאכת ליבון.

### א. שְׁלוּשָׁה סוגי כביסה

זבוחים דף צ"ד דנה הגמרא האם עור בר כיבוס הוא<sup>4</sup>, ומחלקת בין סוגי כיבוס שונים וסוגי בד שונים.

3. על פי דבריו בביאור הלכה סעי' א ד"ה "עליה". ומה שכתב המ"ב בשיטת רש"י נראה להלן.

4. לעניין טומאה וטהרה. והוא הדין לעניין שבת.

למסקנת הסוגיה<sup>5</sup> ישנם שלוש דרגות של ליבון, זו למטה מזו:

- ◊ כסכום — כיבוס עם שפשוף. ובלשון רש"י שם: "משפשוף צדו זה על צדו זה כדרך המכבס בגדים, אוחז הבגד בשתי ידיו ומשפשוף".
- ◊ קינוח — כיבוס ללא שפשוף. קינוח הכתם עם סמרטוט רטוב בלי לשפשוף בחוזקה.
- ◊ שריה — "שכשוך". נתינת הבגד במים (או נתינת מים על מקום הליכלוך) בלי לקנח בידיים כלל.

בעור — יש איסור תורה אם משפשוף<sup>6</sup>, איסור דרבנן אם מקנח<sup>7</sup>, ושריה מותרת.

ובבגד בד — חייב בכל שלושת הסוגים, אפילו בשריה. ובלשון הגמרא: "בגד — שרייתו זהו כיבוסו".

### ב. מים

אומרת הגמרא בשבת קמג,א:

אמר רב כהנא: טיט שעל גבי בגדו — מכסכו (משפשו) מבפנים ואין מכסכו מבחוץ.

והסביר רש"י את ההיתר לשפשו מופנים:

מבפנים — דלא מוכחא מילתא לאתחזווי כמלבן, ומלבן ממש לא הוי, דאין נותן שם מים.

ומכאן למדנו שאין חיוב של ליבון ללא מים.

### ג. מתי יש איסור כביסה בלי מים

ראינו שמותר לשפשוף בגד מבפנים הואיל ועושה זאת ללא מים. ובכל זאת מבחוץ אסור אף ללא מים.

ומצאנו שתי סוגיות נוספות העוסקות ב"כסכוס", הוא שפשוף ללא מים.

5. מובאת בביאור הלכה סעי' ט ד"ה "אבל לכבסו". יעויין שם.

6. זה בעור רך. ובעור קשה נחלקו בו תנאים שם.

7. נחלקו בכך ראשונים. ונקטנו כדעה המפורשת ברמב"ם, ובבה"ל (סעי' ט ד"ה "אבל לכבסו") כתב שזו גם דעת הרי"ף והרא"ש. אבל לרש"י ולר"ן מותר.



1. אומרת המשנה בשבת קמב, ב:

היתה עליו (על הכר) לשלשת – מקנחה בסמרטוט.

מהמשנה אפשר ללמוד שאין אפילו איסור דרבנן בקינוח<sup>8</sup>.

2. בדף קמ, א, אומרת הגמרא:

בעא מיניה (רב אחא בר יוסף מרב ספרא): מהו לכסכוס כיתניתא בשבתא [לשפשף כתונת בשבת]? ... אמר ליה: לרכובי קא מיכוין, ושפיר דמי [לרכבו מתכוון, ומותר].

ובהמשך נשאל רב אחא מדוע לא פשט את דין הכתונת מדין סודר, שידוע שאסור לסכסכו בשבת, ומשיב רב אחא שיש הבדל בין כתונת לסודר:

התם – מיחזי כי אולודי חיורא, הכא – לא מיחזי כאולודי חיורא [בסודר נראה כמוליד לובן, ובכתונת לא].

כלומר: בסודר ניכר שמשפשפו על מנת להלבינו (הואיל ומקפידים על ליבון סודר). אבל בכתונת, שמקפידים פחות על ליבונה, שאל רב אחא האם אסרו בה חכמים.

ומכאן אפשר ללמוד שבשפשוף אסרו חכמים דווקא כשמכוון "להוליד לובן".

איסור הכסכוס (בלי מים), אותו ראינו באיסור כסכוס מבחוץ טיט שעל בגדו וב"אולודי חיורא", הוא משום שהוא דומה לליבון, כי דרך הכובסים לשפשף ולכסכס<sup>9</sup>. כלומר: כסכוס ללא מים אינו ליבון, אך גזרו בו חכמים. ומשום שאינו מלאכה אלא גזרה בלבד יש בו כמה היתרים:

בשינוי מותר, לכן התיר רב כהנא לכסכס מבפנים.

אם מוכחא מילתא שמתכוון לרכך את הבגד ולא ללבנו מותר, ולכן התיר רב ספרא לכסכס כתונת.

וקינוח ללא מים תמיד מותר, כפי שראינו במשנה, הואיל ובקינוח לא גזרו חכמים, שאין זה כדרך הכובסים.

8. ונפסק דין זה בסעיף ט, אותו ראינו למעלה.

9. מפורש ברש"י אותו ראינו למעלה על "טיט שעל בגדו".

ד. להלכה

ולפי הסברנו בכללי הליבון עולים יפה פסקיו של המחבר:  
 מותר לשפשף חלוק (סעיף ה) – כי מוכח מילתא שכוונתו לרכך בלבד.  
 אסור לשפשף סודר (סעיף ה) – כי מוכח מילתא ש"מיחזי כאלודי  
 חירא".

מותר לשפשף מבפנים (סעיף ז) – כי משפשף בשינוי.  
 מותר לגרד (סעיף ז) – כי אינו משפשף.  
 מותר לקנח לכלוך בסמרמוט (סעיף ט) – כי בקינוח לא גזרו חכמים.  
 ולפי זה יפה פסק הט"ז שמותר לגרד כתם כדי לבטל את המראה.

### 3. שיטת רש"י

כאמור, אסר המ"ב לגרד בציפורן אף לכלוך שאין בו ממשות. וכתב  
 שלשיטת רש"י אסור זה הוא מהתורה<sup>10</sup>.

ראיתו מהסוגייה בשבת ריש דף קמז,א:

אמר רב הונא: המנער טליתו בשבת – חייב חטאת<sup>11</sup>.

ובעוד שר"ח, תוספות ורוב הראשונים מסבירים שהאיסור הוא בנעור טליתו  
 מהטל, שאז יש בנעור זה מים, פירש רש"י שמנערה מהאבק שעליה<sup>12</sup>. ולפי  
 זה יאסור רש"י גם גרוד כתם.

אך על דברי רש"י הללו כבר הקשה ר"ע איגר בגליון הש"ס מדברי רש"י  
 עצמו על ההיתר לכסס מבפנים, וראינו למעלה ששם כתב רש"י שאין  
 ליבון אלא במים. ונשאר רע"א בצריך עיון.

ועל מנת לתרץ את הסתירה ברש"י נראה לחלק בין שני סוגי ליבון בלי  
 מים:

10. גם זה בבה"ל על סעי' ז ד"ה "דהוי טוחן".

11. ובהמשך מצמצמת הגמרא את האיסור לטלית חדשה, שחורה ושמקפיד עליה.

12. בסעיף א' אסר המחבר לנער טלית רק מהטל שעליה, והרמ"א הביא את שיטת רש"י  
 וכתב שטוב לחוש לדבריו.

הראשון – ליבון בלי מים בדבר שהדרך ללבנו היא במים, והשני – ליבון בלי מים בדבר שאין רגילות ללבנו במים.

דברי רש"י שאין ליבון ללא מים הם ברוב הדברים, שהדרך ללבנם היא במים. ובהם אם מלבנם ללא מים אין זה ליבון, כי לא כך דרך הכובסים.

אבל דברים שאין הדרך ללבנם במים, אלא דרכם בניעור, יש בהם חיוב חטאת אף בלי מים. וקצת ראה מלשוננו של רש"י, שעל חיוב החטאת למנער הטלית כתב "דזהו ליבונה", כלומר – ליבונה של הטלית. אך לא של שאר דברים.

ולכן בגרוד לכלוך ללא ממשות, הואיל והדרך להסירו במים, יודה רש"י לט"ז שמותר לגרד את הכתם.

#### 4. סיכום

יש לכאורה סתירה בדברי שו"ע בעניין שפשוף כתם שעל הבגד ללא מים: בסעיף ה' משמע שאסור משום ליבון, ובסעיף ז' משמע שמותר.

המשנה ברורה מתרץ שצריך להבדיל בין ניקוי טוב שלא משאיר כתם, בו אסור, ובין ניקוי שמשאיר כתם, בו הניקוי מותר.

הט"ז מתרץ שצריך להבדיל בין שפשוף שהוא דרך ליבון, שבו אסור לעיתים גם בלי מים, ובין שאר דרכי ניקיון שאינם דרך ליבון, ובהם לא גזרו חכמים.

וכפי שהראנו, מקורותיו וסברותיו של שיטת הט"ז נהירים, והמקל כמותו יש לו על מי שיסמוך. ובמיוחד משום כבוד שבת, שלא יהא רבב בבגדו.

# בירורי שיטות בענייני מוקצה

## א. הקדמה

1. טעם איסור מוקצה לרמב"ם ולראב"ד; 2. סוגי מוקצה; 3. סוגי טלטול; 4. מסגרת המאמר

## ב. כלי שרוב מלאכתו לאיסור

1. כלי שמלאכתו לאיסור ולהיתר באופן שוה; 2. מחלוקת הפמ"ג והחיי אדם בכלי שרוב מלאכתו לאיסור; 3. שיטת רש"י; 4. שיטת תוספות; 5. סברת האומרים שקדירה היא כלי שמלאכתו לאיסור; 6. שיטת הרשב"א; 7. שיטת בעל המאור; 8. שיטת המאירי; 9. הסבר מחלוקת הרא"ש ובעל המאור; 10. שיטת הרמב"ם; 11. שיטת הב"י; 12. סיכום

## ג. כלי חשמל

1. ספק בהגדרת מוקצה מחמת חסרון כיס; 2. שיטת בעל שלמי יהודה; 3. שיטת האגרות משה; 4. שיטת רש"י; 5. שיטת תוספות; 6. סברת שיטת רש"י ותוספות; 7. שיטת המאירי; 8. שיטת הרמב"ם; 9. שיטת הטור והב"י; 10. דין מגורה וחיידוש החזון איש; 11. בדין סוללה וכלים שאין להם שימוש; 12. כלי חשמל כשאינו פועל

## ד. מוקצה מחמת חסרון כיס בכלי שמלאכתו להיתר

1. שעון קיר; 2. כלים יקרים וכלים העומדים לסחורה; 3. חיידוש החזון איש בשעון קיר;

## א. הקדמה

### 1. טעם איסור מוקצה לרמב"ם ולראב"ד

אסרו חכמים לטלטל בשבת ובימים טובים חפצים מסויימים. האיסור כולל בעיקר חפצים שמסתמא אינם עומדים לשימוש בשבת.

הרמב"ם (כד, יב"ג) הביא שלושה טעמים לגזרה זו. וזה לשונו:

אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול. ומפני מה נגעו באיסור זה?

(א) אמרו: ומה אם זוהירו נביאים וצוו שלא יהיה הליוך בשבת כהליוך בחול ... קל וחומר שלא יהיה מלטול בשבת כמלטול בחול, כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו ויבוא להגביה ולתקן כלים ... שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו, ונמצא שלא שבת, ובטל הטעם שנאמר בתורה 'למען ינוח'.

(ב) ועוד, כשיבקך וימלטל כלים שמלאכתן לאיסור, אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה.

(ג) ועוד, מפני שמקצת העם אינם בעלי אומניות אלא בטלין כל ימיהן ... ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולמלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שבתה הניכרת. לפיכך שבתה מדברים אלו היא שבתה השוה בכל אדם.

ומפני דברים אלו נגעו באיסור המלטול, ואסרו שלא ימלטל אדם בשבת אלא כלים הצריך להם כמו שיתבאר.

הראב"ד מוסיף על הרמב"ם שאיסור מוקצה הוא גזירה שלא יבוא להוציא דברים מרשות לרשות, ומביא לטעם זה ראייה מהגמרא<sup>1</sup>.

והנה על טעם הראב"ד יש לשאול:

◊ למה איסור מוקצה הוא דוקא בחפצים שאין דעתו של האדם להשתמש בהם בשבת, הלא חשש ההוצאה גדול יותר בדברים שרגילים להשתמש בהם בשבת?

◊ למה איסור מוקצה נשאר בתוקפו גם במקום בו אין חשש הוצאה, כגון במקום שיש בו "צורת הפתח"<sup>2</sup>?

אבל אחרי העיון, נראה להסביר שבאמת דברי הראב"ד ודברי הרמב"ם קרובים זה לזה, כי הנה לפי טעם הרמב"ם, הטעמים השונים בגזירת מוקצה הם למעשה משום דבר אחד — לייחד את יום שבת לעבודת השם ולתענוגי אכילה ושתייה. וכמו שנאסרו המלאכות כדי שאדם יהיה פנוי באותו יום מכל עסקיו, ושהמאכל והמשקה יהיו מוכנים מבעוד יום ולא

1. "טלטול לאו צורך הוצאה הוא?" (שבת קכד, ב; ביצה לז, א).

2. נעיר שטעמו של הראב"ד אינו מתאים ליום טוב, למרות שאף בו קיים איסור מוקצה (ואף חמור יותר מאשר בשבת).

יצטרך להתעסק בהם, כך אסרו חכמים לטלטל מוקצה, ובכך להרחיב את הפנאי להתפלל, ללמוד ולהתענג בתענוגי שבת.

רעיון זה נמצא גם באיסור הוצאה. מותר לטלטל ברשות היחיד ואסור לטלטל ברשות הרבים<sup>3</sup> כי שבת הוא יום של רשות היחיד. בשבת אדם מתייחד עם רשות היחיד של חיי המשפחה, ועם רשות היחיד של התייחדות עם בוראו<sup>4</sup>. ולכן, הסביר הראב"ד, טעם איסור טלטול מוקצה הוא כדי שלא יעבור על איסור הוצאה, ובמילים אחרות – כדי שבטלטול חפצים לא יהפוך יום שבת ליום חול. ולכן גזירה זו שייכת דווקא בדברים שאין בהם צורך בשבת, וחכמים לא ביטלוה כשתיקנו "עירוב". ועל פי זה נבין גם את "מוקצה מחמת גופו". שדברים שאינם כלים, כמו עצים, אבנים ובעלי חיים, הם מוקצים כי במהותם אינם שייכים ל"רשות היחיד".

ואם נכונים דברינו בהסבר "טלטול צורך הוצאה הוא", אפשר בדרך זו להסביר מדוע ביטלו חכמים את מצוות שופר ומצוות לולב בשבת, מטעם "שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים"<sup>5</sup>. החשש אינו רק מעברה טכנית על מלאכת ההוצאה, אלא שקיום מצוות אלו בשבת יפגום בצביון השבת.

## 2. סוגי מוקצה

הנה ישנם בפוסקים שני סוגי מוקצה עיקריים:

♦ מוקצה מחמת גופו.

♦ מוקצה מדעת.

מוקצה מחמת גופו הוא חפץ שאינו עומד לשימושו של אדם, הואיל ואינו כלי ולא מאכל, כדוגמת עצים ואבנים.

יש מערכת שלמה של הלכות איך להפוך מוקצה מחמת גופו לכלי. ובמסגרת מאמר זה לא ניכנס כלל לדינים אלה. ונעיר שישנם דברים שאינם יכולים להפוך לכלי כלל, כמו בעלי חיים ושלל, כפי שנראה להלן.

3. האחרונים חוקרים האם איסור טלטול ד' אמות ברה"ר הוא חלק מאב הוצאה מרשות לרשות, או שהוא איסור נפרד (ראה למשל שו"ת משפטי עוזיאל כרך ג א"ח סי' נג). וכאן נאמרו הדברים לשיטה הראשונה.

4. "רשות היחיד עולה עד לרקיע" (שבת דף ז' ועוד).

5. ראה למשל רמב"ם הל' לולב ז, יג.

מוקצה מדעת שייך בכלי שעומד (בחול) לשימושו של אדם, אבל האדם מקצה את דעתו ממנו בשבת. וסוגי מוקצה נחלקים על פי הסיבה שבעטייה מקצה האדם את דעתו מהכלי בשבת:

◊ משום שאסור להשתמש בו בשבת. סוג זה נקרא "כלי שמלאכתו לאיסור".

◊ משום שהשימוש בו עלול לקלקלו. ונקרא "מוקצה מחמת חסרון כים".

◊ משום שבכניסת השבת היה מונח עליו מוקצה. מוקצה זה נקרא "בסיס לדבר אסור".

◊ משום שבכניסת השבת שימושו היה כרוך במלאכה האסורה בשבת. כמו פירות שבכניסת שבת עדיין על העץ (ובמהלך השבת נשרו או נקטפו ע"י גוי). סוג זה נקרא "מוקצה מחמת איסור".

### 3. סוגי טלטול

מלבד טלטול כלי לצרכו הרגיל ("לצורך מלאכתו"), הסוגיות דנות בכמה סוגי טלטולים, הנחלקים על-פי תכלית הטלטול:

◆ "מחמה לצל" – טלטול החפץ לטובתו. למשל: אם מתקלקל בחמה – להעבירו לצל, או להעבירו למקום שמשתמר בו מפני גנבים, ומפני קטנים וכיו"ב (טלטול זה נקרא גם "לצורך עצמו").

◆ "לצורך גופו" – טלטול על מנת להשתמש שימוש (המותר בשבת) בגוף החפץ, בלי קשר ליעודו האמיתי של החפץ. כגון טלטול פטיש לצורך פיצוח אגוזים.

◆ "לצורך מקומו" – טלטול כלי על מנת להשתמש במקום בו מונח החפץ.

כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, ולא נאסר אלא לטלטלו מחמה לצל; ושאר סוגי המוקצה אסור לטלטלם כלל, לא לצורך מחמה לצל ולא לצורך גופם ומקומם.

**4. מסגרת המאמר**

במסגרת מאמר זה נעסוק בכמה סוגי כלים שנחלקו הפוסקים בדין טלטולם בשבת. והם:

— קדירה, כלומר סיר. ולכן נדון בכלי שרוב מלאכתו לאיסור ומיעוט מלאכתו להיתר.

— כמה כלים חשמליים, ולצורך דיון זה נבאר את הגדרת מוקצה מחמת חסרון כיס.

— כלים שקובעים להם מקום משום חשיבותם, כמו תמונה בעלת ערך ושעון קיר. גם כאן נדון בהגדרת מוקצה מחמת חסרון כיס.

כדי להגדיר את דיני הכלים לצורך טלטולם בשבת, נחלקם לשש קטגוריות על-פי היחס בין תשמישם לאיסור ותשמישם להיתר:

א. כלי שמלאכתו לאיסור, אבל לעיתים משתמשים בו לדבר היתר. כגון סיר, שעיקר שימושו לבישול, אבל לעיתים משתמשים בו לאיכסון.

ב. כלי שמלאכתו לאיסור וכל תשמישו לאיסור, אלא שבשעת הצורך אפשר להשתמש בו לדבר היתר שאינו עשוי לכך. כמו פטיש של נפחים, שהוא כלי מלאכה, אבל כשאין לאדם מפצח אגוזים הוא יכול להשתמש בפטיש זה אף שאינו ראוי לכך (גדול מדי).

ג. כלי שמלאכתו לאיסור, ובנוסף הבעלים חסים עליו מפאת חשיבותו. כמו שואב אבק.

ד. כלי שמלאכתו לאיסור, ששימושו לדבר היתר עלול לקלקלו. כמו סכין של שחיטה שהשימוש בו עלול לפוסלו.

ה. דבר שמלאכתו להיתר, ששימושו עלול לקלקלו. כמו תמונה בעלת ערך.

ו. כלי שמלאכתו לאיסור שאי אפשר בשום אופן להשתמש בו לדבר היתר.

ובמסגרת ההקדמה נביא את עיקרי המסקנות בסוגים אלו:

בסוג הראשון נחלקו להלכה הפמ"ג והחיי אדם, ונבאר בהמשך שאף נחלקו בכך הראשונים.



הסוג השני הוא כלי שמלאכתו לאיסור לכל הדעות.

בסוג השלישי נחלקו ראשונים, וביניהם רש"י והמאירי, האם הוא רק כלי שמלאכתו לאיסור או שגם מוקצה מחמת חסרון כיס. ולהלכה נחלקו בו פוסקי זמננו, כמו שנבאר.

הסוג הרביעי הוא מוקצה מחמת חסרון כיס לכל הדעות.

בסוג החמישי נחלקו אחרונים האם דבר שמלאכתו להיתר יכול להיות אסור מחמת חסרון כיס, כמו שנבאר.

בסוג השישי נחלקו התוספות ובעל המאור עם הרשב"א.

## ב. כלי שרוב מלאכתו לאיסור

נפסק בשו"ע (ריש סימן שח) שכלי שמלאכתו לאיסור אסור לטלטלו בשבת מחמה לצל, אבל מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו (סעי' ג). וכלי שמלאכתו להיתר מותר לטלטלו אפילו מחמה לצל (סעי' ד). מה דינו של כלי שמשמש גם להיתר וגם לאיסור?

### 1. כלי שמלאכתו לאיסור ולהיתר באופן שווה

על היתר שו"ע לטלטל כלי שמלאכתו להיתר הוסיף המגן אברהם (ס"ק ט) "והוא הדין כשמלאכתו לאיסור ולהיתר", ולא הביא ראיה לדבריו. בעקבותיו פסק להקל המ"ב (ס"ק כ), ומביא סברא פשוטה: "וה"ה אם היה מלאכתו לאיסור ולהיתר ג"כ לא מוקצה דעתו מניה". כלומר: אדם אינו מסיח דעתו מכלי שעומד לשימוש גם אם יש לכלי זה שימוש אסור.

### 2. מחלוקת הפמ"ג והחיי אדם בכלי שרוב מלאכתו לאיסור

מסתמת לשון המג"א (לעיל), שהתיר כלי "שמלאכתו לאיסור ולהיתר" ולא פירש שמלאכתו לאיסור ולהיתר "באופן שווה", אפשר לומר שכלי שיש לו מלאכה להיתר, גם אם רוב תשמישו לאיסור, עדיין הוא בכלל כלי שמלאכתו להיתר. שכך הסברה הפשוטה נותנת, כי אם דרך להשתמש בכלי גם להיתר, למה שיסיח דעתו ממנו? ואכן כך פסק החיי אדם (בכלל סו, סימן ג):

כלים שמלאכתן להיתר, או אפילו לאיסור ולהיתר, כגון קערות ומכנינים וכוסות וקדירות, אע"פ שמשבלין בו, מ"מ דרך להשתמש בו בלא בישול, וכל כיוצא בזה. שאין אדם מקצה דעתו להשתמש בהם, ולכן כולם מוכנים.

וכן פסקו אחרונים נוספים.<sup>7</sup>

אבל המ"ב (ס"ק י) העיר על דברי המחבר לעניין כלי שמלאכתו לאיסור:

ואפילו אם רק רוב מלאכתו לאיסור הוא ג"כ בכלל זה.

ומכלל דבריו: אם רוב מלאכתו לאיסור — הרי הוא מוקצה, ואם עומד הן לשימוש אסור והן לשימוש מותר (בצורה שווה) — אינו מוקצה. ולכן פסק שקדירה ריקה, שרוב תשמישה למלאכת בישול ומיעוט תשמישה לאיכסון אוכל, הרי היא כלי שמלאכתו לאיסור.<sup>8</sup> וז"ל (בס"ק כ):

וקדרה, שמלאכתה הוא לבישול ורק לפעמים משתמשין בה למים ולפירות, היא בכלל כלי שמלאכתה לאיסור, אם לא שיש בה מהתבשיל.

וביאר בבה"ל שאיסורו הוא בעקבות דברי הפמ"ג,<sup>9</sup> שכתב שכלי שרוב מלאכתו לאיסור הרי הוא בכלל כלי שמלאכתו לאיסור, כדין "כל הכלים הולכים אחרי רוב תשמישם"<sup>10</sup>. והביא הפמ"ג "קצת ראייה" לדבריו מהרשב"א<sup>11</sup>.

נשתדל להסביר את מחלקותם, ולהראות שכבר נחלקו בזה הראשונים.

7. כך פסק בקיצור שולחן ערוך (סי' פח, ח) וכן בשמירת שבת כהלכתה (פרק כ, טו והע' לז). והמ"ב הביא סברא זו בבה"ל סעי' ג ד"ה "קורדום לחתוך", אולם, כאמור בהמשך, במ"ב לא פסק כמותה.

8. בעקבותיו פסקו לאסור בשלמי יהודה (פרק ו, אות ז) ובליקוט יוסף (חלק ד על שח, ג הע' ג' עמ' תב)

9. הבה"ל בסעי' ג ד"ה "קורדום לחתוך"; והפמ"ג בא"א ס"ק ט.

10. הדין שבכל הכלים הולכים אחרי רוב תשמישם נאמר בדיני הכשרת כלים (שו"ע או"ח תנא, ו). כלי שמשמשים בו באיסור — אם שימשו בחם הכשרתו בהגעלה, ואם בצונן הכשרתו בשטיפה. כלי ששימשו בין בחמין ובין בצונן, לדעת מרן הולכים אחרי רוב תשמישו. אבל ההשוואה אינה ברורה כל כך, שהרי שם מדובר במציאות, האם הכלי בלע, ואילו כאן במוקצה הכל תלוי בדעתו של אדם. ועוד, שם חידושו של

### 3. שיטת רש"י

רש"י סובר שדבר הראוי למלאכת היתר, אף שאין מלאכת ההיתר תשמישו הרגיל, הרי הוא כלי שמלאכתו להיתר, ומותר לטלטלו אפילו מחמה לצל. ורק דבר שאינו ראוי למלאכת היתר נקרא מלאכתו לאיסור. ואלה ראיותי:

א. בשבת לה, ב, מביאה הגמרא ברייתא:

שופר מיטלטל, וחצוצרות אינם מיטלטלין.

ומעמידה הגמרא את הברייתא כרבי יהודה. אך לרבי שמעון – שהלכה כמותו – שניהם מיטלטלים. רש"י מסביר את ההבדל בין שופר וחצוצרות:

שופר מיטלטל – לפי שכפוף ראשו, וראוי לשאוב בו מים ולשתות התינוק.

חצוצרות – פשוטה, ואינה ראויה אלא לתקוע, והוי דבר שמלאכתו לאיסור, ואסור משום מוקצה.

מדברי רש"י אנו למדים שחצוצרה מלאכתה לאיסור משום שאינה ראויה למלאכת היתר. ואילו שופר הוא כלי שמלאכו להיתר מאחר שהוא ראוי למלאכת היתר, אף שאינו עשוי לכך.

ב. בדף קיג, א בגמרא:

אמר רב יהודה אמר שמואל: כלי קיואי (=כלי אורגים) מותר לטלטלן בשבת.

ופירש רש"י:

מותר לטלטלן – ... לתשמיש אחר. ואשמעינן דאין גרדי (=האורג) מקפיד עליהם, ולא הוי מלאכתן לאיסור.

משמע מרש"י שאף שמלאכתם הרגילה של כלי האורגים היא מלאכת

---

המחבר הוא לקולא, שהרי מסברא היינו אומרים שאפילו אם השתמשו רק פעם אחת לאיסור, הכלי בלע איסור ונאסר. ובכל זאת פסק המחבר לקולא, משום שבאינו בן יומו כל האיסור הוא רק מדרבנן. ואילו במוקצה החידוש הוא לחומרא.

אריגה, שאסורה בשבת, אין הכלי נקרא "שמלאכתו לאיסור" משום שאפשר במציאות להשתמש בו להיתר ואין הבעלים מקפידים על כך.

ג. בהמשך הסוגיה שם שואלת הגמרא האם התירו של שמואל כולל גם את מוטות האריגה הכבדים:

בעו מיניה מרב יהודה: כוּבַר העליון וכּוּבַר התחתון מהו?

ומסביר רש"י:

מי אמרינן אידי דיקורי (=בגלל שהם כבדים) לא חזו סתמייהו  
לתשמיש אחרינא, והוה ליה דבר שמלאכתו לאיסור.

מכאן שדוקא מה שאינו ראוי לתשמיש אחר הרי הוא כלי שמלאכתו לאיסור. אבל אם ראוי למלאכה מותרת – מותר אף אם רוב תשמישו למלאכה האסורה.

אם כן לפי רש"י, קדירה נקראת מלאכתו להיתר כי היא ראויה לקבל אוכלים כמו כל כלי קיבול אחר. רש"י מקל יותר מהחיי אדם, כי החיי אדם החשיב כלי מלאכתו להיתר דוקא אם בפועל מיעוט תשמישו להיתר, ורש"י הסביר שדי שהכלי יהיה ראוי למלאכת היתר כדי שיקרא מלאכתו להיתר.

#### 4. שיטת התוספות

תוספות מחמירים וסוברים שכלי שרוב מלאכתו לאיסור ומיעוט מלאכתו להיתר דינו ככלי שמלאכתו לאיסור, כפמ"ג ודלא כחיי אדם. וכמו שנבאר.

הנה תוספות מבדילים בין ארבעה סוגים של כלי שמלאכתו לאיסור. והם, מן החמור אל הקל:

1. חצוצרות.
2. שופר.
3. קורנס של נפחים.
4. כלי קיואי.

1. חצוצרה היא כלי שמלאכתו לאיסור, ואינה ראויה למלאכת היתר "אלא

מעט<sup>12</sup>. לרבי יהודה אסור לטלטלה לצורך גופה ומקומה, ולרבי שמעון מותר לצורך גופו ומקומו דווקא (וכך גם שיטת רש"י).

2. שופר הוא כלי שמלאכתו לאיסור, וראוי הוא למלאכת היתר "לגמע מים לתינוק", אבל "אינו רגיל לעשות כן בחול"<sup>13</sup>. בכגון זה רבי יהודה מודה שמותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו. אבל אין לטלטלו מחמה לצל אפילו לרבי שמעון (ולרש"י הרי זה כלי שמלאכתו להיתר).

3. קורנס של נפחים מיוחד למלאכת איסור, אבל רגילים להשתמש בו לדבר היתר בחול, אלא שמלאכה זו "מלאכה גרועה היא"<sup>14</sup>. האמורא רב יהודה החמיר בו לאסור לטלטלו לצורך גופו, ואין הלכה כמותו, והרי הוא ככל כלי שמלאכתו לאיסור (רש"י סובר שקורנס של נפחים הוא כלי שמלאכתו לאיסור, שלדעתו אינו ראוי למלאכת היתר).

4. כלי קיואי מיוחדים למלאכת איסור, ורגילים להשתמש בהם בחול למלאכה חשובה מותרת (שם קכב,ב). בזה גם רב יהודה מודה שמותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, והרי הוא לכולי עלמא ככלי שמלאכתו לאיסור (ולא כרש"י, שלשיטתו, כאמור, כלי קיואי הרי הוא כלי שמלאכתו להיתר).

קדירה דומה לכלי קיואי, הואיל ורגילים להשתמש בה בחול למלאכה חשובה. לכן, לשיטת התוספות, יש לה דין של כלי שמלאכתו לאיסור, ואסור לטלטלה אלא לצורך גופה ומקומה. כמסקנת הפרי מגדים והמשנה ברורה.

## 5. סברת האומרים שקדירה היא כלי שמלאכתו לאיסור

ראינו למעלה שהפמ"ג והמ"ב פסקו, בעקבות בעלי התוספות, שכלי שרוב מלאכתו לאיסור — כקדירה — הרי הוא ככלי שמלאכתו לאיסור אף אם יש לו שימוש להיתר.

12. לשון התוספות שבת לו,א ד"ה "הא ר' יהודה".

13. לשון התוספות שם ד"ה "הא ר' נחמיה".

14. תוס' שם; ובדף קכב,ב ד"ה "רחת ומלגו".

ולכאורה קשה להבין שיטה זו, כי כמו שאמרנו למעלה, יסוד דין מוקצה הוא בזה שהבעלים מקצים את הכלי מדעתם בגלל שאינו ראוי. לכן לר' שמעון אין דין מוקצה בדבר הראוי לשימוש, ש"לא מקצי איניש מדעתיה מידי דחזי ליה"<sup>15</sup>. ולכן מסתבר שכלי שמשמשים בו גם להיתר – אפילו אם זה רק למיעוט מלאכה – אינו מוקצה.

כדי להסביר שיטת התוספות, צריך לחלק בין כלי שמלאכתו לאיסור לשאר סוגי המוקצה (כמוקצה מחמת חסרון כיס). עניין "מוקצה מדעתו" אותו ראינו, שייך דווקא בשאר סוגי המוקצה. ולכן אסור לטלטלם אפילו לצורך גופם ומקומם, כי בכניסת השבת הקצה אותם מדעתו לגמרי.

אבל כלי שמלאכתו לאיסור אין לטלטלו אלא משום שמא ישכח ויעשה בו מלאכה, וגזירה זו שייכת גם אם רוב מלאכתו לאיסור.

## 6. שיטת הרשב"א

הרשב"א מגדיר כלי שמלאכתו לאיסור "דבר שמלאכתו להיתר קצת, ואע"פ שעיקר תשמישו לאיסור, כגון קורנס של נפחים לפצע בו אגוזים", ושלא כבעלי התוספות, אינו מחלק בין כלי קיואי, קורנס של נפחים ושופר, ולשיטתו שלושתם באותה דרגה של כלי שמלאכתו לאיסור<sup>16</sup>.

משמע מדבריו ש"כלי שמלאכתו לאיסור" הוא כלי שעיקר תשמישו לאיסור, אף אם באקראי משתמשים בו להיתר. אבל כלי שאין עיקר תשמישו לאיסור ומשתמשים בו הן לאיסור והן להיתר, הרי הוא כלי שמלאכתו להיתר אף אם שימושו לאיסור תדיר משימושו להיתר. לפי זה קדירה, שראויה לאכסן בה אוכל, ולעיתים מזומנות אדם מכניס קדירה עם אוכל למקרר, דינה ככלי שמלאכתו להיתר, וכדברי החז"ל אדם.

15. לשון רש"י ביצה ב,א ד"ה "קא סלקא דעתין", יעווי"ש.

16. בדף קכב, שואל הרשב"א על דברי רב יהודה שם האוסר לטלטל קורנס של נפחים לצורך גופו ולצורך מקומו, שהלא רב יהודה הוא שהתיר לטלטל כלי קיואי. ובתרוצו הרשב"א אינו מחלק בין הכלים, אלא מתרץ שאת דין כלי קיואי אמר רב יהודה אחרי שחזר בו.

ובדף לו,א מדמה הרשב"א שופר לקורנס של נפחים, ואלו דבריו: "הא דתניא שופר מטלטל וחצוצרות אין מטלטלין – רבי יהודה היא, דשרי דבר שמלאכתו להיתר קצת, ואע"פ שעיקר תשמישו לאיסור, כגון קורנס של נפחים לפצע בו אגוזים".

הפמ"ג, שפסק שברוב מלאכתו לאיסור נאסר בטלטול, וכתב שכך היא שיטת הרשב"א, צריך להסביר את הרשב"א ולומר שכשכתב הרשב"א "מלאכתו להיתר קצת" כוונתו למיעוט תשמישו, ו"עיקר תשמישו" כוונתו לרוב תשמישו.

אולם הפרי מגדים (א"א ס"ק ט) הביא "קצת ראייה" מדברי הרשב"א בדף ככג,א. נעיין בגמרא שם כדי להבין את דבריו:

מדוכה (=כלי לטחינת שום), אם יש בה שום – מטלטלין אותה, ואם לאו – אין מטלטלין אותה<sup>17</sup>.

הקשו הראשונים למה המדוכה מותרת דוקא כשיש בה שום, הרי אם היא כלי שמלאכתו להיתר – גם בלי שום מותר לטלטלה, ואם היא כלי שמלאכתו לאיסור – גם כשיש בה שום אסור. ושני תירוצים בראשונים: א. הרא"ש<sup>18</sup> הסביר שאכן המדוכה היא כלי שמלאכתו לאיסור, ואסור לטלטלה. וההיתר כשיש בה שום הוא משום שמטלטלים אותה אגב השום, כמו שמותר לטלטל מת אגב כיכר לחם שמונח עליו<sup>19</sup>. ב. הרשב"א מביא דעה זו ודוחה אותה, ומסביר את ההיתר בדרך אחרת, וז"ל:

הא דתנן מדוכה בזמן שיש בה שום מטלטלין אותה ... והיינו טעמא משום דכיון דאין זו אסורה אלא מחמת מלאכה, ועכשיו משמש היתר במלאכתה, הרי מה שאוסרה הוא מתירה, והוה ליה כקדירה המטלטלת עם התבשיל.

כלומר: הואיל וטחינת השום אוסרת את המדוכה, כשהמדוכה משמשת ככלי לאיחסון איסור זה, הרי "מה שאוסרה הוא מתירה", ומותר. ומכאן למד הפמ"ג שקדירה שאין בה אוכל הרי היא כלי שמלאכתו לאיסור.

17. ועיין שם שרבה מעמיד ברייתא זו כר' נחמיה שאמר: "אין כלי ניטל אלא לצורך תשמישו".

18. בתשובה כלל כח, סי' ב.

19. וזהו היתר מיוחד בכלי עם אוכלין שעליו. עיין ברא"ש שם.

אבל הפמ"ג כתב שדברי הרשב"א אלה הם רק "קצת ראייה", ועלינו להבין למה חשב שהראיה מהרשב"א אינה מוכרחת.

תחילה יש לשאול על דברי הרשב"א: הלוא תלה תניא בדלא תניא, דין המדוכה מובא בגמרא, אבל היתר הקדירה לא מוזכר בגמרא, ומנין לו שמותר לטלטל קדירה עם התבשיל? ואף אם ברור לו שמותר לטלטלה כי כך מנהג העולם, אולי זה דוקא אגב האוכל, כשיטת הרא"ש? אלא ודאי שאין הרשב"א סובר שדין הקדירה ודין המדוכה שוים. הקדירה היא כלי שמלאכתו להיתר, הואיל ונועדה גם לאחסון, ולכן פשוט שמותר לטלטלה אפילו כשאין בה תבשיל. והמדוכה היא כלי שמלאכתו לאיסור, משום שלא ראוי לאכסן בה אוכל, ולא משתמשים בה בחול לכך (אלא שלעיתים נשאר בה שום לפני או אחרי הטחינה). ומחדש הרשב"א שמדוכה היא כלי מיוחד, שכשיש בה שום היא כלי שמלאכתו להיתר, וכשאין בה שום היא כלי שמלאכתו לאיסור. ולשיטתו כשיש שום במדוכה — אין לה דין של מדוכה אלא של קדירה שיש בה אוכל, והיא הופכת מכלי שמלאכתו לאיסור לכלי שמלאכתו להיתר. וכשאין שום במדוכה — אין המדוכה דומה לקדירה, אלא הרי היא ככלי שמלאכתו לאיסור. ולפי זה אין ראייה מהרשב"א, שלרשב"א הקדרה אינה כלי שמלאכתו לאיסור.

והבנת דברי הרשב"א האלו חשובה גם כיוון שראשונים נוספים תרצו בדומה את דין המדוכה.<sup>20</sup>

## 7. שיטת בעל המאור

גם בעל המאור<sup>21</sup> הסביר כרשב"א את סוגיית המדוכה, אך בדבריו אי אפשר לפרש כמו שכתבנו, כי מפורש בדבריו שכשאין אוכל בקדירה, הקדירה היא כלי שמלאכתו לאיסור. וז"ל:

... שהמדוכה עם השום הרי היא כקדרה המטלטל עם התבשיל, וכאילו הוא דבר שמלאכתו להיתר כל זמן שהתבשיל בה, וכן מדוכה כל זמן שהשום בה.

20. הרמב"ן הביא את תירוצו של הרשב"א ללא ההשוואה לקדירה, והריטב"א מביא אותו כלשון הרשב"א, כלומר, גם מדבריו אין הכרע.

21. דף מז,ב מדפי הרי"ף, לקראת סוף הדיבור, בעניין טילטול אגב.



משמע מדבריו שקדירה בלי תבשיל אין לטלטלה, וכשיטת הפמ"ג.

### 8. שיטת המאירי

אף המאירי מביא שיטה זו<sup>22</sup>, אך הוא מסתייג ממנה, ואחר שהביאה כותב, וז"ל:

ושמא תאמר: וא"כ אף בקדירה לא תתיר לאחר שהוציא ממנה  
הבשר והתבשיל. בדין היה לומר כך לדעתו, אלא שהותר מדין גרף  
של רעי ... ואין הדברים נראין.

משמע שדעתו לומר שקדירה הינה כלי שמלאכתו להיתר. ולשיטתו ההיתר  
לטלטל את המדוכה כשיש בה שום הוא טילטול אגב דבר היתר, כתירוף  
הרא"ש.

### 9. הסבר מחלוקת הרא"ש ובעל המאור

עולה מדברינו שלדברי הרא"ש המדוכה היא כלי שמלאכתו לאיסור אף  
כשיש בה שום, וההיתר לטלטלה הוא אגב השום, ואילו לבעל המאור  
כשיש במדוכה שום היא נחשבת לכלי שמלאכתו להיתר. וצריך להסביר  
מחלוקתם.

ונראה לי שהרא"ש לא קיבל את סברת בעל המאור, כי אינו סבור שכלי  
יהפוך ברגע מכלי שמלאכתו לאיסור לכלי שמלאכתו להיתר. שלדעת  
בעה"מ כשאין במדוכה שום הרי היא כלי שמלאכתו לאיסור; הניח בה שום  
— הופכת לכלי שמלאכתו להיתר; וכשיוציא את השום — תחזור להיות  
כלי שמלאכתו לאיסור. וכי נאמר שקורנס הופך לכלי שמלאכתו להיתר  
כשמשמשים בו לפצע אגוזים?

ולעומתו סובר בעל המאור (וכן הרשב"א להבנת הפמ"ג) שההיתר לטלטל  
כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו או מקומו הוא בגלל שאז הוא הופך  
לכלי שמלאכתו להיתר, שהרי מטלטלים אותו לצורך היתר (הוא עצמו או  
מקומו)<sup>23</sup>.

22. כגא ד"ה "יש שואלים", בשם "ויש חולקים".

23. ועל פי זה מובנת המחלוקת בגמרא האם כלי שמלאכתו לאיסור מותר בטלטול דווקא

**10. שיטת הרמב"ם**

הנה הרמב"ם (הלכות שבת כו, א) פסק שכלי האורג, הם "כלי קיואי", הינם כלים שמלאכתם לאיסור. כתוספות ולא כרש"י. אמנם יש שני דרכים להסביר את האיסור כלי קיואי:

אפשר לפרש שכלי קיואי הינם כלים שלעיתים משתמשים בהם לדבר היתר. לפירוש זה כלי קיואי מהווים דוגמא מהגמרא לבעיה שלנו, כלי שרוב מלאכתו לאיסור ומיעוטו להיתר, כקדירה.

לפירוש השני מלאכתם של כלי קיואי הוא לאיסור, אלא שהם ראויים לשימוש היתר. לפי פירוש זה הדיון בכלי קיואי אינו נוגע לשאלתנו, כי גם מי שיאסור בכלי קיואי אפשר שיתיר בכלי שבמציאות משתמשים בו מפעם לפעם לדבר היתר בחול.

וכך פירש הרב המגיד את שיטת הרמב"ם, וז"ל:

ודברי רבינו נראין לי עיקר, דהא משמע פרק כל הכלים בהדיא דכל דמיוחד לאיסור, אף על פי שאין מקפיד עליו, אם משתמשין בו תשמיש אחר הוי כלי שמלאכתו לאיסור.

משמע מכאן שהרב המגיד מגדיר את כלי קיואי ככלים הראויים לשימוש היתר, בגלל שאין הבעלים מקפידים עליהם, ולא ככלים שרגילים להשתמש בהם בחול לדבר היתר מועט (כרש"י ולא כתוספות).

אם כן, אין מכאן ראייה שהרמב"ם יחמיר כתוספות להחשיב כלי שמשמשים בו להיתר מועט ככלי שמלאכתו לאיסור. ואם כן אפשר לצרף הרמב"ם לראשונים המתירים כלים שמשמשים בהם שימוש מועט להיתר, כשיטת החיי אדם.

**11. שיטת הבית יוסף**

בדין המדוכה הביא הב"י את שתי שיטות הראשונים: שיטת הרא"ש, שהיתר הטלטול הוא אגב השום; ושיטת הרשב"א, שמותרת המדוכה

---

לצורך גופו או גם לצורך מקומו, שנחלקו האם צורך מקומו נחשב גם הוא כמלאכת היתר.

בקדירה. ובשו"ע פסק כשיטת הרא"ש<sup>24</sup>. מהמאירי שהבאנו למעלה משמע שהסוברים כרא"ש פשוט להם שהקדירה היא כלי שמלאכתו להיתר. אם כן נראה שהב"י פסק לקולא, ומחשיב קדירה ככלי שמלאכתו להיתר.

## 12. סיכום

הראנו שמחלוקת הפמ"ג והחיי אדם היא מחלוקת ראשונים: בעלי התוספות ובעל המאור סוברים כפמ"ג, שכלי שרוב מלאכתו לאיסור ומיעוטו להיתר הרי הוא ככלי שמלאכתו לאיסור. רש"י והמאירי סוברים כחיי אדם, שכלי שרוב מלאכתו לאיסור ומיעוטו להיתר הרי הוא כלי שמלאכתו להיתר. וכן משמע מדברי הרמב"ם. בדברי הרשב"א אין הכרע, ואפשר לפרשו לכאן ולכאן. ובשו"ע משמע קצת שהכריע להיתר, שהתיר לטלטל את המדוכה "על-ידי כיכר או תינוק", כשיטת השוללים את ההשוואה בין מדוכה לקדירה. אם כן יש כאן מחלוקת ראשונים באיסור דרבנן. ובנוסף, נראה שהשולחן ערוך פסק להקל. לכן נראה להלכה שקדירה היא כלי שמלאכתו להיתר, ומותר לטלטלה גם לצורך הכלי.

## ג. כלי חשמל

### 1. ספק בהגדרת מוקצה מחמת חסרון כיס

כאמור בהקדמה, מוקצה מחמת חסרון כיס חמור מכלי שמלאכתו לאיסור: כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, ואילו מוקצה מחמת חסרון כיס אסור לטלטלו אפילו לצורך גופו ומקומו. וכך הגדיר השו"ע (סימן שח, סעי' א) מוקצה מחמת חסרון כיס:

כל הכלים נטלים בשבת חוץ ממוקצה מחמת חסרון כיס, כגון סכין של שחיטה או של מילה, ואויזמל של ספרים, וסכין של סופרים

24. סי' שח, סעי' ה: "יש מתירים לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור אפי' מחמה לצל ע"י ככר או תינוק". ובדין כלי קיואי לא הביע הב"י דעתו בצורה מפורשת.

שמתקנים בהם הקולמוסים, כיון שמקפידים שלא לעשות בהם תשמיש אחר – אסור לטלטלו בשבת, ואפילו לצורך מקומו או לצורך גופו. וה"ה לקורנם של בשמים שמקפידים עליו שלא יתלכלך.

הביטוי "כיון שמקפידים שלא לעשות בהם תשמיש אחר" אינו ברור כל צרכו, ויכול להתפרש בשני פירושים:

1. כל דבר יקר ערך שבני אדם מקפידים עליו שלא יתקלקל הרי הוא מוקצה מחמת חסרון כיס.

2. דווקא דבר שהאדם מקפיד שלא לטלטלו (אף בחול) בגלל עדינותו, שעלול להתקלקל מפאת עצם הטלטול. והדגש בדברי המחבר הוא על "שלא לעשות בהם תשמיש אחר".

הפירוש הראשון מחמיר יותר ומרחיב את האיסור, ולשיטתו כלים יקרי ערך, שודאי הבעלים חסים עליהם ואינם רוצים בקלוקלם – יאסרו, אף שאינם עדינים ואינם עלולים להתקלקל בקלות. כמעט כל כלי חשמל נכנסים תחת הגדרה זו, ולכן אם נגדיר כך מוקצה מחמת חסרון כיס, הרי כלים אלו יאסרו גם בטלטול לצורך גופם ומקומם.

לפי הפירוש השני כלים שאין מקפידים על טלטולם בחול, אף אם הם יקרים והאדם חושש מקלוקלם, בכל זאת אינם אלא כלי שמלאכתו לאיסור, ומותרים בטלטול לצורך גופם או מקומם.

בשנים האחרונות נתרבו מכשירים אלקטרוניים קטנים ויקרים ששימושם בטילטולם, דוגמת "אייפוד". מכשירים אלו יהיו מוקצים מחמת חסרון כיס לפירוש הראשון, ולשני יהיו כלי שמלאכתו לאיסור בלבד, ויותרו בטלטול לצורך גופם ומקומם.

## 2. שיטת בעל שלמי יהודה

נראה לי שנחלקו בכך גדולי הפוסקים בימינו; שכפי שנראה, כלי חשמל בעלי ערך שאינם מתקלקלים אם מטלטלים אותם, לאגרות משה אינם אלא כלי שמלאכתו לאיסור, ואילו בעל ה"שלמי יהודה"<sup>25</sup> מביא בשם כמה פוסקים שהם מוקצים מחמת חסרון כיס.

25. ספר מפורט על הלכות מוקצה מאת הרב יהודה אריה הלשטוק שליט"א. בספר כללי

זוה לשון השלמי יהודה (בעמ' 40):

כל דברי חשמל שמקפידים עליהם שלא יתקלקלו ומלאכתם לאיסור; כמו רשם קול, קסטות, פטיפון, תקליטים, מגהץ, טלפון, מזכיר אוטומטי, רדיו, כלי שעושים צנימים מלחם, מכונת כתיבה, מחשב, מכונת גילוח, כף חשמלי, מקדחת חשמלית, שואב אבק ומכונת תפירה, הם וכל אביזריהם מוקצים מחמת חסרון כים, וכן חוטי חשמל המחוברים להם מוקצים מחמת חסרון כים. כל זה בין שפועל בחשמל בין שפועל בבטריה, ואפילו כשאינו פועל כעת.

בדוגמאות האלה כלל המחבר שני סוגים של כלי חשמל: כלים שטלטולם עלול לקלקלם, ולכן אפילו בחול נמנעים מלטלטלם וקובעים להם מקום, כמו מחשב שטלטולו יכול להזיק לו וכמו תקליט שעלול להישבר או להיסרט; וכלים שבחול מטלטלם בקביעות, כמו שואב אבק, ומכונת גילוח, רדיו וטלפון, שטלטולם לא יגרום לקלוקולם (אם כי גם עליהם נאמר שבעליהם חסים עליהם).

וכשהביא ב"שלמי יהודה" את הכללים בראש הפרק (עמ' 37) כתב:

כל כלי הפועל בזרם חשמל או בטריה ומקפיד עליו, ואינו ראוי לשום שימוש, הרי הוא מוקצה מחמת חסרון כים.

כל כלי הפועל בזרם החשמל שראוי לשימוש בשבת (כמו שעון הפועל בזרם החשמל), יש אומרים שהוא כלי שמלאכתו לאיסור ויש אומרים שאינו מוקצה.

משמע מהדוגמאות שהבאנו לעיל שכוונתו כשאמר "מקפיד עליו" הוא שהכלי בעל ערך ואינו רוצה בקלקולו, ולא שמקפיד גם בחול שלא לטלטלו. וכשאמר "ואינו ראוי לשום שימוש" כוונתו שתשמישו הרגיל בחול אסור בשבת, להוציא כלים הראויים לשימוש בשבת (כשעון חשמלי). אך כמובן שכל הכלים שהביא ראויים למלאכה קלה, כסימניה לספר או

---

דיני מוקצה ורשימה גדולה של חפצים ודינם לגבי מוקצה. מרבה לצטט את הרב אלישיב שליט"א, הרב ואזנר שליט"א והרב זילבר זצ"ל.

מעצור לדלת. בדומה לנאמר על שברי כלים "חזי לכסות ביה מנא" (יעויין בשו"ע שח, ז).

### 3. שיטת האגרות משה

וראיתי שהגר"מ פיינשטיין בעל האגרות משה פסק שכלי חשמל שאינו מקפיד על טלטולם בימי השבוע, הרי הם מוקצה שמלאכתו לאיסור ומותרים בטלטול לצורך גופם ומקומם. ולא כ"שלמי יהודה". וז"ל (או"ח חלק ה סימן כא, אות ג):

והנה כלים, גם אם חשובים, כגון טייפ ריקורדער, אם אינו מקפיד עליהם כל ימי השבוע, אינם מוקצה מחמת חסרון כיס, אבל אסורין בדיון מוקצה מחמת שתשמישן לאיסור. ורק כלים שאין רוצה להשתמש בהם מחמת שחושש שמא יתקלקל ע"י התשמיש הווין מוקצה מחמת חסרון כיס.

ובתשובתו הקצרה שם לא ביאר דעתו ולא הביא מקורות.

לכאורה במשנה משמע שרק כלים מועטים הם מוקצה מחמת חסרון כיס, כאגרות משה. שזה לשון המשנה (שבת יז, ד): "כל הכלים ניטלים בשבת חוץ מן המסר הגדול ויתד של מחרישה". למחמירים צריך לומר שזה בזמן המשנה, אבל בגמרא כבר הוסיפו כלים על הרשימה שבמשנה, והיום נשתנו העיתים, וישנם הרבה יותר כלים יקרי ערך מאשר אז.

ונעייין בשאלה זו בדברי רבותינו הראשונים.

### 4. שיטת רש"י

לרש"י מוקצה מחמת חסרון כיס אינו אלא חפץ ששימושו עלול לקלקלו. שבכל מקום שאתה מוצא בגמרא מוקצה מחמת חסרון כיס, רש"י מדגיש שקובע לו מקום ואינו מטלטל את החפץ אף בחול, שמא יתקלקל.

ונביא כמה ראיות:

א. על המשנה "כל הכלים ניטלים חוץ מן המסר הגדול ויתד של מחרישה" אומר רש"י (שבת קכג, ב):

דהנך קפיד עלייהו ומייחד להם מקום, דלא חזו למלאכה אחרת. מדבריו כאן אפשר להסתפק ולפרש ש"לא חזו למלאכה אחרת" – בשבת. אבל אין הדבר כן, שבדף קנז, אומרת הגמרא "אבל מוקצה מחמת חסרון כיס אפילו ר"ש מודה, דתנן: כל הכלים ניטלים בשבת חוץ מן המסר הגדול ויתד המחרישה". ומסביר שם רש"י בד"ה "חוץ מן המסר הגדול":

ומוקצה מחמת חסרון כיס הוא, שלא ישתברו חריצים.

משמע שמפאת עדינות החריצים דואג הבעלים שמא יתקלקלו. ולפי זה דבריו שהבאנו למעלה "דלא חזו למלאכה אחרת" כוונתו אף בחול.

ב. בהמשך הסוגיה מביאה הגמרא כמה דוגמאות של מוקצה מחמת חסרון כיס. רש"י מסביר כל כלי מהו, ואחר מסכם (ד"ה "חצינא"):

כל הני קפדי עלייהו משום דמפגמי, ומוקצה להו בידים.

משמע שלא ערכם הרב הוא המגדיר אותם כמוקצה מחמת חסרון כיס, אלא חשש הקלקול מצמצם את שימושם.

ג בדף קכג, א, אומרת הגמרא בשם רב: "הכל מודים בסיכי זירי ומזורי"<sup>26</sup>, דכיון דקפיד עלייהו – מייחד להו מקום". ומסביר רש"י:

דקפיד עלייהו – האומן, שלא יתלכלכו ושלא יתעקמו.

מייחד להו מקום – מוקצה להן בידים.

ובהמשך הגמרא שם, על קורנס של בשמים, שאף הוא מוקצה מחמת חסרון כיס, מסביר רש"י:

קפיד עליה – שלא ימאס.

ד. בדף קכה, ב, על הגמרא "אבל גשוש"<sup>27</sup> קפיד עליה" מסביר רש"י שהוא מוקצה מחמת חסרון כיס הואיל וחושש שמא יתעקם, וז"ל בד"ה "קפיד עליה":

26. "כלי צבעין הן" (לשון רש"י, וראה בדבריו פירוש נוסף).

27. "גשוש – עץ ארוך שמגשים בו המים לפני הספינה, לידע שהוא בעומקו שתוכל ספינה להלך בהן" (לשון רש"י).

שלא יתעקם. ומייחד ליה מקום ומקצה ליה בידיים. ואפילו לר' שמעון אסור לטלטלו, דמוקצה מחמת חסרון כים אפילו ר' שמעון מודה.

ה. בדף מט,א, הגמרא מבדילה בין שלחין (עורות) של בעל הבית, שאסור לטלטלן, ובין שלחין של אומן, שהם מוקצים הואיל והאומן "קפיד עליהו". ומסביר רש"י על שלחין של בעה"ב:

מותר לטלטלן, שאין עומדין לימכר ולא קפיד עליהו כי מטנפי, וחזי למוזגא עליהו.

אבל של אומן, שעומדות למוכרן, קפיד עליהו, הלכך לא למוזגא קיימי, ואין מטלטלין אותן.

ואם כן ראינו בברור שלרש"י מוקצה מחמת חסרון כים הוא רק עם מקפיד עליו בחול שלא לטלטלו שמא יפגם, יתקלקל או יתלכלך.

לכאורה היה אפשר לסתור דברינו מדברי רש"י בביצה דף ל,א. המשנה שם אוסרת להסיק "בעצים שבמוקצה". ואחד מהסברי הגמרא שם: "הכא בארזא ואשוחי עסקינן"<sup>28</sup>, דמוקצה מחמת חסרון כים, ואפילו רבי שמעון מודה. ומסביר רש"י:

דמוקצה מחמת חסרון כים נינהו – שדמיה יקרין.

ולפי זה מוקצה מחמת חסרון כים הוא דבר יקר, ולא דבר שחושש שמא יתקלקל!

אבל באמת אין קושיה משם, ששונה דין העצים משאר מוקצה, שהרי בעצי ההסקה השימוש מכלה את העצים, ואין לך קלקול גדול מזה! ולכן ודאי שבעצי הסקה שימוש בחול מקלקל אותם<sup>29</sup>.

28. "ארזי ואשוחי – אין אדם מסיק אותן, דעומדין לבנין" (לשון רש"י).

29. בהמשך נראה שר' שמעון מצריך גם שהאדם יידחה בידיים את החפץ על מנת שיהיה מוקצה. וגם זה מתקיים כאן, שעל איסור המשנה להסיק "בעצים שבמוקצה" אומר רש"י: "רחבה שאחורי הבתים קרויה מוקצה, על שם שהיא מוקצה לאחור, ואין נכנסים ויוצאין בה תדיר, ושם נותנין עצים וכל דבר שאין דעתו ליטול עד זמן מרובה".



### 5. שיטת התוספות

נראה לי שגם תוספות סוברים כרש"י, שדוקא חשש טלטול מגדיר חפץ כמוקצה מחמת חסרון כיס, ולא עצם היותו יקר ערך. ושתי ראיות לדבר:

א. כך מפורש בדבריהם בדף קכג, א ד"ה "בסיכיי". וז"ל:

ואלו כלים מקפיד עליהם שלא יתעקמו ולא יתפגמו.

ב. בדף קכג, ב מונה אביי בין המוקצים מחמת חסרון כיס "סכינא דאשכבתא". רש"י מסביר שזו סכין הקצבים, ותוספות חולקים ומסבירים שזו "סכין ששוחטין בה, שמקפיד שלא תיפגם". ונראה שדחו התוספות פירושו של רש"י כי להבנתם אין הקצב חס על סכינו, כי לחיתוך הבשר לא משנה כל כך אם הסכין מחודד היטב או לא. אבל סכין השחיטה ודאי שחוששים לקלקולה<sup>30</sup>. ומכאן שגם התוספות סבורים שדוקא חשש הקלקול מחמת הטלטול הוא המגדיר כמוקצה מחמת חסרון כיס, שהרי גם סכינו של הקצב ערכו רב.

### 6. הסבר שיטת רש"י ותוספות

כידוע, נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון בעיקר דין מוקצה. הם אינם חולקים בדברים שאין להם תורת כלי, ואפילו בחול אין בני אדם משתמשים בהם, ומודה ר' שמעון שהם מוקצה מחמת גופו<sup>31</sup>.

ומחלקותם היא בחפצים שבני אדם משתמשים בהם בימות החול אבל אין בדעתם להשתמש בהם בשבת. לרבי יהודה דעתו של האדם שמסתמא לא ישתמש בכלי בשבת מספיקה על-מנת לאסור את טלטול הכלי.

אך לא כן לרבי שמעון, המצריך שני תנאים להגדרת החפץ כמוקצה:

א. שהכלי אינו ראוי לשימוש בשבת.

ב. שדחאו בידים.

30. והואיל והראנו שגם רש"י מגדיר מוקצה מחמת חסרון כיס כדבר שחושש שהטלטול יקלקלו, צריך לומר שלדעתו גם הקצב חושש לסכינו.

31. יעויין למשל בב"י ריש סימן שי, שם מסקנתו "דמודה רבי שמעון במוקצה דאבנים".

וכך נבאר את דברי הגמרא "אין מוקצה לרבי שמעון אלא גרוגרות וצמוקים בלבד"<sup>32</sup>. גרוגרות וצמוקים הם תאנים וענבים שהעלם לגג על-מנת לייבשם. ושכשמתחילים להתייבש אינם ראויים לאכילה עד שייבשו לגמרי<sup>33</sup>. לכן מתקיימים בפירות אלו שני התנאים:

א. הם אינם ראויים לאכילה.

ב. דחאם בידים כשהעלה אותם לגג כדי ליבשם.

אבל, אומרת הגמרא שם, שאר פירות שהעלם לגג אינם מוקצים לר' שמעון. שאף אם העלם לגג, כלומר דחאם בידים, הם עדיין ראויים לאכילה בזמן הייבוש. ומתקיים בהם התנאי השני אך לא התנאי הראשון.

וכן אף לענייננו: כלי שמלאכתו לאיסור, אף שאינו ראוי ואין בדעתו להשתמש בו, לא דחאו בידים, לכן אינו מוקצה לר"ש, ומותר בטלטול לצורך גופו ומקומו.

אולם כלי שמלאכתו לאיסור שחושש לטלטלו הואיל והוא עדין ועלול להתקלקל, מתקיימים בו שני התנאים:

א. אינו ראוי לשימוש בשבת, מפני שמלאכתו לאיסור.

ב. קובע לו מקום בגלל עדינותו, והרי זה כאילו דחאו בידים.

לפי זה לשיטת רש"י ותוספות סתם כלי חשמל אינם מוקצה מחמת חסרון כיס, כפסק האגרות משה.

## 7. שיטת המאירי

אבל לשיטת המאירי כלי מוקצה מחמת חסרון כיס אינו רק כלי שחושש מטלטולו, אלא כל כלי יקר. ואלו דבריו על משנת "חוץ מן המסר הגדול" (קכג, ב ד"ה "אמר המאירי"):

חוץ מן המסר הגדול העשוי לנסר בו קורות, שהוא חס עליו שלא

יפגם מפני שתקונו כבד ... שבכלים אלו הוא קפיד עליהם ומיוחד

32. שבת מה, א וכל הסוגיה שם.

33. רש"י שם ד"ה "אלא גרוגרות וצמוקין".

להם מקום, שאם יתקלקלו הפסדן מרובה, ומתוך כך אסורים  
אף לצורך גופן ומקומן.

משמע מדבריו שבגלל ערכם הרב הוא מקצה אותם בידים. ולא הזכיר כלל  
שהסיבה לדחייה בידים היא החשש שהשימוש בדבר עלול לקלקלו, כדברי  
רש"י.

אם כן שיטת המאירי כבעל השלמי יהודה.

### 8. שיטת הרמב"ם

כמו שהסתפקנו בהבנת דברי המחבר, כך אפשר להסתפק כיצד הגדיר  
הרמב"ם מוקצה מחמת חסרון כיס. ואלו דבריו (הל' שבת כה, ט):

כל כלי שמקפיד עליו שמא יפחתו דמיו, כגון כלים המוקצים  
לסחורה, וכלים היקרים ביותר שמקפיד עליהן שמא יפסדו, אסור  
למלטלן בשבת. וזה הוא הנקרא 'מוקצה מחמת חסרון כיס' ...

מצד אחד מדגיש הרמב"ם "כלים היקרים ביותר", כמאירי, שהגדרת  
המוקצה הוא כלים יקרים, ומצד שני כתב "כל כלי שמקפיד עליו שמא  
יפחתו דמיו", משמע שאם אין בו חשש קלקול, אין דינו כמוקצה מחמת  
חסרון כיס אף אם הוא יקר.

נראה שהרב המגיד הבין ששיטת הרמב"ם כשיטת רש"י, שכתב על כלי  
האורגים, בהמשך להגדרת כלי שמלאכתו לאיסור (כו, א): "... ואם מקפיד  
עליו שמא יפחת מדמיו הרי זה מוקצה מחמת חסרון כיס".

אולם פירוש זה אינו מוכרח, ואפשר שלרמב"ם ישנם שני סוגי מוקצה  
מחמת חסרון כיס: האחד — כלי בעל ערך שעלול להתקלקל. והשני —  
כלי יקר ביותר, שאף שהטלטול אינו מקלקלו דואג בעליו מפאת ערכו הרב,  
וקובע לו מקום.

### 9. שיטת הטור והב"י

הטור פסק במפורש שמוקצה מחמת חסרון כיס הוא רק כלים שהאדם  
מקפיד שלא לטלטלם בחול למטרה השונה מייעודם, שמא יתקלקלו.  
כרש"י. וז"ל (ריש סימן שח):

כל הכלים ניטלים בשבת, חוץ מכלים שאדם חס עליהם, כגון סכין

של שחיטה ומילה ושל ספרים, דהוה ליה כאילו הקצתם, שמקפיד עליהם שלא יטלטלם כדי שלא יפגמו. וכן כל כיוצא בזה.

הב"י על דברי הטור הנ"ל הביא את דברי רש"י ולא הביא שום חולק עליו. ולכן נראה שאף לשיטתו מוקצה מחמת חסרון כיס הוא דווקא אם מקפיד שלא לטלטלו.

ועוד, שבהמשך הביא את דברי הרמב"ם דלעיל, והסביר שפסק הרמב"ם "שכלים המוקצים לסחורה" הם מוקצים מחמת חסרון כיס היינו "דוקא כשמקפיד עליהם שמא יפסדו".

וכן קצת משמע מהדוגמאות שהביא. שהב"י, כטור, נקט "סכין של שחיטה" (כפירוש התוספות) ולא סכין הקצבים (כפירוש רש"י והרמב"ם)<sup>34</sup>. ומשמע כפי שבארנו למעלה בשיטת התוספות, שדווקא סכין של שוחט מוקצה מחמת חסרון כיס, מפני שמקפיד שלא לטלטלה שמא תיפסל.

ונ"ל שכך הבין האגרות משה את שיטת המחבר, ולכן פסק כרש"י ותוספות ולא כמאירי.

אולם מסתבר שבכלים היקרים ביותר יודו כולם שהם מוקצה מחמת חסרון כיס. ואפשר לדייק מלשון המחבר, שכתב "כלי שמקפיד עליו שלא יעשו בו שימוש אחר" ולא "שלא יתקלקל" שכולל בדבריו את שני הסוגים:

— כלים יקרים אף שאין יקרים ביותר, אבל הם כלים עדינים שעלולים להתקלקל.

— כלים יקרים ביותר אף שאינם עדינים.

וכלי חשמל רגילים אינם עלולים להתקלקל. ואף שיקרים, אינם יקרים ביותר, ובימי החול רוב הבעלים אינם קובעים להם מקום. לכן להגדרה זו אינם מוקצה מחמת חסרון כיס, ולא כשיטת השלמי יהודה.

## 10. דין מנורה וחיידוש החזון איש

בעל השלמי יהודה כתב (בדף לח):

כל כלי חשמלי שמייחדים לו מקום, כגון מנורה אפילו מנורת שולחן,

34. שבדרך כלל מפרש הב"י את הגמרא כרש"י. והואיל ושינה כאן אפשר לדייק מהשינוי.

או תנור חימום חשמלי, וכן כיריים חשמל או גז, הרי הם מוקצים (מחמת חסרון כיס).

והסביר דבריו בהערה (ה):

שמעתי מהגרי"ש אלישיב שליט"א. והסביר כי בגמרא איתא דשלהבת מוקצה הוא<sup>35</sup>, מקשה החזו"א (או"ח סי' מא, סעי' מז): הרי משתמשים בו, ולמה לא יטלטלו לחדר זה או אחר. ומתקן: כי מייחדים לו מקום. מכאן אנו למדים שכל כלי שמייחדים לו מקום מוקצה הוא. והיינו שאופן השתמשותו במקומו, כי כווד אינו עושה מוקצה<sup>36</sup> ... ואין מנורה דומה למאוורר, שהוא רק כלי שמלאכתו לאיסור, כי אין מייחדים למאוורר קטן מקום.

וקשה להבין דבריו, מפאת כמה קושיות:

א. חילוקו בין נר למאוורר קטן אינו ברור. שהלא גם לנר אין אדם קובע מקום, אלא מטלטל אותו לכל מקום שצריך.

ב. מסקנת הגמרא (מז,א) על המשנה שהביא: "אלא אמר רבא: הנח לנר שמן ופתילה, הואיל דנעשה בסיס לדבר האסור". כלומר: מפורש בגמרא שהאיסור בנר הוא משום בסיס, ולא מוזכר כלל שמדובר במוקצה מחמת חסרון כיס.

ג. בדף מה,ב, מביאה הגמרא איסור טלטול מנורה<sup>37</sup> ומנסה לברר טעמו. תחילה הסבירה הגמרא "הואיל ואדם קובע לה מקום", אך דחה אביי הסבר זה מכילת חתנים, שאינה מוקצה אף שאדם קובע לה מקום<sup>38</sup>. מכאן שקביעות מקום לבדה אינה מגדירה את הכלי כמוקצה.

35. לשון המשנה: "מטלטלין נר חדש אבל לא ישן. רבי שמעון אומר: כל הנרות מטלטלין, חוץ מן הנר הדולק בשבת" (שבת מד,א).

36. כלי שהאדם לא מטלטלו מחמת כוודו — אינו מוקצה (כך הבינו הפוסקים מלשון המשנה "רבי יהודה אומר: אם יש שם תפיסת יד של בעל הבית — אינו אוסר". עירובין פה,ב. ועיין שו"ע ש"ע, ב). ואם כן אי אפשר להסביר שהמנורה מוקצה בגלל שהיא כבודה.

37. לר' יוחנן כל מנורה, ולריש לקיש רק מנורה הניטלת בשתי ידיו.

38. ולמסקנת הסוגייה איסור ר' יוחנן ור"ל במנורה הוא דווקא במנורה של חוליות.

ולכן נבאר אחרת את דברי החזון איש: החזון"א מקשה למה השלהבת הינה מוקצת בשבת, הלוא מלאכתה להיתר, כי אין איסור להשתמש באור השלהבת<sup>39</sup>.

ומתרץ:

א"נ לעולם השתמשות הנר הוא במקומה, ואין דרך לטלטלה. ודבר שאין עשוי לטלטל כלל, אע"ג דנהנה ממנו בשבת, חשיב מוקצה, והלכך שלהבת חשיב מוקצה. אבל נר שמן ופתילה, כיון דמותירין לאחר שכבה הנר, מהשתא לאו מוקצה ניהו לר' שמעון ...

ונראה בדבריו שהחזון איש מחדש שהגדרת כלי היא על ידי שימוש: בכוס שותים, בסכין חותכים, בפטיש מכים וכו'. ולפי הגדרה זו שלהבת אינה כלי כלל, הואיל ואין משתמשים ישירות בגוף השלהבת, אלא שימושה על ידי זה שהאדם מתקרב לאורה. ונראה לי שפירוש דבריו "דבר שאין עשוי לטלטל כלל" הוא "דבר שאין עשוי לטלטל כלל בזמן שימוש".

לפי זה אין כאן כלל התייחסות ל"מיוחד לו מקום" כדברי השלמי יהודה, אלא גם מאוורר, בין קטן ובין גדול, יהיה מוקצה לחזון איש. אולם תנור וכיריים, אף שמיוחד להם מקום, אינם מוקצים, אלא הם רק כלי שמלאכתו לאיסור, כיוון שמשתמשים ישירות בגוף הדבר.

וראיתי ב"קונטרס בעניני מוקצה"<sup>40</sup> שמפקפק בחידוש זה של החזון איש, ומסביר שהשלהבת מוקצת מחמת גופה, הואיל ולשלהבת עצמה אין ממשות של כלי, והרי היא כאבן. וז"ל: "עיקר קושית החזון"א משלהבת אינו מובן. הא עיקר היסוד דההיתר של טלטול מוקצה הוא בנוי על הדין כלי, ומה שייך על השלהבת דין כלי?". עכ"ל<sup>41</sup>.

39. ואמנם הדלקת השלהבת היא מלאכה, אך אין זה סיבה לומר שתהיה מוקצה, כי סוף סוף נדלקה לפני שבת, ושימושה בשבת הוא שימוש מותר.

40. להגרמ"פ שיינברג שליט"א. נדפס בסוף הספר "שלמי יהודה".

41. פוסקים נוספים מסתייגים מדברי החזון-איש הללו. עיין מנחת יצחק חלק ג סימן מג, שמפרש שהשלהבת מוקצה בגלל שהיא מתחדשת כל הזמן, והרי זה נולד (וכך כתב גם הגר"ז אורבך זצ"ל במנחת שלמה חלק א, סימן יד). ולפי דעתם מנורת חשמל אינה מוקצה, כי אין שם שלהבת שמתחדשת.

וכן נסביר שנור ושלהבת אינם דומים למקרר, שבו המנוע לבד הוא מוקצה מחמת

לכן המנורה היא בסיס לנורה, שהיא דבר שברירי מאד ואינו ראוי לכלום, ויש לה דין של מוקצה מחמת חסרון כיס<sup>42</sup>, ובעטיה המנורה אסורה מדין בסיס.

אולם יש לפקפק בהשוואה בין השלהבת לנורה. השלהבת אינה כלי במהותה, והרי היא סוג של מוקצה מחמת גופו, שאי אפשר לבטל את דין המוקצה שבו, כמו בעלי חיים. אבל הנורה היא כלי, אלא שבגלל שברירותה היא מוקצה מחמת חסרון כיס. אולם כשקובעים את הנורה במנורה, היא אינה שברירית כל כך, וכל אדם מזיז מנורה ממקום למקום, ואינו חושש לשבירת הנורה. ולכן כשהיא מחוברת למנורה מאבדת הנורה את הגדרתה כמוקצה מחמת חסרון כיס, והרי היא כמנורה – כלי שמלאכתו לאיסור שמותר לטלטל לצורך גופו ומקומו<sup>43</sup>.

לפי זה להלכה מותר לטלטל מנורה חשמלית לצורך גופה או מקומה.

### 11. בדין סוללה וכלים שאין להם שימוש

כתב עוד השלמי יהודה שסוללה היא מוקצה, ובשעת הדחק יש להקל בה ככלי שמלאכתו לאיסור.

והסביר בהערה (צה): "שמעתי מהגרי"ש אלישיב שליט"א. והסביר דאינו ראוי לשום שימוש."

נראה שמרמז כאן לסוגיית "קרני דאומנא" (כוסות מקיזי הדם). ונביא בקצרה את עיקר הדין ואת מחלוקת בעל המאור והרשב"א בסוגייה, שהובאה בהגהות ר' עקיבא איגר<sup>44</sup>.

גופו, כי המנוע מאפשר להשתמש במקרו. המקרו דומה לארון, והמנוע משמש את הארון. למנוע בלי הארון אין שום משמעות. ואילו השלהבת היא תכליתה של המנורה, ולכן הכל בסיס לה. ועיין גם ציץ אליעזר חלק ו סימן ו, אות ד.

42. שהרי הוא כקרני דאומני, לכן לבעל המאור אין לו דין של כלי שמלאכתו לאיסור, אלא הוא חמור ממנו או מוקצה מחמת חסרון כיס או מוקצה מחמת גופו, משום שאינו ראוי לכלום. אולם לפי הרשב"א הוא כלי שמלאכתו לאיסור. עיין בפסקה הבאה.

43. וכן פסקו מטעמים אחרים המנחת יצחק והמנחת שלמה הנ"ל.

44. שו"ע רסו, ט על מג"א ס"ק יג.

בשבת דף קנדב, עוסק רב הונא בכלי זכוכית שהם מוקצה<sup>45</sup>. הגמרא מבארת שדין רב הונא נאמר "בקרני דאומנא, דלא חזיא ליה". ומבאר רש"י: "כליו של) מקיז דם, שאין ראויין בשבת לכולם לפי שמאוסים". ומשמע בגמרא שכלים אלה אינם רק מלאכתם לאיסור, אלא אף אסור לטלטלם לצורך גופם ומקומם.

בעל המאור מסביר הטעם, שמחמת מיאוסם ומחמת שחם עליהם שלא ישברו אינם ראויים לשום צורך בשבת, אפילו לא "לכסויי בהו מנא"<sup>46</sup>.

ונראה שגם התוספות סוברים כבעל המאור. כי הם הסבירו שחצוצרות, שהן כלים שמלאכתן לאיסור, "לא חזי למלאכת היתר אלא מעט"<sup>47</sup>. משמע שדבר שאינו ראוי לכולם הרי הוא מוקצה.

הרשב"א מביא את דברי בעל המאור וחולק עליהם. ולדעתו גם כלי שאין לו שום שימוש בשבת אינו מוקצה, ומותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו<sup>48</sup>.

ונראה לי ששורש מחלוקתם בהגדרת כלי: לרשב"א, למרות שבשבת אין שימוש לכלי הדבר אינו מבטל שם כלי ממנו, ואילו לבעל המאור ולתוספות דבר שאין לו שימוש כלל בשבת אין לו שם כלי, והרי הוא מוקצה מחמת גופו.

אלא שכל זה רק לדבר שאין לו כלל שימוש בשבת, כ"קרני דאומנא" שאין להם בשבת שום שימוש בגופם, "אפילו לכסויי בהו מנא" מחמת מיאוסם ומחשש שמא יישברו. אך אינני מבין מדוע השלמי יהודה מחשיב את

45. "אמר רב הונא: היתה בהמתו טעונה כלי זכוכית — מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה, ומתיר החבלים, והשקין נופלים".

46. בדף סו,ב. ולשונו: "אע"פ שהן קרני דאומני שהן מוקצין מחמת מיאוס ומחמת חסרון כים ולא חזו למידי אפילו לכסויי בהו מנא כשרגא דנפטא משום דחס עלייהו שלא יפלו וישתברו וכיון דלא חזו לצורך גופן לשום דבר אף לצורך מקומן אינן ראויין לטלטל".

47. שבת לו,א ד"ה "הא ר' יהודה". וראה למעלה בחלק ב, בדיונונו בסוגיה זו לענין כלי שרוב מלאכתו לאיסור. בשיטת רש"י (סעי' 4) ובשיטת התוספות (סעי' 5).

48. הרשב"א בחידושו על הגמרא שם ד"ה "וראייתיה להר"ז הלוי". ואת הסוגיה מבאר בפנים אחרות, שהכלים מותרים בטלטול לצורך גופם ומקומם, ובכ"ז אסור לכתחילה להביא עבורם כרים וכסתות. יעוי"ש.



הסוללה כדבר שאין לו שום שימוש בשבת. הלוא היא ראויה לשימושים לצורך גופה, כגון להשאיר ספר פתוח, ואינה כדין הייחודי של "קרני דאומנא". ובעל השלמי יהודה עצמו פסק שמתאם שקע חשמלי (המעביר משקע של שלש לשל שתיים) הוא כלי שמלאכתו לאיסור ואינו מוקצה מחמת חסרון כיס. ומסביר בהערה (נח) כי ראוי הוא להניחו על ספר שלא ייסגר. ואולי כוונתו לסוללות קטנות ביותר שאין בהם שום שימוש אחר, ולכן הרי הם מוקצה מחמת גופם.

מלשון שו"ע (רסו, ט) נראה קצת כבעה"מ: "כלי זכוכית שאסור לטלטלם, כגון שהם כוסות של מקיזי דם שאין ראויים בשבת לכלום, לפי שהם מאוסים ואם יפלו לארץ ישברו".

אולם כל זה בסוללה לבדה, ללא מכשיר. אבל סוללה שהיא חלק מכלי, כמו במכשיר שמיעה, הרי היא משרת את המכשיר, והמכשיר אינו מוקצה<sup>49</sup>.

לפי זה נראה שסוללה גדולה היא כלי שמלאכתו לאיסור, וסוללה קטנה היא מוקצה מחמת גופו.

## 12. כלי חשמל כשאינו פועל

בעל השלמי יהודה פסק בשם הרב אלישיב (דף לז) שכלי חשמל בזמן שאינם פועלים הרי הם מוקצים מחמת גופם, משום שהם שבר כלי.

בהערה הוא מביא הסתייגות בשם הרב זילבר, שניתוק המכשיר מזרם חשמל לא מבטל ממנו שם כלי. ומביא מהגרש"ז אויערבך זצ"ל שלפי פסק החזון איש שיש איסור בונה וסותר בחשמל, שעון שעומד הרי הוא שבר כלי. ועל פי זה פסק בעל השלמי יהודה שכל כלי חשמל הרי הם מוקצים מחמת גופם כשאינם פועלים.

אך הגרש"ז עצמו אמר דבריו רק לשיטת החזו"א בחשמל, אך הוא עצמו פסק שאין בונה וסותר בחשמל, ולכן ודאי שאין למנותו כפוסק שכלי חשמלי ייחשב כמוקצה מחמת גופו כשאינו פועל.

49. עיין בציץ אליעזר הנ"ל.

אולם אפילו אם נקבל שהם כשבר כלי, איני יודע למה פסק שיהיו מוקצים מחמת גופם, הלוא שבר כלי אינו מוקצה, כלשון שו"ע<sup>50</sup>:

כל הכלים שנשברו, אפי' בשבת, מותר לטלטל שבריהם, ובלבד שיהיו ראויים לשום מלאכה.

## ד. מוקצה מחמת חסרון כיס בכלי שמלאכתו להיתר

### 1. שיעון קיר

הגאון הרב עובדיה יוסף פסק ששיעון קיר ותמונה בעלת ערך הקבועה על קיר אין בהם דין מוקצה<sup>51</sup>. ואילו בעל השלמי יהודה כתב שהם מוקצים מחמת חסרון כיס, וכתב שכן פסק הרב נויבירט בשמירת שבת כהלכתה<sup>52</sup>.

הדיון כאן הוא האם מוקצה מחמת חסרון כיס הוא דווקא בכלי שמלאכתו לאיסור, שאין להשתמש בו למלאכתו בשבת, ובנוסף מקפיד שלא להשתמש בו לשום שימוש אחר, שמא יתקלקל. או שגם בכלי המותר לשימוש בשבת אנו אומרים שהאדם מקצה דעתו מחפץ זה כשהוא רב ערך, ואף קובע לו מקום, והרי זה מוקצה<sup>53</sup>.

בילקוט יוסף כתב שבכל הדוגמאות שבמשנה ובגמרא, ברמב"ם, בטור ובשו"ע, כולם הם כלים שמלאכתם לאיסור, ואין כלל כלי שמלאכתו להיתר המוגדר כמוקצה מחמת חסרון כיס<sup>54</sup>. ואין לנו לחדש איסור מדעתנו.

50. סי' שח סעי' ו. וכמסקנת המשנה והסוגיה בדף קכד,ב, שנפסק כת"ק הסובר בשברי כלים "מעין מלאכה", ולא כר' יהודה הסובר "מעין מלאכתן".

51. לפי עדות בנו בילקוט יוסף סימן שח סעי' א. וראה מקורותיו בהערה ב' (עמ' של ואילך).

52. פרק כ סעי' כב.

53. בין המגדירים מוקצה מחמת חסרון כיס דווקא אם הוא כלי שמלאכתו לאיסור: הרא"ה (ביצה יא), שו"ע הרב (שח, סד), קצוה"ש (קח, יג). ובשמירת שבת כהלכתה בהגדרת מוקצה מחמת חסרון כיס כתב במפורש "דבר יקר ערך שעומד לשימוש אסור בשבת" (כ, יט). אך בהמשך אוסר כל דבר שהאדם קובע לו מקום, ומביא דוגמאות גם של כלים שמלאכתם להיתר, כתמונה יקרה (סעי' כב).

54. מלבד כלים העומדים לסחורה, בהם נדון בהמשך.

והסברא לדבריו פשוטה. ראינו שרבי שמעון מצריך שני תנאים כדי להגדיר את הכלי כמוקצה:

- א. שלא יהיה ראוי לשימוש מצד עצמו.
- ב. שהבעלים דחו אותו בידיים.

ואמנם שעון קיר ותמונה בעל ערך נדחו בידיים, ומקיימים את התנאי השני, אך הם ראויים מצד עצמם, ואין בשימושם שום מלאכה אסורה.

## 2. כלים יקרים וכלים העומדים לסחורה

אולם ראינו למעלה בהגדרת הרמב"ם<sup>55</sup> שכלים העומדים לסחורה הם מוקצים מחמת חסרון כיס, אף שמלאכתם להיתר. ולכאורה מה בין התמונה לכלי היתר שעומד לסחורה. אמנם המגיד משנה צמצם את האיסור, והסביר שכלים אלה מוקצים מחמת חסרון כיס דווקא כשהבעלים מקפידים עליהם שלא יתקלקלו ולא יתלכלכו, אבל גם כאן ודאי שהבעלים מקפידים על התמונה שלא תתקלקל.

כבר ראינו את סוגיית השלחין (עורות)<sup>56</sup>. מובא במשנה ש"טומנין בשלחין ומטלטלין אותן". הגמרא דנה האם ההיתר הוא דווקא בשלחין של בעל הבית אבל של אומן לא<sup>57</sup>, או אפילו בשלחין של אומן. ומסיקה הגמרא שמותר לטלטל אפילו שלחין של אומן. וזאת מפני עדותו של ר' ישמעאל ב"ר יוסי:

אמר להו רבי חנינא בר חמא, כך אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי: אבא שלחא (אומן לעבד עורות) הוה, ואמר: הביאו שלחין ונשב עליהן.

ומסביר רש"י שהיה אומר זאת בחול, ומכאן למד ר' ישמעאל שאביו לא היה מקפיד על העורות, ולכן אינם מוקצים<sup>58</sup>.

מגמרא זאת אפשר ללמוד את ההבדל בין מוקצה מחמת חסרון כיס רגיל לבין כלים העומדים לסחורה. מוקצה מחמת חסרון כיס רגיל, אף שמקפיד

55. הל' שבת כה, ט. הבאנו דבריו בח"ג סעיף 8.

56. הסוגיה בדף מט,א, הובאה למעלה בח"ג סעיף 4 דוגמא ה.

57. "שעומדות למוכרין קפיד עלייהו, הלכך לא למזגא קיימי". לשון רש"י.

58. בתוספות (ד"ה "אבא שלחא") מסבירים שאמר זאת בשבת, ויש כאן מעשה רב.

עליו, הרי הוא בר שימוש בחול לצורך המלאכה לה הוא נועד, ואילו כלים העומדים לסחורה אינם ראויים לשימושו הפרטי כלל. לכן מקצה אותם האדם מדעתו לגמרי, והם מוקצים אף שהם כלים שמלאכתם להיתר.

הילקוט יוסף הסביר שכלי העומד לסחורה שהוא חס עליו נחשב ככלי שמלאכתו לאיסור, שהרי אסור לסחור בשבת, ולכן הוא כלי שמלאכתו לאיסור שקפיד עליו, ככל מוקצה מחמת חסרון כיס. וקשה לי על שיטתו שלא מצאנו בשום מקום שסתם כלים העומדים לסחורה הם כלי שמלאכתו לאיסור, להיפך, מפורש שבכלים שאינו מקפיד עליהם, אף שעומדים לסחורה, אינם מוקצים כלל. ודומה שבעל הילקוט יוסף הרגיש בשאלה זו, ולכן הדגיש שהאיסור הוא על "כלי העומד לסחורה שהוא חס עליו". אלא שנראה לי דוחק לומר שכלי שמלאכתו לאיסור יהיה תלוי בהקפדתו, ואם אינו חס עליו לא יחשב שמלאכתו לאיסור. אבל לפי הסברנו למעלה מובן, שהרי כלי העומד לסחורה שאינו חס עליו האדם משתמש בו לצורכו בימי חול, ולכן אינו מוקצה, ואילו כלי סחורה שחס עליו אינו משתמש בו לצורכו בימי חול, ולכן הוא מוקצה.

### 3. חידוש החזון איש בשעון קיר

בעל השלמי יהודה כתב ששעון קיר הרי הוא מוקצה מחמת חסרון כיס, וזאת מדברי החזו"א שהבאנו למעלה, שפסק שכל דבר שקובעים לו מקום הרי הוא מוקצה. הסברנו שם שכוונתו של החזו"א הייתה לאסור משום שהשימוש בחפץ הוא בלי להזיז אותו. והבאנו את דברי הרב שיינברג שדוחה את יסודו של החזו"א.

הנה כאן החזו"א הביא ראייה לדבריו מפסק האחרונים, וז"ל (מועד, קונטרס המוקצה, סי' מא אות יז):

וב"כ האחרונים ז"ל דאסור לטלטל מורה שעות שעל הכותל, עיין שעת" סימן ש"ח סק"ה, ואין לו מקור נכון בגמ' אלא זכר לדבר בסוגיין.

ולא זכיתי להבין דבריו, כי השערי תשובה שם לא אסר שעון קיר משום מוקצה מחמת חסרון כיס, אלא ככלי שמלאכתו לאיסור. וז"ל המ"ב (סימן שח, ס"ק קסח) שמביא דבריו:

ובזיי"גער (שעון) שלנו יש להתיר. ודוקא הקטנים ... אבל הגדולים  
שקורין וואנ"ד אוה"ר (שעון קיר) אסור לטלטל. ואפילו אותן כלי  
שעות העומדין בתיבה על הקרקע יש להחמיר בטלטול אם לא  
לצורך מקומו [שע"ת].

משמע שהוא ככלי שמלאכתו לאיסור, המותר בטלטול לצורך מקומו וכל  
שכן לצורך גופו.

# נגיעה במוקצה

בירור שיטות המחבר והרמ"א

## 1. מבוא

איסור טלטול מוקצה מפורסם וידוע, ודנו בו בהרחבה. אך האם האיסור כולל גם נגיעה במוקצה, או שמא האיסור הוא טלטול בלבד? פסקי השלחן ערוך בשאלה זו נראים כסותרים זה את זה. שבסימן הדן במוקצה התיר המחבר. ולשונו (שח, מב):

דבר שהוא מוקצה מותר ליגע בו, ובלבד שלא יהא מנענע אפי' מקצתו.

אך לעניין ביצה שנולדה ביום טוב כתב המחבר (תקיג, א):

ביצה שנולדה ב"ט אסור ליגע בה, וכל שכן שלא לאכלה.

בפרק זה נעמוד על מקורות דין נגיעה במוקצה, נדון בשיטות השולחן ערוך והרמ"א, ונפסוק הלכה למעשה.

## 2. איסור הרא"ש על-פי הירושלמי

מובא בבביתא בתחילת מסכת ביצה (ג,ב):

אחד ביצה שנולדה בשבת ואחד ביצה שנולדה ביום טוב אין מטלטלין אותה... אבל כופה עליה את הכלי בשביל שלא תישבר.

בירושלמי (שם ה, א) מובא מקור דומה, ומוסיף עליו ר' מנא: "ובלבד שלא יהא כלי נוגע בביצה". והביאו הרא"ש (שם פ"א, סי' א). משמע מדברי הרא"ש שפסק כירושלמי<sup>1</sup>, ואוסר לגעת בביצה אפילו באמצעות כלי, וכל שכן שאין לגעת בה בידיים ממש.

והנה דין זה הוא חידוש גדול, כי בפשטות נראה שאיסור מוקצה הוא איסור טלטול, ולא איסור נגיעה.

---

1. ואף הראב"ד בהגותו (שבת כה, כג) הביא את הירושלמי ופסק כמותו.

### 3. שיטת תרומת הדשן

בבית יוסף הביא כמקור להיתר הנגיעה במוקצה כמה ראשונים<sup>2</sup>, וביניהם תרומת הדשן (בסימן סז). והמעייין בתרומת הדשן יראה שהביא ראייה מגמרא בעירובין<sup>3</sup>.

וקשה על תרומת הדשן וסיעתו המתירים נגיעה במוקצה, הלא הרא"ש ביסס את איסורו על ירושלמי מפורש האוסר לגעת בכיצה שהיא מוקצה!

וכבר הקשה תרומת הדשן עצמו מדברי הרא"ש והירושלמי הנ"ל, והציע שני חילוקים בין הדין בירושלמי לשאר דברים.

א. הירושלמי והרא"ש אוסרים נגיעה בכיצה דווקא, הואיל וביצה היא מטבעה דבר המתגלגל, וכל נגיעה בה תגרום לטלטולה<sup>4</sup>. תרומת הדשן עצמו אומר על חילוק זה שהוא "דוחק". ונראה לי שזאת כיוון שחשש זה הווי כעין גזירה לגזירה, שהרי כל איסור מוקצה הוא דרבנן.

ב. במקרה המובא בירושלמי הנגיעה היא לצורך הביצה. ויש לחלק בין נגיעה במוקצה לצורך המוקצה, שאסורה, לבין הנגיעה שאינה לצורך המוקצה אלא לצורך דבר אחר, שמותרת. ונראה שהסברה לחלק בזה היא מצד היסח הדעת מן המוקצה — לא נאסרה נגיעה אלא אם נוגע במוקצה לצורך המוקצה, הואיל ואין כאן היסח הדעת, וכאילו משתמש במוקצה עצמו.

וחילוק זה הוא מעין שיטתו של רבי יצחק (ביצה לו, א) המחמיר וסובר ש"אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל בשבת". כלומר: אין לטלטל

2. על סי' שח, סעי' ב. ובנוסף לתה"ד: המרדכי (לשונו: "דבר מוקצה אינו אסור רק לטלטלו ממקום למקום אבל ליגע בו מותר"); ר' ירוחם; מגיד משנה.

3. בדף פד, א. שם משמע ממסקנת הגמרא שבור המלא פירות נחשב כחלק מהמרפסת לעניין שיתוף חצרות, ומותר לבני המרפסת להשתמש על גבי הפירות שבתוך הבור, ומשמע שמותר אף לגעת בהם, אף על פי שהעמידה הגמרא שמדובר בפירות טבל ומוקצה. יעויין שם.

4. מגיד משנה (על דברי הראב"ד למעלה הע' 1) הסביר: "ואפשר שמא ינענע הביצה על ידי הכלי". ודומה לתירוץ זה. ואולי המ"מ יסביר שאוסר הראב"ד גם בדברים שאינם מתגלגלים, שמא ינענעם.

כלי של היתר לצורך דבר שהוא מוקצה. ואף על פי שאין הלכה כמותו בזה<sup>5</sup>, ומותר לטלטל כלי לצורך המוקצה, מכל מקום בכלי המוקצה עצמו, לצורך כו', אין לגעת.

#### 4. יישוב פסקי המחבר בשו"ע

כפי שהבאנו במבוא, פסקי המחבר בשולחן ערוך לכאורה נראים כסותרים זה את זה. ודומני כי שני התירוצים הנ"ל של תרומת הדשן יסייעו בידינו להבנת פסקיו, שלמעשה פסק כשני התירוצים הללו, ולחומר<sup>6</sup>.

א. בסימן שח סעיף מב, אותו הבאנו במבוא, פסק את הכלל שמותר לגעת במוקצה ובלבד שלא יטלטלנו. וכעיקר דברי תרומת הדשן.

ב. בסימן שי סעיף ו כתב:

כל דבר שאסור לטלטלו... מותר לכפות עליו כלי ובלבד שלא יגע בו. הנושא כאן הוא הגנה על המוקצה. ולכן נאסרת נגיעה בו שהרי היא נגיעה לצורך המוקצה. ואסורה מטעמו השני של תרומת הדשן<sup>7</sup>.

ג. בסימן שכב סעיף א, לעניין ביצה שנולדה בשבת, כתב המחבר:

ביצה שנולדה בשבת אסורה אפילו לטלטלה ... ויכול לכופ עליה כלי שלא תישבר ובלבד שלא יגע בה.

וכאמור, זהו מקרה הירושלמי והרא"ש וכן נגדו הביא תה"ד את שני התירוצים. ולכן עולה האיסור לפי שני הטעמים.

ד. הבאנו במבוא גם את דבריו של המחבר בסימן תקיג סעיף א, שם כתב: "ביצה שנולדה ביום טוב אסור ליגע בה". כאן הנגיעה אינה

5. ראה שו"ע שלא, ז.

6. וראה בית יוסף בתחילת סימן תקיג, שלאחר שהביא שאין איסור לגעת במוקצה כתב: "ומיהו לפי מה שכתבתי ... נראה דביצה שאני, דמתוך שהוא דבר המתגלגל חיישינן שמא ינענענו כשנוגע בו. ולפי מה שכתבתי שם בשם בעל תרומת הדשן אין היתר ליגע בשום מוקצה אלא אם כן ההנחה והתשמיש שמשמש במוקצה אינו אלא לצורך דבר שאינו מוקצה".

7. כך פירש המגן אברהם (שם, ס"ק ג), בלי לעמת את דברי המחבר כאן עם דבריו בשאר מקומות. ובהמשך נביא שהגר"א חולק.



דווקא לצורך הביצה, ולכאורה אסר משום הטעם הראשון, שמא תתגלגל<sup>8</sup>.

על פי הבנה זו לשיטת המחבר יש לאסור הן נגיעה במוקצה במקום שיש חשש שנגיעה תגרום לטלטולו ממקומו, והן נגיעה במוקצה לצורך המוקצה, ואפילו נגיעה על ידי כלי אחר אסורה. ולפי זה יש לאסור כיסוי מחשב (או כלי מוקצה אחר) במפה, וכל כיוצא בזה.

### 5. דעת הרמ"א

נראה שאף הרמ"א מתיר עקרונית לגעת במוקצה. ומקבל הרמ"א להחמיר כתירוצו השני של תרומת הדשן, לאסור נגיעה לצורך המוקצה, אך לא חשש הרמ"א שמא הנגיעה תטלטל החפץ ממקומו (אולי כיון שכתב תרומת הדשן על תירוץ זה שהוא דוחק).

ונבחן את פסקיו בסימנים השונים על פי דברים אלה:

א. בסימן רעז סעיף ג, לגבי השוכח נר על השולחן בשבת, כתב הרמ"א:

ומכל מקום מותר ליגע במבלא, הואיל ואינו מטלטל הנר. והוא הדין שמותר ליגע במנורה שבבית הכנסת והנרות דולקות עליו, ובלבד שלא יגענו.

בפירוש התיר נגיעה במוקצה. וצריך לומר כי הנגיעה שהותרתה אינה לצורך המנורה עצמה.

ב. בסימן רסה סעיף ג כתב:

ואסור ליגע בנר דולק כשהוא תלוי. אף על פי שאינו מטלטלו ואין בו משום מוקצה בנגיעה בעלמא, מכל מקום אסור פן יתנדנד קצת מנגיעתו ויטה.

משמע מדבריו בפירוש שאלמלא חשש ההטיה (שאסור משום מבעיר) מותר היה לגעת בנר למרות שאפשר שיתנדנד מחמת הנגיעה. ומכאן שלא חשש הרמ"א לתירוצו הראשון של תה"ד, ולא כדברי המחבר.

ג. בסימן שח סעיף ג כתב:

8. וכן כתב שם המשנה ברורה (ס"ב).

כל מוקצה אינו אסור אלא בטלטולו, אבל בנגיעה בעלמא שאינו מנדנדו שרי. ולכן מותר ליגע במנורה שבבית הכנסת שנרות דולקות עליו.

במקרה "שהנרות דולקות עליו" התיר הרמ"א לגעת בגלל שמדובר במנורה יציבה "שאינו מנדנדו", ואין חשש הטיה. אך כאשר אין הנרות דולקים הנגיעה תהיה מותרת אף אם יש חשש שמא בעקבות הנגיעה ינענע המוקצה<sup>9</sup>.

ד. על דברי המחבר בעניין כפיית כלי על מוקצה (סימן שי סעיף ו, הובא לעיל בפיסקא ב' בשיטת המחבר) לא הגיה הרמ"א. ומשמע שמודה לו שאסורה נגיעה לצורך דבר המוקצה, כתירוצו השני של תה"ד.

ה. בסימן תקיג סעיף א (שהובא לעיל בפיסקא ד' בשיטת המחבר) על דברי המחבר "ביצה שנולדה ביום טוב אסור ליגע בה", הוסיף הרמ"א: "דהיינו לטלטלה". בדבריו אלה חולק הרמ"א על המחבר, ומתיר נגיעה שאין בה טלטול. ובניגוד למחבר שאסר (על פי תירוצו הראשון של תה"ד) אינו חושש שמא יטלטלה.

על פי דברינו אלה מתיישבים כל פסקי הרמ"א כמין חומר, וברורה דעתו ומחלוקתו עם המחבר.

## 6. הסבר המגן אברהם בשיטת רמ"א

אמנם נראה כי המגן אברהם הסביר את דברי הרמ"א באופן אחר. בסימן תקי"ג הנ"ל, שכאמור כתב הרמ"א "דהיינו לטלטלה", הבין המג"א (ס"ק ב) כאילו כתב 'שמא יטלטלנה', כלומר: לשיטתו גם הרמ"א, כמחבר, אוסר נגיעה בביצה המוקצת. ופירש שטעם הרמ"א לאסור הנגיעה הוא מפני שביצה מתגלגלת. ולפי דבריו הרמ"א מחמיר בנגיעה בדברים שאינם יציבים, אבל בדברים יציבים מתיר נגיעה. ועל פי זה מסביר המג"א את דברי הרמ"א בסימן רע"ז (פיסקא א) ובסימן ש"ח (ג), שהרי שם מדובר בדברים יציבים ואין חשש שבנגיעה בהם יתנדנדו. על חילוק זה מקשה

9. בסעיף מ"ב שם (שהובא לעיל בפיסקא א' בשיטת המחבר) הפנה הרמ"א לכאן וכתב "וכבר נתבאר בסעיף ג". ומבואר יפה לפי דברינו.

המג"א מסימן רס"ה (פיסקה ב), שם משמע שמתיר הרמ"א גם כשיש חשש שמא יתנדנד, ובתירוצו מעמיד מקרה זה בטלטול מן הצד שהוא קל יותר ומותר.

ועל פי הסברנו הנ"ל אין צריך להידחק ולהעמיד את היתר הרמ"א דוקא בדברים יציבים, ואין צורך להעמיד בטלטול מן הצד, וכך נראה לפרש.

### 7. שיטת הגר"א וה'ביע אומר'

הגר"א (שי, ו ד"ה "ובלבד") חולק על דברי המגן אברהם שפירש (כדברנו למעלה וכפשטות לשון שו"ע) שהמחבר אוסר נגיעה לצורך המוקצה, ומתיר הגר"א אף נגיעה כזו. ומביא ראיה מסוגיית התעסקות במת בשבת. שם אומרת המשנה (שבת כג, ה) "עושין כל צרכי המת: סכין ומדיחין אותו, ובלבד שלא יזיז בו אבר", וכן פסק שו"ע (שיא, ז). ומשם משמע שמותר לגעת במוקצה (=מת) אף לצורכו, ובלבד שלא יזינו.

והרב עובדיה יוסף שליט"א בספרו 'ביע אומר' (חלק ז סימן לו, אות א) כתב בעקבות דברי הגר"א הנ"ל שהמחבר מתיר אף נגיעה לצורך המוקצה, ואוסר נגיעה בדבר המתגלגל בלבד, שמא יזינו<sup>10</sup>.

ונראה לעניות דעתי שאין ראיה מסוגיית המתעסק במת. שהרי ודאי שהחמיר המחבר בדין נגיעה במוקצה. ומקור הדין, כאמור, הוא בירושלמי המובא ברא"ש. ודין זה אינו מוסכם על כל הפוסקים, ואף הרי"ף והרמב"ם לא הביאוהו כלל להלכה בספרם. ואמנם הואיל והפוסקים לא חלקו על הדין במפורש אלא שתקו, מביא המחבר את דעת היחיד להלכה (כפי שעושה לעיתים כשלא דחאוה במפורש). אבל היתר ההתעסקות במת הרי היא הלכה מפורשת והעתיקה כל הפוסקים, ולא יכול היה המחבר

10. וכמובן קשה מדברי המחבר בסי' שי סעי' ו (פיסקא ב בדברינו) שכתב "ובלבד שלא יגע בו". וביאר הגרע"י (בשם כמה מחברים, וכן נראה ממ"ב שם ס"ק כב) שכוונת המחבר שם לדבר המתגלגל, כגון ביצה. ותירוץ זה קשה, שהרי פירש המחבר "כל דבר שאסור לטלטלו". והגר"א קיצר בלשונו וכתב לאחר הראיה ממת: "והעיקר כתירוץ המ"מ שלא יגעו הביצה". נואפשר שהגר"א אינו מתכוון לפרש את דברי המחבר, אלא לחלוק עליו ולפסוק כרמ"א. ולכן אין לדייק ממנו שהמחבר מתיר לטלטל מוקצה לצורך המוקצה. הערת העורך].

לפסוק שלא כמותם. ולכן התיר להתעסק בצרכי המת ולגעת בו — אך זאת משום כבוד המת<sup>11</sup>.

### 8. מסקנה להלכה

על פי המגן אברהם —

שיטת המחבר: מחמיר משני הטעמים — הן בנגיעה שיש לחוש בה שמא יזיז, והן בנגיעה לצורך המוקצה<sup>12</sup>.

שיטת הרמ"א: אוסר נגיעה רק מטעם אחד — שמא יזיז וינענע את המוקצה.

על פי הגר"א —

בין למחבר ובין לרמ"א אסורה נגיעה רק בדבר המתגלגל, שמא יזיז.

על פי העולה לענ"ד —

שיטת המחבר: להחמיר משום שני הטעמים, וכמו שכתב המגן אברהם. שיטת הרמ"א: לאסור רק נגיעה לצורך המוקצה.

11. ולא כגר"א שכתב "ולא התירו במת דבר רק ככר ותינוק, משום כבוד הבריות". וקצת דומה לדברי ה'תורת שבת' המובאים ביביע אומר שם. וז"ל הגרע"י: "ובס' תורת שבת (סימן שי, סק"ז) כתב, דמ"ש מרן הש"ע, ובלבד שלא יגע בו, היינו בדבר שיש לחוש פן בנגיעתו ינדנד אותו, כגון ביצה, הלא"ה שרי ... והביא ראייה מסימן שיא סעיף ז שמותר לסוך את המת, אף שהנגיעה לצורך המת שהוא מוקצה, אך י"ל דהתם משום כבוד הבריות הקילו, ויותר יש ל"ר ממה שמותר לנגוע בבהמה, כמ"ש בש"ע (סי' שח, מ). עכת"ד. והגר"א הרגיש במה שרצה הרב תורת שבת לדחות, ודחאו בקצרה שלא הקילו במת אלא לטלטלו ע"י ככר או תינוק".

12. האיסור בדבר המתגלגל פשוט, ואת האיסור לצורך המוקצה דייקנו מדבריו שהובאו למעלה בהערה 7.

## לשחק בכדור בשבת

בסימן שח סעיף מה נחלקו המחבר והרמ"א האם מותר לשחק בכדור בשבת:

אסור לשחוק בשבת ויו"ט בכדור. הגה: ויש מתירין, ונחנו להקל.

והסביר המ"ב (בס"ק קנז) שהטעם משום מוקצה. וזה לשונו:

בכדור – בין אם היא של נייר או של עץ, שאין שם כלי עליו מחמת שראוי לשחוק בו, והוי כאבן שהוא מוקצה מגופו. ואפילו במלטול בעלמא אסור לדעה זו.

לכאורה קשה לקבל הסבר זה, היות שכל מוקצה מחמת גופו, כשמייחדים אותו לשימוש – וכל שכן אם כבר השתמשו בו – כבר אינו מוקצה מחמת גופו, ומותר לטלטלו. וכך אף הסביר המ"ב (בס"ק קנח) את שיטת הרמ"א:

ויש מתירים – אפשר שטעמם שכיון שעשוי לכך ומיוחד לזה בתמידות – לא שייך בו שם מוקצה.

הסבר זה משכנע מאד, ולא מובן למה המחבר חולק על הרמ"א.

אחרי העיון בבית יוסף, המביא את השיטות השונות והכריע ביניהם, אולי נוכל להביין את הכרעתו בנידון זה.

תחילה מביא הב"י את האיסור בשם האגור:

כתב באגור (סי' תקכא) בשם שבלי הלקט שאסור לשחוק בשבת ויום טוב בכדורים שאינם ראויים לצור על פי צלוחית ... וכן כדור של עץ אסור למלטלו ולצחוק בו.

אחר מביא הב"י את שיטת התוספות בכיצה (יב, א ד"ה "ה"ג רש"י") העוסק בהוצאה ביום-טוב שלא לצורך. בעלי התוספות תמהים על המנהג לשחק ביו"ט בכדור ברשות הרבים, משום שהם סוברים שהוצאה הותרה ביום טוב רק אם יש בה קצת צורך היום. ומתרצים התוספות שגם משחק

כדור – כמו טיול – נכלל בשמחת יו"ט, ולכן מותר לשחק ולטלטל כדור ברה"ר ביום טוב.

ומוסיף ב"י אחרי שהסביר שיטת התוספות לפרטיה:

משמע שמותר לטלטל הכדור ביום טוב. והוא הדין בשבת, בדברים אלו יום טוב ושבת שוים הם.

ומסיים ב"י בדברי ירושלמי (תענית ד, ה) ממנו מבין שאסור לשחק בכדור בשבת:

ומיהו בירושלמי בפרק בתרא דתעניות מצאתי: טור שמעון למה חרב? יש אומרים מפני הזנות, ויש אומרים שהיו משחקין בכדור.

והבין הב"י שכוונת הירושלמי ששיחקו בכדור בשבת (מפורש במקבילה באיכה רבה פ"ב, וכך פירש בעל קרבן העדה בפירושו הראשון).

וצריך להבין איזה עבירה עברו בכך ששיחקו בכדור בשבת. הרב קוק זצ"ל מסביר שבשחקם עברו על איסור הוצאה ברה"ר בשבת<sup>1</sup>.

אולם, אפשר להסביר בענין אחר. הנה הקרבן העדה הביא פירוש נוסף על ירושלמי זה, וזו לשונו:

אי נמי שהיו מבלין ימיהם בהם, ולא עסקו בתורה.

שמרן הב"י הבין כמובן כפירוש הראשון של קרבן העדה, שעוונם היה ששיחקו בכדור בשבת; אולם לא משום הוצאה, אלא משום שיש במשחקי כדור בשבת זלזול כבוד השבת. ועיין בים של שלמה (ביצה פרק א, סימן לד) שחולק על רבותינו בעלי התוספות שאמרו שיש במשחק הכדור עונג שבת, וכותב שאין ראוי לשחק בכדור בשבת. וזה לשונו:

ודבר תימה להתיר ביום טוב לשחק בכדור, דאין בו צורך היום כלל, אלא שחוק של ילדים שלא הגיעו לכלל חיוב, הנח. אבל גדולים

1. בשו"ת אורח משפט או"ח סי' קנב. עיין שם. ואולי מעין ראייה להסבר ההוצאה מתוספתא שבת פ"י הל' ט"י: "הזורק בכותל למעלה מעשרה טפחים והלכה וישבה לה בחור שהוא ארבעה על ארבעה טפחים הרי זה חייב, שאין מטלטלין מרשות לרשות. כגון אילו שמשחקין בכדור ברשות הרבים ויצאה כדור מתחת ידו של אחד מהן חוץ לארבע אמות חייב".

נראה מנהג רע בעיני, כי זה אינו טיול אלא שיחת ילדים וקלות ראש.

לפי זה אפשר להסביר שאין סיבת האיסור לשחק בכדור בשבת משום שהכדור מוקצה, אלא להפך, הכדור מוקצה (שמלאכתו לאיסור) משום שאסור לשחק בו.<sup>2</sup>

הסברנו זה בדברי המחבר מתאים לפסיקתו שאין לקרוא בשבת כי אם בדברי תורה, ואפילו בספרי חכמה אסור.<sup>3</sup> וכל שכן שאין לשחק בשבת בכדור.

ובזה נחלקו המחבר והרמ"א. המחבר רואה במשחקי הכדור בשבת זלזול ביום הקדוש, ולכן אוסר לשחק בו בשבת ויו"ט.<sup>4</sup> והתוספות רואים בו אחד מתענוגי היום, ובעקבותיהם מתיר הרמ"א.

2. ולכן יתיר האגור אם ראוי גם לשימוש אחר.

3. בסימן שז סעי' יז. ועיין שם, שסיים "ויש מי שמתיר".

4. והובא בסימן ש"ח העוסק בענייני מוקצה הואיל והאיסור הופך את הכדור לכלי שמלאכתו לאיסור.

## פסיקת הבית יוסף בשבירת חבית

אחת השאלות הנפוצות בשבת היא שאלת פתיחת קופסאות בכדי לקחת את האוכל מתוכן. לשאלה זו היבטים בכמה מלאכות: סותר, בונה ומכה בפטיש. במאמר זה נתמקד בפסיקת המחבר שפסק שיש איסור סתירה בכלים. שיטה זו מבוססת על הסבר התוספות בגמרא, למרות שישנן דעות נוספות המקילות יותר. ברצוננו כאן להסביר את פסיקת המחבר, בלי לנגוע בשאלה ההלכתית הנידונה למעשה.

אומרת המשנה בשבת (כב, ג):

שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות, ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי.

ונחלקו ראשונים (שבת קמו, א) בהבנת היתרה של המשנה:

ריש"י (שם), הרמב"ם (הל' שבת כב, ב), הר"ן (סא, ב ד"ה "מתני'") והרשב"א (שם) הסבירו בפשטות שהמשנה מדברת בכל חבית, ומותר לשבור כלי בשבת כדי לקחת את האוכל מתוכו.

תוספות פירשו (על פי העמדת רב אשי בביצה לג, ב) שהיתר המשנה הוא רק בחבית שכבר הייתה שבורה והודבקה, הנקראת "מוסתקי". ומותר לשבור חבית כזו היות ואין לה דין כלי ממש. אבל חבית רגילה אסור לשבורה, כי יש איסור בשבת לשבור כלי<sup>1</sup>.

---

1. כך הביא הב"י שיטה זו ולשונו (תחילת סי' שיד): "דבנין גמור וסתירה גמורה שייכא שפיר בכלים". ועל פי הבנה זו פסק להחמיר בשולחן ערוך, כפי שנביא בהמשך. אולם מלשון התוספות והרא"ש עצמם נראה שטעם האיסור הוא שמא יכוון לעשות כלי, כלומר שמא יכוון לעשות פתח יפה. ולפי זה גם התוספות והרא"ש לא פסקו שיש איסור משום סותר בכלי גמור. וייתכן שהב"י הבין שלתוספות שני איסורים בסתירה: הסתירה עצמה, והחשש לעשות פתח יפה. ונפקא מינה שבמוסתקי אף שמותר לסתור, אסור לעשות פתח יפה, וכפי שכותב המחבר בפירוש.



הרא"ש (פכ"ב, סי' ו) והמור (סי' שיד) פסקו לאסור בחבית רגילה, כשיטת התוספות, וכך סתם המחבר בשולחן ערוך (שיד, א).

תמה על המחבר בעל ערוך השולחן<sup>2</sup>, למה לא שת ליבו לכל הראשונים שסוברים כולם שמותר לשבור את החבית, ונשאר בצריך עיון.

ונראה לי להסביר שהמחבר החמיר כתוספות, כי שיטתם של רש"י, רמב"ם ור"ן אינן שיטות זהות, וכל אחת מהן הינה דעת יחיד.

הסברו של רש"י מבוסס על שיטתו שאין בנין וסתירה בכלים, ואפילו בעשיית כלי אין איסור בונה<sup>3</sup>. לדעתו בונה אינו אלא בבנין המחובר לקרקע. וכל שכן שלדעתו אין איסור סותר בשבירת כלי.

אולם דעה זו היא דעת יחיד, ואילו התוספות, הרמב"ם והר"ן סוברים שבעשיית כלי יש איסור בונה. ואמנם עולה מכמה סוגיות שאין בניין בכלים<sup>4</sup>, אך זה דווקא בהרכבת כלי של פרקים או בתוספת בכלי קיים. ולכן לא התחשב המחבר בשיטת רש"י להלכה.

הרמב"ם סובר שאמנם יש איסור בנייה בעשיית כלי, אולם בסתירת כלי אין מלאכה<sup>5</sup>. וזאת כיוון שבסתירה, בנוסף לכך שזהו כלי, יש כאן גם קלקול, וסתירת כלי לא יכולה להיות חמורה יותר מתוספת בכלי קיים, שאין בו שם מלאכה. דווקא עשיית כלי, שהוא מעשה חשוב, נחשבת לתולדה של בונה.

2. שיד, ז. וזו לשונו: "... וכן פסקו הטור והש"ע, ולא הביאו דיעה אחרת כלל. ולא ידעתי כיון שהוא מילתא דרבנן למה לא הביאו דעת הרמב"ם והר"ן להקל, ובפרט שגם להירושמי כן הוא. וכן הוא דעת רש"י והרע"ב שכתבו: שובר אדם את החבית לפי שאין במקלל שום איסור, עכ"ל. כלומר: ולכן התירו בחבית, כדי שיאכל. וכיון שרש"י והרמב"ם והר"ן והרע"ב מתירים — למה לא הביאו דעתם כלל? וצ"ע."

3. יש שדייקו כך גם מרש"י בסוגייתנו. ומפורש בדבריו במקומות אחרים, למשל בביצה כבא ד"ה "אין תורת בנין בכלים".

4. בביצה כא, א. עולה שלבית הלל אין בניין בכלים ולבית שמאי יש. בשבת קכב, מסביר רבא שמותר ליטול דלת של תיבה משום שאין בנין וסתירה בכלים, ועוד.

5. כך נראה מהשוואת דבריו י, יג, שם אוסר בנייה בכלים, עם דבריו כב, ב, שם מביא את משנתנו. ויש שתרצו בפנים אחרות, ראה למשל את דברי ה"ה י, ג ד"ה "וכן העושה", המסביר את הרמב"ם קצת בדומה לשיטת התוספות.

אולם דעה זו היא דעת יחיד, שהרי גם התוספות וגם הר"ן סוברים שיש איסור סותר בסתירת כלי. לכן לא פסק המחבר כדעה זו.

לשיטת הר"ן יש בסתירת כלי איסור דרבנן. אולם חכמים התירוהו "משום צורך שבת", כדי לאפשר לאדם לאכול (אך התירו דווקא בכלי קטן, ולא בכלי גדול). והנה שיטה זו היא מהפכה, שהרי עניין "אוכל נפש" נאמר ביום טוב דווקא, ולא ראינו שיתירו בשבת איסורים דרבנן בכדי לאכול. לכן גם דעה זו לא נתקבלה להלכה.<sup>6</sup>

לכן פסק המחבר כתוספות, הטור והרא"ש, שהם רבים לכל פסיקותיהם. שהרי כמעט כל המחברים פוסקים את עצם ההלכה שיש בניה בכלים. ובסתירה, בנוסף לדעת התוספות וסיעתם שיש סתירה בכלים, גם הר"ן פסק שבסתירת כלי יש לכל הפחות איסור דרבנן (וכאמור, ואי אפשר לסמוך על הר"ן שמתיר איסור סתירה כדי לאכול, שהרי בזה הוא דעת יחיד).

למעשה רבים הפוסקים שהקילו בפתיחת הקופסאות בהסתמכם על שיטת המקילים שאין איסור בשבירה. ואף אין חשש לעשיית כלי, כי הם כלים חד פעמיים, ובצירוף היות הכלים דומים למוסתקי, שהרי אינם עשויים לקיום אלא מיועדים לזריקה<sup>7</sup>. וכאן לא באנו אלא לבאר את פסיקתו של המחבר.

6. וראה בה"ל שם ד"ה "אסור לשברה" שכתב: "ולא מצינו שום שבות שיהיה מותר ע"י ישראל משום שהוא לצורך שבת [ומצאתי סברא זו ג"כ באחרונים], וע"כ פשוט דאין להקל בזה כלל".

7. ראה למשל ציץ אליעזר ח"ו סי' לה; חלקת יעקב או"ח סי' קכא; מנחת יצחק ח"ד סי' פב.

## קשר כפול בנעלים

בספר "שמירת שבת כהלכתה" פסק שאסור לעשות קשר כפול בנעלים בשבת, וז"ל:

אסור לקשור קשר על גבי העניבה כדי להדקה. ולכן העונב את נעליו, אל יקשור קשר על גבי העניבה<sup>1</sup>.

מקורו בדברי הרמ"א האוסר לקשור ולהתיר קשר כפול אפילו אם אינו של קיימא<sup>2</sup>, ומדברי הרמ"א<sup>3</sup>:

וי"א דיש ליוהר שלא להתיר שום קשר שהוא שני קשרים זה על זה, דאין אנו בקיאים איזה מקרי קשר של אומן ...

וכל שכן קשר על קשר העניבה בנעליים, החמור מקשר כפול רגיל מאחר שיש קשר גם מתחת לעניבה, והרי זה קשר, עניבה<sup>4</sup> וקשר. בפרק זה נדון במקורותיו וסברתו של דברי הרמ"א, ובפסק ה"שמירת שבת כהלכתה" בקשירת נעליים.

### 1. מחלוקת הראשונים בהגדרת "קשר של קיימא"

להבנת מקור חיוב איסור "קשר של אומן" נקדים עיון קצר בשיטות הראשונים בהגדרת מלאכת קושר.

מסוגיית הגמרא משמע שישנם שלוש קטגוריות של קשרים בשבת: קשרים

1. פט"ו סוף סעי' נג.

2. בהערות הביא ה"שמירת שבת כהלכתה" שם כמקור לדינו "עי' שו"ת אבני נזר סי' קעט, עיין שם היטב" ולא הסביר מאין שאב את דינו. ואחרי העיון בדברי האבני נזר, נראה לי שהשמירת שבת כיון למה שכותב האבני נזר באות ו' שם, שמשמע מדבריו שקשר כפול יכול להיאסר אפילו אם אינו מהודק (וראה בהמשך דברינו). אבל דיון האבני נזר באות ד"ה שם, שחייב בקשר על עניבה, ודאי אינו תואם את דברי השמירת שבת, שהתיר עניבה על קשר (כמפורש ברמ"א סי' שיז סעי' ה, ועיין שם במ"א ובט"ז, שאף שאסרו אינו אלא מדרבנן, ועיין שם בפרי מגדים).

3. או"ח שיז, א. ובהמשך נביא את כל דבריו.

4. עניבה על גבי קשר בלבד מפורש ברמ"א שמוותרת (שיז, ה), וראה בסוף הערה 2.

שחייבים עליהם, קשרים המותרים לכתחילה, וישנם בדרגת ביניים – פטור אבל אסור. הסוגיה לא הגדירה מהם הקריטריונים לכל קטגוריה, אלא הסתפקה בדוגמאות בלבד<sup>5</sup>.

ונחלקו ראשונים מהו הכלל המחייב במלאכת קושר בשבת: רש"י וסיעתו – הגורם המחייב במלאכת קושר בשבת הוא משך הזמן בו הקשר נועד להתקיים. חיוב חטאת הוא על "קשר של קיימא", כלומר קשר שבכוונת הקושר שיתקיים לעולם. מותר לכתחילה לקשור קשר לזמן קצר, ו"פטור אבל אסור" על קשר שבכוונת האדם להתירו בטווח ביניים<sup>6</sup>. הרמב"ם וסיעתו – ישנם שני גורמים המחייבים במלאכת הקושר: האחד – האם הקשר עתיד להתקיים לעולם, ורק אז יוגדר כ"קשר של קיימא" (ללא דרגות ביניים). והשני – סוג הקשר, האם הוא קשר של אומן או של הדיוט. חיוב חטאת הוא כאשר מתקיימים שני הגורמים (קשר לעולם של אומן). מותר לכתחילה כששניהם אינם מתקיימים (קשר זמני של הדיוט), ופטור אבל אסור כשמתקיים גורם אחד בלבד (קשר של הדיוט שנעשה על מנת להתקיים לעולם, או קשר זמני של אומן). ולעניין הלכה, שו"ע פסק כרמב"ם, והרמ"א פסק להחמיר כשתי השיטות<sup>7</sup>.

5. במשנה תחילת פרק ט"ו ישנה סתירה: "אלו קשרים שחייבין עליהן: קשר הגמלין וקשר הספנין ... יש לך קשרין שאין חייבין עליהן, כקשר הגמלין וכקשר הספנין". וממשיכה המשנה: "קושרת אשה מפתח חלוקה, וחוטו סבכה, ושל פסקיא, ורצועות מנעל וסנדל, ונודות יין ושמן, וקדירה של בשר ... כלל אמר רבי יהודה: כל קשר שאינו של קיימא אין חייבין עליו".

ובגמרא שם (קיא,ב): "הא גופא קשיא: אמרת יש קשרין שאין חייבין עליהן כקשר הגמלין וכקשר הספנין חיובא הוא דליכא, הא איסורא איכא. והדר תני: קושרת אשה מפתח חלוקה – אפילו לכתחילה. הכי קאמר: יש קשרין שאין חייבין עליהן, כקשר הגמלין וכקשר הספנין, ומאי ניהו – קיטרא דקטרי בזממא, וקיטרא דקטרי באיסטרידא, חיובא הוא דליכא, הא איסורא – איכא. ויש שמוטרין לכתחילה, ומאי ניהו – קושרת מפתחי חלוקה".

6. רש"י לא פירש מהו משך הזמן, וכמה שיטות בפוסקים בדבר. הרמ"א (שם) הביא תחילה את המחמירים, שמותר לכתחילה רק אם מתכוון להתירו באותו היום (שיטת הגהות מיימוניות וסיעתו), והוסיף בשם "יש מקילים" שמותר עד שבעה ימים (כהבנת הב"י ברש"י).

7. ומחלוקתם בקשירה לכתחילה: המחבר מתיר לקשור קשר של הדיוט אם לא נעשה לעולם. והרמ"א יאסור גם אם נעשה לטווח הביניים.

## 2. הגדרת הרמ"א ל"קשר של אומן"

אם כן, גם למחבר וגם לרמ"א אסור לקשור בשבת "קשר של אומן", גם אם לא נעשה לזמן ארוך.

ולהגדרת קשר של אומן הביא הרמ"א בספרו דרכי משה את דעת השלטי גיבורים<sup>8</sup> שמדייק מהרי"ף שלכל קשר אמיץ יש דין של "קשר של אומן". ומאחר שקשר כפול הוא קשר אמיץ, אסור לקושרו בשבת. וכן פסק הרמ"א גם בהגהותיו על השו"ע, וזו לשונו:

ו"א דיש לזוהר שלא להתיר שום קשר שהוא שני קשרים זה על זה, דאין אנו בקיאים איזה מקרי קשר של אומן, דאפילו בשאינו של קיימא אסור לקשרו וה"ה להתירו, וכן נוהגין. ומ"מ נראה דבמקום צערא אין לחוש ומותר להתירו, דאינו אלא איסור דרבנן, ובמקום צער לא גזרו.

ועל חומרא זו של השלטי גיבורים יש לשאול שלוש שאלות.

1. כל אדם יכול לקשור קשר כפול, ולא מובן למה מדמים קשר זה לקשר אומן. המעייץ במשנה ובגמרא<sup>9</sup> יראה שכל הדוגמאות להמחשת הקשרים האסורים כולן קשרים של אומנים, כלומר בעלי מלאכה; כמו קשר הגמלים, קשר הספנים, או הקשרים שקושרים הסנדלרים בשעת עשיית הנעל. ואין שום דמיון בין קשרים אלה לקשר כפול שכל הדיוט יכול לקשור. ובדומה הקשה בערוך השולחן, עיין בדבריו<sup>10</sup>.
2. אם נאמר שקשר כפול הוא קשר של אומן — למה הותר במקום צער? וכי התירו משום צער שאר קשרי אומן?
3. גם האבני נזר הקשה על השלטי גיבורים, ונשאר בצריך עיון. ועיקר

8. בדף מא, מדפי הרי"ף אות ג. ולשונו: "וקשר אומן — לא נתברר לי היטב היאך הוא. מיהו נראה מלשון האלפסי הוא קשר שקושרין אותו הדק היטב. ומכאן נראה לי שיצא האזהרה שכשקושרים ב' קשרים זה על זה, שאין מתירין אותו בשבת. ואף על פי שההוא קשר עשוי לקשור ולהתיר בו ביום ואינו קשר של קיימא — אף על פי כן נזהרים בקשירתו ובהתרתו, משום דהוי קשר אמיץ". והובא בד"מ סי' שיו אות א.

9. הובאו לעיל בהערה 5.

10. סימן שיו סעיף י. ותירץ שהרמ"א אמר חומרא זו רק בדעת ה"ש מקילין" בקשר שאינו עומד להתירו בתוך שבעה ימים.

קושייתו: על פי השלטי גבורים הגדרת קשר של אומן אינה קשר שדרך האומנים לעשותו, אלא קשר מהודק. ולפי דבריו יש מקום לפטור על כל קשר שאינו מהודק. אך להלכה מצאנו שחייבים על קשר של אומן אף אם אינו מהודק<sup>11</sup>, ומכאן שהגדרת קשר של אומן אינו קשר מהודק היטב<sup>12</sup>.

### 3. מהות מלאכת קושר

להבנת דברי השלטי גבורים והרמ"א ננסה להבין את מהותה הייחודית של מלאכת קושר.

בשאר המלאכות איננו מתחשבים לא במימד הזמן ולא בהיותן מעשה אומן. אמנם במלאכות שבת חייב רק אם עשה דבר המתקיים<sup>13</sup>, אך הדבר נמדד באיכות המלאכה, ולא במשך הזמן בו תתקיים, מלבד מלאכת קושר, בה חייב מהתורה רק על "קשר של קיימא שאינו מתירו לעולם"<sup>14</sup>.

ועוד, בהגדרת מלאכה אין התורה מתחשבת אם הדבר מעשה אומן או מעשה הדיוט; דבר המוגדר כמלאכה ייאסר אף אם הוא מעשה הדיוט, ומאידך, מעשה אומן יותר אם אינו מלאכה<sup>15</sup>, מלבד, כאמור במלאכת קושר.

11. במשנה (טו, א): "רבי מאיר אומר: כל קשר שהוא יכול להתירו באחת מידי און חייבין עליו". ואין הלכה כר' מאיר, אלא כחכמים, כלומר: חייבים על קשר אף אם אפשר להתירו ביד אחת. (וראה תוספתא שבת יב, טו: "זה הכלל: כל קשר שהוא של קיימא ויכול להתירו באחת מידי, או שאינו של קיימא ואין יכול להתירו באחת מידי, אין חייבים עליו עד שיהא קשר של קיימא ואינו יכול להתירו באחת מידי").

12. אבנ"ז או"ח סי' קעט אות ו. ולשונו: "ותימה דהא בפירושו המשניות לרמב"ם ורע"ב דאין הלכה כרבי מאיר דאמר כל קשר שיכולים להתירו בידו אחת אין חייבין עליו. ובגמרא קאמר טעמא דרבי מאיר משום דלא מיהדק כו', הנה דר"מ בקשר שאינו מהודק מיירי. הרי דפסק הלכה דחייבין על קשר שאינו מהודק, ועל כרחך אף קשר שאינו מהודק מעשה אומן הוא, וצריך עיון.

13. "זה הכלל: כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת — חייב" (שבת יב, א).

14. לשון רש"י קיא, ב ד"ה "אלו קשרים".

15. "תנא דבי רבי ישמעאל: 'לא תעשה כל מלאכה' — יצא תקיעת שופר ורדיית הפת, שהיא חכמה ואינה מלאכה" (שבת קיז, ב), ואינם אסורים אלא מדרבנן.

ונראה לומר בזה שברוב המלאכות, המלאכה היא שינוי מהותי בחפץ, שאי אפשר (או שאין רגילות) לבטל אותו. מאכל מבושל לא יחזור להיות מאכל חי, מי שזורע לא מוציא את הגרעין מן האדמה, ומן הרגע שצמח אי אפשר להחזיר את הגרעין למצבו הקודם, וכך מלאכות רבות. אבל בקשירה אין שום שינוי מהותי, אלא כמו שאפשר לקשור אפשר להתיר, והיה כאילו לא היה.

אמנם ישנן מלאכות נוספות שדומות בזה לקושר, ויש בהן אפשרות להחזרת המצב לקדמותו, אך בכולן ישנם דינים מיוחדים הנובעים מהייחוד הזה. ונדגים דברינו: מלאכת מעמר היא איסוף החיטה לעומרים, ופעולה זו הפיכה — אפשר גם לפזר את הערימות. ומצאנו צמצום גדול בחיוב על מלאכה זו — המעמר אינו חייב אלא במקום גידולו<sup>16</sup>, כי עימור במקום גידולו הוא עימור מהותי, שאין האיכרים מבטלים אותו. אבל מותר לעמר שלא במקום גידולו כי כמו שמאספים כך מפזרים, ואין כאן מלאכה מתקיימת.

גם בורר היא מלאכה הפיכה — אפשר בקלות לערב אחרי הברירה. ואכן, גם במלאכה זו יש דין מיוחד — ברירת אוכל מתוך פסולת מותרת אם זה לאלתר, שברירה כזו הופכת את המלאכה למלאכה שאינה מתקיימת.

וכך גם במלאכת הקושר — הואיל והקשירה מטיבעה הפיכה, קשירה האסורה בשבת היא רק קשירה המוגדרת כמתקיימת. לרש"י כוונת הקושר שהקשר יתקיים זמן רב היא ההופכת מעשה זה כמלאכה. ולרמב"ם הכוונה לא מספיקה לחיוב מהתורה, ורק כשהפעולה שהיא מעשה אומן נחשבת כמתקיימת.

וכך נבין גם את הדוגמאות שבגמרא: דווקא קשרים כעשיית טבעות לגמלים ולספינות, או עשיית נעליים, יוגדרו כמלאכה, כי קשר כזה יוצר דבר המתקיים, וכך דומה "קושר" לשאר המלאכות.

ואפשר לומר שהשלטי גיבורים חושב שגם קשר אמיץ שקשה להתירו הופך את הקשר למלאכה. קשר כזה נקרא של אומן כי בדרך כלל קשר של

16. שו"ע או"ח שמ סעי' ט ע"פ רוב הראשונים (למשל תוס' ביצה לא, א ד"ה "מן הקרקף"), ולא כרמב"ם.

אומן הוא קשר שקשה להתירו, ולכן הם דומים זה לזה אף שבדיניהם הם שונים. ולכן כל קשר כפול שמהודק יפה יחשב כמלאכה אף אם עשאו הדיוט.

#### 4. שיטות הרי"ף והרמב"ם

הנה השלטי גבורים<sup>17</sup> כתב שמקור דבריו בדברי הרי"ף, וקשה לעמוד על דיוקן. ובהוצאה החדשה של הטור הסביר בהערה<sup>18</sup> שדיוקן הוא מכך שהרי"ף מוסיף פרשנות לקשר הסנדלר, ואומר "וקטר ליה קיטרא מעלייתא", וקשר קשר מעולה. ועדיין אין הדיוק מובן, שקשר מעולה אינו בהכרח קשר מהודק, ופשוט יותר לפרש שכוונת הרי"ף שהקשר צריך להיות מעשה אומן, כפי שמפורש בדבריו.

ואחרי העיון ברי"ף נראה שצדק השלטי גבורים, והרי"ף אוסר גם קשר מהודק. כי הנה על המשנה המפרטת את הקשרים שאין חייבים עליהן<sup>19</sup> מביאה הגמרא תחילה את הכלל שראינו למעלה, שיש שלוש דרגות חיוב; אחר עוסקת בקצרה בכמה דוגמאות; ולבסוף מאריכה בקשר של מנעל. אפשר לפרש בפשטות שקשר המנעל הוא דוגמא נוספת לכלל שלמעלה, שחייב עליו רק אם מתקיים, וכך נראה שפירש רש"י.

אבל נראה שהרי"ף לא פירש כך את הגמרא. שעל סוגייתנו הביא הרי"ף את כלל הגמרא, השמיט את שאר הדוגמאות, והביא באריכות את הדיון על דיני המנעל והסנדל; אבל את המנעל וסנדל אינו מפרש ע"פ הכלל שהביא למעלה, אלא מבארם, כאמור, שחייב הואיל והם קשר מעולה, "קיטרא מעלייתא".

נראה שהבין הרי"ף שיש כאן שני דינים. ישנן שתי דרכים המגדירות קשר כמלאכה: הראשונה – קשר אומן, והשנייה – קשר אמיץ. וממילא בקשר אומן יהיה חייב אפילו אם הקשר אינו אמיץ<sup>20</sup>. קשר אמיץ הוא סוג של

17. הבאנו דבריו למעלה בהערה 8.

18. "הגהות והערות" סי' שיז הערה טו (עמ' שפז).

19. קיא,ב "יש לך קשרין שאין חייבין עליהן, כקשר הגמלין וכקשר הספנין. קושרת אשה מפתח חלוקה, וחוטי סבכה, ושל פסקיא, ורצועות מנעל וסנדל, ונודות יין ושמן, וקדירה של בשר".

20. ולא כר' מאיר שהובא לעיל בהערה 11, אלא כחכמים.



קשר אומן, כי שניהם בדרך כלל מחזיקים זמן רב, זה בגלל מיומנות הקשר וזה בגלל חוזקו. חיובו של השלטי גיבורים בקשר מהודק (ובעקבותיו חיוב הרמ"א בקשר כפול) זהה בדינו ל"קשר אומן", אבל בהגדרתו אינו קשר אומן אלא "קיטרא מעלייתא".

ובזה סרות הן קושיית האבני נזר והן קושייתנו מדוגמאות הגמרא, הואיל וכאמור לדעת הרי"ף שני דינים הם: בתחילה עוסקת הסוגיה בקשר של אומן, ולבסוף, בדין הסנדל, עוסקת בקשר אמיץ. ולפי שיטה זו יש לחייב בקשר כפול.

קושיה נוספת שמתבררת לפי הבנתנו: בבית יוסף הביא את דברי שבולי הלקט הפוטר קשר שיכול להתיר ביד אחת, וז"ל:

כתוב בשבלי הלקט (סי' קכד): תני בתוספתא, זה הכלל: כל קשר שהוא של קיימא ויכול להתירו באחת מידיו, או קשר שאינו של קיימא ואינו יכול להתירו באחת מידיו, אין חייבין עליו.

והקשה הרמ"א בדרכי משה: "הוא דעת ר' מאיר ... ואינו הלכה וצריך עיון למה הביאו בית יוסף"<sup>21</sup>.

לפי דברינו אין קושיה כלל, כי דוקא ב"קשר של אומן" חכמים אוסרים אף אם אפשר להתירו באחת מידיו, אבל ב"קיטרא מעלייתא" – אם יכול להתירו בידו אחת אין זה קשר אמיץ, ומותר.

וכל זה בדעת הרי"ף. אבל הרמב"ם, שהגדיר כרי"ף שקשר של אומן הרי הוא קשר של קיימא, לא הזכיר כלל את עניין "קיטרא מעלייתא". ולפי זה נבין את פסיקת הרמ"א בקשר כפול "במקום צערא": לשיטת רש"י ודאי מותר, כי הגדרת קשר של קיימא היא רק לפי משך הזמן. ואף אם נפסוק כחולקים, שקשר של אומן אסור לכתחילה, עדיין האיסור הוא רק על פי חומרת הרי"ף, אבל לרמב"ם מותר. לכן פסק הרמ"א שלא במקום צער "יש להזהר" ולחשוש לשיטת הרי"ף, אבל במקום צער אפשר לפסוק כעיקר הדין.

21. וראה מה שתמצו שם בטור החדש הערה יז (עמ' שפז).

## 5. להלכה

עולה מדברינו שלהלכה בקשר מהודק היטב רש"י יתיר אם לא נעשה לזמן ארוך, ואף הרמב"ם יתיר, הואיל ואינו מוגדר כקשר של אומן. והרי"ף יאסור הואיל וזהו "קשר מעולה", שאף אותו אסרה הגמרא.

וקשר כפול כתב השלטי גיבורים ובעקבותיו הרמ"א שיש להיזהר בו בשבת, הואיל ומהודק היטב.

וכל זה בקשר כפול רגיל. אבל קשר כפול שאדם עושה בנעליו (קשר על גבי עניבה) ודאי לא יוגדר כ"קיסרא מעלייתא", שהרי אפשר להתירו בקלות, ואין מקום להחמיר בו כלל<sup>22</sup>.

וראיה נוספת שאין זה קשר מהודק – ביארנו בדברי הב"י (על פי מה שהביא בשם שבולי הלקט) שקשר שיכול להתירו באחת מידיו אינו קשר אמיץ, וקשר כפול בנעלים יכול אדם להתירו בידו אחת.

ועל פי זה מותר לקשור ולהתיר קשר כפול של נעליים בשבת.

---

22. גם לערוך השלחן (הובא למעלה בהערה 10) יש להתיר, כי לתירוצו הרמ"א אמר דינו דוקא בקשר שאינו עומד להתירו באותו יום.

## האם מותר לאכול בכליו של מחלל שבת?

### 1. עיקרי ההלכות בהם נעסוק

#### א. כשרות הכלים ב'מעשה שבת'

כלי שבלע דבר איסור – נאסר הכלי עד שיוכשר. הלכה זו פשוטה בכלי שבלע נבלה או טרפה, וכן בכלי שבלע בשר וחלב. ודנים האחרונים בכלי שבושל בו בשבת, האם יש מקום להגדיר אוכל שבושל בשבת כ'דבר איסור' האוסר את הכלי.

#### ב. דין 'מעשה שבת'

בדין דבר שנתבשל בשבת נחלקו תנאים: ר' מאיר מקל, ר' יהודה מחמיר ממנו, ור' יוחנן הסנדלר מחמיר מכולם. בפרטי ההלכה דבר שנתבשל בשוגג קל מדבר שנתבשל במזיד, והדין חמור למבשל עצמו מאשר לאחרים. וזה לשון הברייתא (חולין דף טו,א ועוד):

המבשל בשבת, בשוגג – יאכל, במזיד – לא יאכל, דברי רבי מאיר.

רבי יהודה אומר: בשוגג – יאכל במוצאי שבת, במזיד – לא יאכל עולמית<sup>1</sup>.

רבי יוחנן הסנדלר אומר: בשוגג – יאכל למוצאי שבת לאחרים ולא לו, במזיד – לא יאכל עולמית לא לו ולא לאחרים.

ופסק המחבר כר' יהודה (או"ח שיח, א):

המבשל בשבת, במזיד – אסור לו לעולם, ולאחרים מותר למוצאי שבת מיד.

ובשוגג – אסור בו ביום גם לאחרים, ולערב מותר גם לו מיד.

---

1. למבשל. אבל לאחרים מותר במוצאי שבת (ראה רש"י שם ד"ה "ר' יהודה אומר").

**2. דברי המגן אברהם**

המגן אברהם (שיח, ס"ק א) כתב בשם הרשב"א שהמבשל בשבת במזיד גם הכלי אסור. ולשונו:

משמע ברשב"א סימן קע"א<sup>2</sup> דהקדירה אסורה גם כן.

והביאו המשנה ברורה (שם, ס"ק ד). מדין זה עולה חומרה גדולה, שמטבח הפועל בשבת באיסור, אף אם הבישול כשר – הרי הכלים נאסרים, ואין לאכול מהם אף בימות החול.

סברת דין זה קשה. שהרי האיסור על הדבר שנתבשל בשבת אינו איסור 'חפצא', כלומר האיסור אינו חל על הדבר עצמו, אלא זהו איסור 'גברא', שקנסו חכמים את עושה המלאכה בשבת ליהנות מפרי עברתו. וראיה לדבר מכך שהמאכל מותר לאחרים במוצאי שבת.

הרב עובדיה יוסף בספרו "לוית חן" (אות מב)<sup>3</sup> דחה מכל וכל את דברי המגן אברהם, והביא שורה ארוכה של פוסקים שכתבו בפירוש שהכלים מותרים, וכך הוא מסיק להלכה.

**3. דברי הרשב"א**

נעייין במקורו של המג"א בתשובת הרשב"א, ונראה שהדברים בה אינם מפורשים. וזה לשונו (ח"א, סימן קעה):

שאלת קדרה שבשל בה ישראל לצורך חולה שיש בו סכנה אם היא אסורה מפני שבשלו בה בשבת, או מותרת מפני שאין מעשה שבת אסורין אלא לר' יוחנן הסנדלר ולא קיימא לן כותיה, או דילמא אסורה כיון דאיכא למיגזר שמא ירבה בה לצורך בריא?

תשובה: דבר ברור הוא זה לכולי עלמא שהיא מותרת. שאפילו התבשיל עצמו מותר לערב, ואפילו לר' יוחנן הסנדלר. שלא אסר רבי יוחנן אלא בשנעשה במזיד, אבל לא בשוגג. דהא קתני 'בשוגג יאכל למוצאי שבת לאחרים ולא לר'. ודוקא בשוגג באיסור, הא לחולה שיש בו סכנה מותר ומצוה לבשל לו, ואין כאן מעשה שבת באיסור.

2. צ"ל קעה (וב"לוית חן" שלקמן מובא בטעות "תקעה").

3. וכן ב"ילקוט יוסף" סי' שיח סעי' ט, ס"ק יג (כרך שבת ג, עמ' כז).

ולא אסר אפילו ר' יוחנן הסנדלר אלא במעשה שבת באיסור וכל שכן לר' יהודה וכל שכן לרבי מאיר.

הרשב"א מתיר כאן כלי שבושל בו בשבת בהיתר לצורך חולה, אפילו לשיטת ר' יוחנן הסנדלר המחמיר במעשה שבת. והדיוק מכאן שכלי שבושל בו באיסור בשבת יאסר – אינו הכרחי כלל.

בלוית חן מביא מספר מטה יהודה (לר' יהודה עייאש) שמוכיח מלשון הרשב"א ההיפך, שמתיר את הכלי. שמשם "מוכח שאין הקדרה אסורה במזיד אלא לר' יוחנן הסנדלר, דסבירא ליה שמעשה שבת אסורים מן התורה, אבל לפי מאי דקיימא לן שאף במזיד אינו אלא משום קנס, דדרשינן היא קודש ואין מעשיה קודש, אין לאסור אלא התבשיל עצמו ולא פליטתו".

וליישב את דברי המגן אברהם צריך לומר שהבין מדברי הרשב"א שדווקא כשבישל בהיתר פליטת התבשיל מותרת. שהרי אם הרשב"א סבור שגם במבשל באיסור הפליטה מותרת, לא היה מבסס את היתרו על כך שעצם הבישול מותר.

#### 4. ראייה למגן אברהם מדברי הגמרא

ואף שאין למגן אברהם ראייה חד משמעית מדברי הרשב"א, הרי אפשר להביא ראייה לדבריו מדברי הגמרא עצמה בחולין שם. שאומרת המשנה (חולין יד, א):

השוחט בשבת וביום הכיפורים, אף על פי שמתחייב בנפשו – שחיטתו כשרה.

ובגמרא שם אומר רב הונא בשם רב שאמנם השחיטה כשרה, אך אסור לאכול מהבשר באותו יום (עד מוצאי שבת). ומוסיפה הגמרא לומר שהועמדה משנה זו בשיטת ר' יהודה<sup>4</sup>.

מנסה הגמרא למצוא על איזו מחלוקת מוסבים הדברים, ומדוע יש להעמיד את המשנה כשיטת ר' יהודה בלבד, עד שמסיקה (בדף טו, א) שמדובר במחלוקת לעניין מעשה שבת אותה הבאנו למעלה, ויש להעמיד את

4. לשון הגמרא: "אמר רב הונא, דרש חייא בר רב משמיה דרב: אסורה באכילה ליומא. ונסבין חבריא למימר רבי יהודה היא".

המשנה במבשל בשוגג. שכאמור, סובר ר' יהודה שהמבשל בשבת בשוגג אסור בשבת (בין לו בין לאחרים), ובמוצאי שבת מותר; והמבשל במזיד אסור לו עולמית, ולאחרים אסור עד מוצאי שבת.

וממשיכה הגמרא ושואלת כיצד אפשר להעמיד את משנתנו בשוגג, הרי נאמר בה שהשוחט "מתחייב בנפשו", דבר המתאים רק לשוחט במזיד!<sup>5</sup> ומתרת הגמרא שאפשר לומר שאכן מדברת המשנה בשוחט בשוגג, ולכן שחיטתו כשרה, אלא שמציינת המשנה שזאת למרות שאם היה שוחט במזיד – היה מתחייב בנפשו. ולשון הגמרא:

הכי קאמר: אע"פ דבמזיד מתחייב בנפשו הוא, הכא דבשוגג – שחיטתו כשרה.

משמע שהשוחט במזיד – שחיטתו פסולה לר' יהודה<sup>6</sup>. ולא כתבה המשנה שאסור לאכול, אלא שהשחיטה פסולה, משמע שהאוכל אינו כשר. ולכן אי אפשר לומר שהדיון הוא על ה'גברא', אלא ודאי שחכמים גזרו לגבי השוחט איסור על הבשר (ולכן אסורה גם פליטתו). ואמנם לגבי אחרים השחיטה כשרה, שהרי במוצאי שבת הבשר מותר להם, אך בכל זאת לגבי השוחט עצמו הבשר נחשב כ'חפצא' של איסור, ולו עצמו גם הכלים אסורים.

אבל באמת קצת קשה לומר כאן שיש כאן איסור 'חפצא', הואיל והתבשיל מותר לאחרים. ואפשר לומר שחכמים קנסו את מחלל השבת במזיד מלהנות מהתבשיל, והגזרה היא שיהא הבשר כשאר איסורי אכילה, כולל האיסור על הבלוע בכלי.

הסבר זה מבאר גם מדוע הכלי אסור למגן אברהם גם כשאינו בן יומו: אמנם לאחר עשרים וארבע שעות נפגם הטעם הבלוע בכלי, ואין כאן אלא "גזרת כלים" שגזרו חכמים. אך טעם הגזרה הוא שגזרו כלי שאינו בן יומו שמא ישתמש בכלי בן יומו (ראה שו"ע יו"ד קכב, ב), וטעם זה נכון גם לכלי שבלע דבר האסור על מחלל השבת.

5. לשון הגמרא: "ומי מצית מוקמת לה בשוגג ורבי יהודה? והא אף על פי שמתחייב בנפשו קתני!".

6. שכאמור, פסק המחבר כמותו.

**5. דיון בהצעתנו**

תלמיד חכם אחד דחה את הצעתי בפרשנות המשנה על פי מסקנת הגמרא<sup>7</sup>, והציע שני פירושים אחרים. ועוד הוסיף קושיה על עצם סברתנו בדברי המגן אברהם. נביא את דבריו ואת תגובתי עליהם:

**א. רצתה המשנה להשוות שבת ליום הכיפורים**

להצעה זו העמידה הגמרא את המשנה בשוחט בשוגג לא מפני שהשוחט במזיד שחיטתו פסולה, אלא משום שביום הכיפורים האכילה אסורה הן לשוחט והן לאחרים (מפני התענית), ורצתה המשנה לנקוט בדוגמא בה שווה דין שבת לדין יום הכיפורים, לכן מדברת על השוחט בשבת בשוגג, ואזי בכל מקרה בו ביום אסורה האכילה על השוחט (בשבת משום מעשה שבת, וביוה"כ משום התענית), ובמוצאי שבת מותרת לכולם. אבל במזיד בשבת נאסר על השוחט עולמית, ואילו ביום הכיפורים האיסור רק בו ביום, ולכן לא נקטה המשנה בשוחט במזיד.

אך נראה לי שאי אפשר להעמיד כך את הסבר הגמרא בדברי המשנה. שהגמרא שואלת מדוע להעמיד את המשנה דווקא בשוגג ולשיטת ר' יהודה, הרי יתכן שדיברה במזיד וכשיטת ר' מאיר? ותירצה הגמרא:

לא סלקא דעתך, דקתני דומיא דיום הכפורים, מה יום הכפורים לא שנא בשוגג ולא שנא במזיד לא אכיל, אף הכא נמי לא שנא בשוגג ולא שנא במזיד לא אכיל.

כלומר: כמו שביום הכיפורים אסור לו לאכול את הבהמה בין אם שחט בשוגג ובין אם שחט במזיד, כך הדין גם בשבת. ואילו לר' מאיר בשבת השוגג מותר בו ביום.

משמע מכאן שהמשנה מדברת בין בשוגג ובין במזיד. וכך פירוש המשנה:

השוחט בשבת וביום הכיפורים — שהאוכל אסור בו ביום, בין בשוגג ובין במזיד,

7. לאחר שהובאו הדברים ב"קול מהיכל" ד.

**אף על פי שמתחייב בנפשו — אם שחט במזיד, שחיטתו כשרה — כששחט בשוגג.**

ואם כן דברי הגמרא "הכא דבשוגג שחיטתו כשרה", היינו משום שבמזיד אי אפשר לומר שחיטתו כשרה, שהרי השחיטה במזיד אכן פסולה. וגם מלשון הגמרא "הכא דבשוגג שחיטתו כשרה" משמע שהעמידו בשוגג משום שרק בשוגג שחיטתו כשרה.

**ב. השחיטה אינה כשרה ואינה פסולה**

הצעה נוספת שהציע בכדי לדחות את לימודנו היא שאמנם כתבה הגמרא "דבשוגג שחיטתו כשרה", אך אי אפשר לדייק מכך שבמזיד שחיטתו פסולה, אלא ישנו מצב ביניים — השחיטה במזיד אינה כשרה, אך גם אינה פסולה. וכוונת הגמרא לומר שאי אפשר לומר 'כשרה' על שחיטה בשבת שהאוכל שאסור לו עולמית, אף שבאמת השחיטה אינה פסולה.

ויפה דרש, וכך אכן יש לתרץ את הסוגיה לחולקים על המג"א. אבל הדוחק ברור, שהרי אין למעמד ביניים זה שום רמז בגמרא. והאמת יורה דרכו, שבפשטות בדברי חכמים מה שאינו כשר — פסול.

**ג. איסור אכילה ואיסור הנאה**

עוד הקשה על עצם סברת המג"א, שאיסור מעשה שבת אינו איסור 'חפצא' על המאכל, אלא איסור 'גברא' ליהנות מהדבר. ואילו דין איסור בלוע בכלי הוא איסור על המאכל. והואיל ובאכילת הדבר הבלוע אין לו הנאה כלל, שהנאה זו אינה שוה כלום, אין מקום לאסור את הדבר.

ונראה לי שאין דבריו מחוורים, ומכמה טעמים:

א. האיסור לבשל בכלי שבלע איסור הוא מכיוון שהאיסור הבלוע בדפנות הכלי נותן בהיתור טעם, ו'טעם כעיקר', ולכן הרי הוא כאוכל דבר איסור. ואמרו חכמים שאם הטעם פגום אין אומרים 'טעם כעיקר', ואין בו איסור בלוע. וזאת למרות שאין לאכול ממשות של דבר איסור גם כשטעמו פגום. מאכן מוכח שהאיסור בטעם לשבח הוא משום שנהנה מן האיסור. כלומר: כִּלְ אִיסוּר אֲכִילָה הִרִי הוּא אִיסוּר הַנְּאֻה, אֵלֹא



שהתורה<sup>8</sup> לצייתים אסרה רק ההנאה דרך אכילה. ולכן 'טעם כעיקר' אוסר דווקא כשנותן טעם לשבח, שרק אז נהנה מהאיסור בדרך אכילה. וכאיסורי התורה כך אסרו חכמים במעשה שבת, והאיסור הוא להנות בדרך אכילה. ובבלוע הרי האוכל נהנה מן התבשיל בדרך אכילה, משום 'טעם כעיקר'.

ב. נשים לב שהדוגמאות בש"ס למעשה שבת הן כולן באיסור אכילה (בניגוד למשל לאיסור הנאה ממלאכת גוי בשבת, שם הדוגמאות מגוונות). ונראה לי שזאת מכיוון שעיקר איסור מעשה שבת הוא בהכנת האוכל. וגזרה זו היא חלק מהגזרות המרובות בשבת בענייני אוכל, כגון: שהיה, הטמנה, מחזי כמבשל, ועוד. משום שהאדם להוט אחר האוכל, גזרו בו חכמים יותר<sup>9</sup>. ולכן נראה שגזרת חכמים במעשה שבת היא דווקא באכילתו. ואמנם ברור להלכה<sup>10</sup> שיש איסור ליהנות מכל מעשה שבת גם במלאכות שאינן באוכלין. ובמלאכות אלו ברור שהאיסור הוא איסור הנאה. אבל ייתכן מאוד שבאיסור בישול ושחיטה האיסור הוא האכילה שהיא ההנאה המיועדת למלאכות אלו.

ג. אנו רואים בתחומים רבים שחכמים בגזרותיהם אינם יוצרים מסגרת חדשה של איסור, אלא נותנים דבריהם במסגרות הקיימות<sup>11</sup>. וכן במעשה שבת, כשאסרו חכמים על המבשל את האכילה, הרי זה לגביו איסור ממש.

ד. יש להוסיף שצריך לזוהר במונחים 'איסור גברא' ו'איסור חפצא', כי

8. דקיימא לן ש"טעם כעיקר" מהתורה.

9. [ומסברה זו, שכאמור יוצרת החמרה בענייני אוכלין, נולדה גם קולא בדיני מוקצה: "אין שום אוכל תלוש הראוי לאכילה מוקצה לשבת. דתמרים ושקדים ושאר פירות העומדים לסחורה מותר לאכול מהם בשבת" (שו"ע שי, ב). הערת העורך]

10. כפי שמפורש ברמ"א ריש שיח, א. ועיין שם בביאור הלכה ד"ה "אחת משאר מלאכות".

11. כך למשל את המחלוקת: "היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ. תני חדא אסור להחזירה, ותני אידך מותר להחזירה" הסבירה הגמרא שנחלקו האם נתנו לידו דין כרמלית (שבת דף ג, ב).

וכך גם איסור 'סתם יינם'. שאמנם הוא גזרה משום בנותיהם, אך השוו חכמים דינו לדין יין נסך, ולכן מחד אסור אף בהנאה, ומאידך לא הוסיפו גזרות גם אם היה לכך מקום (מפורש בטור יו"ד ריש סימן קכג).

ברוב האיסורים מונחים אלו מעורבים, והחילוק ביניהם הוא לא תמיד ברור.<sup>12</sup> בגמרא השתמשו במונח "חובת גברא" כציצית, בה הסובר שהיא "חובת גברא" יחייב את האדם הלוכש, והסובר "חובת טלית הוא" יחייב להטיל ציציות בכגד גם כשהוא מונח בארון (מנחות מא,א). אולם גם הסובר שזהו איסור גברא לא מחייב ציצית אלא כשלוכשו, וגם האומר שזהו חיוב חפצא החיוב הוא רק בכגד ששייך לאדם יהודי. וגם איסור מאכלות אסורות אינו 'איסור חפצא' בצורה חד משמעית, שהרי אין איסור על המאכל האסור שלא יאכל, אלא יש איסור ליהודי לאכול את הדבר. ובדומה במעשה שבת גזרו חכמים על העובר שלא יאכל מהדבר לעולם, והרי זה בשבילו ככל דבר איסור.

**לסיכום:** המגן אברהם אוסר כלי שבושל בו בשבת מזיד. והביא ראיה לדבריו מהרשב"א, אלא שהקשו האחרונים על ראייתו. והבאנו לדבריו ראיה מסוגיית הגמרא עצמה.

---

12. זאת מלבד איסורים מסויימים בהם מעיקר הדין עלינו להבדיל בין המושגים. כמו למשל בנדרים, שם הנוסח 'הרי זו' אוסר את החפץ, והנוסח 'הרי עלי' אוסר את השימוש על האדם, כלומר איסור גברא.

זכיתי להתכתב בדברי הלכה עם הרה"ג מורינו הרב יהושע מאמאן שליט"א, לשעבר חבר בית הדין הגדול בירושלים, ומחבר שו"ת עמק יהושע ז' חלקים, ועוד. ברשותו, הנני מציג כאן פרי משא ומתן הלכתי בעניין 'כלי שני' והגדרת מלאכת בישול בשבת. תחילה אביא את עיקרי הדברים אותם כתבתי אל הרב שליט"א, אחריהם אביא מה שהואיל להשיבני בשני מכתבים, ולבסוף מה שהשבתי על דבריו תוך ביאור מעמיק יותר בדברים הראשונים.

## מדוע כלי שני אינו מבשל

הגדרת איסור בישול היא נתינת מאכל שאינו מבושל לכלי שעל האש (או לכלי חם שהיה על האש). אך אם נעביר את המים הרותחים מכלי זה לכלי אחר, ובכלי השני ניתן את המאכל – הרי זה מותר בשבת.

מקור הדברים במשנה (שבת ג, ה): "האילפס והקדרה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין, אבל נותן הוא לתוך הקערה או לתוך התמחוי". וביארה הגמרא (שבת מ, ב, ועוד): "כלי שני אינו מבשל". וכן נפסק להלכה, שמותר ליתן מים צוננים לתוך מים רותחים בכלי שני, למרות שהמים הצוננים יתחממו גם הם בעירוב זה, ויגיעו לכדי שהיד סולדת בהם (שו"ע סי' שיח, סעי' יב וראה במשנ"ב שם, ס"ק פא).

והדבר תמוה, שהרי שיעור בישול במים הוא 'בכדי שהיד סולדת בהן', וכן אמרה הגמרא (שם): "אחד שמן ואחד מים, יד סולדת בו – אסור, אין יד סולדת בו – מותר", ואם הביא בשבת מים צוננים לכדי שהיד סולדת בהן – היאך יפטר, ואף יהיה מותר לעשות כן לכתחילה!?

### 1. שיטת התוספות – דפנותיו קרות

תוספות שם (ד"ה "ושמע מינה") הקשו קושיה זו, וז"ל:

תימה, מאי שנא כלי שני מכלי ראשון, דאי יד סולדת – אפילו כלי שני נמי, ואי אין יד סולדת – אפילו כלי ראשון נמי אינו מבשל.

ותירצו שההבדל בין הכלים הוא שדפנותיו של הכלי הראשון חמות, ושל השני לא. ולשונם:

ויש לומר, לפי שכלי ראשון מתוך שעמד על האור דופנותיו חמין ומחויק חומו זמן מרובה, ולכך נתנו בו שיעור דכל זמן שהיד סולדת בו אסור. אבל כלי שני אף על גב דיד סולדת בו מותר, שאין דופנותיו חמין והולך ומתקרר.

ולכאורה תירוצם אינו מובן, שהרי מדוע לחלק בין דפנות חמות לדפנות קרות, סוף סוף גם כלי שני יכול להביא מים לכדי שהיד סולדת בהן, וכפי שמוכח בחוש במציאות, ומה הסברא להתיר בזה?

## 2. אין בישול אלא באש

לכמה אחרונים שיטה נוספת לבאר את החילוק בין כלי ראשון לכלי שני, מובאת בפרי חדש (יו"ד סי' סח, ריש ס"ק יח)<sup>1</sup> ובערוך השולחן (שיח, כ ועוד), על פי הירושלמי (שבת ג, ה) שמן התורה בישול הוא דווקא באש, "כל שהאור מהלך תחתיו", ואף כלי ראשון אינו מבשל אלא כשמונח על האש. אמנם חכמים באו וגזרו אף בכלי ראשון כשאינו מונח על האש משום כלי ראשון שעל האש, אבל בכלי שני כלל לא גזרו. לדעת הפר"ח וערוך השולחן כן סבר גם התלמוד הבבלי<sup>2</sup>, וזו סברת היתר הבישול בכלי שני, וכן פירש ערוך השולחן גם בדברי הרמב"ם.

על שיטה זו קשה מן המשנה (כב, ב):

כל שלא בא בחמין מלפני השבת מדיחין (= מערין מים מכלי שני) אותו בחמין בשבת, חוץ מן המליה ישן וקוליים האיספנין, שהדחתן זו היא גמר מלאכתן.

1. ומובא בכמה פוסקים בשמו (ראה למשל ביביע אומר חלק א או"ח סימן יד, אות ז).  
2. אך הר"ן פירש שתלמוד דידן חולק בכך על הירושלמי (על הרי"ף כ, א ד"ה "ודאמרי", ובחידושים מב, ב ד"ה "מתני"). וראה גם בשפת אמת מב, ב ד"ה "שם במשנה", שתמה על דברי הר"ן).

וּכְתַב רש"י<sup>4</sup>: "מדקרי ליה גמר מלאכתו שמע מינה זהו בישולו וחייב". ומבואר מכאן שיש איסור בישול גם כשאינו נמצא על האש, ואם מתבשל בקלות חייב מן התורה אף בלא אש, ואפילו בעירווי בלבד! ועל כרחק יש לומר לשיטה זו שאינו חייב בזה משום בישול אלא משום 'גמר מלאכה', וכפשוט לשון הגמרא שם ("חוץ ממליח ישן וקוליים האיספנין, שהדחתן זו היא גמר מלאכתן"), ודלא כרש"י<sup>5</sup>.

אך מסוגיות נוספות משמע שיש חיוב בישול מן התורה גם שלא על גבי האש, כגון החיוב בתולדות האור (שם, לח,ב): "אמר רב יוסף: גלגל (ביצה) חייב חטאת".

### 3. ביאור חדש בדברי תוספות

אך הנה אחר העיון נראה להשוות את שיטת התוספות עם שיטת הירושלמי, ובזה לסלק את כל התמיהות. נשוב ונעיין בלשון התוספות שהבאנו לעיל:

לפי שכלי ראשון מתוך שעמד על האור דופנותיו חמין ומחזיק חומו זמן מרובה, ולכך נתנו בו שיעור דכל זמן שהיד סולדת בו אסור. אבל כלי שני – אף על גב דיד סולדת בו מותר, שאין דופנותיו חמין והולך ומתקרר.

כתבו התוספות לגבי כלי ראשון: "ולכך נתנו בו שיעור דכל זמן שהיד סולדת בו אסור". ומהביטוי 'נתנו בו שיעור' נראה לענ"ד פשוט שכוונתם לומר ששיעור זה הוא מדרבנן. ולפי זה נבוא לבאר את דברי התוספות.

הנה ראינו במשנה ובגמרא שגדר הבישול תלוי בדבר המתבשל. ישנם דברים שבישולם קשה, ויש שבישולם קל; יש שמתבשלים דוקא על האש, ויש בכלי שני, ואפילו בהדחה בחמין. הגמרא דנה בבישול של שמן, מלח, בשר שור, קוליים האיספנין ועוד, היאך היא דרך בישולם. אם ברצוננו

4. בדף לט,א (ד"ה "שהדחתו"), שם הביאה הגמרא את המשנה. ובדומה כתב על המשנה עצמה (קמה,ב ד"ה "וקוליים").

5. והראני ידידי הרב משה פינצ'וק שכן משמע לכאורה מתוס' רא"ש על המשנה שם (לעניין שריה).

להגדיר מהו בישול מהתורה, היינו צריכים לתת לכל מין ומין שיעור וגדר בפני עצמו — באיזו דרגת חום, כמה זמן וכו', ודבר כזה ודאי אינו ניתן להיכתב. אמנם המכנה המשותף לרוב הדברים המתבשלים הוא שמתבשלים על האש עצמה, וזוהי דרך בישול הפשוטה והרגילה. על כן הכלל היסודי והברור בדיני בישול הוא: עיקר בישול הוא כלי המונח על האש. כדברי הירושלמי: "איזהו תבשיל ברור — כל שהאור מהלך תחתיו". ובלשון ההלכה: בלי ראשון המונח על האש.

אמנם במקרים רבים כלי שעמד זמן רב על האש ונתחמם הרבה, גם לאחר שהוסר מעל גבי האש עדיין חומו רב, ויכול לבשל מה שיתנו לתוכו אפילו כשאינו מונח על גבי האש. כמו כן בקלות יכולים לטעות ולהחליף בין כלי ראשון שהוסר מעל גבי האש לבין כלי ראשון שעדיין מונח על האש, שהרי שניהם חמים ומהבילים. מאידך, ודאי שכלי ראשון לאחר שהוסר מן האש אינו אסור לעולם, שהרי הולך הוא ומתקרר עד שהופך צונן, ואז ודאי שאינו מבשל כלל.

על כן צריכים היו חכמים לקבוע מהו השיעור בו יש לגזור בכלי ראשון שהוסר מעל גבי האש, ולומר שיש בו איסור בישול. ושיעור זה נקבע כיד סולדת בו'. כלומר: כל זמן שהכלי ראשון חם בכדי שהיד סולדת — יש בו איסור בישול, נצטנן ושוב היד אינה סולדת — אין בו איסור בישול. ולכן כתבו התוספות: "נתנו בו שיעור דכל זמן שהיד סולדת בו אסור", ששיעור זה של יד סולדת בכלי ראשון אינו מהתורה, אלא חכמים נתנו בו שיעור עד היכן יש לגזור ולאסור בכלי ראשון לאחר שסר מעל גבי האש.

לעומת זאת, בכלי שני לא ראו חכמים מקום לגזור, שהרי לעולם אינו חם כמו כלי ראשון העומד על האש, ואף אין חשש שיטעה להחליפו עם כלי העומד על האש. ולכן אפילו אם יש בו יד סולדת — אין זה שיעור בישול מן התורה, ומדרבנן לא גזור.

ונראה לומר שאף הירושלמי אמר כן, שכתב: "אי זהו חלוט ברור כל שהאור מהלך תחתיו, אי זהו תבשיל ברור כל שהאור מהלך תחתיו" (שבת ג, ה וראה מעשרות א, סה"ד), היינו שרק כשהכלי מונח על גבי האש יש בו דין בישול מן התורה — וממילא כשאינו על האש, אפילו בכלי ראשון, אינו אסור אלא מדרבנן.

על פי זה מובנת ההלכה שהבאנו בתחילת דברינו, שמותר לתת בכלי שני מעט מים קרים למרות שיש בכלי מים חמים שיד סולדת בהן, והתעורבת כולה יהיה בה חום של יד סולדת. שהרי שיעור 'יד סולדת' אינו שיעור בישול מן התורה, אלא זהו שיעור ששיערו חכמים, ואינו שייך אלא בכלי ראשון לאחר שהוסר מן האש. אבל בכלי שני לא גזרו, ולכן 'כלי שני אינו מבשל'.

אמנם ישנם דברים מסויימים שמתבשלים בחום מועט — 'קלי הבישול' — ובהם גדר הבישול הוא 'גמר מלאכתן', ומן התורה הם אסורים כל זמן שיש שם חום כדי גמר בישולם ואף בכלי שני ואף בכלי שלישי<sup>6</sup>.

#### 4. סיכום

כלי ראשון שעל גבי האש — מבשל מן התורה.

כלי ראשון שהוסר מעל האש — אין בו בישול מן התורה, וגזרו חכמים שמבשל כל זמן שיד סולדת בו.

כלי שני — אינו מבשל מן התורה, ואף חכמים לא גזרו בו.

דברים מסויימים המתבשלים בקלות אסורים מן התורה אף בכלי שני

דברים אלה (בשינוי סגנון) שלחתי אל הגאון הרב מאמאן שליט"א, והואיל בטובו לשלוח לי תגובתו על הדברים, ואלו דבריו:

#### בעניין כלי שני

(א) לענ"ד כוונת התוס' (שבת מ, ב ד"ה ושמע מינה) כלי ראשון כל זמן שהיד סולדת בו מבשל מן התורה, מטעם שדפנותיו מעמידין חומו, לא כן כלי שני, הגם שבהתחלה היתה היד סולדת בו, ואז נתן מה שהוא בתוכו, בכל זאת אינו מבשל כי מיד הולך ומתקרר, לבד באיזה דברים מסויימים שמשפיק להם כלי שני כמו הדחת מליח ישן וקוליס האיספנין, וכיוצא בזה,

6. ראה למשל במשנה ברורה סי' שיח ס"ק לט.

מטעם כי הדחתן היא גמר מלאכתן, וכן דברים קלי הבישול בידוע, ולכן חייב על זה משום בישול ...

ב) ומ"מ התוס' ע"ה נתנו בו שיעור. הן אמת שחכמים ע"ה הם שנתנו והגדירו הגדרת היד סולדת בו, אבל בכל זאת כוונתם היא כל זמן שהיד סולדת בו בישול מן התורה, כי הדפנות מעמידים את חומו ובוזה מתבשל, לא כן כלי שני, וכמש"ל. ודלא כמ"ש ידידינו הרב בוצ'קו שליט"א שחכמים נתנו בו שיעור ואיסורו רק מדרבנן אחר שהוסר מן האש, ולא היא.

והוסיף הגאון הרב מאמאן שליט"א וכתב לי את דעתו בעניין שיטת הרמב"ם ע"פ ערוך השולחן שהבאתי בדבריי לעיל, ואלו דבריו:

### בעניין בישול בתולדת האור<sup>7</sup>

... הנה מר"ן מלכא פסק באו"ח סי' שי"ח סעיף ג' וזל"ה: "כשם שאסור לבשל באור כך אסור לבשל בתולדת האור, כגון ליתן ביצה בצד קדירה" וכו', עי"ש. ומקור הלכה זו היא מגמרא שבת ל"ח ע"ב במשנה: "אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל, ולא יפקיענה בסודרין, ור' יוסי מתיר. ולא יטמיננה בחול ובאבק דרכים בשביל שתצלה". ובגמרא שם אמרו: "גלגל מאי? אמר רבי יוסף גלגל חייב חטאת" ... עי"ש. זאת אומרת דבישול בתולדת האור הוי בישול גמור וחייב חטאת, וכן הוא בב"י שם. ומטעם דתולדת האור אסורה מדאורייתא, לכן גזרו תולדת חמה אטו תולדת האור, וכמ"ש שם בשו"ע. ובב"י שם אמר עלה: "ופסק הרי"ף כת"ק, וכן דעת הרמב"ם פ"ט", עי"ש. וכן כתבו האחרונים נושאי כליו הקדושים, הלא המה משנה ברורה שם ס"ק י"ז, וכף החיים שם ס"ק ל"ו, ל"ז, ל"ח משם כמה רבותינו האחרונים עי"ש, וערוך השולחן שם ס"ק א' וס"ק י"ז ראה שם ומשם באר"ה.

אך אמנה דעת הירושלמי שאין בישול אלא כשהאור מהלך תחתיו, והובא בהר"ן שבת מב, א עי"ש, וכן כתב הרמב"ן ע"ה בחידושו בעבודה זרה ע"ד ע"ב, דעירוי בשבת פטור אבל אסור. והביא ראיה מהירושלמי פרק קמא דמעשרות הלכה ד' עי"ש, וראה עוד בחידושי הרשב"א שבת מ"ב

7. נדפס גם בספרו, שו"ת "עמק יהושע" או"ח סי' לו.



ובתורת הבית (דיני מליחה בית ג שער ג דף עו, סוף עמוד א) ראה שם ומשם באר"ה. והר"ן ע"ה, למרות שהביא הירושלמי דס"ל תולדות האור הוי רק מדרבנן, בכל זאת הוא ע"ה ההו"א שם דשאלת הגמרא דידן דאמרה גלגל מאי מדובר על תולדות האור, מכאן משמע להדיא דתלמוד דידן סובר דתולדות האור הוי דאורייתא, לא כן הירושלמי השמיט האי דגלגל מאי, דלשיטתיה אזיל דאין בישול מן התורה אלא כשהאש מהלכת תחתיו וק"ל.

והואלתי לבאר דראה ראיתי בסה"ב ערוך השולחן (להגאון הקדוש כקש"ת וכמוהר"ר יחיאל מיכל ע"ה), ושם בהלכות שבת סי' שי"ח אות כ', ושם הביא דברי רבינו הרמב"ם ע"ה שכתב בהלכות שבת פרק כ"ב דין ח' וזל"ה: "דבר שנתבשל קודם השבת או נשרה בחמין מלפני השבת, אע"פ שהוא עכשיו צונן מותר לשרותו בחמין בשבת" וכו' עי"ש. והרב הנ"ל דבר בקדשו בזה, ובסו"ד כתב (ע"ה"ש) וזל"ה: "אך באמת המדקדק בדבריו שם ימצא דגם כלי ראשון אינו מבשל מן התורה, ומן התורה אין בישול רק כשהקדרה עומדת על האש. ודבר זה מבואר בירושלמי כירה (הלכה ה) שאומר שם 'אין לך תבשיל ברור אלא כשהאור מהלך תחתיו' וכו' עי"ש. זאת אומרת דסבר לה מר דהרמב"ם ע"ה סובר כהירושלמי. ולענ"ד אחר המחזיר מקדושת כת"ר קשא טובא לומר הכי, שהרי שם בפרק ט' הלכה ב' כתב במפורש וזל"ה: "הנותן ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל ונתגלגלה חייב, שהמבשל בתולדת האור כמבשל באור עצמה" וכו', עי"ש. ועוד, הרי מר"ן מלכא שם בסימן שי"ח הביא דברי הגמרא שאמרה בזה"ל: "אמר רב נחמן בחמה דכוליה עלמא לא פליגי דשרי, בתולדות האור כו"ע ל"פ דאסור, כי פליגי בתולדות החמה, מר סבר גזרינן ... ומר סבר לא גזרינן ...". ופירש רש"י זצ"ל: "בתולדות האור — כגון אם הוחם הסודר הזה באור מתחילה. דאסיר — דהוי בישול. תולדות חמה — שהוחם הסודר בחמה". ופסק הרי"ף ע"ה כת"ק, וכן דעת הרמב"ם ע"ה בפרק ט"ו עכד"ק, ראה שם. הרי מר"ן ע"ה דעתו שגם הרמב"ם ע"ה סובר דתולדת האור דאורייתא, אחרת לא היו גוזרין תולדת חמה אטו תולדת האור דהוי גזירה לגזירה. ועוד, הרי לשונו קרי בחיל שם בפרק ט' דין ח' דתולדת האור הוי דאורייתא וכמש"ל. ומה שרצה הרב ערוך השולחן ע"ה הנז' להוכיח דדעת הרמב"ם ע"ה כהירושלמי ממ"ש בפרק כ"ב הלכה ח':

"דבר שנתבשל קודם השבת, או נשרה בחמין מלפני השבת, מותר לשרותו בחמין בשבת", עיי"ש, וכן ממ"ש שם הלכה ו': "וכן קדרה רותחת, אף על פי שהורידה מעל האש לא יתן לתוכה תבלין, אבל נותן לתוכה מלח שהמלח אינו מתבשל אלא על גבי אש גדולה" וכו', עיי"ש. ראה נא מ"ש בזה שם בב"י על הלכות אלה, וראה תראה שאין משם ראייה לדבריו ע"ה. ועוד שהרי שם מר"ן הב"י בהמשך דבריו כתב במפורש, וזל"ה: "אבל הרמב"ם לדעתו כל שלא נתבשל כל צורכין אם שוהה אותו בתוך חמין בשבת חייב חטאת כמבשל באור עצמה כמ"ש למעלה", ראה שם ומשם באר"ה.

כל זאת כתב אלי הגאון הרב מאמאן שליט"א, וזהו מה שהשבתי לדבריו: הנה במאמרי הראשון כתבתי לחדש כי התוספות סוברים כדעת הרמב"ם, ושניהם סוברים כדעת הירושלמי, שמהתורה אין בישול אלא בכלי שהאור מהלך תחתיו. כבודו זיכני בשתי תשובות המתייחסות לדבריי אלה. בתשובתו הראשונה דחה את הבנתי בדברי התוספות, ובתשובתו השניה דחה את הסבר דברי הרמב"ם כשיטת הירושלמי, ופירש בעניין אחר. ולפי שהעמדת דברי הרמב"ם כירושלמי נכתבה בספר 'ערוך השולחן', האריך כבודו לדחותו בראיות ברורות ולהוכיח כי אין הרמב"ם סובר כירושלמי, וכי דברי הירושלמי אינם יכולים להתיישב עם ש"ס דילן, וממילא הן הרמב"ם והן התוספות אינם בשיטת הירושלמי.

אך הנה על פי דברי הרב שליט"א נמצא הגאון בעל 'ערוך השולחן' כטועה בדבר משנה, דלכאורה מפורש להדיא בדברי הרמב"ם שיש איסור בישול מן התורה בתולדות האור, וכפי שציין כבודו, וחובה עלינו לנסות ולהבין היאך כתב הגאון הרב יחיאל מיכל אפשטיין זצ"ל דברים שלכאורה לא ניתנו ליכתב.

אמנם נראה לענ"ד אפשרות נוספת לבאר את דברי הירושלמי באופן שיוכל להתיישב עם דברי התלמוד הבבלי. על פי הבנת הרב שליט"א לירושלמי יש מעין 'גזירת הכתוב' שאין בישול מן התורה אלא כשהאור מהלך תחתיו, ובזה חולק הוא על ש"ס דילן שיש לו בישול גם בתולדות האור, וכן הוא מפורש בר"ן שהביא כבודו שהבין כן.

אך אפשר לבאר את הירושלמי באופן אחר, ולומר שאף הוא מודה שיש

בישול מן התורה בתולדות האור, אלא שמציין הירושלמי כי ברוב המקרים אין הדברים מתבשלים אם אינם על האור. ובכדי להסביר הדברים נעיין בסוגיית בישול המלח (שבת מב,ב), הדנה אם מלח חמור יותר ומתבשל גם בכלי שני, או שמא קל יותר ואפילו בכלי ראשון אינו מתבשל, ש"צריכא מילחא בישולא כבישרא דתורא" (שצריך המלח בישול מרובה, כבשר שור). והנה פשוט שאפילו בבישול על האש ממש, כל זמן שלא השתנה המאכל והוכשר לאכילה (לפחות כמאכל בן דורסאי) – אין בו כלל חיוב<sup>8</sup>. ואם כן החילוק בין אם הכלי עומד על האש או אינו עומד על האש עדיין לא מגדיר לנו את חיוב הבישול מן התורה. ועל כורחנו לא בא הירושלמי אלא להסביר מדוע דין כלי ראשון חמור יותר מדין כלי שני, והחילוק הוא שברוב הדברים אין בישול אלא על האש ממש, וחכמים, שבאו להרחיק האדם מלעבור על איסור תורה, סברו שדי לנו אם נרחיק ונגזור על כלי ראשון שהוסר מן האש בלבד, ואין צורך לגזור על כלי שני שכלל לא היה על האש<sup>9</sup>. על פי הבנה זו אין מקום לכל הקושיות ששאל הרב שליט"א.

וראיה ברורה מצאתי בדברי ערוך השולחן להוכיח שהבין את הירושלמי כדרך השניה שכתבנו, שזוהי לשונו שם בהלכה כ"א:

אלא ודאי דבכלי ראשון לא בשלה, אבל כשעומדת על האור בשלה. והרמב"ם ביאר זה שם בדין ו' במלות קצרות, וז"ל: 'וכן קדירה רותחת, אע"פ שהורידה מעל האש – לא יתן לתוכה תבלין. אבל נותן לתוכה מלח, שהמלח אינו מתבשל אלא על גבי אש גדולה'. עכ"ל, הרי להדיא כדברינו.

משמע מדבריו שהצורך באש דווקא בכדי להתחייב במלאכת בישול אינו גזירת הכתוב, אלא רק משום שלמעשה אינו מתבשל ללא אש תחתיו. אבל בתבלין וכדומה, שמתבשלים בקלות – אסור להניחן בקדירה חמה אפילו כשאינה על גבי האש.

8. וכן מוכח מבעיא דרב ביבי (שם ג,ב), שאפילו הדביק הפת בתנור, כל זמן שלא נאפתה – אין שם חיוב חטאת.

9. אמנם בקלי הבישול, שמתבשלים אף בכלי שני, לדברי הכל יש בהם חיוב בישול מן התורה, ואף הירושלמי לא בא אלא להסביר מה ראו חכמים להחמיר בכלי ראשון.

ונראה לי לומר כי מפרשי הירושלמי, קרבן העדה ופני משה, נחלקו בדיוק בזה, קרבן העדה סבר כהבנת כבודו, וכפי שמשמע מן הר"ן, ובפני משה סבר כהבנת ערוך השולחן. ונוכיח דברינו:

### דעת הפני משה

על דברי המשנה (ג, ג): "אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל", כתב הפני משה: "לפי שתולדות האור כאור עצמו, ואם עשה כן חייב משום מבשל וכו'".

ובגמרא שם:

תמן אמרין: חמה מותרת, תולדת חמה אסורה. רבנן דהכא אמרין: בין חמה בין תולדת חמה מותרת ... מתניתין פליגא על רבנן דתמן. דתני, רשב"ג אומר: מגלגלין ביצים על גב גג של סיד רותח, ואין מגלגלין ביצים על גבי עפר רותח.

וכתב בפני משה:

ע"ג גג של סיד רותח – שנרתח מן החמה, דהוי תולדת חמה, וקתני מגלגלין.

ע"ג עפר רותח – שנרתח מן האש שבצידו, והוי תולדת האור.

משמע שלדעת הפני משה אין כלל הברדל בין מה שמתבשל על גבי האש לבין מה שמתבשל מתולדתה, ובשניהם חייב מן התורה משום מבשל.

### דעת קרבן העדה

בגמרא שם לא פירש בעל קרבן העדה את האיסור בעפר רותח משום תולדות האור, אלא כתב: "(אין מגלגלין) ע"ג עפר רותח – מפני שמזיד" (כלומר שמתבשל עפר שהוא מוקצה). ונראה בפשטות שלא רצה לפרש כפני משה משום שסובר שלדעת הירושלמי אין איסור מן התורה בתולדות האור.

עוד הניף ידו שנית בעניין זה בספרו שיירי קרבן (ד"ה "התיב"), שם הביא את דברי הר"ן שהירושלמי מיקל יותר מן הבבלי, ואין בישול אלא כשהאור מהלך תחתיו. ונסתפק בזה השיירי קרבן שם, וז"ל:

גם מ"ש דמקיל טפי מנגמרא דילן אינו מוכרח, דילמא אף גמרא דילן מודה דאינו חייב על בישול דכלי ראשון כרת. ואין להקשות מדקאמר בש"ס (דף לח, ב) 'גלגל מהו, אמר רב יוסף: חייב חמאת', משמע דאף כשאין האור מהלך תחתיו חייב, דיש לומר דאיירי דהאור מהלך תחת המיחם, וכיון שהביצה נצליה מחמת חום המיחם שהאור מהלך תחתיו, הוי ליה כאילו האור מהלך תחת הביצה.

משמע מדבריו במפורש שאם הביצה התגלגלה ללא אש תחת המיחם — אין כאן בישול מן התורה.

ונתעוררתי להשוות את הבבלי עם הירושלמי משאלות תלמידים המחכימים את רבם בשאלותיהם, ונתקשו להבין את החילוק בין כלי ראשון שמבשל לכלי שני שאינו מבשל, וחילוק התוספות שכלי ראשון דפנותיו חמין לא יישב דעתם, שהרי עינינו רואות שכאשר מערים מים רותחים לכלי שני, גם כלי זה חם מאוד, לעיתים יותר מכלי ראשון שהיה על גבי האש והוסר וירד חומו אפילו יש בו עדיין יד סולדת. מכח שאלות אלה הסברתי כי התוספות נקטו כדעת הירושלמי, ובאו להסביר דעת חכמים מדוע גזרו בכלי ראשון שאינו על האש יותר מבכלי שני, ועל כך תירצו דכלי ראשון בדרך כלל חם יותר מכלי שני מפני שדפנותיו חמות. על פי זה כל שיעור 'יד סולדת' אינו אלא מדרבנן. ובאמת נראה במציאות כי סיר שירד מן האש — כמעט אינו יכול לבשל אלא מייד כשהסירוהו, אך כשנצטנן מעט שוב אין בו כוח לבשל, ומסתבר שלא זהו בישול שאסרה תורה.

והנה שיטה זו כבר כבשו ערוך השולחן והפני משה. ואף קרבן העדה רצה ללכת בדרך זו, אלא שנתקשה בכמה סוגיות על פי הבנתו בירושלמי. אבל לפי הבנת ערוך השולחן והפני משה נוכל בנקל להשוות את דברי שני התלמודים.

# פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן

## רשימת הנושאים

1. הקדמה; 2. דיון במישור העקרוני; 3. הסברא להתיר פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן; 4. שיטת התוספות; 5. הסבר דברי תרומת הדשן; 6. שיטת המאירי; 7. שיטת האהל מועד, רבינו משה מברדיש והרא"ש מלוניל; 8. שיטת האור זרוע; 9. שיטת הר"ן ודיון בדברי החזון איש; 10. עוד בשיטת הר"ן ובאיסורי דרבנן קלים; 11. דעת הרמב"ם; 12. שיטת המחבר; 13. שיטת הרמ"א; 14. בדברי גדולי האחרונים; 15. סיכום

### 1. הקדמה

דבר שאינו מתכוון — כשאדם מבצע דבר המותר בשבת, ואגב עשייה זו יכולה להתבצע מלאכה נוספת האסורה בשבת, שאינו מתכוון לה<sup>1</sup>, נקראת המלאכה "דבר שאינו מתכוון". נחלקו תנאים האם מותר לבצע את הדבר המותר על אף החשש שתיעשה מלאכה אסורה, והלכה כר' שמעון המתיר.

פסיק רישיה — אך אם מלאכת האיסור ודאי תתבצע, ונוח לעושה המלאכה שמלאכה זו תתבצע, חייב על המלאכה שלא התכוון לה. ועל זה אמרו חכמים "מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות"<sup>2</sup>.

פסיק רישיה דלא ניחא ליה — אם אינו מעוניין במלאכה הנוספת — אינו חייב עליה. ונחלקו הראשונים אם מותר לבצע את הדבר המותר או שיש בזה איסור דרבנן. לשיטת הערוך<sup>3</sup> ודעימיה אם לא נוח לו במלאכה הנעשית מותר לבצע את הדבר המותר, ולא איכפת לנו כלל שנעשית מלאכה. ואילו

---

1. למשל: "רבי שמעון אומר: גורר אדם מטה כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ" (ביצה כג, ב). ור' יהודה אוסר (משנה ביצה ב, י').

2. שבת עה, א ומקומות רבים נוספים. ביאור השם "פסיק רישיה": דומה הדבר לחותך ראשו של תרנגול שלא על מנת להורגו (אפשר שבזמנם שיהקו עם ראש תרנגול), שאינו יכול לומר שלא התכוון שימות.

3. שיטתו הובאה בתוספות בכמה מקומות, כפי שיתבאר בהמשך.

לדעת רבותינו בעלי התוספות ישנו איסור מדרבנן לבצע את הדבר המותר אם בהכרח תיעשה מלאכה אסורה אף שלא התכוון אליה ולא מעוניין בה, ולשיטתם הואיל והמלאכה נעשית בהכרח, הרי זה כאילו עושה אותה ממש. ואמנם אינו מעוניין בה, ואף לא עשה את המלאכה לתכליתה, ודומה הדבר למלאכה שאינה צריכה לגופה, שאסורה מדרבנן<sup>4</sup>.

**פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן** — אם איסור המלאכה הנעשית הוא רק מדרבנן, נחלקו הפוסקים בדעת התוספות אם גם אז אסור לבצע את הדבר המותר, או שבמלאכה דרבנן מודים בעלי התוספות לערוך שמוותר לבצע הדבר המותר בשבת. וסברת המקלים: כשם שהיות המלאכה "לא ניחא ליה" מורידה בדרגה את החיוב, מאיסור דאורייתא לאיסור דרבנן, כך במלאכה דרבנן תרד רמת החיוב, ומאיסור דאורייתא יותר הדבר לגמרי<sup>5</sup>.

**פסיק רישיה (דניחא ליה) במלאכות דרבנן** — ע"פ סברתנו הקודמת אין מקום להקל בפסיק רישיה גם באיסור דרבנן. שכשם שאנו מייחסים לאדם פעולה שיש בה איסור מדאורייתא הואיל והיא ודאית, כך נייחס לאדם גם איסור מדרבנן.

ואכן, המשנה ברורה<sup>6</sup> פסק שפסיק רישיה דניחא ליה אסור אפילו במלאכה דרבנן. וגם בכף החיים (בסי' שיד, סעי' טו) פסק להחמיר<sup>7</sup> ופי שנראה בהמשך, הרמ"א אוסר אפילו פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, וכך סותם למעשה גם החזון איש.

אולם לא כך פסק הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א. בספרו "ביע אומר" (חלק ד או"ח, סי' לד) דן הגרע"י האם מותר להשתמש בשבת במים חמים הבאים מדוד שמש. הסיבה לאסור היא שבעת שמוציאים מים חמים

4. עיין הסבר הסברות בספר הגיוני משה לאמור"ר, חלק א עמוד קיב ואילך.

5. ואולי דומה ההיתר ל"גזרה לגזרה", שפסיק רישא דלא ניחא ליה עצמו אסור מדרבנן, ולא אסרו חכמים אלא על איסורי תורה.

6. בסימן תרמו ס"ק ח, לעניין מיעוט ענבי ההדס, שיובא בהמשך. וכותב מ"ב שדבריו הם על פי הט"ו, המג"א והגר"א.

7. והחזון איש (אורח חיים סימן נ, סעיף ה) מרחיק לכת, ואוסר אפילו פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, כפי שנביא בהמשך (סעיף ט).

נכנסים לדוד מים קרים ומתחממים, והרי זה בישול בתולדות החמה, האסור מדרבנן<sup>8</sup>.

אולם מי שמוציא את המים החמים אינו מתכוון להכניס מים קרים, אלא שבהכרח הם נכנסים. ונוח לו שיכנסו ויתחממו, על מנת שיהיו לו עוד מים חמים בעת הצורך, והרי זה פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן, שראינו שהמשנה ברורה, כף החיים והחזון איש אסרו.

הגר"ע יוסף חולק על הפוסקים הנ"ל, ומוכיח שם בל"ב סעיפים בבקיאות עצומה שפסיק רישיה באיסור דרבנן מותר להרבה פוסקים ראשונים ואחרונים אפילו אם ניחא ליה. ומשום שכל האיסור הוא רק דרבנן, בעת הצורך יש להקל כדבריהם. ומביא הגרע"י מקורות רבים בש"ס, ברמב"ם ובשו"ע שמהם היה אפשר לכאורה ללמוד איסור בדבר, ודוחה כל הראיות. הוא מביא גם ראשונים ופסקי השו"ע והאחרונים שמהם אפשר ללמוד היתר בדבר, ואחר מסכם בזו הלשון (אות לב):

אתה הראת לדעת כי כמה וכמה גדולים מהמחברים האחרונים החזיקו בכל עוון בשיטת תרומת הדשן בשם המרדכי דפסיק רישיה בדרבנן שרי ... וכמה מהם מייחסים כן לדעת רש"י והרמב"ם והר"ן. וכן מבואר להדיא במאירי להקל. וכן דעת רבינו משה מבדריש והרא"ש מלוגיל והאהל מועד להקל. וכן מוכח להדיא באור זרוע, ע"ש. והא ודאי שאין מקום לדחות דברי רבותינו הראשונים מסוגיות מפורשות, דכל רז לא אניס להו ...

והנה גם מרן הב"י סובר מעיקר הדין להתיר פ"ר בדרבנן, אלא שבסוף דבריו חשש לסברת בעל התרומה והמרדכי ... משא"כ במקום צורך שפיר סמכינן להקל ...

והן אמת שרבים ועצומים מן האחרונים ס"ל לאסור פ"ר בדרבנן, אולם כיון דלעומתם מצינו רבים ונכבדים מן האחרונים דס"ל להקל, שנזכרו כבר בדברינו לעיל, ומהם: שלטי הגבורים, פרי חדש, גנת ורדים, לשון לימודים, פרי הארמה, הרב בעל יד מלאכי, מהר"י עייאש, מהר"י טאייב, נחפה בכסף ישועות יעקב, הגרע"א, עמק הלכה, פתח הדביר, התורת חסד מלובלין, הגרי"צ אלחנן, ועוד. ועל



צבא תהלתם הר"ן והמאירי ורבינו משה מבדריש והרא"ש מלונגיל ואהל מועד וסיעתם. וכולה מילתא דרבנן היא, במקום הצורך ודאי שיש מקום רב לסמוך עליהם.

לאחר לימוד השיטות השונות והתעמקות בדברי הגר"ע יוסף, נראה לנו שאפשר לדחות את רוב המקורות שמהם הביא הגר"ע יוסף סיוע לדבריו. ולכן נראה לנו שלהלכה יש לנקוט שפסיק רישיה דניחא ליה אסור אף במלאכה דרבנן. אלא שבלא ניחא ליה יש מחלוקת גדולה בין הפוסקים, והמחבר פסק להיתר והרמ"א לאיסור.

אין בכוננתנו במסגרת המאמר הזה לדון בשאלה המעשית של שימוש בדוד שמש. בשאלה זו ישנם טעמים נוספים להתיר, וחלק מהם מביא הגר"ע יוסף בעצמו. ועיין בשאלה זו בשמירת שבת כהלכתה, שבמהדורה הראשונה (פ"א, סעי' כט ובהערה) התיר שימוש בדוד שמש, ובמהדורות אחרונות (פ"א, סעי' מה ובהערות) נטה לאסור. עיין שם טעמו בהערות.

## 2. דיון במישור העקרוני

כפי שראינו בהקדמה, מפורש בכמה מקומות בש"ס: "אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות"<sup>10</sup>. וכן מקובל להלכה, שפסיק רישיה (באיסור דאורייתא) חייב.

הדוגמאות בש"ס הן דווקא בפסיק רישיה דניחא ליה, שנוח לו במלאכה הנגדרת והוא נהנה ממנה. ונחלקו הראשונים, הערוך ובעלי התוספות, בפסיק רישיה דלא ניחא ליה<sup>11</sup>: דעת הערוך שפסיק רישיה דלא ניחא ליה "מותר לכתחילה, ואפילו איסור דרבנן ליכא", ודעת התוספות שאסור מדרבנן כדין מלאכה שאינה צריכה לגופה.

וכתב שו"ע בסימן שכ סעי' יח:

חבית שפקקו בפקק של פשתן לסתום נקב שבדפנה שמוציאין בו היין, יש מי שמתיר אע"פ שא"א שלא יסחוט, והוא שלא יהא תחתיו

10. משפט זה מופיע פעמים רבות, ומהם: שבת עה, א; שבת קג, א; שבת קלג, א ועוד.

11. הובאה מחלוקת זו בתוספות שבת קג, א ד"ה "לא צריכא" ובמקומות נוספים.

כלי; דכיון שאינו נהנה בסחיטה זו הוי פסיק רישא דלא ניחא ליה, ומותר.

וחלקו עליו, ואמרו דאע"ג דלא ניחא ליה, כיון דפסיק רישא הוא, אסור. והעולם נוהגים היתר בדבר ...

כלומר, תחילה הביא את שיטת הערוך, שפסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דאורייתא מותר; ואחר דחה דבריו, אך לא דחה שיטה זו לגמרי, ולימד זכות למי שסמך על דבריו. וכל זה באיסור דאורייתא, אבל באיסור דרבנן מאד מסתבר שיש מקום לסמוך על בעל הערוך, מאחר שגם בעלי התוספות מודים לו, כמו שנבאר להלן. אולם בניחא ליה לכאורה יש לאסור.

וכך הסברא נותנת, משום שראינו שפסיק רישיה דניחא ליה באיסור דאורייתא אסור מן התורה, והרי זה כמתכוון, ואין כאן ירידת דרגה כלל. אם כן גם פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן צריך לאסור, כי הרי הוא כמתכוון לאיסור דרבנן.

### 3. הסברא להתיר פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן

הגר"ע יוסף מביא הסבר לסוברים שפסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן מותר. ומדבריו (שם אות ו):

... דאע"ג דלקושטא דמילתא נקטינן דפ"ר בדאורייתא יש בו חיוב מה"ת, י"ל שלא גזרו בפ"ר דרבנן, שאין לאסור משום שבות אלא במתכוין ממש ...

(ויש להרחיב יותר ע"ד פלפול ... ומשום הכי בפסיק רישיה דאורייתא, כיון שעכ"פ מלאכה דאורייתא יוצאת מתחת ידו, והרי כאן איסור חפצא, אמטו להכי חייב. אבל בפ"ר דרבנן, כיון דגברא לא מכוין לאיסורא, אע"פ שיצא מתח"י דבר הנאסר מרבנן אין בכך כלום)<sup>12</sup>.

קצת קשה לי להבין דבריו, כי איסור פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דאורייתא אינו גזירה, אלא מעיקר הדין.

12. הפיסקה כולה: "וה"נ איכא למימר כל בתר איפכא, דאע"ג דלקושטא דמילתא נקטינן דפ"ר בדאורייתא יש בו חיוב מה"ת, י"ל שלא גזרו בפ"ר דרבנן, שאין לאסור משום

וכן אינו אסור משום ש"על כל פנים מלאכה דאורייתא יוצאת מתחת ידו", כי גם בלא ניחא ליה ובמלאכה שאינה צריכה לגופה יוצא איסור מתחת ידו, ובכל זאת פטור. אולם באמת יש לשאול על עיקר הדין מדאורייתא, למה לכולי עלמא חייב בפסיק רישיה דניחא ליה, הלוא הוא צווח ואומר שאינו עושה את הפעולה עבור המלאכה האסורה, אלא היא נגררת בעל כרחו ממעשהו המותר, ולמה חייב? במה גרע ממלאכה שאינה צריכה לגופה, שפטור רק משום שאינו מכוון לתכלית המלאכה האסורה?

אפשר להסביר את התמיהה על פי דברי התוספות שאמרו על התולש עולשין (יומא לד, ב ד"ה "הני מילי"): "כיון שהוא נהנה אנן סהדי שהוא מתכוין". לפי דבריהם פסיק רישיה דניחא ליה הוא ממש כמתכוון, ולכן אין להבדיל בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן.

ולהסביר סברת המתירים נראה לי לומר שלשיטתם אין שום רע במעשה שאסור מדרבנן לכשעצמו, אלא שחכמים אסרו שמא יבוא לעבור על איסור דאורייתא. ולכן כשהאדם טוען שאינו מכוון – אף שלפי האמת נוח לו, ובסתמא כן מכוון – די לנו בטענתו שאינו מכוון כדי שחכמים לא יאסרו דבר שבמהותו מותר.

#### 4. שיטת התוספות

הסוגיה המרכזית בדיוני הראשונים על פסיק רישיה דלא ניחא ליה היא הגמרא בסוכה לג,ב המתירה לתקן ענפי הדס ביום טוב באם יש לו הדסים אחרים.

אומרת המשנה (לב,ב):

הדם ... שהיו ענביו מרובות מעליו – פסול, ואם מיעטן – כשר. ואין ממעטין ביום טוב.

האיסור למעט ביו"ט הוא משום שבכך מתקן את ההדס, ואין מתקנים במועד.

---

שבות אלא במתכוין ממש. וכמ"ש הגר"י אלחנן בשו"ת באר יצחק (חאו"ח סי' טו, ענף ד), דלדידן דקיי"ל כר"ש, פ"ר קיל טובא לדידן, מדבר שאינו מתכוין אליבא דר' יהודה. ע"ש. (ויש להרחיב יותר ע"ד פלפול, לפמ"ש האחרונים דאיסורי תורה הוי איסור חפצא, אבל איסורים דרבנן הוו איסור גברא ותו לא. וכמבואר בשו"ת תורת חסד מלובלין (סי' לא, סעי' ה). ועוד. ומש"ה בפ"ר דאורייתא כיון שעכ"פ מלאכה

הגמרא מביאה ברייתא בה ר' אלעזר בר' שמעון חולק ומתיר למעט במועד, ומעמידה דעה זו במלקט את פירות ההדס לצורך אכילה, ואז אינו מכוון לתקן, אך עדיין אסור משום פסיק רישיה, אלא אם כן יש לו הדסים אחרים. וזו לשון הגמרא:

תנו רבנן: אין ממעטין ביום טוב, משום רבי אליעזר ברבי שמעון אמרו: ממעטין.

והא קא מתקן מנא ביום טוב!

אמר רב אשי: כגון שלקטן לאכילה, ורבי אליעזר ברבי שמעון סבר לה כאבוה, דאמר: דבר שאין מתכוין מותר.

והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות!

הכא במאי עסקינן, דאית ליה הושענא אחרית.

גמרא זו היא אחת ממקורותיו של הערוך לכך שפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר, שהרי מותר ללקוט כשיש לו הדס אחר, הואיל ולא נהנה מן המלאכה; אבל כשאין לו הדס אחר, ודאי ישתמש בו עבור המצוה, והרי זה פסיק רישיה דניחא ליה, ואסור.

תוספות בכמה מקומות דוחים את ראיות הערוך מכמה טעמים, ובאחד מתירוניהם אומרים שתיקון ההדס אינו אלא מדרבנן, לכן פסיק רישיה מותר בו כשאינו נהנה<sup>13</sup>. מתירוץ זה אפשר ללמוד שודאי אוסרת הסוגיה פסיק רישיה דניחא ליה (כשאין לו הדס אחר), באיסור דרבנן<sup>14</sup>.

הגר"ע יוסף מסביר שאותם ראשונים שדעתם להתיר פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן סוברים שמיעוט ענבים הוא תיקון מן התורה. והחזון איש, שסובר שאפילו פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן

---

דאורייתא יוצאת מתחת ידו, והרי כאן איסור חפצא, אמטו להכי חייב. אבל בפ"ר דרבנן כיון דגברא לא מכוין לאיסורא, אע"פ שיצא מת"י דבר הנאסר מדרבנן אין בכך כלום. וד"ל.)"

13. שבת קג, א ד"ה "לא צריכא". ולשונם: "מיהו י"ל דאותו תיקון מועט כמו מיעוט ענבים, דלא אסיר אלא מדרבנן, לא גזרו חכמים כשאינו נהנה".

14. ראה זו הובאה על ידי רע"א שיד, א והביאו הגרע"י באות ז.

אסור<sup>15</sup>, מסביר שכאן תוספות מתירים משום שמיעוט ענבים אינו אלא איסור דרבנן קל.

נראה לי ששתי ההבנות האלו בתוספות תלויות בשתי לשונות של תוספות בכתובות (דף ה, ב ד"ה "אם"). בגמרא שם מבואר שאפילו לרבי יהודה, הסובר שדבר שאין מתכוין אסור (מדרבנן), מותר לבעול בתחילה בשבת אף שבבעילתו נעשה פתח, משום שמקלקל הוא אצל הפתח<sup>16</sup>. ושואלים תוספות: איך זה שרבי יהודה מתיר, הלא גם בחפירת גומא בשבת אוסר ר' יהודה משום דבר שאינו מתכוון, ואף שם מקלקל את הקרקע. הנה אסרו לחופר הגומא אף שיש בחפירה זו תרי דרבנן: מקלקל ואינו מכוון. וכך יש לאסור גם את הבעילה. תוספות מביאים שני תירוצים: בתירוצם הראשון תוספות אומרים שאכן עקרונית אין להתיר תרי דרבנן, והיתר הבעילה הוא "משום דאיכא נמי מצוה". בתירוצם השני הם אומרים שעקרונית יש להתיר בתרי דרבנן "שלא במקום מצוה נמי היכא דאיכא תרתי שרי", ובחופר אסרו משום שיש שם קצת תיקון.

תירוצם הראשון של התוספות מתאים לשיטת החזון איש, שאוסר פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן. והתירוץ השני מתאים לדברי הגר"ע יוסף, שסובר שתוספות מודים שבתרי דרבנן יש להתיר.

לסיכום, לשיטת התוספות יש לאסור פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן, ובלא ניחא ליה יש שתי דעות בתוספות.

## 5. הסבר דברי תרומת הדשן

שיטת הראשונים המרכזית עליה מסתמך הגרע"י יוסף להתרת פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן היא שיטת תרומת הדשן. הטה"ד (סימן סד) דן בשאלה האם מותר בשבת להוציא סכין התחובה בכותל או ספסל מעץ, או שמא יש לאסור משום "מתקן פתח", הואיל ומרחיב את הנקב בו נמצא הסכין. תה"ד מתייחס גם לכך שאינו מכוון לעשות נקב, אך עשיית הנקב הינה "פסיק רישיה". ומביא שעשיית נקב אסורה מהתורה רק אם הנקב

15. אורח חיים סימן נ, סעיף ה. וראה דיוגנו בדבריו בסעיף ט.

16. ואמנם מקלקל בחבורה אסור מדרבנן, אך בדבר שאינו מתכוון, שיש כאן תרי דרבנן, מותר. גם זה בתוספות הנ"ל.

נועד להכניס ולהוציא<sup>17</sup>, ובנקב כגון זה אינו אסור אלא מדרבנן. ועל איסור פסיק רישיה בדרבנן אומר תה"ד:

אבל בשאין מתכוין, נוכל לומר אפילו אי פסיק רישיה הוא שרי,  
דבאיסור דרבנן יש לחלק בין מתכוין גמור לפסיק רישיה.  
כלומר: תה"ד מתיר פסיק רישיה בדרבנן.

אולם באמת אין ראייה מתרומת הדשן, משני טעמים:  
א. בעל תרומת הדשן חזר בו בהמשך התשובה, וזה לשונו:

אמנם נראה דהאי סכין התקוע בחבית איירי שהוציאווה והכניסוהו  
כבר בחול, ולא פסיק רישיה הוא שיוסיף בנקב<sup>18</sup>.

ב. לאורך כל התשובה מניח הגר"ע יוסף שתי"ד מדבר על פסיק רישיה דניחה ל"ה. וקשה מנין לו, שאפשר שהוצאת הסכין והרחבת הנקב היא פסיק רישיה דלא ניחה ליה, שכאמור הערוך מתיר, ובזה מביא תה"ד להקל באיסורי דרבנן.

את הקושיה הראשונה, שתרומת הדשן חזר בו, מביא הגר"ע יוסף (באות לא) בשם האליהו רבה, שכתב שתרומת הדשן "מודה במסקנת דבריו שאין להתיר פ"ר בדרבנן". הגר"ע יוסף דוחה את דברי הא"ר, ומביא שתרומת הדשן מתיר פס"ר בדרבנן במקום אחר (בסי' סו). שם דן תרומת הדשן במי שהיה לו תנור בבית החורף והיו משתמשים בו גם להטמין את האוכל. תרומת הדשן פוסק שמותר לשפחה הגויה לשים אוכל קר בשבת על התנור כשהתנור מכובה, ולהדליק אחר כך את התנור (את ההדלקה התירו ע"י נכרי משום ש"הכל חולים הם אצל הצינה") אף שיתחמם האוכל. ומסביר שהשפחה אינה מתכוונת לחמם את האוכל, אלא עיקר כוונתה לחמם הבית. ומותר אף שזהו פסיק רישיה דניחא ליה, שודאי נוח להם לחמם האוכל. וזה לשונו: "ואף כי פסיק רישיה הוא לענין החמין, מ"מ יש חילוק בשבות דרבנן בין מתכוין גמור ללא מתכוין דפסיק רישיה".

אולם נראה לי שבתשובה זו התיר תרומת הדשן רק פסיק רישיה דניחא ליה

17. שבת קמו, א.

18. כך כתב האליהו רבא. ראה בהמשך דברי הגרע"י על טענה זו.

ע"י גוי, דבר המותר לכולי עלמא. אם כן אין מכאן ראייה שתרומת הדשן חזר בו מחזרתו<sup>19</sup>.

וגם מהמרדכי שהביא התרומת הדשן אין ראייה להתיר פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן.

המרדכי שם (פרק הזורק, שעה) מתיר להוציא מי שופכין לכרמלית, משום ש"כוחו" בכרמלית לא גזרו חכמים. אך אי אפשר ללמוד משם הואיל והמרדכי עוסק בכוחו, וכוחו קל מפסיק רישיה, שהרי המלאכה נעשית לאחר זמן. ועוד, ששם לא ניחא ליה באותה הוצאה. כי בהוצאת הצואה מביתו אינו מעוניין שהצואה תהיה בכרמלית, אלא רק שלא תהיה בביתו, ולכן אין כל קשר עם פסיק רישיה דניחא ליה.

לכן נראה לי שאין ראייה מתרומת הדשן להתיר פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן.

19. ונראה לי אחרי העיון בדברי תרומת הדשן, שגם ממשנה ראשונה שבסימן ס"ד אי אפשר ללמוד היתר בפסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן, וגם מהמרדכי עצמו שהביא כראיה אין ללמוד היתר לענייננו.

כי לכאורה קשה להבין את דברי תרומת הדשן, הן במשנה ראשונה שבסימן ס"ד והן בדבריו בסימן ס"ו. כי איך אפשר להביא ראייה מכוחו בכרמלית להתיר פסיק רישיה, הלוא כוחו קל יותר מפסיק רישיה, שהרי היתר כוחו הוא משום שבכוחו המלאכה נעשית אחרי זמן מה, ולא בשעת מעשה, ואילו ב"פסיק רישיה" המעשה נעשה מיד עם פעולתו!

ולכן נראה לי להסביר את כוונת תרומת הדשן כדי שהשוואות תעלנה יפה: בסימן ס"ד, במשנה הראשונה, סבר תרומת הדשן שהוצאת הסכין היא פסיק רישיה דלא ניחא ליה. וכך הוא לומד מפסק המרדכי: הנה הוצאה ע"י כוחו ברשות הרבים אסורה מדרבנן, אבל כוחו בכרמלית מותר. מכאן אתה לומד שכשעוברים מרשות דאורייתא לרשות דרבנן האיסורים יורדים דרגה, ולכן כוחו, שברא"ר אסור מדרבנן, בכרמלית מותר. וכך הוא אף בפסיק רישיה דלא ניחא ליה: באיסור דאורייתא אסור מדרבנן, ובאיסור דרבנן הרי הוא מותר.

ולפי דברינו אף ההשוואה בסימן ס"ו עולה יפה, משום ששם לא מדובר בפסיק רישיה רגיל, אלא בפסיק רישיה ע"י נכרי, ואמירה לנכרי דומה לנכרו.

ולפי זה, גם אם נקבל (כמו שטוען הגר"ע יוסף) שחזר בו תרומת הדשן מחזרתו, ושם לדון כמשנה הראשונה להתיר, אין מכאן ראייה להתיר פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן. אפשר להתיר מדברי תרומת הדשן רק: א. פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן. ב. פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן באמירה לנכרי.

## 6. שיטת המאירי

הגר"ע יוסף מביא (אות לב) "וכן מבואר להדיא במאירי להקל". ובאמת מצאנו במאירי (על שבת כט,ב):

ויש מוסיפים לומר שלא אסרו פסיק רישיה אף בניחא ליה אלא בחשש איסור, שאילו היה עושהו בכונה היה בו איסור תורה. הא כל שלא היה בו אלא איסור חכמים אף בניחא ליה מותר.

אמנם מפורש כאן להקל בפסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן, אך אין ודאות שהמאירי עצמו מסכים לדברים אותם הביא בשם "יש מוסיפים לומר".

ובמאירי שם מובאת דעה נוספת:

ומ"מ יש אומרים שדבר שאינו מתכוין בפסיק רישיה חלוק לשלושה דרכים ... השני: שאין בו איסור תורה וניחא ליה, כגון שצריך לאותו תיקון ... וזה אסור מדרבנן.

כלומר: המאירי, כדרכו, סוקר את הדעות השונות. ומביא גם (בשם "יש אומרים") שפסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן אסור מדרבנן.

ונראה לי שהמאירי פסק כדעה זו האחרונה, כי בשני מקומות במסכת שבת הביא דעה זו בסתם:

1. בדף עה,א מביא המאירי ארבעה דינים בכאור "מודה ר"ש בפסיק רישא ולא ימות", והדין הרביעי:

ויש בו דין רביעי, והוא פסיק רישיה בדרבנן, כגון צירוף<sup>20</sup> וכיוצא בו. שלר' שמעון מותר לכתחילה הואיל ואינו צריך לו. ולר' יהודה פטור אבל אסור.

2 בדף קג,א, וז"ל:

נמצא לשיטה זו שכל פסיק רישיה והדבר קשה לו מותר לכתחילה ... ואם אין הדבר קשה לו וכן אין נוח לו – אסור לכתחילה לר' שמעון ... ואם הדבר נוח לו וצריך לו – חייב אף לר' שמעון. ודוקא

20. סוגיה זו מובאת בהמשך בדברי ה"אהל מועד". ראה בהערה הבאה.



כשהמלאכה הנגזרת איסור תורה, הא כל שאינה אלא דרבנן ואינו צריך לו מותר לכתחילה לדעת ר"ש. ויש כאן דעות אחרות לקצת מפרשים, וכבר כתבנום בפרק שני, וזו עיקר.

באות ט"ז ובאות י"ט בתשובתו מקשה הגר"ע יוסף על המאירי משני מקומות מהם משמע שאוסר המאירי פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן. ולפי דברינו, שלמסקנה המאירי פוסק להחמיר, אין מקום כלל לקרשה.

לכן למסקנה נראה לי שאין למנות המאירי עם המקילים.

### 7. שיטת האהל מועד, רבינו משה מברדיש והרא"ש מלוניל

הגר"ע יוסף מביא שהרב שמואל בן משולם ירונדי, מחבר ספר "אהל מועד", מביא בשם הרב אשר מלוניל להתיר פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן, ושכן הוא דעת רבינו משה מברדיש. וז"ל הגר"ע יוסף (באות כו):

וכן מצאתי בס' אהל מועד (בהל' שבת דרך ד, נתיב ד) שהביא בשם הרא"ש מלוניל, שכתב שיש ארבעה דינים בפסיק רישיה, והדין הרביעי גבי צירוף, כדאמרי' (שבת מא, ב) כדין מיחם שנתן לתוכו מים צוננים, דאע"ג דקא מצרף, כיון דמלאכה זו אינה אסורה אלא מדרבנן היכא דלא מכוין, שרי ר"ש אפי' לכתחלה, אע"ג דהוי פסיק רישיה<sup>21</sup>. עכת"ד.

וגם האהל מועד, מדרשתיק להרא"ש מלוניל, אודוויי קא מודי ליה דפ"ר בדרבנן שרי.

גם בס' ההשלמה (סוכה לג, ב) כ' וז"ל: ויש פסיק רישיה שהוא מחלוקת בין חכמי הדור, והוא בדבר שאפי' במתכוין אין בו אלא

21. הגמרא שם מסבירה שהמשנה אוסרת לתת מים מועטים לתוך מיחם, אך מתירה לתת מים מרובים. ואומרת הגמרא שלא חוששים לצירוף המיחם עצמו, שהמשנה כ' שמעון, המתיר דבר שאינו מתכוון. ומכך שמתיר כאן ר"ש למרות שצירוף המיחם הינו פסיק רישיה, מדייק הרא"ש מלוניל שפסיק רישיה בדרבנן מותר.

איסורא [מדרבנן], כגון צירוף ב'פ' כירה (מא,ב). האחד מתירו לר"ש לכתחלה, והאחד אוסרו. ואבא מארי [רבינו משה מבדריש] והרב דודי רבינו אשר [מלוניל] מן המתירים. וכבר כתבתי ב'פ' כלל גדול בארוכה. עכ"ל. ולמדנו מכאן שגם הרב רבינו משה מבדריש ס"ל כהמתירים.

תחילה חשבתי שאין להביא ראיה מכאן להתיר פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן, כי מנין שצירוף המיחם נוח לו? הלוא במארי שהבאנו למעלה (על שבת עה,ב) מפורש שהצירוף לא איכפת ליה, וכל היתרו הוא "הואיל ואינו צריך לו".

אולם אחר כך ראיתי בדברי בעל ההשלמה בשבת<sup>22</sup> שכותב בפירושו בתירוצו הראשון שפסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן מותר, ונראה לי שהוא בעל הדיעה שמביא המארי. ולפי זה אפשר שזו גם דעתם של האהל מועד שהביא בשם הרא"ש מלוניל, כי לכאורה משמע מדבריו שצירוף הוא דבר הנצרך לכלי, ולכן ניחא ליה בצירוף.

## 8. שיטת האור זרוע

הגר"ע יוסף מביא (באות לב) שגם האור זרוע פוסק להתיר פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן. ומציין כמקור את חלק ב' סימן ע"ח סוף סעיף ח.

האור זרוע דן שם בסוגיית "מדורתא" (ביצה לב,ב. ומסביר רש"י:

22. על סוגית מיחם שפינה ממנו מים (שבת מא,א), ממנה עולה שמותר לשים מים, ואפילו מרובים, בכדי לצרף. ומקשה בעל ההשלמה: והא פסיק רישיה הוא! ומתרץ שזו פסיק רישיה באיסור דרבנן. וחוזר ומקשה מסוגיית ממעטים ענבי הדס ביום טוב, שם אסור אם אין לו הדס אחר — כלומר שזה ניחא ליה. ומתרץ שתיקון ההדס הוא איסור דאורייתא. אולם אי אפשר למנות את בעל ההשלמה עם המתירים, שהרי לבסוף מתרץ את הקושיה בדרך אחרת, וזו לשונו: "ויש לתרץ עוד [ב]ענין אחר: עיקרא דפירכא דלאו פסיק רישיה הוא, דאפשר שיתן לתוכו מים ולא יהו המים לתוכו שיעור לצרף. ולזה דעתי נוטה". אולם בפרק שביעי דף ע"ה הוא חוזר ומביא את תירוצו הראשון, וצריך עיון בהבנת שיטתו.

"היסק גדול שעושין לפני שרים כדרך בנין, עושין לו כתלים מד' רוחות, וסודרים עצים למעלה, ודומה לאהל".<sup>23</sup> ואומרת הגמרא שם (בסוגרים – לשון רש"י):

אמר רב יהודה: האי מדורתא, מלמעלה למטה – שרי (להתחיל תחלה מן הגג, ואחר כך יסדרו תחתיו עצי הכתלים – שרי), מלמטה למעלה – אסור (לסדר העצים של כתלים תחלה לעשות עליהם הגג – אסורין, שדרך בנין הוא).

האור זרוע מביא את דברי הריב"א, שהבניה כאן הינה דבר שאינו מתכוון, ור"ש יתירנה לגמרי:

דההיא מדורתא, רב יהודה אליבא דרבי יהודה קאמר, דסבר דבר שאין מתכוון אסור. אבל אליבא דר"ש הוה שרו כלהו הני, דהא לא מתכוון לאהלא הוא.

ועל זה שואל האור זרוע: סוף סוף הרי זה פסיק רישיה ולא ימות, וצריך לאסור גם אליבא דר"ש! ומתרץ האו"ז:

ומשום פסיק רישיה ליכא למיסר לר' שמעון, דהא לא ניחא ליה בההוא אהל. ותו, דאין כאן אהל גמור ואינה מלאכה, ולא שייך בה פסיק רישיה.

אפשר להבין את דברי האו"ז כשני תירוצים: הראשון – ר"ש מתיר כאן הואיל ולא ניחא ליה. ולפי זה סובר האו"ז כערוך, המתיר פסיק רישיה דלא ניחא ליה. והתירוץ שני – אין כאן אהל גמור, האסור מהתורה, אלא אהל ארעי, האסור מדרבנן<sup>23</sup>. ולפי זה סובר האו"ז שפסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן מותר. ונראה שכך הבין הגר"ע יוסף, ומהתירוץ השני למד שהאו"ז מתיר באיסור דרבנן.

אולם יש לדחות ראייה זו משתי סיבות:

א) יש לשאול על התירוץ הראשון של האור זרוע, המתיר פסיק רישיה דלא ניחא ליה, שהלוא האו"ז עצמו פסק בסימן נ"ד שפסיק רישיה דלא ניחא ליה אסור מדרבנן, כתוספות ולא כערוך. ולכן ודאי שכוונת האור זרוע

23. שבת קכה,ב.

להצריך את שני הטעמים ביחד, וכוונתו לומר שמשום ש"לא ניחא ליה", ובנוסף "אין כאן אהל גמור" והאיסור הוא רק מדרבנן, מתיר ר"ש את המדורתא אפילו מלמטה למעלה.

ב) אפשר להבין שבתרוצו השני מסביר האו"ז שר"ש יתיר הואיל ומדובר כאן באיסור דרבנן קל. שהלוא כל אהל ארעי אינו אסור אלא מדרבנן, ובנוסף המדורתא אינה ממש אהל ארעי, שאין דרך להשתמש מתחת לעצים. לכן גם ר' יהודה, האוסר דבר שאינו מתכוון, מתיר לבנות את המדורתא מלמעלה למטה. ואם כן הרי זה כאן כתרי דרבנן. וכמו שבשינוי — מלמעלה למטה — מתיר ר' יהודה, כך ר' שמעון מתיר הואיל ועיקר כוונתו אינה לאהל, למרות שיש כאן פסיק רישיה.

לפי זה אין ראיה מהאור זרוע להתיר פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן.

### 9. שיטת הר"ן ודיון בדברי החזון איש

בשבת דף קכב, דנה הגמרא בדברי רב האוסר פתיחת דלת הגורמת לכיבוי נר. ומסיקה הגמרא שרב אוסר זאת משום ש"פסיק רישיה" שיכבה את הנר.

ומכיוון שכל כיבוי (מלבד המכבה לצורך עשיית הפחם) הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, המותרת מהתורה<sup>24</sup>, הרי פתיחת דלת המכבה נר הרי היא פסיק רישיה במלאכה דרבנן, ולכאורה מוכח מסוגיה זו שאסור.

הגר"ע יוסף (באות יב) מביא ראיה זו, ומביא שנזכרת כבר במג"א. וז"ל לאחר הסבר הסוגיה:

... ומוכח דפ"ר דרבנן אסור. וכבר העיר בזה המג"א (סי' שיד,  
סק"ה)<sup>25</sup> בקצרה. וכ"כ מהר"י עייאש בס' בני יהודה (ד"ד ע"א)  
להוכיח מזה דלא כהתה"ד.

24. שבת כטב, במשנה ובגמרא עליה.

25. כמה קושיות במג"א על תה"ד, וכותב על היתרו: "אבל לפי האמת אסור, וכ"מ סי' רעז, א ו-ג". ובסימן רעז, א פוסק שו"ע "נר שמונח אחורי הדלת, אסור לפתוח הדלת שמא יכבנו הרוח".

מגמרא זו לומד החזון איש (או"ח סי' נ, סעי' ה) לאסור אפילו פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, שאם היינו אומרים שפסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן מותר, למה רב קילל את פותח הדלת, אולי לא ניחא ליה בכיבוי הנר?

להלן נראה איך הגר"ע יוסף דוחה ראיה זו, אבל אקדים ואומר שלענ"ד מטעם אחר אין שום ראיה לאיסור מגמרא זו.

ההיתר של פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן מבוסס על כך שיש כאן תרי דרבנן:

(א) המלאכה עצמה אסורה רק מדבריהם.

(ב) אין כאן איסור תורה הואיל וזו מלאכה שאינה צריכה לגופה (שהרי כל פסיק רישיה דלא ניחא ליה הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכן כתבו התוספות בכמה מקומות<sup>26</sup>).

אבל בנידון דידן הסיבה שמלאכת הכיבוי אינה אסורה מדאורייתא היא משום שאינו מכוון לתכלית המלאכה, עשיית פחמים, וזה חד מדרבנן. וכשפותח את הדלת כשפסיק רישיה שהנר יכבה, הפטור השני הוא שאינו מעונין בכיבוי. אך אין זה טעם נוסף, אלא בדיוק אותו טעם שבגללו כל הכיבוי הוא מדרבנן, שהרי באומרנו שהיות המלאכה "פסיק רישיה" מחייבת את העושה למרות שאינו צריך לגוף המלאכה, שוודאות עשייתה מחשיבה את העושה כאילו כיבה בידיים, וכל פסיק רישיה אינו אלא מדרבנן משום שאינו מכוון לתכלית המלאכה, וזה הרי הטעם שכיבוי הינו מדרבנן.

וראיה לדבר, שבמקרה שהפותח את הדלת רוצה בעשיית פחם — יהיה חייב. ומכאן שאין כאן שני פטורים שונים, אלא חד דרבנן בלבד, ואין כאן שום קשר לענייננו.

והגר"ע יוסף דחה ראיה זו מטעם אחר, וז"ל שם:

אולם בימי חרפי דחיתי עפמ"ש הר"ן שבת (פ' חבית קמה) דאע"ג

26. ראה למשל דבריהם בסוכה לגב, ד"ה "מודה ר"ש", כריתות כב, ד"ה "סבירא ליה", ועוד.

דכיבוי דליקה מדרבנן, לא רצו להתיר לכבות אפילו ע"י עכו"ם, משום דשאני איסור כיבוי, שמכיון שאם היה צריך לגופו היה חייב מהתורה, ואין הכל בקיאין לחלק בין מלאכה שא"צ לגופה להצריכה לגופה, משום הכי אסרו רבנן אפילו במקום פסידא. ע"ש.

הרי"ף שם (סא,א מדפיו) מביא מקרה בו חכמים התירו איסור דרבנן במקום הפסד, ועל זה שואל הר"ן (בד"ה "ובמקום פסידא") למה אסרו לכבות דליקה בשבת, הלא כל כיבוי הוא דרבנן. ומתוך הר"ן ש"שאני כיבוי, דכיון דאם היה צריך לגופו היה אסור מן התורה, ואין הכל בקיאין לחלוק בין מלאכה הצריכה לגופה לשאינה צריכה", ולכן התייחסו חכמים למלאכה זו כאילו אסורה מהתורה. וע"פ דברי הר"ן האלו רוצה הגרי"ע לתרץ ולומר שגם כאן התייחס רב למלאכת הכיבוי כאילו אסורה מהתורה, ואסר בה פסיק רישיה.

ונראה לי שמהר"ן הוזה אפשר להביא ראיה לכך שפסיק רישיה בדרבנן הרי הוא אסור, היפך משיטת הגרע"י בכל תשובתו שם. שהלא, כפי שראינו, דין פסיק רישיה דומה למלאכה שאינה צריכה לגופה, וכל שכן בניחא ליה החמור יותר. ולכן, לפי הר"ן בנידון שלנו אין להתיר פסיק רישיה דלא ניחא ליה אפילו באיסור דרבנן, "כי אין הכל בקיאים לחלוק בין מלאכה הצריכה לגופה לאינה צריכה לגופה".

והיה מקום לדחות דברי ולטעון שהר"ן אמר שאין לחלק בין מלאכה הצריכה לגופה למלאכה שאינה צריכה במלאכה דאורייתא בלבד, אבל במלאכה שכל כולה דרבנן (כבישול בתולדות החמה, בו עוסק הדיון בדוד שמש) אולי מודה הר"ן שיש לחלק.

אלא שמדברי הר"ן במקום אחר אפשר להוכיח שהר"ן אמר חידושו גם באיסור שכולו דרבנן:

הרי"ף (לה,ב בדפיו) דן באיסור דרבנן של הוצאת מת מרשות היחיד לכרמלית, וז"ל:

ההוא שיכבא (מת) דהוה בדרוקרת (שם מקום). שרא להו רב נחמן לאפוקי לכרמלית. א"ל רב אחא בריה דרבא לרב נחמן: כמאן, כרבי שמעון. אימור דפטר ר' שמעון מחיוב חטאת, איסורא דרבנן מיהו איכא.

ועל זה שואל הר"ן (בד"ה "ודאמרינן") "כיון דברה"ר לר"ש לא מתסר אלא מדרבנן, בכרמלית אית לן למשרי לגמרי", ומתריך: "אבל מידי דדמי למלאכה דאורייתא, אלא שפטור עליה מפני שאינה צריכה לגופה, בכיוצא בזה כרמלית ורה"ר שוין הן".

אתה הראית לדעת שלדעת הר"ן אין להקל במלאכה שאינה צריכה לגופה בשום קולא, אפילו במלאכה שכל כולה אינה אלא דרבנן כדין כרמלית. ודין תולדות חמה ממש דומה לדין הוצאה לכרמלית, כי הוצאה לכרמלית מותרת מן התורה, וחכמים גזרו שמא יתירו גם לרה"ר. ובדומה בישול בתולדות חמה אין בו שום איסור מן התורה, אלא שגזרו חכמים שמא יתירו גם תולדות האור.

אם כן לפי הר"ן אין להקל שום קולא משום מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכך שכן שלדעתו לא נתיר פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן.

### 10. עוד בשיטת הר"ן ובאיסורי דרבנן קלים

בסעיף כ"ה הביא הגר"ע יוסף ראייה לאסור פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן מדברי הר"ן בביצה (לג,ב), וז"ל הר"ן:

דרבנן סברי דאפילו בקוטם קיסם לחצות בו שיניו ליכא אלא איסורא דרבנן, משום דס"ל דכל עשיית כלי שלא כדרכו לא מיתסר אלא מדרבנן, ומשום הכי כי לא מכוין לעשיית כלי, דהיינו כשעושה להריח בו, שרי אפילו לכתחילה.

אבל לכאורה אין מכאן ראייה, כי מניין לנו ששם ניחא ליה בעשיית הכלי? ובהחלט מסתבר שאין זה כי אם פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן.

ובסעיף כ"ט מביא הגר"ע יוסף את דברי "הגינת ורדים" ו"הנחפה בכסף" ועוד גדולי אחרונים שרצו ללמוד היתר בהולדת ריח כשאינו מכוין לכך מדברי הר"ן בענין מוליד ריח. וז"ל הר"ן (ביצה יב,א מדפי הרי"ף ד"ה "איבעיא"):

ומשום אולודי ריחא נמי לא מתסרא, כיון שאינו מתכוין להריח אלא להכשיר אוכלין.

וכתב על זה הגר"ע יוסף:

ולכאורה משמע דסבירא ליה דפסיק רישיה בדרבנן מותר, הילכך כי לא מכיון להריח שרי.

והנה אחרי העיון ב"גינת ורדים" (או"ח כלל ג, סימן טז) משמע שעיקר ההיתר הוא משום שאיסור הולדת ריח "אינו אלא חומרא דרבנן בעלמא" ו"מטעם שאיסור נולד קל הוא", ולכן אפילו אם נאמר שניחא ליה בהולדת הריח — אין מכאן ראיה לשאר איסורי דרבנן (וכמו שהסברנו למעלה בדין המדורתא).

והרבה מהאחרונים שהביא הגר"ע יוסף דיברו באיסור הולדת ריח, שהוא איסור קל. ולכן נראה שאין ללמוד משם.

### 11. דעת הרמב"ם

הבאנו למעלה את דברי הגר"ע בסיכומו (אות לב) שמונה את הרמב"ם בין המתירים:

אתה הראת לדעת כי כמה וכמה גדולים מהמחברים האחרונים החזיקו בכל עוז בשיטת התה"ד בשם המרדכי דפסיק רישיה בדרבנן שרי .. וכמה מהם מייחסים כן לדעת רש"י והרמב"ם והר"ן.

הדיון בדעת הרמב"ם בעניין זה הוא על דבריו לגבי מיעוט ענבי ההדס ביום טוב<sup>27</sup>. וכתב על כך הרמב"ם (הל' לולב ח, ה):

היו ענביו מרובות מעליו ... פסול. ואם מיעטן כשר. ואין ממעטין אותן ביום טוב, לפי שהוא כמתקן. עבר וליקטן, או שליטן אחד אחד לאכילה, הרי זה כשר.

ומפורש בתחילת דברי הרמב"ם שאסור למעטן ביום טוב. ומיעוט זה הוא מדרבנן<sup>28</sup>.

ואמנם בהמשך דבריו כתב הרמב"ם "או שליטן אחד אחד לאכילה", ומכאן משמע שמתיר הרמב"ם למעט לאכילה, ואפשר ללמוד מכאן שדעתו שפסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן מותר. אך כבר הקשה הבית יוסף בכסף משנה על הסיפא ברמב"ם כאן כמה קושיות, מהן הלשון הקשה

27. את סוגיית הגמרא הבאנו למעלה בסעיף ד.

28. מוכח אף מלשון הרמב"ם כאן, שכתב "לפי שהוא כמתקן".



"ליקטן אחד אחד לאכילה", במקום לכתוב בפשטות "ליקטן לאכילה"<sup>29</sup>. ומתרץ הכס"מ שיש לגרוס ברמב"ם במקום "שליקטן אחד אחד לאכילה" – "שליקטן אחד לאכילה". וכך מובנים דבריו של הרמב"ם. לגירסה זו האחר ממעט משום שאינו זקוק להדס, אבל לו עצמו אסור למעט, משום שניחא ליה במיעוטו. וגם לפי ההמשך מפורש בכס"מ שלרמב"ם פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן אסור.

ומביא הכסף משנה שזו גירסת הרב המגיד. ונוסיף שגירסה זו הובאה במהדורת הרב קאפח כגירסה הנכונה ע"פ ספרים עתיקים מתימן, ואף הובאה במהדורת פרנקל<sup>30</sup>.

ואמנם הגר"ע יוסף הביא בסעיף ט' פירוש אחר בדברי הרמב"ם, אולם הב"י הביא רק את הפירוש שהבאנו. וידועים דברי הרדב"ז (חלק ה, סימן לא) על גירסת הרב המגיד:

וכלל גדול יש לי: כל מקום שאני רואה מחלוקת בדברי הרב ז"ל אני סומך על דברי בעל מגיד משנה, שהיה אדם גדול ובקי, ורוב שמתו הוא כשיטת הרשב"א. ועוד, שכיון שהוא בא לפרש דבריו דקדק בהם כל הצורך ...

ואף הגר"ע יוסף מביא דברי רדב"ז אלה בתשובותיו<sup>31</sup>.

**אם כן להלכה, במיוחד אחרי שהב"י לא הביא שום פירוש אחר בדברי הרמב"ם, מסתבר יותר למנות את הרמב"ם עם האוסרים<sup>31</sup>.**

29. ועוד קשה, שבסוגיה שם לא מצאנו חילוק בין ליקוט אחד אחד לליקוט כמה יחד, אך לעומת זאת מצאנו חילוק בין מי שאין לו הדס אחר למי "דאית ליה הושענא אחרית", וקשה למה לא הביא הרמב"ם חילוק זה.

30. וב"ליקוט שינויי נוסחאות" שם מביא שזו גירסת כל כתבי היד (מלבד כת"י קמ').

31. למשל בסימן הקודם לעניינו, ח"ד או"ח סי' לג. ואף ביב"א ח"ז או"ז סי' נט.

31\*. אמת הוא שהב"י העתיק בשולחן ערוך את הגרסה ליקטן אחד אחד לאכילה. אלא שגם לגרסה זו אין ראיה שהרמב"ם מתיר פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן, כי הרמב"ם שינה את הלשון ולא כתב שלקטן לאכילה אלא כתב אחד אחד לאכילה. למד מזה הערוך לנר שדווקא אם לקטן אחד אחד הרי זה מותר כי אינו יודע באיזה מעשה מתקן את ההדס ואין לומר שאנן סהדי שמתכוון לתקן, אבל אם לקטן כולם בבת אחת גם הרמב"ם מודה שזה אסור. ועיין גם בחידושי החתם סופר.

**12. שיטת המחבר**

הבאנו בסעיף הקודם שהב"י פירש שהרמב"ם סובר לאסור פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן, ומשמע שפוסק כמותו.

אולם עיקר הדיון בשיטת הב"י נמצא בדבריו על הטור בסימן שטז, בעניין סגירת תיבה שיש בה זבובים: התרומה אסר לסגור את התיבה, משום שצד את הזבובים, והטור מתיר.

לדעת התרומה אסור לסגור את התיבה שיש בה זבובים משום שצד אותם. אך הואיל ואינו מעוניין בצידתם, הרי זה פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן<sup>32</sup> שאוסר בעל התרומה.

לדעת הטור אין לאסור סגירת התיבה משני טעמים:

א. "שאינן הזבובים נצודין בתיבה, שאם בא לפתוח התיבה וליטלם — יברחו".

ב. שאינו מתכוון לצוד.

ההבדל בין התירוצים הוא בדין פסיק רישיה באיסור דרבנן: לפי הפירוש הראשון פסיק רישיה באיסור דרבנן אסור, אלא שזבובים בתיבה אינם פסיק רישיה. ולפי התירוץ השני אפילו אם נאמר שיש כאן פסיק רישיה, נתיר בפסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן.

ומסקנת הב"י שם מעיקר הדין להקל כטור, אך הוא מסיים:

ומכל מקום כיון דנפק מפומיה דבעל התרומה וכתבו המרדכי, ולא

חזינן מאן דאפליג עליה, מי יקל ראשו שלא לחוש לדבריהם.

ובשו"ע לא הביא כלל את איסורו של בעל התרומה.

וכל הדיון כאן הוא בפסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן. ורואים אנו שאפילו בלא ניחא ליה חושש הב"י לדעת בעל התרומה אף שיש כאן עוד צד להקל, כי אולי אין זה פסיק רישיה, ואם כן בודאי שבניחא ליה צריך לאסור.

והגר"ע יוסף הביא (בסעיף טז) את כל הדיון הנ"ל, ומנסה לתרץ את הב"י לשיטתו:

32. שזבובים אין במינם ניצוד, ולכן כל הדיון בהם הוא כרבנן, בעוד שצידת דבורים אסורה מהתורה. וראה דיוגנו בסעיף הבא.

והנה אע"פ שי"ל דדוקא התם גבי זבובים מתיר מרן, משום דהוי פ"ר דלא ניחא ליה בדרבנן, דמסתמא לא ניח"ל בצידת זבובים. משא"כ בפ"ר דניח"ל אף בדרבנן יש לאסור ... אכן נראה דמדל"א הזכיר מרן הב"י על דל שפתיו דהוי מטעם פ"ר דלא ניח"ל, מוכח דאף היכא דניח"ל ס"ל להתיר להלכה, וכגון שסוגר הארון והתיבה שיש בה זבובים, וניח"ל להפטר מהם ולסוגרם שם. וכגון שאין בתיבה מאכל ומשקה.

כלומר: הואיל והב"י לא הזכיר בדיון סגירת התיבה שההיתר הוא משום שלא ניחא ליה, לכן יש מוכח שסובר להתיר אף כשניחא ליה. ולכאורה דבריו דחוקים. שוודאי שאין לבנות על כך שהב"י סובר להתיר. ואפילו אם נודה לדברי הגר"ע יוסף, כשנחו לו להפטר מהזבובים אין זה "ניחא ליה" לגבי מלאכת צידה, כי תכלית מלאכת צידה היא שאדם רוצה הבעל חיים הניצוד. אבל צידה בכדי להיפטר אינה "ניחא ליה" בתכלית המלאכה.

**אם כן, למסקנה נראה שהמחבר מפסיק לפסוק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן, וכדל"א ניחא ליה משמע שמתיר.**

### 13. שיטת הרמ"א

הבאנו לעיל (בסעיף ט) שהחזון איש פסק שיש לאסור אפילו פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן. ראייתו היא מהסוגיה העוסקת בפתחת דלת הגורמת לכיבוי נר (שבת קכב), והבאנו שתי דרכים לדחות ראיה זו. אולם להלכה נראה לי שהחזון איש כיון לרמ"א, כי נראה ברור שהרמ"א פסק לאסור פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן. ובכמה מקומות הרחיק לכת ואסר אפילו פסיק רישיה דלא ניחא ליה בתרי דרבנן.

ואלו הראיות:

1) בעניין סגירת תיבה שיש בה זבובים, אותו ראינו בסעיף הקודם, פסק הרמ"א לאסור כבעל התרומה. וז"ל (סי' שטז, סעי' ג):

ולכן יש לזהר שלא לסגור תבה קטנה או לסתום כלים שזבובים בו בשבת, דהוי פסיק רישיה שיצודו שם.

וודאי שאיסור זה מדרבנן, כי זבובים אין במינן ניצוד<sup>33</sup>. ויש דיעה שהובאה

33. כחכמים בברייתא שבת קוב, (ועייין גם בתוספתא שבת יב, ד).

בב"י שבזבובים "לא חשיבי ניצודים עד שיתפסם בידו", ולפי זה הרי יש כאן פסיק רישיה דלא ניחא ליה בתרי דרבנן, ועם כל זה הרמ"א אוסר.

(2) ראינו למעלה שתרומת הדשן דן בהוצאת סכין מחבית. הרמ"א הבין שתה"ד חזר בו מהיתרו, ופסק לאסור. שכתב על הוצאת חבית התקועה מערב שבת (סי' שיד, סעי' א):

אסור דהוי פסיק רישא, דעושה נקב ופתח לחבית.

וכפי שהבאנו למעלה, חומרא זו היא למרות שהאיסור לעשות נקב הוא רק מדרבנן (שאינן זה פתח העשוי להכניס ולהוציא).

אולם יש אחרונים החולקים על הרמ"א, ומשום שיש כאן לכל הפחות תרי דרבנן, כי זה גם מקלקל וגם כלאחר יד<sup>34</sup>. ובכל זאת הרמ"א אסר.

(3) בסימן שמ סעי' ג, כותב הרמ"א בעקבות המרדכי:

אסור לשבר עוגה שכתב עליה כמין אותיות, אף על פי שאינו מכוין רק לאכילה, דהוי מוחק.

והרי ודאי שאין כאן איסור תורה של מוחק, שמוחק חייב רק על מנת לכתוב, וכאן אין אפשרות לכתוב במקום שנמחק. גם בדין זה רבו החולקים<sup>35</sup>, שמחיקה זו היא גם קילקול וגם כלאחר יד. ואם כן אסר הרמ"א פסיק רישא דלא ניחא ליה בתלת דרבנן.

(4) כתב הרמ"א בסימן שלז סעי' ב:

ואסור לכבד הבגדים על ידי מכבדות העשויות מקיסמים, שלא ישתברו קיסמיהם.

והאיסור לשבור הקיסמים הוא דרבנן, שהרי מקלקל<sup>36</sup>, ובכל זאת הרמ"א אוסר. גם מכאן אפשר להוכיח שהרמ"א אוסר פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן.

34. ראה למשל דברי שולחן ערוך הרב שם סעיף ד: "אבל מן הדין אין בזה איסור ברור ... לפי שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה, וגם הוא מקלקל הכותל, וגם מה שמוסיף בנקב בהוצאת הסכין זהו נעשה כלאחר יד". ועיין בדברי המ"ב שם ס"ק יב.

35. עיין למשל בדגול מרבה המובא במ"ב ס"ק יז.

36. כפי שהעיר שם מ"ב בס"ק יד.

מכ"ל הנ"ל מצטיירת גישה עיקבית של הרמ"א להחמיר בשבותים של שבת, ולא להקל כלל באיסורי דרבנן אפילו בפסיק רישיה דלא ניהא ליה.

#### 14. בדברי גדולי האחרונים

הבאנו למעלה שחלק מהאחרונים שהביא הגר"ע יוסף והתירו פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן דיברו על איסור הולדת ריח, שהוא "איסור קל", כביטוי הגינת ורדים, ולכן נראה לי שאין להביא ראיה מדבריהם.

אולם הגר"ע יוסף הביא ברשימת האחרונים בסיכומו עוד שני מחברים העוסקים באיסור דרבנן "רגיל", שלדעתו נמנים גם עם המתירים, והם רבי עקיבא איגר והרב יצחק אלחנן.

דבר שיטת ר' עקיבא איגר, מביא הגר"ע יוסף עצמו (בסעיף ז) שבהגהותיו על שו"ע מביא רעק"א ראיה לשיטת המג"א האוסר פסיק רישיה באיסור דרבנן<sup>37</sup>, ולכן ודאי שצריך למנות אותו עם האוסרים.

ובכל זאת כותב הגר"ע יוסף (בסעיף לא) שדברי רעק"א בהגהותיו אינם להלכה, משום שהחתם סופר כתב בתשובה שר' עקיבא איגר הוא מן המתירים. כוונת הגר"ע היא לתשובת החתם סופר ביורה דעה סימן קמ, שם כותב החת"ס לחותנו רעק"א אודות המנהג להתיר לסרק הפאות בימי חול, אף שפסיק רישיה שמשיר נימין. וזה לשון החתם סופר:

ועתה אעבור פרשתא דא מ"ש פר"מ כמסייע שיש בו ממש, דפ"ר בדרבנן הוה פלוגתא דרבוותא, ובדרבנן אולי' להקל. מהא ליכא סייעתא לדידי, דמג"א בס"י ש"ד חותך ההלכה בראיות ברורות ונכוחות בדרבנן גמי אסרי' פ"ר לענין שבת, חוץ מאמירה לנכרי. ובס"א אלי' רבה מסיק דגם התה"ד ס"ל כן, יע"ש.

ונראה לי קצת דחוק להביא ראיה ממכתב שהחתם סופר כתב לחותנו, כי הנעלם עולה בו על הנגלה. אולי כוונת ר' עקיבא איגר להתיר דוקא בלא ניחא ליה, אולי כתב זאת בדרך משא ומתן של הלכה, הלא מכתב רעק"א

37. הגהות רעק"א על מג"א אור"ח שיד, ס"ק ה. וראיתו מסוגיית מיעוט ענבי ההדס בסוכה לב (אותה הבאנו בשיטת התוספות, ראה למעלה סעי' ד). הגר"ע בסעיף ח' מתמודד עם עצם הראיה, אך ודאי שזו שיטת רעק"א.

לא הודפס בתשובותיו. וגם יתכן שלבסוף הודה רעק"א לחתם סופר. לכן קשה לסתור על ידי ציטוט זה את דבריו המפורשים בהגהות.

וגם מה שכתב הגר"ע יוסף להסתייע בתשובת ר' יצחק אלחנן בבאר יצחק תמוה לי. כי הגר"ע יוסף בעצמו כתב (בסעיף לא) שהבאר יצחק אמנם התיר (בסי' טו), אך חזר בו מהיתרו (בהשמטות ותיקונים לדף לז). וז"ל הגר"ע יוסף:

וכן הגאון ר' יצחק אלחנן בשו"ת באר יצחק (חאו"ח סי' טו) האריך לאשר ולקיים שיטת התה"ד בדברים המיוסדים על אדני פו כדרכו בקודש. ולהפיץ ולהדח מעליו כל קושיות האחרונים ז"ל, ומסיק 'ולפ"ו דברי התה"ד ברורים ונכונים. ולכן יש להקל בדרבנן אפילו בפסיק רישיה דניחא ליה, וכ"ש היכא דלא ניחא ליה ובמקום דלא אפשר'. עכ"ל. (ומיהו בהשמטות ותיקונים לדף ל"ז ע"ד מסיק: 'ונלע"ד להכריע כעת דבפ"ר דניח"ל אין להקל אף בדרבנן, אלא בפ"ר דלא ניח"ל בדרבנן ובמקום דלא אפשר דעתי מסכמת להקל'. עכ"ל.)

לפי זה גם ר' עקיבא איגר וגם ר' יצחק אלחנן אופרים פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן.

## 15. סיכום

מהעולה מדברינו נראה לי שלמסקנה:

- ◆ פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן אסור.
- ◆ אולם יש איסורים קלים (כהולדת ריח), שבהם מתירים פסיק רישיה דניחא ליה.
- ◆ פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן מותר ע"י אמירה לנכרי<sup>38</sup>.
- ◆ פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן הוא מחלוקת בין המחבר שמתיר ובין הרמ"א שאוסר.
- ◆ יש נטיה גם אצל הפוסקים האחרונים ש"יוצאים ביד רמ"א" להקל בפסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן כשיש עוד צדדים להקל.

38. הדומה לכוחו. כפי שראינו בדיונונו על דברי תרומת הדשן, סעיף ה.

כאמור אין בכוונת המאמר הזה לדון בשאלה המעשית של דוד שמש. בהמשך תשובתו, הגר"ע יוסף מביא עוד כמה סיבות להקל:

— תולדות חמה הוא איסור דרבנן קל, וכולם יודו שיש להתיר בו (סעי' לג).

— הכנסת מים לדוד היא רק ספק פסיק רישיה, כי המים לא תמיד חמים (סעי' לד).

— שלא ברור שזה פסיק רישיה דניחא ליה, הואיל ולפעמים יש לו מספיק מים חמים עד מוצאי שבת בלי שיתחממו עוד מים (סעי' לה).

— יש פוסקים הסוברים שאין איסור תורה בבישול במים, שאפשר לשתותם גם חיים. (סעי' לז, עיין שם באורך).

יש להוסיף שהרב פסח צבי פרנק זצ"ל בשו"ת הר צבי (או"ח א, סימן קפח) התיר הואיל ואיסור תולדות החמה אינו אלא מדרבנן, ובנוסף באיסור זה אין כאן אלא גרמא, שהרי אינו מוציא את המים בידים, אלא מוציא אותם בפתחת הברז (הסרת המונע)<sup>39</sup>.

השמירת שבת כהלכתה במהדורה הראשונה (פרק א, סעי' כט) הקל, והתיר באופן ברור. ובהערה (ס"ז) מביא כמה טעמים, ואחד מהם שאינו עושה מעשה במים הנכנסים, ולכן יש להקל יותר מפסיק רישיה רגיל. אמור"ר שליט"א סובר שהדבר דומה למתעסק, מפני שפותח הברז אינו מודע כלל שמים קרים נכנסים לדוד.

במהדורות האחרונות השמירת שבת כהלכתה חזר בו מהיתרו הברור, וכותב ש"טוב להימנע" (פ"א, סעיף מה ובהערות). ובטעם האיסור מביא בשם הגאון ר' שלמה זלמן אויערבך זצ"ל, שאותם הדוודים משמשים היום הן כדוד שמש הן כדוד חשמלי, ויש לגזור שמא לא יבחינו ביניהם.

39. התירו קשור בשאלה המסובכת של כוחו וכוח כוחו בשבת. עיין בעניין זה בספריהם של הרב הלפרין "מעשה וגרמא בהלכה" בהוצאת מכון המדעי טכנולוגי להלכה, ושל פרופסור לב "בירור מושגים" בהוצאת מוסד הרב קוק.

# ריסוק ירקות בשבת

## 1. מחלוקת הפוסקים בחיתוך ירק

כתב המחבר בסימן שכא סעיף יב:

המחתך הירק דק דק, חייב משום טוחן.

והעיר הרמ"א שאם חותך לאכול מיד – מותר:

וה"ה דאסור לחתוך גרוגרות וחרובים לפני זקנים ... וכל זה לא מיירי  
אלא בחותך ומניח, אבל אם לאכלו מיד – הכל שרי.

החזון איש באורח חיים סימן נ"ז מפקפק מאד על ההיתר בחותך לאוכלו  
לאלתר. ומחדש שאם ישנו, ישנו רק בחיתוך אבל לא בריסוק<sup>1</sup>.

ולפי זה פסק החזון איש שהשוחק בננה במזלג חייב אפילו אם שוחק כדי  
לאכול מיד; אך הוא מחייב רק אם שוחק למי שאינו יכול לאכול בלא  
שחיקה, ואם יכול לאכול בלא שחיקה – מתיר אפילו לכתחילה.

ולהבנת היתר הרמ"א ואיסור החזו"א נעיין במקורותיהם.

## 2. שיטות הראשונים

המקור המרכזי לאיסור חיתוך ירק בשבת הוא בגמרא בשבת דף עד, ב:

אמר רב פפא: האי מאן דפרים סילקא – חייב משום טוחן.

ההבנה הפשוטה היא ש"פרים סילקא" הוא חיתוך הסלק לחתיכות קטנות.  
ולפי זה חיתוך ירק יאסר. אלא שהראשונים הבינו שהחיתוך נאסר רק  
בתנאים מסויימים. ונפרט את שיטותיהם<sup>2</sup>:

רש"י כאן פירש "מחתכו הדק" בלבד. אולם דייק בית-יוסף מדבריו במקום  
אחר שהבין רש"י שהאיסור הוא דווקא בכלי. שבדף קכח, א כתבה הגמרא

---

1. לקראת סוף הסימן, ד"ה "ולשון וכל זה". ומסיים: "ואין להקל בריסוק".

2. הפירוט בעיקר ע"פ ב"י בסימן שכא.



לעניין חבילי סיאה: "וקוטם ביד ואוכל, ובלבד שלא יקטום בכלי". וביאר רש"י:

שלא יקטום בכלי – כדרך חול, כדאמרן: האי מאן דפריס סילקא דמי לטוחן.

ומכאן שלרש"י החיוב בחיתוך הירק הוא רק אם חותכו בכלי.

תוספות הבינו כרש"י, והוסיפו:

דוקא בסילקא שייך טחינה, אבל שאר אוכלין שרי.

וכנראה שכוונתם היא שסלק מיוחד בכך שאינו נאכל בלא חיתוך. אך בשאר מאכלים, שהחיתוך אינו חלק הכרחי מהכנתם לאכילה, מותר.

מהרמב"ם נראה שאינו חייב אלא אם כן חותכו כדי לבשלו. וז"ל (כא, יח):

המחתך את הירק דק דק כדי לבשלו, הרי זה תולדת טוחן וחייב.

הרשב"א<sup>3</sup> מחייב רק אם מחתך לצורך אכילה לאחר זמן. אך אם מחתך על-מנת לאכול לאלתר – מתיר הרשב"א אפילו לכתחילה. וז"ל: אבל לאוכלו מיד מותר, שלא אסרו על אדם לאכול מאכלו חתיכות גדולות או קטנות.

הרא"ש מפרש אחרת את המילים "פריס סילקא"<sup>4</sup>, ולדבריו אין שום איסור בחתוך ירק<sup>5</sup>.

שיטת הרשב"ם – כתבו כמה ראשונים בשם הרשב"ם שמותר לפורר לחם, מאחר שהחייטים כבר נטחנו, ו"אין טוחן אחר טוחן". ומכאן מדייק ב"י שזהו בלחם, אבל בפירות וירקות מחייב הרשב"ם בכל חותך דק דק, ולא הטיל בו שום תנאי.

3. בתשובה, ח"ד סי' עה.

4. פ"ז סי' ה. ופירושו בשם הר"ח: "עצי דקלים שעומדים שיבי שיבי כעין נימין, שכשמפרק הנימין הללו יוצא מביניהן כמו קמח דק, לפיכך המנפצו חייב משום טוחן".

5. ולשונו: "ומה שפרש"י דפריס סילקא שמחתך ירקות דק דק, פירוש תמוה הוא. דבר שהוא אוכל ומחתך אותו דק דק אין שייך ביה טחינה".

כאמור, פסק המחבר לחייב "המחתך הירק דק דק", ולא הטיל בו שום תנאי. משמע שפסק כרשב"ם שחייב בכל מקרה. והרמ"א התיר לחתוך לצורך אכילה לאלתר, וקיבל את התירו של הרשב"א.

### 3. הגדרת מלאכת טוחן

בבית-יוסף מובא מקור נוסף לאיסור חיתוך ירקות בשבת מדברי התוספתא<sup>6</sup>:

אין מרסקין דבילה וגרוגרת וחרובין לפני הזקנים בשבת, אבל מרסק הוא ביד של סכין ובעץ הפרור ואינו חושש.

נראה שהתוספתא עוסקת לפני האכילה ממש, ובכל זאת אסרה. משמע שאסור אף לאלתר. ומקשה החזון-איש מדברי התוספתא על הרשב"א והרמ"א, שהתירו חיתוך לאלתר.

ומתרץ החזון"א שיש לחלק בין ריסוק, החמור יותר כיוון שמשנה יותר את צורת האוכל, ואותו אסרה התוספתא, לבין חיתוך דק, שאפשר שיש מקום להתיר. ולשיטתו גם היתר הרמ"א אינו אלא בחיתוך, ולא בריסוק. אך מסייג זאת חזון"א, ואומר שאיסור התוספתא בריסוק הוא דווקא לפני הזקנים, שאינם יכולים לאכול ללא ריסוק, ולפני שאר בני אדם יותר לאלתר<sup>7</sup>.

ומביא החזון-איש מקור נוסף מהתלמוד הירושלמי (שבת ז, ב): הירושלמי מביא צורות שונות לשחיקת שום, ומסביר על איזו מלאכה חייב בכל אחת מהם. ואת שחיקתו במדוכה אוסר משום טוחן. ולשונו:

ההן דשחק תומא ... כד שחיק במדוכתה – משום טוחן.

וכתב החזון-איש שמדברי הירושלמי משמע כרשב"ם ושו"ע, שהאיסור

6. ב"י מפנה לפ"א בביצה. ושם נחלקו הגרסאות אם לגרוס "בשבת" או "ביום טוב". ונשנית תוספתא זו גם בשבת סוף פי"ד, ושם לכו"ע הגירסא היא "בשבת".

7. הן הקולא והן החומרא של החזון"א לא כערוך השולחן, שכתב (שכא, י): "יהכל אחד, דמה לי ריסוק מה לי חותך [עמג"א סקי"ד]. ויש מי שאומר דדווקא לזקנים אסור, אבל מי שיכול לאכול כך מותר [שם]. ודבר תמוה הוא, דאם יש בזה איסור טוחן – מה לי מי שיכול לאכול ומי שאינו יכול לאכול, וא"כ גם גבי ירקות נאמר כן, ולא שמענו חילוק זה מפי הפוסקים [גם במ"ב תמה בזה]". יעוי"ש.

לחתוך ירק הוא ללא כל הגבלות הראשונים, שהרי לא שוחק את השום לבשלו, ואינו סלק, ואף על פי כן חייב.

הנה הראשונים שראינו הגבילו את איסור החותך ירק דק דק על אף הירושלמי והתוספתא, וצריך להבין את דבריהם.

ונראה שטעם אחד לכולם: קשה לומר שבחיתוך ירק יש משום תולדת טוחן, שהלא אין זה כי אם הכנת אוכל גרידא, ו"לא אסרו על אדם לאכול מאכלו חתיכות גדולות או קטנות" (כלשון הרשב"א). ולכן העמידו הראשונים את איסור ה"פרים סילקא" כל אחד לשיטתו:

הרא"ש דחה מכל וכל פירוש זה של פרים סילקא.

הרמב"ם פירש שחותך על-מנת לבשל הרי זה דומה לטוחן, כי טחינה היא מלאכה שמאפשרת להמשיך שלבי האפיה; ועוד, שטוחן על-מנת לבשל זהו שלב בבישול, ואין זה הכנת אוכל גרידא.

התוספות הבינו שדבר הדומה לסלק, שלא אוכלים אותו כמו שהוא, הרי זה יותר מהכנת אוכל גרידא, ודומה לטוחן.

הרשב"א פירש שאכן אסור לחתוך את הירק, אבל סמוך לאכילה אין זה אלא רק הכנת האוכל, ומותר.

וכדי להבין איך הבינו הראשונים את הירושלמי הנ"ל צריכים לדון בעצם איסור חיתוך הירק. ונעייין בהגדרת הרמב"ם את מלאכת הטוחן. וז"ל (ח),

(טו):

הטוחן כגרוגרת חייב. וכל השוחק תבלין וסמנין במכתשת הרי זה טוחן וחייב. המחתך ירק תלוש הרי זה תולדת טוחן.

ונראה ברור שצריך להבדיל בין אב המלאכה בטוחן, לבין התולדה שהיא חיתוך ירק<sup>8</sup>. אב המלאכה בטוחן הוא מעשה הטחינה ממש. ואין

8. בשיטת הרמב"ם חשובה ההבחנה בין אב המלאכה לתולדה, ופעמים רבות ישנם חילוקים רבים ביניהם. מקור חשוב בעניין הוא תשובת ר' אברהם בן הרמב"ם ב"ברכת אברהם" (סימן יח), שם מבדיל בין דישה, שאינה אלא בגדולי קרקע, לבין מפרק, שישנו אף שלא בגדולי קרקע, למרות שמפרק הוא תולדת דש. ומדבריו שם: "שהתולדה, אע"פ שהיא דומה לאב, אינה לא האב ולא מעין האב, אלא הפרש יש ביניהם". עיין שם.

לחלק בו בין תבואה לירק, וחייב בין אם הוא חותך כדי לבשל ובין אם לאו, בין אם טוחן לאכול מיד ובין אם לאחר זמן, וכל טוחן ברחיים או כותש במכתשת הרי הוא חייב.

וחיתוך ירק אינו טחינה. אך אם חותך אוכל דק דק הרי הוא דומה לטוחן, שהרי בחיתוך זה הופך חתיכה גדולה להרבה חתיכות קטנות, כבטוחן.

וכדי שיוגדר חיתוך כתולדת טוחן, ראשית עליו להיות חיתוך דק, ובנוסף צריך שיתקיים בו דבר נוסף המדמה אותו לטוחן. ובתנאי השני הזה נחלקו הראשונים, כמו שראינו: יש הדורשים שיחתוך על־מנת לבשל, יש שיחתוך דבר המחייב חיתוך, ויש הדורשים חיתוך לאחר זמן.

ולפי זה אין הוכחה מהירושלמי כנגד הראשונים הנ"ל, כי הירושלמי מדבר על שחיקת שום במכתשת, שהוא אב המלאכה, ולכן חייבים בו גם אם שני התנאים שמנינו לא קוימו. וכך נסביר אף את התוספתא, שעוסקת בריסוק הפירות בכלי המיוחד לכך<sup>9</sup>, ולכן גם שם מדובר באב מלאכת טחינה.

#### 4. היתר הרמ"א

כפי שהבאנו בראש הפרק, לפני שמתיר הרמ"א לחתוך לאלתר הוא מוסיף על איסור המחבר גם איסור לחתוך גרוגרות. וז"ל:

וה"ה דאסור לחתוך גרוגרות וחרובים לפני זקנים.

המגן אברהם (ס"ק יד) מבין שאין זה דין התוספתא, שהלא התוספתא אוסרת ריסוק<sup>10</sup> והרמ"א חיתוך. ומסיים המג"א:

ומכל מקום נראה לי שהדין אמת דאסור לחתוך גרוגרת, כיון שהוא גידולי קרקע, וכמ"ש סעי' מ'. ומשמע דלפני מי שיכול ללועסו כך שרי.

החזון־איש הקשה כמה קושיות על דברי המג"א<sup>11</sup>, אך נראה שאפשר להסביר אחרת את הבנתו ברמ"א. לדברי המג"א שהמחבר אסר לחתוך

9. וכפי שהוכיח מג"א בס"ק יד, "דמרסק היינו כותש בקורה". עיין בראיותיו.

10. ראיתו מהיתר התוספתא בהמשכה "אבל מרסק הוא ביד של סכין", דבר שאפשרי בריסוק בלבד, ולא בחיתוך.

11. שם ד"ה "והנה המ"א". ועיקר קושיותיו: דין זה עולה מדברי המחבר בסימן הזה,

ירקות, והוסיף עליו הרמ"א שאסור לחתוך גם פירות. ואמנם כתב הרמב"ם ש"אין טחינה בפירות"<sup>12</sup>, ובכל זאת מחדש המג"א שכל גידולי קרקע אסורים בחיתוך דק<sup>13</sup> למי שאינו יכול לאכלם ללא החיתוך<sup>14</sup>.

ולחזון איש הסבר אחר ברמ"א (וכותב שיתכן שזהו הסבר המג"א): תחילה אסר הרמ"א חיתוך לפני הזקנים, וכוונתו לריסוק, ודבר זה אסור אף לאלתר. וכשהתיר הרמ"א בהמשך דבריו חיתוך לאלתר דבריו אינם עולים על איסור החיתוך לפני הזקנים, אלא על איסור חיתוך הירק בדברי המחבר. ולפי דבריו הן ריסוק והן חיתוך לפני מי שאינו יכול לאכול בלא חיתוך (כדוגמת זקנים) אסורים אף לאלתר.

והבנתו מחודשת ברמ"א. וקשה לומר שהיתר הרמ"א הפותח במילים "וכל זה" עולה על הדין שלפני פניו ולא על הדין הסמוך לו<sup>15</sup>.

בערוך השולחן (סימן שכא, סעי' י"א) חולק על החזון-איש, וכותב במפורש שההיתר של לאלתר מתייחס גם לדין ריסוק, כפשוטו של הרמ"א. ולפי דבריו צריך לומר שאין לדייק מלשון התוספתא "לפני הזקנים", אלא שדיברה התוספתא במקרה הרגיל ("אורחא דמילתא נקט").

ונראה שהמחלוקת בין החזון איש לבין הערוך השולחן מתבארת לפי דברינו למעלה; לחזון איש ריסוק הוא טחינה ממש, ואין להקל בו כמו שמקילים בתולדה חיתוך ירק דק דק<sup>16</sup>.

---

ולכן אין לתלות הדבר בסעי' ט. והדבר מוכח מהמחבר, ולכן תמה על לשון "נראה לי" של המג"א. וכן תמה על היתרו לפני מי שיכול ללעוס כך. יעוי"ש.

12. כא, יח.

13. וזה מובן על פי הסברנו שאין כללי האב והתולדה דומים.

14. ודין זה אינו בתוספתא ולא במחבר בסעיף זה, ועליו כתב במג"א "נראה לי" והפנה לסעיף ט. ובזה תרצנו את קושיות החזון-א. ונראה שכך הבין גם הפרי מגדים, ע"ש (וע"ע בערה"ש שכא, סעי' יא).

15. אבל בדרכי משה הארוך הביא בסעיף אחד את איסור התוספתא ללא שום הגבלה, ובסעיף הבא על הדין של חותך ירק דק דק הביא את שיטת הרשב"א שמתיר אם חותך לאלתר. ומשמע קצת כדברי החזון-א.

16. ומפורש בדבריו (ד"ה "ואמנם כשחותכו"): "אבל ריסוק היינו כתישה, כמעשה הטחינה ממש".

ולערוך השולחן הריסוק אינו אלא הכנת מאכל. ודומה למה שראינו בראשונים "לא אסרו על אדם לאכול מאכלו חתיכות גדולות או קטנות" כותב ערוך השולחן (בסעי' י'): "מה לי ריסוק מה לי חותך".

והחזון איש הרחיק לכת, וכתב<sup>17</sup> שבריסוק בננה בשבת יש חיוב חטאת אפילו לאלתר.

ולא זכיתי להבין דבריו. כי הנה אנו רואים שכמעט כל הראשונים הבינו שקשה לדמות הכנת אוכל למלאכת טחינה, והחזון איש אינו מתייחס לדבריהם. ואפילו אם נקבל את שיטתו שריסוק הוא טוחן ממש, יש להתיר אם מרסק לאלתר מפסק המחבר בסעיף ז:

מותר לדוך פלפלין ... והוא שידוכם בקתא של סכין ובקערה.

ופירשו שם המפרשים שדין טחינה דאורייתא הוא אם מתקיימים שני תנאים: כותש על-ידי כלי המיוחד לכתישה, ובתוך כלי מיוחד לכך. אם חסר אחד מהכלים — הרי זה איסור דרבנן. ואם חסרים שניהם — מותר לכתחילה. ובריסוק בננה לכאורה אינו מרסק לא באמצעות כלי המיוחד לכך ולא בתוך כלי המיוחד לכך, ולכן היה צריך להתיר, כמו בקתא של סכין ובקערה.

### סיכום

לפי דברינו עולה שמותר לרסק בננה לתינוק לאלתר במזלג: אם סוברים שריסוק אסור מדין טוחן — מותר כי יש שינוי בשני הכלים, ואם אסור משום תולדת מחתך ירק — צריך להתיר לאלתר כפסק הרמ"א (להבנת הפמ"ג וערוך השולחן).

17. שם ד"ה "ולהאמור נראה".

# עשיית איסור דרבנן עבור חולה

## 1. הקדמה

מוסכם על הכל שאסור לחלל שבת במלאכה דאורייתא בכדי לרפא חולה שאין בו סכנה<sup>1</sup>. האם מותר לעבור על איסור דרבנן? בטור ובב"י (שכח, יז) כמה שיטות בראשונים, והביא השולחן ערוך ארבע שיטות בעניין:

א. מותר.

ב. מותר רק אם יש בו סכנת אבר.

ג. מותר אם יש סכנת אבר, ואם אין סכנת אבר — יעשה בשינוי (ואז זהו "תרי דרבנן" — איסור דרבנן משני טעמים).

ד. יש להבחין בין שני סוגי איסורי דרבנן: החמורים ("דבר שהוא נסמך למלאכה דאורייתא") אסורים אפילו אם יש סכנת אבר, ואיסורי דרבנן הקלים מותרים אפילו אם אין סכנת אבר.

ופסק השולחן ערוך כדעה השלישית, המתירה לעבור בידיים במקום סכנת אבר.

ברצוני להוכיח שגם תוספות פסקו כדעת המקילים (שיטה א).

בסוף המאמר ברצוני לחדש שכל זה בחולה שאין בו סכנה, אך בחולה הסובל מכאב יש להקל יותר. ובכך נתרץ סתירה בפסיקת המחבר.

ראשית נביא את הפוסקים השייכים לדעה הראשונה, שבמפורש התירו לעשות מלאכה עבור חולה שאין בו סכנה:

הבית יוסף הביא שהרשב"א (בתשובה סי' רעב) סובר כן. ועוד הביא שלפי הבנת המגיד משנה אף הרמב"ם סובר כך, אלא שהבית יוסף דחה

---

1. מוכיחים זאת הראשונים מעבודה-זרה כח,ב, שם מסבירה הגמרא את ההיתר לכחול "עין שמרדה" דווקא משום שהדבר תלוי בלב. יעויין ברא"ש שם.

את הבנת המגיד משנה בדברי הרמב"ם, ולשיטתו הרשב"א הוא היחיד שסובר כן, ולכן לא הקל כך בשו"ע.

הרמב"א בדרכי משה (הקצר אות ח) הסכים עם פירוש המגיד משנה בדברי הרמב"ם, ואף פסק להקל כמותו, אולם בהגהותיו על השו"ע לא חזר על דעתו ולא הגיה כלום בדברי המחבר.

נעיין בסוגיה של הפסת מורסא, שממנה אפשר ללמוד שאף בעלי התוספות מצטרפים למתירים.

## 2. הסתירה בין הסוגיות

אומרת המשנה בעדיות פרק ב משנה ה:

הַמְּפִיִּים מְרַסָּא בַּשַּׁבָּת<sup>2</sup>, אִם לַעֲשׂוֹת לָהּ פֶּה<sup>3</sup> – חַיִּיב, וְאִם לְהוֹצִיא מִמֶּנָּה לָחָה – פְּטוּר.

בשבת קז, א<sup>4</sup> מביא שמואל את הפטור במשנה זו כאחד משלושת המקומות בהם "פטור" אינו פטור אבל אסור כבדרך כלל, אלא פטור ומותר לכתחילה. וסברתו, כפי שתתבאר בהמשך, שבמקום צער לא גזרו חכמים.

בעמוד הבא מביאה הגמרא את דעת רב, שלכאורה סותרת את דעתו של שמואל:

הַמְּפִיִּים מְרַסָּא בַּשַּׁבָּת, אִם לַעֲשׂוֹת לָהּ פֶּה – חַיִּיב, אִם לְהוֹצִיא מִמֶּנָּה לָחָה – פְּטוּר. מֵאַן תֵּנָא? אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב: רַבִּי שְׁמַעוֹן הֵיא, דְּאָמַר מִלֵּאכְהָ שְׁאִין צְרִיכָה לְגוּפָה – פְּטוּר עֲלֵיהּ.

כלומר: אף ששמואל אומר שמותר לכתחילה להוציא ליחה מהמורסא בשבת, רב אומר שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה, הואיל וגוף המלאכה האסור בשבת הוא עשיית פה למכה<sup>5</sup>, וכאן אינו צריך את פתח המכה, אלא

2. "סוחט המכה בידו" (לשון הרמב"ם בפיהמ"ש).

3. "כדרך שרופאים של עכשיו עושין, דמתקן לה פתח" (לשון רש"י בשבת קז, א).

4. ומקבילה בשבת ג, א.

5. לרמב"ם (הל' שבת י, יז) אסור משום מכה בפטיש, ולראב"ד (שם) משום בונה.



רק את הוצאת המורסא. ומשמע לכאורה מדבריו שאסור להוציא ליחה ממורסא.

### 3. הבנת התוספות

אולם תוספות (קז, א ד"ה "וממאי דפטור ומותר") הבינו שאין סתירה בין שתי הסוגיות, ושהן משלימות זו את זו: רב גילה שהפסת מורסא להוציא ממנה ליחה הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה, ושמואל מוסיף שבמקרה זה פטור ומותר, משום הצער.

ובסוגיה המקבילה שאלו תוספות (שבת ג, א ד"ה "הצד נחש"), שהלא בעניין אחר פסק שמואל שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, ותירצו ששמואל אמר שמותר לכתחילה להפיס מורסא רק לסובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, אך הוא עצמו יחייב.

עולה משיטת התוספות שהפסת מורסא היא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואומר שמואל שלפוטור במלאכה שאינה צריכה לגופה — הפסת מורסא מותרת לכתחילה, אך לשיטתו שלו מלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה.

בעלי התוספות עקביים בשיטתם, וכך הם דבריהם בראש מסכת כתובות לעניין בעילת מצווה בשבת (הב ד"ה "לדם הוא צריך"):

אף על גב דהויא מלאכה שאינה צריכה לגופה, דשריא במקום צערא גבי מורסא, הכא גבי מצוה אסור.

מבדילים תוספות לענייננו בין צער ומצוה, ואומרים שבעבור מצוה אין להתיר איסור דרבנן, מה שאין כן בעבור צער. ומכך משמע שההיתר בסוגיית מפיס מורסא הינו היתר כללי בכל מקום צער.

על עיקרון זה חולק הר"ן (על הרי"ף שבת, לטב), וסובר שהתירו מלאכות דרבנן ע"י ישראל רק במקום סכנת איבוד אבר<sup>6</sup>, אבל בשאר חולי שאין בו סכנה — לא התירו אלא ע"י נכרי. ומביא הר"ן ראייה מביצה כב, א, שם התיר אמימר לכחול עין לצורך רפואה בשבת רק ע"י נכרי. וזו לשון הגמרא שם:

6. ע"פ היתר הגמרא בע"ז כהב, לכחול ע"י ישראל "עין שמרדה".

אמימר שרי למכחל עינא מנכרי בשבתא. איכא דאמרי: אמימר גופיה  
כחל עינא מנכרי בשבתא.<sup>7</sup>

צריך להבין איך יסבירו התוספות את הסוגייה בביצה. ונראה להסביר על פי  
דברי הרב המגיד<sup>8</sup> שהכאב בעיניים אינו כחולי של כל הגוף, בו הותרו  
איסורי דרבנן, אלא כמיחוש בעלמא.<sup>9</sup>

גמרא נוספת המתפרשת יפה על פי דרכו של תוספות היא סוגיית "גונח"  
(כתובות ס,א):

תניא, רבי מרינוס אומר: גונח יונק חלב בשבת. מאי טעמא? יונק –  
מפרק כלאחר יד, ובמקום צערא לא גזרו רבנן.

כלומר: גונח, המיילל מכאב ליבו<sup>10</sup>, יונק חלב בשבת ישר מהבהמה,  
שמשום צער לא גזרו רבנן. והסבירו תוספות שם (ד"ה "גונח") שהגונח  
הוא חולה שאין בו סכנה, והתירו לו לינוק למרות שזו מלאכת מפרק  
כלאחר יד. כלומר: התירו איסור דרבנן עבור חולה שאין בו סכנה.

#### 4. שיטת הרמב"ם במפיס מורסא

הנה הרמב"ם לא יכול לתרץ את הסתירה בין רב ושמואל כדרכם של  
התוספות, הסוברים שהפסת מורסא היא מלאכה שאינה צריכה לגופה,  
שהואיל ופסק הרמב"ם שעל מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב<sup>11</sup>, הרי עליו  
לחייב במפיס מורסא בין לרב (שרק מגלה שהפסת מורסא הרי היא מלאכה  
שא"צ לגופה) ובין לשמואל (שעל פי תוספות התיר לכתחילה רק לפוסקים  
שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור). אך הרמב"ם פסק שמותר לכתחילה  
להפיס מורסא על מנת להוציא ממנה ליחה (י, יז).

7. תרגום: אמימר התיר לכחול העין מנכרי בשבת. ויש אומרים: אמימר עצמו כחל העין  
מנכרי בשבת. וראה בהמשך הגמרא שם דיון מה הותר ע"י נכרי.

8. ה' שבת ב, י.

9. ביארנו על פי הסברו של הפרישה בדברי הרב המגיד. גם הביאור הלכה בעניין אחר  
מביא חילוק זה (סימן שכח, סעי' לז, ד"ה "וכן אם נפל למשכב"). ועיין ב"ח שמסביר  
שכחילת העין הינה מלאכה דאורייתא, ולפי דבריו אין קושיה כלל מגמרא זו.

10. לשון רש"י.

11. ה' שבת א, ז.

ולכן הסביר הרב המגיד (שם) שלרמב"ם הסוגיות חלוקות הן, ולרב הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה, ופטור ואסור.

אבל שמואל חולק על רב במציאות, וסובר שהפסת מורסא על-מנת להוציא ליחה אינה "מלאכה שאינה צריכה לגופה", אלא אינה מלאכה כלל, ויש בה איסור דרבנן בלבד, ולכן מותר למצטער.

### 5. פסק המחבר

ראינו למעלה שככלל פסק המחבר שאסור לעבור על איסור דרבנן בידיים עבור חולה שאין בו סכנה (סי' שכח, סעי' יז). אבל בהמשך הסימן התיר המחבר להפיס מורסא לצורך הוצאת הליחה (סעי' כח), ואף התיר לגונח לינוק חלב מבהמה (סעי' לג). בשני אלה האחרונים השולחן ערוך התיר איסור דרבנן עבור חולה שאין בו סכנה, וצריך להסביר את דבריו.

הנה בעניין מפיס מורסא הביא הבית יוסף את דברי שמואל ופירושו של רש"י עליהם. ואם נעמיק בהבנת דברי רש"י נוכל להבין את שיטת המחבר. נראה לי שגם רש"י סובר כהצעת המגיד משנה, שרב ושמואל נחלקו בהבנת מפיס מורסא. שעל דברי שמואל (בדף קז,א) כתב:

ואם להוציא לחה – של עכשיו, ואינו חושש אם תחזור ותסתום מיד.  
פטור – ומותר, דאין כאן תיקון, ורבנן נמי לא גזור בה שבות,  
משום צערא.

ואילו על דברי רב (שם, ע"ב) כתב:

להוציא ממנה לחה – מלאכה שאינה צריכה לגופה היא, שהפתח  
היא המלאכה, וזה אין צריך להיות כאן פתח מעכשיו.

הנה רש"י שינה לשונו. בדברי שמואל הסביר שאין כאן תיקון, כלומר שאין זו מלאכה. ואמנם יכלו חכמים לאסור, משום שהדבר קצת דומה למלאכה ("שבות"), ומסביר רש"י שלא חידשו חכמים איסור היות ויש כאן צער.

אבל כשמפרש רש"י את דברי רב, הוא אומר שיש כאן מלאכה, הואיל ובמציאות נעשה פתח, אלא שהאדם אינו צריך לפתח, וזו ממש ההגדרה

של מלאכה שאינה צריכה לגופה. ולדברי רב המפיס מורסא להוציא ליחה פטור ואסור, ואין להתיר מלאכה שאינה צריכה לגופה עבור הצער<sup>12</sup>.

עולה מכאן שבאופן עקרוני פסק השולחן ערוך כדברי רב, שאין להתיר איסור דרבנן בשביל חולה שאין בו סכנה. אך לגבי הבנת מציאות הפסת המורסא הבין כשמואל, שאין במורסא מלאכה של ממש, לא יותר מאיסור דרבנן שלא נסמך למלאכה דאורייתא, שלדעת המחבר מותר לחולה שאין בו סכנה (שיטה רביעית<sup>13</sup> שהבאנו למעלה)<sup>14</sup>.

## 6. דין "גונח"

נשאר לנו להסביר מדוע התיר המחבר לגונח לינוק חלב בשבת (סעי' לג), כשבאופן עקרוני אסר לעבור על איסור דרבנן בידיים עבור חולה שאין בו סכנה.

ראינו לעיל שבסוגיית "גונח"<sup>15</sup> התירו לחולה שאין בו סכנה לעבור על איסור מפרק כלאחר יד.

הבאנו את שיטת התוספות, הסוברים שמותר לחלל שבת באיסור דרבנן לחולה שאין בו סכנה.

הריטב"א שם מסביר שיש כאן תרי דרבנן: ראשית, כל חליבה אסורה

12. ייתכן שהמחלוקת בין רב ושמואל היא האם שייך בניין בגוף האדם.

13. אף שהמחבר פסק כשיטה שלישית, צריך לומר שמקבל להלכה את הקולא שבשיטה הרביעית, אף שאינו מקבל את החומרא שבה, שאסור לעשות מלאכה דרבנן כשיש סכנת אבר.

14. המשנה ברורה (ס"ק צ) על דברי המחבר המתיר להפיס מורסא הביא את שני הטעמים, של תוס' ושל הרב המגיד, שלמאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה — הרי זה מותר, שלא גזרו חכמים במקום צער. ולמאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה — הרי זה מותר משום שאין במפיס מורסא מלאכה.

ונראה שלא הסביר בכך המ"ב את שיטת שו"ע, שראינו שהמחבר פסק להלכה (בסעי' יז) שאין לחלל שבת בידיים באיסור דרבנן אפילו לחולה שאין בו סכנה, ומכאן כל שכן שבצער של מפיס מורסא אין להתיר את איסור מלאכה שא"צ לגופה. לכן צריך לומר שכל ההיתר של המפיס מורסא תלוי בכך שאנו אומרים שהפסת מורסא אינה מלאכה.

15. כתובות ס,א, הובאה למעלה בהסבר שיטת התוספות.

מדרבנן בלבד, הואיל וחליבה אסורה משום דש, ואין דישה אלא בגידולי קרקע<sup>16</sup>. ושנית, כאן מדובר ביונק, וכל שינוי איסורו רק מדרבנן, ולכן הרי זה מותר לחולה שאין בו סכנה.

הרמב"ן במלחמות במסכת שבת (דף סא, א מדפי הרי"ף, בשם החולקים) מסביר עוד שהגונח חמור יותר מחולה שאין בו סכנה רגיל, כי אף שכעת אין בו סכנה, יכול הדבר להתפתח לסכנה, ולכן התירו בו יותר<sup>17</sup>.

המחבר לא יכול להסביר כתוספות, כי ראינו שפסק (בסעי' יז) שאין לעבור על איסור דרבנן לחולה שאין בו סכנה.

גם קשה מאד לומר שיקל המחבר בדין גונח כריטב"א, שיש כאן תרי דרבנן, משום שיותר נראה בשיטת שו"ע שסובר שחולב הרי זו מלאכה מדאורייתא<sup>18</sup>.

וגם קשה לומר שיסביר כמו הרמב"ן במלחמות, שגונח קרוב לסכנה, כי אם כן היה צריך לפחות לרמוז לדבר בבית יוסף, אך שם הסתפק בהבאת טעם הגמרא "במקום צער לא גזרו רבנן".

ונראה לי להציע שהמחבר מבין שצער וחולה שאין בו סכנה הרי זה שני דברים שונים: הצער שמדובר בו בסוגיית "גונח" הרי זה כנראה כאבים עזים, דבר החמור יותר מחולה שאין בו סכנה שנפל למשכב אבל אינו סובל מכאבים<sup>19</sup>.

ואולי סבר השולחן ערוך שהיות שיש שיטות שמתירות מלאכה דרבנן לחולה שאין בו סכנה (אותן ראינו בסעי' יז), אף שלא פסק כמותן,

16. נחלקו בכך ראשונים, בעיקר על הסוגיה בשבת צה, א.

17. ואפשר שכן תוספות סוברים, כי גם תוספות מכנים את הגונח בביטוי "קרוב לסכנה" (כתובות שם ד"ה "גונח"). אולם נראה לי יותר שתוספות אמרו זאת ביחס לצער של רעב, שהתוספות שם מקשים מהגמרא ביבמות קיד, א: "אבא שאול אומר: נוהגין היינו שיונקים מבהמה טהורה ביום טוב ... לא צריכא דאיכא צערא", ובתירוצם מחלקים תוס' בין הצער שם שהוא צער רעב, לבין צער הגונח החמור יותר.

18. ובדומה כתב כאן מ"ב ס"ק קז. ומאריך בכך הציץ אליעזר ח"ב סי' ג פ' ג.

19. ועיין במאירי בכתובות שם, שמסביר מהו גונח: "והוא קוצר הנשימה ובא מצד החזה". וידוע שבעיות נשימה הן סבל גדול.

במקום צער כדוגמת הגונח אפשר לצרף אותן להלכה ולסמוך עליהן<sup>19\*</sup>.

### 7. תירוץ המשנה ברורה

על היתר הגמרא לגונח לינק מבהמה כתב הר"ן<sup>20</sup>:

ואי קשיא היכי שרינן הכא למעבד איהו גופיה אע"ג דליכא סכנה אמאי לא אמרינן שיעשה על ידי נכרי? ... יש לומר: הכא אי אפשר ע"י נכרי, דרפואת החלב היא כשהוא רותח ...<sup>21</sup>.

ועל פי דברים אלו תירץ המשנה ברורה את הסתירה שהבאנו לעיל בדברי המחבר. שבסעי' יז, קודם שהביא את ארבע השיטות שהבאנו לעיל בדבר עשיית מלאכה בידיים באיסור דרבנן בחולה שאין בו סכנה, כתב המחבר: חולה שנפל מחמת חליו למשכב ואין בו סכנה, אומרים לאינו יהודי לעשות לו רפואה<sup>22</sup>.

וכתב המשנה ברורה (ס"ק קז) לעניין גונח:

ואף דקיימא לן דבכל חולי שאין בו סכנה אומר לאינו יהודי ועושה, הכא שאני, דרפואה שלו הוא לינק בעצמו.

כלומר: התירו לגונח לעבור על איסור דרבנן משום שמלאכה זו אינה יכולה להיעשות ע"י נכרי. ומכאן נלמד שלשיטת המשנה ברורה שו"ע אסר בסעי' יז לעשות איסורי דרבנן במקום צער רק כיוון שאפשר לומר לנכרי שיעשה את המלאכה, אך היכן שאי אפשר לומר לנכרי, כגון בגונח — יכול לעשות בידיים<sup>23</sup>. ואולי הוא הדין גם במקרים אחרים של חולים שאין

19. והנה חכמים התירו לעבור על איסור דרבנן משום צער בעלי חיים. עיין שו"ע סי' שה סעי' יט.

20. שבת ריש דף סא,א מדפי הר"ף.

21. ועל פי דברי הר"ן האלו כתב הגר"ש וזנר (שו"ת שבט הלוי ח"ה סי' לח): "אמירה לגוי במקום חולה שאין בו סכנה שהתירו חז"ל אינו דחווה בעלמא, אלא הסיירו גזירתם לגמרי, דהם אמרו והם אמרו" (וראה גם שם ח"ח סי' פ).

22. על פי דברי הגמרא בשבת קכט,א. בעניין יולדת תוך ל' יום מלידתה: "כדרב עולא בריה דרב עילאי, דאמר: כל צרכי חולה נעשין על ידי ארמאי בשבת. וכדרב המנונא, דאמר רב המנונא: דבר שאין בו סכנה — אומר לנכרי ועושה".

23. נדגיש שאלו דברי המ"ב. ולא מסתבר תירוץ זה בפשט דברי המחבר, שדברי הר"ן הנ"ל כלל לא הובאו בבי"י.

בהם סכנה בהם אינו יכול לומר לנכרי, כגון שאין נכרי, שיתיר המשנה ברורה לעבור על איסורי דרבנן<sup>24</sup>.

### 8. סיכום

נמצינו למדים שהמגיד משנה בדברי הרמב"ם אינו היחיד שמתיר לעשות בידיים מלאכה דרבנן לחולה שאין בו סכנה. שהרי זו גם דעתם של הרשב"א, של הרמ"א בדרכי משה ושל רבותינו בעלי התוספות.

וראינו שהמחבר עצמו מודה לשיטה זו בהפסת מורסא, ולכן:

אם האיסור דרבנן הוא איסור קל, כאיסור דרבנן שאינו נסמך על איסור דאורייתא, וכן אם החולה גם סובל מכאבים, דוגמת "הגונח" — כפי שראינו, ייתכן ומותר לעשות מלאכה דרבנן בידיים כשלא יכולים לעשות בשינוי, כשיטה ראשונה שהביא המחבר בסעיף יז.

וכן כשאין אפשרות לומר לנכרי, וכפי שפסק המשנה ברורה.

24. ויעויין בשו"ת "משפטי עוזיאל" כרך א או"ח סי' י סעי' ד, שם מביא את ההיתר לחלוב בהמה בשבת ע"י נכרי משום צער בע"ח, ובמקום שאין נכרי מתיר ע"י ישראל ע"פ הר"ן הנ"ל.

# חזרה בשבת ליוצא לצורך עבודה ביטחונית

מכתב

זכיתי לפגוש את עמנואל אביטבול ז"ל לפני כמה שנים, כשעבד במוסד והתייעץ בעניינים הלכתיים. עמנואל ז"ל השאיר עלי רושם עז: איש אמת שמוסר נפשו על העם במסגרת לא דתית, ושומר בעקשנות על כל ההלכות. לצערנו הוא נהרג בתאונת דרכים. תהי נפשו צרורה בצרור החיים. אני מפרסם פה מכתב שכתבתי לו אחרי פגישתנו.

חול המועד פסח תש"ס

לכבוד עמנואל אביטבול

זכות נפלה בחלקי לפגוש אותך. עבודתך היא עבודת קודש והנך שותף לבורא עולם עליו נאמר 'הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל'.

אל תתעצב אל לבך על חילולי שבת שלך. כל מעשיך — כמקריב קטורת ממש; וכל אכילתך, גם אכילת איסור — כאכילת קודשים.

וכך פירוש הדבר: האיסור לחלל שבת ולאכול טריפות הוא מפני שכך ציוה הבורא. ואם הבורא מצוה לחלל שבת ולאכול טריפות, חילול זה הוא קיום מצות הבורא יתברך, אכילה זו היא קיום רצונו. ולכן יש במעשיך לא רק היתר בדיעבד, אלא מצוה לכתחילה.

אולם שאלה בפ"ך: אחרי קיום המפגש והמצוה, האם מותר לך לנסוע ולחזור הביתה, או עליך להישאר במקום "עבודתך" עד צאת השבת?

שמעת שבשרות אומרים שהרב גורן זצ"ל פסק להיתר, והנך רוצה לברר אם באמת ההיתר ברור והשמועה נכונה. לא באתי כאן לפסוק הלכה, אלא רק לברר שהשמועה ששמעת בשם הרב גורן זצ"ל נראית סבירה, ויש לנהוג על פי הוראה זו.



ברור שאם השהיה כרוכה באיזו סכנה שהיא, או אפילו רק מסככת את המערכת, אין ספק כלל שעליך לחזור בשבת, והחזרה היא חלק מהמבצע. השאלה היא רק במקרה שברור שהשהיה אינה כרוכה בשום תוספת סכנה, אלא שרצונך לחזור הביתה, ליהנות מבני משפחתך ולקיים חובותיך המשפחתיות. הנך כבר רחוק מהבית מרבית השבוע, וקשה מאד להוסיף עוד שבתות על ההעדרויות הרבות.

שאלה דומה לשאלה זו נידונה בפוסקים: רופא שהוזעק לחולה שיש בו סכנה, האם מותר לו לחזור הביתה.

יש בשאלה זו מחלוקת גדולה בין הפוסקים. נעיין במקור דבריהם ונקיש לעניננו:

אומרת המשנה במסכת ערובין (ד, ג): "כל היוצאים להציל חוזרין למקומן". יוצא מפשט המשנה שמותר למי שחילל שבת משום הצלת הריע לחזור הביתה. טעם הדבר המובא בתוספות (דף מד, ב ד"ה "וכל היוצאין") הוא משום "דברים שהותרו סופן משום תחילתן". פירוש הדבר: אם התורה לא היתה מתירה למצילים לחזור לבתיהם — הם יהססו לצאת, דבר העלול לסכן את העומדים בסכנה. לפי טעם זה היתר המשנה הוא גורף, ומתיר אפילו לעבור על איסורי דאורייתא כדי לחזור הביתה, הואיל והחזרה כלולה במעשה ההצלה. השולחן ערוך מביא להלכה את המשנה בסוף סימן שכ"ט.

אולם מסוגית הגמרא שם לא משמע כך. הגמרא (דף מה, א) מביאה ברייתא שעולה ממנה שהבא להציל "יש לו אלפים לכל רוח" (פירוש הדבר: בדרך כלל היוצא מתחום שבת אין לו אלא ארבע אמות, וחייב להישאר במקומו עד צאת השבת. אבל היוצא מהתחום כדי להציל — יש לו אלפים אמה לכל רוח, כאנשי העיר). ושואלת הגמרא על ברייתא זו ממשנתנו, שמתירה להם לחזור לביתם. מתירין הגמרא עולה שההיתר לחזור הביתה הוא מצומצם למקרה שיש סכנה בהישארות במקום.

מגמרא זו, שהובאה אף היא בשולחן ערוך (תז, ג), למדו פוסקים רבים שאסור לרופא לעבור על איסורי דאורייתא כדי לחזור הביתה (ומתמצים את דברי המחבר בסימן שכט, שסמך על דבריו בסימן תז).

כך פסק בעל הציץ אליעזר (חלק יא, סי' לט ועוד) והגאון הרב שלמה זלמן אויערבך (מנחת שלמה ח"א, סי' ח). אולם הם מודים שהחזרה מותרת אם אינה כרוכה באיסור דאורייתא, כגון אם גוי נוהג ברכב.

אולם שני מאורות גדולים מפרשים את הסוגיה והראשונים בדרך שונה, ומפלסים דרכי היתר.

הראשון שבהם הוא הרב הרצוג זצ"ל ("היכל יצחק" או"ח סי' לב; וב"פסקים וכתבים" כרך א, סי' נז). הוא מראה שהרמב"ם (שבת ב, כג) פוסק כפשט המשנה, ולא כהסבר הגמרא בסוגיה בערובין. ומסביר שסוגיה זו מבוססת על השיטה ששבת נדחית מפני פיקוח נפש, זאת אומרת שבקושי התירו לחלל שבת כדי להציל חיים, וצריך למעט באיסורים ככל האפשר. אולם לשיטתו הרמב"ם פסק ששבת הותרה בפני פיקוח נפש, זאת אומרת שאין איסור שבת כלל כשאדם בסכנה<sup>1</sup>. ולפי שיטה זו יש מקום במקרים מסוימים להתיר גם את החזרה.

המאור השני הוא גדול הפוסקים בדורנו, הרב משה פיינשטיין זצ"ל. בספרו אגרות משה (או"ח חלק ד, סימן פ) הוא כותב בפירוש שמותר לרופא לחזור הביתה גם אם זה כרוך בחילול שבת במלאכות דאורייתא. אין כאן המקום להאריך בדרכו המקורית בהסבר הסוגיה; רק נזכיר מדבריו חילוק מאד מעניין ומאד מסתבר. הוא מעמיד את הגמרא האוסרת לחלל שבת במלאכת דאורייתא לצורך חזרה לביתו במקרה שהיוצא להציל אינו יודע את משך הזמן שתיקח ההצלה, ובכוונתו לצאת אפילו לזמן רב, לכן הגמרא אינה אומרת "התירו סופן משום תחילתן". אבל רופא טיפולו בדרך כלל עורך זמן מועט, ועל דעת כן הוא יוצא לשטח, ויש לחשוש שאם נחייב את הרופאים להישאר אצל החולה עד צאת השבת הם יימנעו מלבוא, ובכך יסתכנו בני אדם רבים.

אם כן לדברי הרב הרצוג זצ"ל והרב משה פיינשטיין זצ"ל, כל שכן וכל שכן שבנידון שלך, החזרה תהיה מותרת. אינך עוסק רק בהצלה של איש

1. ענין "דחוייה" או "הותרה" ארוך, ואכמ"ל. ולעניין שיטת הרמב"ם בדבר יעויין גם בבאור הגר"א יו"ד קנה ס"ק כד; ערוך השולחן או"ח שכח, ג; ובצפנת פענח אליו מפנה ב"היכל יצחק" שם.

פרטי, אלא אתה עוסק בהצלת עם ישראל, ובזה מבואר בפוסקים שיש להתיר יותר. צא ולמד מאסתר – והמדרשים על הפסוק "וכאשר אבדתי אבדתי" – איזו הקרבה עשתה להצלת כל ישראל. ועוד יש להקל יותר בגלל שמשפחתך נגררה לחו"ל בגלל עבודתך, והם זקוקים לאבא, ובודאי שאם נכביד על העוסקים בעבודה קשה זו יתמעטו המספר של המוכנים לעבוד בעבודת קודש זו, וזה ממש פיקוח נפש של כלל ישראל.

לכן נראה לי שבנידון דידן גם החולקים על הרב משה פיינשטיין יודו בזה לדבריו.

אמנם בהגיעך במטוס לעיר שלך, ואתה יכול לחזור לחיי שיגרה וחיים נורמלים, אם אפשר לקחת מונית לחזור הביתה – הרי זה עדיף, כי בלקיחת מונית סביר שלא תעשה מלאכה מן התורה.

אני מסיים בברכותי החמות, שזכות המצוה הגדולה תשמור עליך ועל בני ביתך בגשמיות וברוחניות.

שאל דוד יהודה

בהוקרה ובהערצה,

# חילול שבת להצלת אינו יהודי

## 1. מבוא

מקובל בהלכה שלמעשה מותר לחלל שבת לצורך הצלת חייו של אינו יהודי, והטעם המקובל בפוסקים הוא 'משום איבה' ו'דרכי שלום'<sup>1</sup>.

וקביעה זו צריכה בירור, שהרי אם במישור העקרוני אין לחלל שבת עבור אינו יהודי (אלא משום איבה), אפשר להסיק מכאן שאף שאסור מן התורה לפגוע בחייו של גוי, הרי אין ממש ערך לחייו. והדבר תמוה, שהרי כל בני אנוש נבראו בצלם, וכדברי רבי עקיבא "חביב אדם שנברא בצלם" (אבות ג, יד)<sup>2</sup>. וגם ממעשיו של הלל שהשתדל לגייר גויים כדי להכניסם תחת כנפי השכינה<sup>3</sup> אפשר ללמוד על חייהם של הגויים. גם מהדין "גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין" משום שזכות היא לו<sup>4</sup> משמע שחייו של גוי יש להם חשיבות.

נבאר דין זה בשלוש דרכים:

א. היתר ההצלה רק משום איבה נאמר בעובדי עבודה זרה בלבד. ודבר זה

---

1. ויש מהפוסקים שהרחיבו מאד טעמים אלו עד כדי היתר גורף לרופא לעשות עבודתו כרגיל בשבת (אם אינו יכול להתחמק מהתורנות). ראה למשל בשם הגרש"ז ב'נשמת אברהם' (לרב פרופ' א"ס אברהם, ח"ד או"ח סי' של, סוף ס"ק ב): "היום מחללין את השבת עבור נכרי שנמצא במצב של סכנת נפשות משום איבה. ואפילו אם הוא נמצא לבד עם החולה, כגון גר שנמצא לבד עם אביו שפתאום איבד את הכרתו והסתכן, וברור שאין כאן משום איבה, בכל זאת, אמר לי הגרש"ז אויערבאך שליט"א, שאעפ"י שמעיקר דינא דגמרא אין מחללין עליו את השבת, האידנא חייבים לחלל בגלל הסיכון אפילו הקטן ביותר, מפני שעלולים הדברים להגיע לסכנת איבה ולפקוח נפש של רבים". והשווה אגרות משה או"ח ח"ד סימן עט; ציץ א"י צור ח"ח סימן טו (קונ' משיבת נפש) פרק ו; יביע אומר ח"ח או"ח סימן לח.

2. ואמירות רבות של חז"ל בנושא. כגון: "בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם, זה כלל גדול מזה" (ספרא קדושים פרשה ב).

3. ראה למשל שבת דף לא, א.

4. כתובות דף יא, א.

- נאמר לא רק בגוי שעובד עבודה זרה, אלא אף ביהודי שעובד עבודה זרה<sup>5</sup>. ונברר מי מהראשונים סבר כך.
- ב. דין 'דרכי שלום' הינו דבר רחב ומהותי, ואינו רק חשש שמא יהודי שאינו מציל גוי יסתכן.
- ג. דין זה נובע מקדושת השבת.

## 2. שיטות המאירי והרמב"ן

המאירי כתב בכמה מקומות שכשאנו פוגשים 'גוי' באמירה הלכתית של חז"ל – כוונתם לאדם שאינו גדור בגידרי הדתות. וזה לשונו בסוגיית פקוח נפש ביומא (דף פד, ב): "ועובדי כוכבים ומזלות הקדמונים ... שאין אנו מצווים לחלל שבת עליהם אחר שאין להם שום דת [וגם אינם חוששים לחובת חברת האדם]"<sup>6</sup>. ומפורש בדבריו שרק עובדי עבודה זרה אין מחללים עליהם את השבת.

ובאופן דומה אפשר ללמוד מדברי הרמב"ן בהוספותיו לספר המצוות של הרמב"ם ("מצוות עשה ששכח אותן הרב" מצוה טז), וז"ל:

שנצטוונו להחיות גר ותושב להצילו מרעתו, שאם היה נמבע  
בנהר או נפל עליו הגל – שבכל כחנו נמרח בהצלתו. ואם היה חולה  
– נתעסק ברפואתו. וכל שכן מאחינו ישראל או גר צדק שאנו  
מחוייבים לו בכל אלה, והוא בהם פיקוח נפש שרוחה שבת.

5. אמנם מצאנו בהלכה ש"המינין והמומרים היו מורדין ולא מעלין" (תוספתא ב"מ ב, לג; עבודה זרה דף כו, ב), כלומר: אם נפל אפיקורוס לבור לא רק שאין מצילים אותו, אלא אפילו גורמים לירידתו לבור (גם בימי החול). אך כמובן שדין זה תיאורטי בלבד, ללמדנו על חומר העוון של אפיקורסות. אולם למעשה אין שום פוסק שאומר לקיים זאת (והביאו שו"ע (י"ד קנח, ב) בלשון "היו נוהגין בארץ ישראל". אולי מדיוק מילת "היו" שבגמרא).

6. המילים המוסגרות נדפסו במאירי (ירושלים תרמ"ה) ומצוטטות בשמו רבות. מילים אלו אינם במהדורות החדשות, אך כמותם נמצאות במאירי במקומות רבים. ראה למשל בפסחים דף כ"ב, ב: "...שהגויים רצונו לומר שהם מעובדי האלילים שאינם גדורים בנדר שום דת בעולם אין אנו מצווים להחיותם". גם הרה"ג יחיאל יעקב וינברג זצ"ל מביא את המאירי (בספרו 'לפרקים', הוצאת 'קריה נאמנה' תשכ"ז, עמוד רפט). וכמה דנו ביחסו של המאירי לגויים, ראה למשל "סובלנות דתית בשיטתו של רבי מנחם המאירי בהלכה ובפילוסופיה", הרב פרופ' יעקוב כ"ץ, ציון יח, עמ' 30-15.

והוא אמרו יתעלה 'וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך' ...

ואמנם כוונתו לגר תושב ולא לכל גוי (ולשיטת הרמב"ם אין גר תושב בזמן הזה), אך כל זה מכאן אנו לומדים שגם במישור העקרוני ערך חיי גוי הוא מעל קדושת השבת. וזה עיקר דיונונו כאן, שהרי בעניין המעשי הלוא כבר כתבנו בתחילת דברינו שדבר זה מוסכם על הפוסקים.<sup>7</sup>

תלמיד חכם אחד רצה לדחות את הראיה מדברי הרמב"ן, ואמר שכשכתב הרמב"ן "והוא בהם פיקוח נפש שדוחה שבת", כוונתו במילה "בהם" אינה כוללת את גרי התושב (למרות שהנושא הוא "שנצטוינו להחיות גר ותושב", וגרים אלו מפורשים בפסוק שמביא הרמב"ן), אלא עולה על בני ישראל וגרי הצדק (שבמשפט הקודם) בלבד. אך מדברי הרמב"ן בפירושו לתורה מוכרח שלא כדבריו, שכתב הרמב"ן דברים אלו גם על הפסוק "גַּר וְתוֹשֵׁב וְחַי עִמָּךְ" (ויקרא כה, לה), ולשונו: "וטעם וחי עמך — שיחיה עמך, והיא מצות עשה להחיותו, שממנה נצטוינו על פקוח נפש במצות עשה".

### 3. שיטת הרמב"ם

אבל ברמב"ם לכאורה מפורש שאין לחלל שבת אף על גר תושב. שכתב (שבת ב, יב):

אבל מילדין את בת גר תושב<sup>8</sup> מפני שאנו מצויין להחיותו, ואין מחללין עליה את השבת.

אלא שיש לשאול על הרמב"ם כמה שאלות:

♦ בתחילת הפרק עסק הרמב"ם בדין הכללי של פיקוח נפש. ושם היה צריך להביא דין זה, ומדוע הביאו כאן, בסמיכות לדיני חולה ויולדת?

7. הרב רבינוביץ' בספרו "מלומדי מלחמה" סי' מג סמך אף הוא על הרמב"ן הנ"ל להלכה, ואף הסביר שכל "נכרי הגון" הרי הוא גר תושב, והסתמך בקביעה זו על דברי המהרי"ן חיות. יעוי"ש.

8. בימות החול. בעוד שיולדת עכו"ם גם ליילדה בימות החול הותר רק משום איבה.

- ♦ מדוע יש כלל צורך לחדש דין של פיקוח נפש דוחה שבת ביולדת, ובמה שונה דין זה משאר חולים שיש בהם סכנה?
- ♦ ושואל יש בהלכות חילול שבת עבור יולדת חומרא שלא מצאנו בשאר הלכות פיקוח נפש, שהרי נאמר בה: "כל שאפשר לשנות – משנין" (רמב"ם שם, הל' יא)<sup>9</sup>.

ולכן כתב הרב המגיד (שם הל' יא):

והטעם בזה נראה מפני שכאב היולדת וחבליה הם כדבר טבעי לה, ואין אחת מאלף מתה מחמת לידה. ולפיכך החמירו לשנות במקום שאפשר, ולא החמירו בחולה<sup>10</sup>.

בדברי הרמב"ם על "יולדת הכורעת לילד" נחלקו הספרים האם לגרוס "הרי היא כסכנת נפשות" בכ', או "הרי היא כסכנת נפשות" בב'<sup>11</sup>. ולפי זה נראה שהגירסה הנכונה היא בכ'<sup>12</sup>, שסתם לידה אין בה סכנת נפשות, אלא שאם יש סיבוך הופכת היולדת לחולה שיש בו סכנה. וחדשו חכמים חידוש גדול, שאף על פי שאין בלידה רגילה סכנת נפשות, הרי היולדת נחשבת כחולה שיש בו סכנה, כלומר: חלים עליה דיני חולה שיש בו סכנה, ומותר לחלל שבת עבורה.

ולפי שהקילו יותר מן הראוי, החמירו שיש לשנות כל מה שאפשר.

9. גם מן הקולא מצאנו בסוגיות בהלכות יולדת, שמתירים עבורה לחלל את השבת משום חשש רחוק כמו הדלקת הנר בשביל יולדת שהיא סומא. אך הפוסקים הרחיבו קולא זו לכל חולה שיש בו סכנה. ראה למשל ביאור הלכה סי' שכת סע' ד ד"ה "כל שרגילים".

10. ולא כרמב"ן, שפסק שאף בחולה שיש בו סכנה מה שאפשר לשנות משנים (ויש שהקשו על דבריו מלשון הרמב"ם (שם ה"ב): "כללו של דבר: שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן". ואכמ"ל). ושיטת הרמב"ן לא הובאה בשו"ע, והביאה רמ"א בשם י"א (קכח, יב). וראה מ"ב קל ס"ק ה.

11. ראה ב"לקוט שינויי הנוסח' הנדפס בסוף רמב"ם פרנקל. ובפנים הכריע בב' ע"פ כת"י תמני.

12. וגם בשו"ת בשם "פעולת צדיק" (ח"ג סי' קיט. כתבו המהרי"ץ, תימן, המאה הי"ח) תלה את מחלוקת הרמב"ן והמגיד משנה במחלוקת הגירסאות (אלא שהכריע כגירסת הרמב"ן ע"פ כת"י שהיה בידו). העורך]

ומשום שאין בלידה רגילה סכנת נפשות של ממש, התיירו את חילול השבת רק עבור בת ישראל, אבל לא עבור בת גר תושב.

לפי זה אף מהרמב"ם אין ראייה שבפיקוח נפש של ממש יש הבדל בין ישראל לגר תושב, ואפשר שעל שניהם מחללים את השבת.

ואמנם בהמשך הפרק (ה"כ) התייר הרמב"ם לפקח את הגל רק על ישראל ולא על גוי, אך כמובן אפשר ששם גוי הוא עובד ע"ז. וכפי שראינו לעניין יולדת, ידע הרמב"ם לחלק שם בין 'גוי' ל'גר תושב', וכאן לא כתב שעל גר תושב אין מפקחים את הגל.

ולפי מה שהסברנו מדוקדק היטב איך הרמב"ם הסביר את דרשת חכמינו שמקור ההלכה שפיקוח נפש דוחה שבת הוא מהפסוק 'וחי בהם'. ולשונו (ב, ג):

אשר יעשה אותם האדם וחי בהם – ולא שימות בהם. הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלום בעולם.

#### 4. דין 'משום איבה'

ההסבר הרווח לעניין האיבה הוא שיש כאן מעין פיקוח נפש של היהודי מחלל השבת, שאם לא יציל את הגוי יגרום לכך שהגוי ישנא את היהודי, ומסכן בכך היהודי את חייו או חיי יהודים אחרים<sup>13</sup>. ואנו נציע הסבר שונה:

אפשר לראות את ההלכה כשתי מערכות של חוקים: אחת מושתתת על סיבות א-לקיות, ומסדירה את היחסים בתוך העם היהודי, והשניה (שאף היא כמובן א-לקית) מושתתת על סיבות אנושיות וחברתיות, ומסדירה את היחסים בין ישראל והאומות שאינן מחוייבות בתרי"ג מצוות.

במערכת הראשונה השבת נדחית באופן מהותי להצלת חייו של שומר

13. וראה ביביע אומר (ח"ח א"ח סי' לח אות ב), המציע שלדעת המתירים חילול שבת גם באיסורי תורה הרי זה פקוח נפש ממש, ולדעת האוסרים הרי זה חשש בפני עצמו והוא כעין פיקוח נפש.



השבת, ובמערכת זו נאמר "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה"<sup>14</sup>. ובמערכה השניה, שכל עניינה 'דרכי שלום', ויסודה שלא תהא איבה בין בני אדם, גם בה מותר לחלל שבת במקום פיקוח נפש. אך לא משום ערך השבת, אלא משום ערך השלום וחשיבות חיי כל בן אנוש. וגם זה הוא ערך א-לוקי, ומחייב לחלל שבת גם עבור הצלת גוי<sup>15</sup>.

## 5. קדושת השבת

אולם כפי שאמרנו בפתיחה, לדעת פוסקים רבים עיקר ההיתר הוא מצד איבה ודרכי שלום<sup>16</sup>, ולולא כלל זה לא מצילים אינו יהודי במחיר חילול שבת. וכדי להבין הלכה זו עלינו לזכור שהגמרא (יומא דף פה) האריכה למצוא מקור להיתר לחלל שבת להציל אפילו אחיו היהודי, והדבר אינו מובן מאליו. וכל זה בגלל גודל קדושת השבת. המחלל שבת נענש בעונש החמור ביותר – סקילה, ודומה הדבר לעובד עבודה זרה, שגם הוא נענש בסקילה. ואכן אמרו חכמים שכל המחלל שבת כאילו עובד עבודה זרה<sup>17</sup>. וכידוע פיקוח נפש לא דוחה איסור עבודה זרה. ולכן היינו יכולים לחשוב שאין פיקוח נפש דוחה שבת, שהרי חילולו נחשב כעבודה זרה<sup>18</sup>. אלא שבאו חכמים ואמרו שאף על פי כן פיקוח נפש דוחה שבת, אלא שזה נאמר להצלת נפשו של שומר שבת בלבד, מטעם "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", ולא להצלת מי שאינו מצווה על שמירת שבת.

14. מכילתא דר' ישמעאל כי תשא מס' דשבתא פרשה א; יומא דף פה, ב.

15. ויתפרש כאן הביטוי 'דרכי שלום' כפירושו ברמב"ם בהלכות מלכים (י, יב): "אפילו הגוים צוו חכמים לבקר חוליהם, ולקבור מתיהם עם מתי ישראל, ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום, הרי נאמר 'טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו', ונאמר 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'".

16. כך למשל סברו כל הפוסקים שנזכרו למעלה בהערה 1.

17. מדרש אגדה במדבר טו, לד; רש"י יבמות מח, ב ד"ה 'גר תושב'. והשווה שבת דף קיח, ב; "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל המשמר שבת כהלכתו, אפילו עובד עבודה זרה [כדור] אנוש – מוחלין לו". וראה עירובין דף סט, ב.

18. ויש הסוברים שאכן היו דעות שפיקוח נפש אינו דוחה את השבת. ראה באריכות במאמרו של הרב גורן 'לחימה בשבת לאור המקורות' ב'סיני' ספר היוכל; ובספרו 'תורת השבת והמועד'.

אולם כאמור, למעשה חייבים לחלל שבת להצלת כל אדם. ומכאן נלמד על גודל קדושת השבת וכמה צריך לדאוג לשמירתה, אלא שערכי החיים והשלום דוחים אפילו את השבת.

## נטילת צפורניים בשבת

אחד מאבות המלאכה הוא "הגוזז את הצמר". ויש לדרון בהגדרת המלאכה, האם המלאכה היא עצם הגזיזה, או שהמלאכה היא הכנת הצמר. אם נאמר שהמלאכה היא עצם הגזיזה, אזי כל גוזז יהיה חייב. אך אם נאמר שהמלאכה היא הכנת הצמר, אזי דווקא הגוזז לצורך הצמר יחוייב מהתורה, אך הגוזז לצורך אחר, כגון להקל על הבהמה, אינו חייב מהתורה (אך אפשר שייחשב כעושה מלאכה שאינה צריכה לגופה, שנחלקו בה ר' יהודה ור' שמעון).

### 1. שיטת התוספות

בפרק המצניע (שבת צד, ב) מביאה הגמרא לגבי חיוב גוזז בנוטל ציפורניו:

אמר רבי אלעזר: מחלוקת ביד, אבל בכלי חייב.

מלשון "חייב" משמע שהאיסור מהתורה. אבל התוספות שם (בד"ה "אבל בכלי") כתבו שחייב רק לשיטת ר' יהודה, המחייב על מלאכה שאינה צריכה לגופה.

משמע מדבריהם שהגוזז חייב דווקא אם צריך לדבר הנגוז, אך גזיזה שאינה לצורך הדבר הנגוז, כגון גזיזת ציפורניים — הרי היא מלאכה שאינה צריכה לגופה. והואיל ואנו פוסקים כר' שמעון, שעל מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, הרי שגזיזת ציפורניים אסורה רק מדרבנן<sup>1</sup>.

הש"כ ב"נקודת הכסף"<sup>2</sup> הביא את שיטת התוספות שנטילת ציפורניים היא

---

1. וכן נראה מתוספות במכות (כ, ב), שם אמרה הגמרא "ומודים חכמים לרבי אליעזר במלקט לבנות מתוך שחורות, אפילו אחת, שהוא חייב". וכתבו בתוספות (ד"ה "במלקט"): "פ"י רשב"ם דאתא דוקא כר' יהודה, דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה".

2. יו"ד קצח, על הט"ז ס"ק כא, ד"ה "ודבריו תמוהים", לעניין נטילת ציפורניים לפני טבילה.

מדרבנן, וכתב עליה "דברי התוס' ברורים והשכל מחייבם". ונראה לי שאמר כן משום שפשוט שהגוזז בהמה עושה זאת לצורך הצמר. ומסתמא כך הייתה מלאכתם במשכן, לגוזז עבור הצמר.

ונראה לי עוד ראייה ברורה לשיטה זו משיעור הגזיזה: הגוזז חייב אם גזז צמר שאפשר לטוות ממנו חוט ששיעורו "כרוחב הסיט כפול"<sup>3</sup>. אם המלאכה הייתה הגזיזה עצמה, היינו מצפים שהשיעור יהיה תלוי במספר השערות שנוטלים מהבהמה. מכך שהשיעור תלוי באורך החוט המופק בסוף תהליך הייצור נראה שהמלאכה היא גזיזה לצורך הכנת הצמר.

## 2. שיטת הריב"ש

בשו"ת הריב"ש (סימן שצד) חלק על שיטת התוספות. ואלו דבריו:

... וכן הוא הענין בסריקה, שהרי נהנה הוא בהשרה. ואע"פ שהשערות הנושרות אזלי לאבוד, מה בכך, כיון שהוא נהנה במלאכה ההיא. שהרי הנוטל צפרניו בכלי, אע"פ שאינו צריך לצפרניו, אלא אזלי לאבוד, חייב אפי' לר"ש דפטר במלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי הנטילה היא המלאכה, וכן בשער.

... אבל גזיזה היתה במשכן שלא לצורך הצמר והשער, רק לצורך העור, כגון בעורות תחשים. ועל כן חייב כל שהוא לצורך גופו, אע"פ שאינו צריך לשער. ומלאכה הצריכה לגופה היא.

כלומר: גוף המלאכה הוא עצם הגזיזה, ללא קשר לדבר הגוזז (וכך אף היה במשכן!). ולפירוש זה אין צורך להידחק בגמרא שראינו שנקטה לשון "חייב" לגבי הגוזז ציפורניים ולהעמידה לשיטת ר' יהודה, אלא עולה היא לדברי הכל. והובאה שיטת הריב"ש במגן אברהם (סימן שג, ס"ק כב).

וכשיטה זו סברו ראשונים נוספים<sup>4</sup>.

3. שיעור זה נזכר במשנה (יג, ד) במלאכות "המלבן והמנפץ והצובע והטווה", ולא על גוזז. ונזכר לעניין גוזז בתוספתא (תחילת פ"ח) וברמב"ם (ט, ז).

4. ראה רמב"ן (שבת קו, א) שכתב: "גוזז ונוטל שער וצפרניו, בין לתקן גופו ולייפות עצמו בין לצורך השער והגזיזה — כולן מלאכה הצריכה לגופה היא, מפני שהכל דבר אחד, והנטילה היא עצמה המלאכה". וכן דייק הר"ן (בחידושים, שבת צד, ב) מרש"י. ובביאור הלכה (סי' שמ, סעי' א ד"ה "בין ביד") כתב שכך דעת הר"ח. ועיין

ועדיין קשה לשיטתם ראייתנו משיעור המלאכה, הנמדד בחוט הנטווה מן הצמר, ולא בצמר עצמו.

נקודות הכסף (שם) הביא את דברי הריב"ש ודחה אותם מן הסברא. והקשה על הטור ועל השו"ע, שהואיל ופוסקים שפטור על מלאכה שאינה צריכה לגופה, כר' שמעון, היה עליהם לפטור את הנוטל ציפורניו. ואם כל זה פסקו שיש איסור תורה הן לעניין נטילת הציפורניים (שמ, א) והן לעניין תלישת שיער (שג, כז).

ותירץ בנקודות הכסף שהשו"ע "דינא קתני", ואינו למעשה אלא כשצריך לציפורניים. ומלבד שתירוצו דחוק, קשה לתירוצו דברי המחבר לעניין מלקט שיער אותם נביא בהמשך (סי' שמ, סעי' א), שם חילק המחבר בין שיעור מלקט שיער סתם לבין שיעור המלקט שיער לבן מתוך שערותיו השחורות. ואם החיוב הוא רק כשצריך לשיער, אין כמובן מקום לחילוק זה.

### 3. שיטת הרמב"ם

נראה לי שיש שיטה שלישית בהגדרת מלאכת הגוזז, הלא היא שיטת הרמב"ם. ויתכן שגם הטור והשו"ע הלכו בעקבותיו.

הנה הרמב"ם פסק לחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, כר' יהודה, ובכל זאת הסביר (א, ז) את המושגים 'צריכה לגופה' ו'אין צריכה לגופה'. ולכאורה קשה, הלא אם חייב על מלאכה שאינה צריכה לגופה כשם שחייב על הצריכה לגופה, אזי מדוע בספרו שהוא ספר הלכה דן בהבדל זה.

ונ"ל שגם לרמב"ם עלינו להבחין בצורך המלאכה לגופה בשביל שיעור החיוב, כי השיעור נקבע על פי הצורך במלאכה לגופה.

ובענין גוזז, שיעורו כאמור (ט, ז):

הגוזז צמר או שיער ... חייב. כמה שיעורו? כדי לטוות ממנו חוט שארכו כרוחב הסיט כפול.

---

בשו"ת חכם צבי (סימן פב) שכתב: "ואין ספק שזו היא דעת כל הפוסקים חוץ מהתוס', כך הוא שיטת הטור ובעלי הש"ע, והם דברים נכונים עד מאוד".

וכבר ביארנו שהשיעור בחוט הנטווה מצביע על כך שהגדרת המלאכה היא גזיזה לצורך הצמר. ואם כן, שיעור המלאכה הוא על פי צורך המלאכה לגופה.

אולם בנטילת שיער, שהיא תולדה של גוּזוּ, כתב הרמב"ם (שם, ט):

הנוטל שערו, בכלי כמה יטול ויהיה חייב? שתי שערות.

וכבר ראינו, על פי דברי ר' אברהם בן הרמב"ם, שבשיטת הרמב"ם התולדה אינה לא האב ולא מעין האב, אלא הפרש יש ביניהם. ופעמים רבות אין לתולדה אותם תנאים שיש באב.

וכן כאן: אב המלאכה בגוּזוּ הוא גזיזת צמר או שיער מן הבהמה לצורך הדבר הגוּזוּ. ולכן שיעורו נמדד בחוט הנטווה ממנו. אבל נטילת ציפורניים או שיער אינו גוּזוּ אלא תולדת גוּזוּ, וכלשון הרמב"ם (שם, ח):

הנוטל צפרניו או שערו או שפמו או זקנו הרי זה תולדת גוּזוּ, וחייב.

ופשוט שנטילת הציפורניים אינה לצורך הציפורן הנגזזת, אלא כדי שיד האדם תהיה נקייה, ולכן השיעור בנטילת הציפורניים או השיער נמדד בהם עצמם, בניגוד לאב המלאכה, הגוּזוּ צמר, בו השיעור נמדד בחוט הנטווה ממנו.

כאמור, שיעור נטילת השיער הוא שתי שערות, וממשיך שם הרמב"ם (ה"ט) ואומר:

ואם ליקט לבנות מתוך שחורות – אפילו אחת חייב.

כי כאשר ליקט לבנות מתוך שחורות – אפילו על שעה אחת מקפיד האדם, וזהו גוף המלאכה.

ולפי דברינו ברמב"ם גם ר' שמעון יחייב על נטילת ציפורניו או שיערו, שהרי הדבר בכלל מלאכה הצריכה לגופה, ולכן לשון הגמרא עולה גם על דברי ר' שמעון.

ולפי זה יפה פסקו הטור והשו"ע שלמרות שפטור על מלאכה שאינה צריכה לגופה, עדיין הנוטל ציפורניו או שיערו חייב.

**4. סיכום**

שלוש שיטות בהגדרת מלאכת גוזז:

א. שיטת התוספות: מלאכת גוזז היא לצורך הדבר הנגזז, ואם אינו זקוק לו, הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה (הן אב המלאכה והן תולדותיה).

ב. שיטת הריב"ש: מלאכת גוזז היא בעצם הגזיזה, ובכל מקרה נקראת צריכה לגופה.

ג. שיטת הרמב"ם: אב המלאכה אינו 'מלאכה הצריכה לגופה' אלא אם גוזז לצורך הדבר הנגזז. אך התולדה, נטילת הציפורניים או השיער, נקראת צריכה לגופה אם נוטלם לצורך תיקון גופו.

לכן לשיטת התוספות נטילת ציפורניים בשבת אסורה מדרבנן בלבד, ולשיטת הריב"ש והרמב"ם הרי היא אסורה מן התורה.

## מלאכת הכותב וכתיבה בלעז

במשנת ל"ט המלאכות נמנה "הכותב שתי אותיות" בין אבות המלאכה. ובפרק י"ב נחלקו תנאים בשיעור החיוב, בעיקר בכותב שתי אותיות שהן חלק ממילה.

תחילה נסביר את סברתן של כל אחת משיטות התנאים, ובסוף המאמר נדון בכתיבת לע"ז בשבת.

### 1. דברי התנאים בסוגיה

בשבת קג,א מביאה המשנה שלוש דעות לגבי איסור כתיבה בשבת:

הכותב שתי אותיות, בין בימינו בין בשמאלו, בין משם אחד בין משתי שמות, בין משתי סמניות, בכל לשון – חייב.

אמר רבי יוסי: לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם, שכך כותבין על קרשי המשכן, לידע איזו בן זוגו.

אמר רבי יהודה: מצינו שם קמץ משם גדול; שם משמעון ומשמואל, נח מנחור, דן מדניאל, גר מגדיאל.

בגמרא מובאת ברייתא ובה שתי דעות תנאים נוספות:

רבי יהודה אומר: אפילו לא כתב אלא שתי אותיות והן שם אחד – חייב, כגון: שש, תת, רר, גג, חח ...

רבי שמעון אומר: ... אינו חייב עד שיעשה מלאכה שכיוצא בה מתקיימת.

נסכם בלשונו את השיטות, מהחמור אל הקל:

1. שיטת ר' יוסי<sup>1</sup> – איסור כתיבה כלול באיסור רושם. וכל הרושם שתי

---

1. הגמרא שואלת מדוע חייבו ת"ק גם את הכותב בשמאל, ומביאה שלושה תירוצים. השלישי (של רב יעקב) מזהה בין ת"ק לר' יוסי, ולדבריו אין זו שיטת ר' יוסי בלבד, אלא אף שיטת ת"ק של המשנה.



- רשימות בשבת חייב, בין אם כתבם ביד ימין, בין אם כתבם ביד שמאל (הואיל ו"רושם" הוא גם בשמאל).
2. שיטת תנא קמא במשנה<sup>2</sup> – איסור כתיבה הוא בכתיבת אותיות דווקא. וחייב אפילו אם אין לאותיות משמעות, ואפילו אם כתב פעמיים אותו אות. וכל זה דווקא אם כתב ביד ימין.
3. שיטת ר' יהודה במשנה – איסור כתיבה הוא באותיות דווקא וביד ימין דווקא. וחייב כבר בכתיבת שתי אותיות ראשונות של מילה שבכוונתו לכתוב, אם נתמלאו שני תנאים:
- ♦ שתי האותיות מהוות מילה (כגון גד מגדיאל).
  - ♦ האותיות שונות זו מזו (כגון אב, ולא גג).
4. שיטת ר' יהודה דברייתא – כשיטת ר' יהודה במשנה, אלא שמחייב אפילו כששתי האותיות זהות.
5. שיטת ר' שמעון – מקל מכולם, וסובר שחייב רק אם כתב את כל המילה שהתכוון לכתוב.

## 2. קושיות על שיטות התנאים

1. עלינו להבין איך הבין ר' יוסי את מלאכת הכותב. שהרי הפטור של יד שמאל הוא משום שדרך בני אדם לכתוב ביד ימין, ואם כן מה לי אם האיסור של כתיבה הוא משום כותב או משום רושם, הרי סוף סוף כשם שדרך בני אדם לכתוב ביד ימין, כן דרכם לרשום ביד ימין. וצריך לפטור את הכותב בשמאל ככל העושה מלאכה שלא כדרכה.
2. בשיטת ר' יהודה – ראינו שר' יהודה מחייב בכתיבת חלק ממילה אם לחלק זה יש משמעות ("גד מגדיאל"). וצריך להבין מדוע. שהרי אם חייב משום ששתי האותיות מהוות התחלה של מילה, מדוע פוטר אם אין לאותיות אלו משמעות (ככתיבת "רא" כשבכוונתו לכתוב ראובן)? ואם מחייב על המילה שכתב בפועל, כיצד חייב, הרי לא

2. כאמור, לדברי ר' יעקב ת"ק כר' יוסי, ולכן שיטה זו אינה קיימת. ובגמרא שתי העמדות הסוברות שת"ק, בניגוד לר' יוסי, פוטר בשמאל. ואמנם שנה "בין בימינו בין בשמאלו", והעמיד ר' ירמיה שבאיטר יד (=שמאלי) שנו, ואביי העמיד ששנה ת"ק בשולט בשתי ידיו.

התקיימה מחשבתו, והלא אין אדם חייב בשבת אלא אם נתקיימה מחשבתו?

3. עוד בשיטת ר' יהודה – מה לי אם שתי האותיות זהות או שונות?  
 4. מובא במשנה הבאה שחכמים פוטרין באות אחת אף שכתבה כקיצור למילה שלימה:

כתב אות אחת נוטריקון – רבי יהושע בן בתירא מחייב, וחכמים פוטרין.

ומכאן אפשר ללמוד שעל כל כתיבת אות אחת פטור, אף אם יש לאות זו משמעות של מילה שלימה.

אך הגמרא שם (קד,ב) מביאה ברייתא:

תנא: כתב אות אחת והשלימה לספר (רש"י: "אות אחרונה של אחת מעשרים וארבעה ספרים") ... חייב.

וקשה, שאם חייב על אות בעלת חשיבות – נחייב גם על אות נוטריקון, ואם לאו – מדוע חייב משלים הספר?<sup>3</sup>

5. הוסיפו התוספות (קג,ב ד"ה "בגלטוריי") שפטור נוטריקון הוא אפילו בשתי אותיות. וקשה, שסוף סוף יש כאן גם שיעור של שתי אותיות, וגם כתיבה בעלת משמעות, ובמה זה שונה מכותב שתי אותיות שחייב?

### 3. בין כותב לרושם

נראה להסביר שמחלוקת התנאים העיקרית היא האם חיוב "הכותב" הוא משום כותב או משום רושם.

לר' יוסי מלאכת כותב אינה מלאכה שאסורה משום חשיבות הפעולה

3. השפת אמת כאן רצה לחייב משום מכה בפטיש. אולם קשה להסביר כך, כי הרמב"ם כתב בפירושו שהחייב הוא משום כותב, וכפי שהביא השפ"א, המאירי דחה בפירושו הצעה זו. ועדיין עלינו להבין מדוע לא נחייבהו משום מכה בפטיש. ונראה לי שאין חיוב מכה בפטיש אלא כשאין מקום לחייבו משום מלאכה אחרת, אבל אם יש מלאכה אחרת – אין אומרים 'מכה בפטיש'. ועוד, שתיקון מן התורה שייך דווקא בכלי, וכאן מדובר בתיקון רוחני, שאין בו שם מלאכת תיקון מן התורה (בדומה לטבילת כלי טמא או הפרשת תרומות ומעשרות). שהרי גם ספר שאינו מוגה ושחסרה בו או אחת, הרי הוא ראוי לקריאה, אלא שלהלכה אין להשתמש בו.

עצמה. לדעתו, כתיבה היא העברת מסר על ידי סימן, ועיקר מלאכת הכתיבה היא בהעברת המסר. ובלשונו: "לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם, שכך כותבין על קרשי המשכן, לידע איזו בן זוגו". פעולת הכתיבה היא רק המעשה הטכני לעיקר האיסור, שהוא העברת המסר. לשיטתו אין חשיבות לצורתה של האות, אלא כל כתיבת סימן אסורה מהתורה. ולפי שאין חשיבות לפעולה עצמה, לא משנה אם הפעולה נעשית ביד ימין או ביד שמאל, ואף אין חשיבות אם רשם אות מהאלף-בית או לא, אלא כל רישום שהקורא יבין את משמעותו הרי הוא כתיבה חשובה שחייבים עליה.

שאר התנאים סוברים שהכתיבה היא מלאכה משום חשיבות פעולת הכתיבה עצמה, ולכן אם כותב בשמאלו – פטור, כי הפעולה, שהיא העיקר, נעשתה בשינוי. ולשיטתם כתיבה חשובה שנאסרה בשבת היא דווקא כתיבת אותיות בעלות משמעות. אך אם אין כאן אותיות, או שאין לאותיות משמעות, הרי אין כאן כתיבה אלא קשקוש, ציור קוים חסרי משמעות.

ובזה מצאנו ארבע שיטות תנאים:

**תנא קמא** מחייב "הכותב שתי אותיות". ונראה לי פשוט שכוונתו דווקא אם יש להן משמעות או שהן תחילת מילה שבכוונתו לכתוב. ולשיטה זו שיעור כתיבה חשובה הוא שתי אותיות הואיל וזהו שיעור המילה המינימאלי.

ר' יהודה דברייטא מחייב דווקא אם יש לשתי האותיות משמעות, כי סובר שאין לנו אלא מה שעינינו רואות. וכל שתי אותיות שאין להם משמעות, אפילו אם כוונתו להשלימן למילה, הרי הן כקשקוש. אך אם יש לשתי אותיות אלו משמעות ("שם קטן משם גדול") חייב לא על עצם כתיבתן, אלא הואיל ובכוונתו להשלימן למילה. כלומר: ר' יהודה דורש שני תנאים לכתיבה חשובה – הן שיכתוב בפועל דבר שיש לו משמעות, והן שתתקיים מחשבתו.

ר' יהודה דמישנה דורש תנאי נוסף: על שתי האותיות להיות שונות זו מזו. ודאי מודה ר' יהודה שהמתכוון לכתוב מילה שהיא שתי אותיות זהות (כגון גג) חייב, שהרי נעשית מחשבתו. הדיון הוא בכותב שתי אותיות זהות ממילה גדולה יותר. וכאן יובן תנאי זה על פי הצעתנו: למרות שיש

לאותיות משמעות, הן אינן נחשבות ככתיבה חשובה עד שלא יכתוב שתי אותיות השונות זו מזו, כי בדרך כלל כתיבה מתאפיינת בחיבור בין אותיות שונות.

ר' שמעון מחייב בכתיבה רק אם התקיימה מחשבתו. ואינו דומה לתופר שתי תפירות, שחייב אף אם לא נתקיימה כל מחשבתו, כי שתי תפירות הרי הן חלק מהבגד השלם, אבל בשתי אותיות ממילה יש לנו מילה אחרת, ואין כאן קיום מחשבתו.

גם כתיבת נוטריקון בה פוטרים חכמים מתבארת על פי הסבר זה: אות נוטריקון אינו כתיבה, אלא העברת מסר. ואף בכתיבת שתי אותיות נוטריקון האותיות אינן מצטרפות לכדי כתיבה חשובה, כי אין להן משמעות יחד, אלא יש כאן פעמים סימון מסר על ידי אות אחת. וכאמור, לחולקים על ר' יוסי כתיבה אינה מוגדרת כהעברת מסר.

בכתב אות אחת והשלימה לספר מחייבת הברייתא הואיל ובמקרה יוצא דופן זה למרות שבפועל כתב אות אחת בלבד, הרי נתן חשיבות גם לכל שאר אותיות הספר, כי אסור להשהות ספר קודש שאינו מוגה<sup>4</sup>. ולפי שכל זמן שלא כתב את האות האחרונה הספר פסול, ובכתיבת אות זו מכשיר את הספר, לכן נחשבת כתיבה זו כנותנת חשיבות גם בשאר אותיות הספר, וחייב עליה.

#### 4. כתיבה בלע"ז

##### 1. שיטת האור זרוע וסיעתו

ראינו שבשיטת הנא קמא במשנה חייב הכותב "בכל לשון". וביאר רש"י:

בכל לשון – של כל כתבים, וגופן של כל אומה ואומה.

והביא האור זרוע (ח"ב הל' שבת, סי' עו) שה"ר יואל בן הרב יצחק הלוי מבון חולק, וסבור:

שכתב כומרים (=לטינית) או שאר כתבים לבר מאשורית ויונית, אם

4. כתובות יט,ב; שו"ע יו"ד רעט, א.

כתבו ישראל בשבת – פטור מן התורה, דאינה כתיבה, ואינה חשובה מלאכה.

וכן כתבו בשמו הגהות מיימוניות, וכן הוא באגודה<sup>5</sup>, וכן פסק הרמ"א להלכה (או"ח סימן שו, סעי' יא) לעניין היתר כתיבה בשבת בקניית בית בארץ ישראל:

בכתב שלהם, דאינו אסור רק מדרבנן.

## 2. שיטת הביאור הלכה

והנה הביאור הלכה שם (ד"ה בכתב שלהם) האריך לדחות שיטה זו, וכתב "שכל הפוסקים חולקים על זה", ומן הש"ס אין לה מקור. ומה שסמך עליה הרמ"א היינו לחומרא, כדי להגביל את ההיתר לכתיבת שטר קניין בית בשבת לכתב לע"ז בלבד, ורק בהקשר זה אפשר לצרף את שיטתו הדחוייה של האור זרוע<sup>6</sup>.

כראיה ברורה לדבריו הביא הביאור הלכה את דברי המשנה ורש"י שהבאנו למעלה. ונקט בפשיטות ש"בכל לשון" כולל את כל סוגי הכתב כראיה מכרעת שאין עליה תשובה.

אמנם אחר העיון אפשר לכאורה לערער על הראיה מן המשנה, שהרי בגמרא מצאנו דעה שהעמידה את כל המשנה כשיטת ר' יוסי<sup>7</sup>, וביארנו שלשיטתו כותב חייב משום 'רושם', ואם כן ודאי שלשיטה זו אין להבדיל בין כתב לכתב, וחייב אפילו על שני סימנים בעלמא. אבל לשיטת שאר התנאים, המחייבים משום 'כותב', שעצם הכתיבה הינה מלאכה חשובה, עדיין אפשר לומר שיש לחלק בזה.

5. הגה"מ – פ"א מתפילין אות ע (ועיין פ"ז מספר תורה אות מ' בשם רבינו שמחה); האגודה – פרק הדר סי' סט.

6. אך בהלכות חול המועד (סימן תקמה סעיף א) שיטה זו הובאה לקולא, והמשנ"ב עצמו התיר לכתוב בכתב שלנו שאינו כתב אשורית (ס"ק לה), ובבאור הלכה שם (ד"ה אפילו) הסביר שיש להבדיל בין חוה"מ לשבת.

7. שיטת רב יעקב, אותה הבאנו למעלה בהערה 1.

## 3. ראייה לשיטת האור זרוע

ולכאורה יש להביא ראייה לשיטת האור זרוע מן הסוגיה שם. בסוף המשנה שנינו:

אמר ר' יהודה: מצינו שם קטן משם גדול; שם משמעון ומשמואל,  
נח מנחור, דן מדניאל, גר מגדיאל.

על דבריו 'שם משמעון ומשמואל' שאלה הגמרא:

מי דמי? מ"ם דשם סתום, מ"ם דשמעון פתוח?<sup>8</sup>

אמר רב חסדא: זאת אומרת סתום ועשאו פתוח – כשר.

כלומר: מכאן למדנו להלכות ספר תורה שהכותב מ"ם רגילה במקום מ"ם סופית – 'סתום ועשאו פתוח' – כשר. אך הנה לשיטת רוב הראשונים קשה להביא ראייה ממשנה זו להלכות ספר תורה, שהלא המשנה עוסקת בכתיבה רגילה, מעשה הדיוט יום-יומי, ואיך אפשר ללמוד מאיסור כתיבה כזה להלכות ספר תורה הנכתב בכתיב אשורי בלבד? הרי אפשר שבכתיבת ספר תורה יש לדקדק ולהדר במיוחד! אמנם לשיטת האור זרוע הדמיון הוא ברור, כי כל עניינו של איסור כתיבה בשבת הוא דוקא בכתיב אשורי, ואם כן ההשוואה היא מובנת וברורה?

8. וכמו כן קשה על 'דן מדניאל'.

9. כשהציתי הדברים לפני תלמידיי בישיבה, אחד התלמידים – ר' ברוך אלסטר הי"ו – דחה ראייתי זו, כי גם ר' יהודה במשנה לא דן אלא בכתיבה של אחד מכ"ד ספרים, ודוקא בכתיבה כזו הכותב חלק ממילה חייב, משום שבספרי הקודש ישנה חשיבות לכל אות ואות. אך בכתיבה רגילה אפשר שלא שייך דין זה, כי סוף סוף הכותב דן מדניאל לא נתקיימה מחשבתו, ומדוע נחייבנו? ואף הוכיח דבריו מכך שכל הדוגמאות בדברי ר' יהודה הן שמות תנ"כיים.

ובאמת יפה טען, וכך נוכל ליישב את הגמרא לשיטת החולקים על האור זרוע. אך ודאי לא כל הראשונים הבינו שר' יהודה צמצם דבריו דוקא לכתיבת ספרים. הנה רש"י בבבאור דברי ר' יהודה לא כתב כן, וז"ל: "הא אתא לאשמועינן רבי יהודה דאע"ג שלא נגמר מלאכתו, שנתכוין לכתוב תיבה גדולה וכתב מקצת, ואותו מקצת הוא תיבה המתקיימת במקום אחר, חייב". משמע מדבריו שר' יהודה מתייחס לדברי ת"ק, ודוחק יהיה לומר שעוסק בכתיבת ספר תורה בלבד, אלא משמע שזהו דין כללי בהלכות כותב בשבת.

עלה בידינו, אם כן, כי אי אפשר לדחות את שיטת האור זרוע מכל וכל, אלא ניתן לדחות את הראיה כנגדו מן המשנה, ואפשר אף להביא ראיה לדבריו מן הגמרא.

# מעמר במקום גידולו

## 1. מעמר שלא במקום גידולו

"המעמר" היא מל"ט אבות המלאכה בשבת. ונחלקו רבא ואבבי האם שייכת מלאכה זו מהתורה רק בגידולי קרקע, או גם במלח. וזו לשון הגמרא (שבת עג,ב):

אמר רבא: האי מאן דכניף מילחא ממלחתא (=מאסף המלח ממקום עשייתו) – חייב משום מעמר.

אב"י אמר: אין עימור אלא בגידולי קרקע.

והלכה כאב"י, שאין עימור אלא בגידולי קרקע.<sup>1</sup>

הבנת התוספות היא שכוונת אב"י לא רק לפטור בכל דבר שאינו גידולי קרקע, אלא גם בגידולי הקרקע לא חייב אלא אם מעמר במקום גידולם. שבמסכת ביצה (דף לא,א) מתירה המשנה להביא עצים "אפילו מן המפוזר". ולא אסרה משום מעמר<sup>2</sup>. ומבואר בתוספות (שם, ד"ה "מן הקרפף"):

תימה, הא הוי מעמר דהוא אב מלאכה. וי"ל דלא שייך עימור אלא במקום שגדילים שם, כדמוכח בפרק כלל גדול.

ולשיטה זו מותר לאסוף פירות שנתפזרו בבית או בחצר, שאין האיסור אלא במקום גידולם. וכך פסקו ראשונים רבים<sup>3</sup>, טור ושו"ע<sup>4</sup>.

---

1. רמב"ם הל' שבת ת, ה; שו"ע או"ח שמ, ט. וביארו הפוסקים שבמלח גם אב"י אוסר מדרבנן, שדומה למעמר. ובשאלה למה נפסק כאב"י דפליג על רבא ראה מג"א שמ ס"ק טו.

2. בגמרא מבואר שמשנה זו דעת יחיד היא, ואין הלכה כמותה, משום מוקצה.

3. יעויין ברשב"א ביצה לג, המביא ראייה לשיטה זו מסוגיית "מגב מן החצר ומדליק ... ובלבד שלא יעשה צבורין צבורין". ושם מובאת שיטת התוספות בשם "ה"ר יצחק בן רבינו מאיר ז"ל", הלא הוא ריב"מ, אחיו של ר"ת.

4. סי' שמ סעי' ט: "וכן אסור לקבץ כל דבר ממקום גידולו".



ונחלקו האחרונים בעמדת הרמב"ם בדין מעמר שלא במקום גידולו, ונדון אף אנו בשיטתו.

## 2. הסבר הרמב"ם על-פי המנחת חינוך והאגלי טל

בשני מקומות הזכיר הרמב"ם את איסור מעמר. עיקר המלאכה נזכר בהל' שבת פרק ח הל' ה'ו:

(ה) ... המעמר אוכלין: אם לאכילה שיעורו כגרוגרת, ואם עמר לבהמה שיעורו כמלוא פי גדי, ואם להסקה שיעורו כדי לבשל ביצה ... ואין עמור אלא בגדולי קרקע.

(ו) המקבץ דבילה ועשה ממנה עגול, או שנקב תאנים והכנים החבל בהן עד שנתקצו גוף אחד, הרי זה תולדת מעמר וחייב. וכן כל כיוצא בזה.

ובפרק כא הלכה יא' כתב:

המדבק פירות עד שיעשו גוף אחד חייב משום מעמר. לפיכך מי שנתפזרו לו פירות בחצרו מלקט על יד על יד ואוכל, אבל לא יתן לא לתוך הסל ולא לתוך הקופה כדרך שהוא עושה בחול, שאם יעשה כדרך שהוא עושה בחול שמא יכבשם בידו בתוך הקופה ויבא לידי עימור. וכן אין מקבצין את המלח וכיוצא בו מפני שנראה כמעמר.

מדין עיגול הדבילה (ח, ו) ודיבוק הפירות (פכ"א), שבשניהם חייב הרמב"ם למרות שאינם במקום גידולם, הבינו המנחת חינוך והאגלי טל שלדעת הרמב"ם יש עימור גם שלא במקום גידולו, שלא כתוספות. אך לשיטה זו צריך להבין למה ליקוט הפירות בחצר אין בו איסור תורה של עימור (פכ"א)<sup>5</sup>.

האגלי טל<sup>6</sup> תירץ שלרמב"ם אין עימור אחר עימור (והפירות שנתפזרו כבר

5. מקור הדין הוא בשבת דף קמ"ג, "תנו רבנן: נתפזרו לו פירות בחצר — מלקט על יד על יד ואוכל. אבל לא לתוך הסל ולא לתוך הקופה, שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול". ולרוב הראשונים אסור משום עובדין דחול, ולא כרמב"ם שאסר שמא יבוא לידי עימור.

6. מלאכת מעמר אות ב סעי' טו.

היו אסופים), ולכן אינו חייב אלא אם כן יכבשם בידו לגוף אחד (ח, ו), שהוא הוספת עימור.

המנחת חינוך תירץ שאין עימור אלא אם כן נעשו החלקים גוף אחד<sup>7</sup>, כדין עיגול דבילה (לפי דבריו צריך לומר שערמות החיטה נראות כגוף אחד).

עוד צריכים להסביר ההולכים בדרך זו כיצד יבאר הרמב"ם את המשנה בכיצה המתירה עימור עצים, שממנה הסיק התוספות שמתור לעמר שלא ממקום גידולו.

המנחת חינוך חידש שלדעת הרמב"ם אין עימור אלא באוכלים, ולכן המעמר עצים פטור. ודייק זאת מלשון הרמב"ם (ח, ה): "המעמר אוכלים"<sup>8</sup>.

והאגלי טל הסביר שהרמב"ם יפרש את היתר המשנה שביום טוב לא אסרו גיבוב עצים כשהוא לצורך אכילה, כ"אחרים" שבר"ן<sup>9</sup>.

האגלי טל סיים דבריו שאף להלכה יש להחמיר כפירושו ברמב"ם:

ולענין הלכה נראה להחמיר לחייב משום מלאכה בגידולי קרקע אפי' עימורן שלא במקום גידולם, כשיטת רמב"ם ...

### 3. שיטת שולחן ערוך הרב

אך יש שהסבירו שאף לרמב"ם אין מעמר אלא במקום גידולו.

האגלי טל הביא שכך מפורש ברמ"ך, וכן שאפשר לדייק שכך הבין הבית יוסף, הואיל ולא הביא שום חולק על דברי הטור. וזה לשון האגלי טל<sup>10</sup>:

ויש תימה על הב"י סי' ש"מ שלא כתב על הטור שכתב דחיוב

7. מצוה לב, "מוסך שבת", ד' — מלאכת מעמר, אות ב: "דמעמר לא הוי קיבוץ נפזרים לבד, אלא שמדבקם".

8. שם אות א. ומספר קשיים על דברי מנחת חינוך אלו, והוא עצמו דן בהם. כגון שהרמב"ם עצמו בפהמ"ש (יב, ב) הגדיר מעמר כאיסוף עצים. וכתב על זה המנחת"ח שחזר בו הרמב"ם. וראה עוד בדבריו סוגיות שמשמע מהם לכאורה שיש מעמר בעצים, ומה שתיירץ.

9. שם החל מסעי' ה. ואף מתרץ כך את ראיית הראשונים לשיטת התוספות מסוגיית "מגבב מן החצר ומדליק". ראה בדבריו באורך.

10. שם סעי' טו.

מעמר דווקא במקום גידולו דעת הרמב"ם וסייעתו, דחויב מעמר אפי' שלא במקום גידולו ... ולא כתב שדעת הרמב"ם אינו כן, ואין דברי רמ"ך לפרש כ"א לחלוק. וכפי הנראה דעת הב"י שגם הרמב"ם סובר דאין עימור אלא במקום גידולו ...

שולחן ערוך הרב<sup>11</sup> כתב בדעת הרמב"ם דרך חדשה, שאכן המעמר אינו חייב אלא במקום גידולו, אולם המדבק פירות חייב גם שלא במקום גידולו:

ויש אומרים שהמדבק פירות עד שנעשו גוף אחד חייב משום מעמר אפילו שלא במקום גידולם, כגון המקבץ דבילה ועשה ממנו עיגול ... הרי זה תולדת מעמר וחייב וכן כל כיוצא בזה. וצריך להחמיר כדבריהם.

עולה מדבריו שאף שאין לרמב"ם מעמר אלא במקום גידולם, העושה עיגולי דבילה חייב משום תולדת מעמר. האגלי טל הביא את דבריו ותמה עליהם:

ובש"ע הרב מלאדי ראיתי דמאסף דעלמא אין חויב שלא במקום גידולו, אך בעשה עיגול דבילה או נקב בתאנים ס"ל לרמב"ם דחייב בכל מקום. ותימה, דלא יהיה תולדה מפל חמור מן אב!

כלומר: כיצד נחייב בתולדה אף שלא במקום גידולם, דבר שפטרנו באב, ונמצא כוח הבן גדול מכוח האב?

#### 4. כללים בדברי הרמב"ם בהלכות שבת

אף אנו נלך בדרכו של הבית-יוסף ושו"ע הרב, שהרמב"ם הקל כרוב הראשונים ולא אסר מעמר כי אם במקום גידולו. ועל מנת להתמודד עם טענות המנחת חינוך והאגלי טל יש להקדים כמה דברים כלליים בדרכו של הרמב"ם בהלכות שבת:

א. בפרקים חייב מסביר הרמב"ם אחת לאחת כל אחת מל"ט מלאכות שבת<sup>12</sup>.

11. סי' שמ סע"י טו.

12. על מבנה הלכות שבת לרמב"ם כתב הרב נחום רבינוביץ' שליט"א בספרו "יד פשוטה", זמנים, מבוא להלכות שבת, בעיקר עמ' רז. יעו"ש.

מלאכת מעמר אינה מתחילה בהלכה חדשה. וכך לשונו בפרק ח הלכה ה: התולש עולשין והמזרד זרדין, אם לאכילה שיעורו כגרוגרת, ואם לבהמה שיעורו כמלוא פי גדי, ואם להסקה שיעורו כדי לבשל ביצה. המעמר אוכלין אם לאכילה שיעורו כגרוגרת, ואם עמר לבהמה שיעורו כמלוא פי גדי, ואם להסקה שיעורו כדי לבשל ביצה. לאחר העיון בפרקים אלו נראה לי שאין כוונת הרמב"ם בהם לתאר את ל"ט המלאכות, והסבר עצם המלאכה אינו מפורט בהם. למשל: את מלאכת המעמר מסביר הרמב"ם בפירוש המשנה על משנת המלאכות. וזו לשונו:

מעמר הוא הגודש עומרי הקציר זה על זה, ועומר שם אלומת החטים או השעורים וזולתם מכל הנקצרים.

ואילו במשנה תורה לא מסביר הרמב"ם כלל את עצם המלאכה. וכן במלאכת המרקד, במשנה תורה כתב רק "המרקד כגרוגרת חייב", ובפרוש המשנה הסביר שהמרקד "הוא המנפה את הקמח להבדיל ממנו פסולתו". וכן במלאכות רבות.

אם כן, אין כוונת הרמב"ם בפרקים אלו להגדיר את עצם המלאכות. אך שלוש מטרות שם לו הרמב"ם בפרקים אלו:

1. לתת את שיעור חיובה של כל מלאכה ומלאכה.
  2. לפרט את תולדות המלאכה.
  3. להביא תנאי חיוב ופטור במלאכה ובתולדותיה המגדירים את היקף חיובם. כגון: "אין דישה אלא בגידולי קרקע" (ח, ז).
- בנתינת שיעורי המלאכות בפרקים אלו לא הביא הרמב"ם אלא את עיקר השיעור, ללא דיון בפרטים. כגון "החורש כל שהוא חייב" (ח, א), "הזורע כל שהוא חייב" (שם, ב), וכן כולם<sup>13</sup>.

13. דברינו מסבירים גם את סמיכת דין תולש עולשין, בתחילת הלכה ה, לדין מעמר שבהמשך ההלכה — מפני שלשניהם יש אותו יחוד לגבי השיעור המשתנה אם לאכילה (כגרוגרת), אם לבהמה (כמלא פי גדי), ואם להסקה (כדי לבשל ביצה). [אך נעיר שזה רק בחלוקת ההלכות שבדפוסים. אך בחלוקת ההלכות המקורית כאן יש הפסק הלכה בין מלאכת התולש למלאכת המעמר, ואין בסוף ה"ה, בין המעמר

ואף לשון הרמב"ם "המעמר אוכלין" תבואר לפי זה, שאין כוונתו ללמד שעמור שייך רק באוכלים, אלא שרק באוכלים שייך ייחוד השיעור, פעם לאכילה, פעם לבהמתו ופעם להסקה.

ב. בשיטת הרמב"ם חשובה ההבחנה בין אב המלאכה לתולדותיה, ופעמים רבות ישנם חילוקים ביניהם בהגדרת החיוב. מקור חשוב בעניין הוא תשובת ר' אברהם בן הרמב"ם ב"ברכת אברהם" (סימן יח), שם מבדיל בין דישה, שאינה אלא בגדולי קרקע, לבין מפרק, שישנו אף שלא בגידולי קרקע, למרות שמפרק הוא תולדת דש. ולכן חולב חייב משום מפרק, אף שהפרה כמובן אינה מגידולי הקרקע. ומדבריו שם:

שהתולדה, אע"פ שהיא דומה לאב, אינה לא האב ולא מעין האב, אלא הפרש יש ביניהם.

ג. בפרק כ"א מרכז הרמב"ם, כפי שכותב בראש הפרק, "דברים הרבה שאסרו חכמים משום שבות". דברים הכללים הן איסורים משום שדומים למלאכה, והן משום שגזרו שמא יבוא לעשות מלאכה. ולפני כל איסור שבות מביא הרמב"ם את המלאכה — בין אב ובין תולדה — הגורמת לאיסור. למשל: בהלכה י"ח הביא הרמב"ם דבר האסור משום שנראה כטוחן, והקדים לו את התולדה הגורמת לאיסור. וזו לשונו:

המחתך את הירק דק דק כדי לבשלו הרי זה תולדת טוחן וחייב, לפיכך אין מרסקין לא את השחת ולא את החרוכין לפני בהמה ... מפני שנראה כטוחן.

וברור שהגורם לאיסור "אין מרסקין" הוא התולדה — חיתוך הירק דק דק.

## 5. הצעתנו בדברי הרמב"ם

לפי שלושת הכללים הללו נסביר את דברי הרמב"ם בדין מעמר: כאמור, נראה כב"י וש"ע הרב, שהרמב"ם מודה לשאר ראשונים שאין עימור אלא במקום גידולו, כי כך דרך המעמרים. ואמנם לא הביא רמב"ם תנאי זה בפרק ת, אך הראינו שאין מטרתו של הרמב"ם במשנה תורה להסביר איך

למקבץ דבילה (ועייין בקיצור במבוא במהד' פרנקל הנדפס בתחילת ספר זמנים, עמ' 12, ד"ה "למכלול התיוקנים") — העורך.]

נעשית המלאכה. וכך גם נענה לטענת המנחת חינוך שאין מעמר אלא באוכלין, שכפי שהראינו, לשון הרמב"ם "המעמר אוכלין" אינה חלק מהגדרת המלאכה.

הקושיה העיקרית על שיטה זו היא חיוב הרמב"ם במקבץ דבילה (ח, ו), בה אסר הרמב"ם אף שלא במקום הגידול. וכאן נשים לב שהדגיש הרמב"ם ש"הרי זה תולדת מעמר". כלומר: מעמר ומקבץ דבילה דומים זה לזה, ששניהם איסוף דברים מפוזרים. ואף על פי כן הן מלאכות נפרדות, שעיימור הוא מלאכת הקוצרים שאוספים את יבולם לאחר שנקצר<sup>14</sup>, ומלאכה זאת אינה שייכת כי אם במקום גידולם של הדברים הנקצרים. אבל קיבוץ הדבילה היא מלאכה שמטרתה לעשות מדברים נפרדים גוף אחד, ומלאכה זו אינה תלויה כלל במלאכת הקוצרים, וממילא לא שייך בה התנאי של "מקום גידולו", ואסור לקבץ את הדבילה בכל מקום.

ולפי זה אין מקום לקושיית האגלי טל על שולחן ערוך הרב "שלא יהיה תולדה חמור מן האב", כי התולדה שונה מן האב. על אב המלאכה חייב רק במקום גידולו, ואינו צריך שהחלקים ייעשו גוף אחד, והתולדה היא עשיית גידולי קרקע לגוף אחד, ובה חייב אף שלא במקום גידולו.

לפי זה אפשר להסביר בפשטות את דברי הרמב"ם בפרק כא, שליקוט הפירות בחצר אין בו איסור תורה של עימור. שאינו חייב משום האב הואיל ואינו במקום גידולו, ואינו חייב משום תולדת "המקבץ דבילה" כי לא עשאו גוף אחד. והאיסור מדרבנן שם לתת לתוך הסל ולתוך הקופה "שמא יכבשם בידו בתוך הקופה" אסור אף שלא במקום גידולו הואיל וזו גזירה משום התולדה, "מקבץ דבילה", האסורה בכל מקום. וראיה לדבר שהקדים הרמב"ם לגזירה זו לא את עצם מלאכת המעמר, אלא את תולדת "המדבק פירות".

ואמנם הוסיף הרמב"ם בסיום ההלכה "וכן אין מקבצין המלח וכיוצא בו מפני שנראה כמעמר", אך ברור שאין כוונתו לאסור איסוף מלח שנפל ונתפזר בבית (וגם האגלי טל יודה לכך, שלשיטתו אין עימור אחר

14. כפי שהבאנו למעלה בלשון הרמב"ם בפי"ה"ש. דייק שם.

עימור<sup>15</sup>). ונראה שכוונת הרמב"ם לאסור עבודת קיבוץ המלח במקום ייצורו<sup>16</sup>, הואיל ועבודה זו דומה מאד למעמר במקום גידולו.

הרה"ג הרב יהושע מאמאן שליט"א זיכה בתגובתו, בה מצדד הרב בשיטת המנחת חינוך. והבאנו בנספח את חלופת המכתבים עימו.

### נספח למאמר "מעמר במקום גידולו לשיטת הרמב"ם"

חלופת מכתבים עם הרה"ג יהושע מאמאן שליט"א

#### מכתבו הראשון של הרה"ג יהושע מאמאן

ראה ראיתי מה שכתב ידידנו היקר ... רבי שאול דוד בוצ'קו שליט"א בענין הנ"ל בכותרת ברוח מבינתו, יישר חיליה דמר, והמקום ב"ה ישלח לו ולנו עזרו מקדש כנה"ר וכנא"ה אמן.

והנני מחוזה דעתי המעט בקצרה ואומר לענ"ד נראה דמ"ש רבנו הרמב"ם ע"ה בהלכות שבת (ח, ה) וזל"ה המעמר אוכלין אם לאכילה שיעורו כגרוגרת וכו' עי"ש דעתו. דע"ל היא, העימור אסור מן התורה כל דבר כפי הנהוג בו, דהיינו התבואה שדרכם לעמר אותה בשדה, דוקא בשדה חייב עליה מן התורה, אך שאר הפירות שדרכם לעמרם או בבית או בשדה, חייב עליהם בכל אופן בין בבית בין בשדה. ולכן רבנו הרמב"ם ע"ה סתם הדברים ולא זכר שר התורה בכלל, התנאי דוקא במקום גידולם, כמו שהדגיש באותה הלכה שאר התנאים דהיינו דוקא באוכלים, ודוקא בגידולי קרקע כמ"ש בדברי קדשו וכמ"ש לקמן בעה"ז.

וראיה רבה לדברי אלה שהרי שם בפרק כ"א הלכה י"א כתב וזל"ה: המדבק פירות עד שיעשו גוף אחד חייב משום מעמר, לפיכך מי שנתפזרו לו פירות בחצירו מלקט על יד על יד ואוכל, אבל לא יתן לא לתוך הסל

15. ובשו"ת שבט הלוי חלק ד סימן לט חלק על האגלי טל בדין עימור אחר עימור. עייין שם, שתירוצו לרמב"ם דומה קצת לדבריני. אך לא חילק כלל בין אב לתולדה בדברי הרמב"ם.

16. וכדברי רבא שהבאנו בראש הפרק: "דכניף מילחא ממלחתא".

ולא לתוך הקופה כדרך שהוא עושה בחול, שאם יעשה כדרך שהוא עושה בחול שמא יכבשם בידו בתוך הקופה ויבוא לידי עימור וכו' עי"ש. זאת אומרת להדיא דסבר לה מר דגם בבית חייב עליהם משום עימור באופן הנז'. לבר הגהות מיימוניות שם סק"ח שסובר שאין עימור אלא במעמר ממקום גידול הדבר כעין קמה קצורה וכו' עי"ש.

ועוד ב"ה הרי לפנינו עדים נאמנים ענקי הרוח ע"ה, הל"ה הגאון הקדוש המחבר מנחת חינוך חלק א' בדין טל' מלאכות אות ד' דבור המתחיל המעמר, ושם כתב בדברי קדשו דדעת רבנו הרמב"ם ע"ה היא דלא בעינן מקום גידולו, והוכיח כן מאותה הלכה שכתבתי למעלה לדעתי המעט ברוך ה'. ועוד כת"ר אמר שגם האגלי טל ע"ה כך דעתו אליבא דהרמב"ם ע"ה, אך לע"ד פשו"ב דכתבואה גם הם סברי מרנ"ן אליבא דרבנו הרמב"ם ע"ה דבעינן מקום גידולו וכמש"ל מילתא בטעמא, ועוד למעט בחילוקי דעות עדיף כדקי"ל כל טצדקי דמצינן למעבד שלא לאפושי פלוגתא עבדינן (מבוא התלמוד ומשם באר"ה).

ועוד ראייה לדברי המעטים הנ"ל הל"ה, הנה מר"ן מלכא ע"ה באור"ח סימן ש"מ ס"י כתב וז"ל: המקבץ דבילה ועשה ממנה עיגול, או שנקב תאנים והכניס החבל בהם וכו' הרי זה תולדת מעמר וחייב, וכן כל כיוצא בזה, עי"ש. ובמשנה ברורה שם סקל"ח כתב וז"ל: הרי זה תולדת מעמר, שדרכן של אותן פירות לחברן באופן זה. ועיין בנשמת אדם שמצדד דאף כשעושה כן בבית חייב משום מעמר, דבאופן כזה עשוי לעשות גם בבית כבשדה. וכ"כ בספר מעשה רוקח עי"ש. ומדברי קדשם הנ"ל ראייה לדברי המעטים הנ"ל, שכל דבר הולכין בו כפי הנהוג בו וכמש"ל.

אך אמנם לפי דקדוק דב"ק הנ"ל משמע דסברי מרנן ע"ה, שמר"ן מדבר בסעיף זה שמקבץ דבילה וכו' בשדה, אלא הם ע"ה צדדו לומר שגם בבית חייב מטעם הנזכר. ולענ"ד נראה דמר"ן מלכא ע"ה מדבר בכל אופן שיהיה העימור הנ"ל מטעם הנז', ולכן סתם הדברים ולא אמר דדוקא בשדה. וראייה לדבר שהרי הלכה זו לקוחה מדברי הרמב"ם ע"ה פרק כ"א הלכה י"א הנ"ל, ושם מפורש בדב"ק שמדובר גם בחצר וכמש"ל.

ושוב ברוך ה' ראה ראיתי בסה"ב חיי אדם גופיה שם בהלכות שב"ק כלל י"ג אות ג' פסק להדיא וז"ל: המקבץ פירות אפילו שלא במקום גידולן



עד שנדבקו יחד או שתלאן בחבל ועשאן גוף אחד חייב, דגם זה מלאכת העימור שקושר עומרים עיי"ש. ושם בשולי היריעה בנשמת אדם אות א' הביא דברי הרמב"ם ע"ה הנאמר למעלה, וכתב עליו: וכן כתב בש"ע סי' ש"מ. ושקיל וטרי בפרשה זאת ברוח מבינתו, ובהמשך דב"ק סכם וזל"ה: ולכן נ"ל דהרמב"ם ס"ל בודאי במקום גידולן שמאספן יחד ועושה אותם צבורין כדרך הגדושים חייב, אך שלא במקום גידולן אינו חייב בהעמדת ערימה, ומכל מקום אם עושה אותם אגודות כמו אלומות או שמקבץ הפירות ועושה אותם גוף אחד, אף שלא במקום גידולן חייב. עכד"ק הצריכים לנו, ראה שם.

וראיתי דב"ק ושמח לבי:

(א) פסק בודאות שכך היא דעת רבנו הרמב"ם ע"ה דהמקבץ דבילה וכו' היינו אפילו בבית, וממילא כך הוא גם כן דעת מר"ן מלכא בש"ע בסי' שמ' המדבק פירות וכו' וכמש"ל.

(ב) במקום גידולן רק שמאספן יחד ועושה אותם צבורין כדרך הגדושים חייב, דבמקום גידולן חמיר יותר. וכך הסברא רבה נותנת. וברוך ה' שכוונתי לדעתו דע"ל שא נא עיניך וראה. אך אמנה מדב"ק משמע דגם בתבואה אם עושה אותם אלומות בבית ג"כ חייב, כמ"ש בלשונו הקדוש וזל"ה: ומכל מקום אם עושה אותם אגודות כמו אלומות וכו' עיי"ש, ואלומות נעשים רק בתבואה.

וראה ראיתי שכת"ר ציין להגאון הקדוש המחבר אגלי טל שדבר בקדשו על ענין זה, וכמש"ל. ובכן חיפשתיו בספריה ומצאתיו, כדי לראות דב"ק במקורם, כי המקור הוא המאור הגדול בעולם התורה כידוע. ושם בהלכות מעמר אות ט"ו כתב וזל"ה: ובש"ע הרב מלאדי זצ"ל ראיתי דמאסף מעלמא אין חייב שלא במקום גידולו, אך בעשה עיגול דבילה או נקב בתאנים ס"ל להרמב"ם ע"ה דחייב בכל מקום, ותימא דלא יהיה תולדה טפל, חמור מן האב העיקר. ועוד, דממה שהביא פרק כ"א וכן אין מקבצין את המלח וכיוצא בו מפני שנראה כמעמר, והשמיט תיבת ממלחתא, שלא כתב אין מקבצין את המלח במקום גידולו, מבואר דבכל מקום מחייב ואפילו שהוא רק אסיפה וקיבוץ גרידא. ועוד, דאחרים שבר"ן פרק המביא

וי"מ שבמאירי והאו"ז ע"ה מחייבים בכל קיבוץ ואסיפה אפי' שלא במקום גדול. על כן הדבר ברור שאין לחלק בין אסיפה גרידא, בין נקב בתאנים והכניס בהם חבל או עשה עיגול דבילה. עכד"ק ראה שם.

אתה הראת לדעת שהרב אגלי טל ע"ה לא על הב"י תמה, כמ"ש כת"ר במאמרו, אלא על הרב מלאדי זצ"ל תמה, וכמ"ש בד"ק, כי אני חפשתי בב"י ולא מצאתי שדבר בזה בכלל ראה שם.

ולפי דברי המעטים הנ"ל, סרה תמיהת הרב אגלי טל שתמה על הרב מלאדי זצ"ל דלא יהיה טפל חמור מן האב, דלפי האמור למעלה אין כאן תמיהה, שכל דבר הולכין בו כפי הנהוג בו וכמש"ל, וזו סברא רבה.

וידידי הרב בוצ'קו שליטא הנ"ל בסו"ד גם הוא נחת ליישב זה כאמרו וזל"ה כי הבן שונה מן האב, האב חייב רק במקום גידולו אבל אינו צריך שהחלקים יעשו גוף אחד, והבן צריך שהחלקים יעשו גוף אחד אבל אינו צריך שיהיה במקום גידולו עי"ש, ואחר המחזי' מכת"ר לא היא, דהאב ג"כ הוא גוף אחד כפי הנהוג בו שאוסף כמה עומרים וקושר אותם יחד, ובזה הוי גוף אחד כמו הבן, וכמ"ש כבודו גופיה אליבא דמנחת החינוך הנ"ל דלפי דבריו העומר נראה כגוף אחד, והיינו טעמא כמ"ש אנן בעניותין. אלא הטעם שהבן אינו צריך מקום גידולו גם הוא כפי הנהוג בו לעמר אותו הן בבית הן בשדה וכמש"ל, לכן חייב עליו גם בבית וכמש"ל, ובזה ב"ה מתורצת קושיית האגלי טל ע"ה הנ"ל וכמו שכתבתי למעלה ב"ה ודו"ק.

ושוב שם סק"ז כתב הרב אגלי טל ע"ה הנז' וזל"ה: ולענין הלכה נראה להחמיר לחייב משום מלאכה בגידולי קרקע אפילו עמרן שלא במקום גידולן, כשיטת הרמב"ם ואו"ז ואחרים שבר"ן וי"מ שבמאירי (ונ"מ לענין בין השמשות). והני מילי שלא היו מקובצים, אבל היו מקובצים ושוב נתפזרו אין חיוב שלא במקום גדולם ממ"נ ... ומותר לכתחילה לקבץ המלח שלא במקום גידולו, דלא כהרמב"ם שאוסר, דבדרבנן ודאי יש לסמוך על הפוסקים דאין עימור אלא במקום גידולו, אבל אם היה מפוזר בחצר אסור לאוספן לתוך הסל או קופה משום עובדין דחול כמו בנתפזרו לו פירות. עכד"ק עי"ש.

(ב) דעת רבנו הרמב"ם ע"ה דוקא באוכלין שייך דין עימור, וכמ"ש בלשונו

הקדוש: המעמר אוכלים אם לאכילה וכו' וכמש"ל, אחרת למה נקט אוכלים, היה לו לומר המעמר אם לאכילה וכו', וזה פשוט לענ"ד. וב"ה הרי מנחת החינוך ע"ה שהביא כת"ר גופיה כך כתב זול"ה: והמנחת חינוך חידש עוד שלדעת הרמב"ם ע"ה אין עימור אלא באוכלים עי"ש. ומ"ש כת"ר ידידנו הרב בוצ'קו שליט"א שם זול"ה: ולפי זה ברור שאם הרמב"ם סמך דין תולש עולשין לדין מעמר שלשניהם יש אותו יחוד לגבי העימור וכו'. ולפי זה מה שהרמב"ם כתב המעמר אוכלים, אין כוונתו ללמד שהעימור שייך רק באוכלים וכו' עי"ש. אחר המח' לא היא, דלא ראי זה כראי זה, ולמרות שזה פשוט, הנה הגאון מנחת החינוך ע"ה יוכיח וכמש"ל.

ג) דוקא בגידולי קרקע שייך דין עימור, וכמ"ש להדיא בלשונו וכמש"ל. לכן במשרפות המלח אסור לקבץ המלח מהם רק מדרבנן, וכמ"ש מר"ן מלכא שם בש"ע סי' שמ' ס"ט זול"ה: אסור לקבץ המלח ממשרפות המלח שדומה למעמר, וכן אסור לקבץ כל דבר ממקום גידולו עי"ש. ואיסור זה רק מדרבנן, אחר שאינו גידולי קרקע. וכמ"ש עוד במפורש שם בב"י ד"ה אסור לקבץ מלח, זול"ה: בפרק כלל גדול אמר רבה וכו', אביי אמר אין עימור אלא בגידולי קרקע, ופסק הרא"ש כאביי, וכן דעת הרמב"ם בפרק ח' (וכמש"ל) וכו' עי"ש.

אך אמנה אם נתפזר המלח במקום אחר שלא במשרפות מותר לקבצן למקום אחר, מטעם האמור למעלה. וכן כתב במפורש שם במשנה ברורה ס"ק ל"ה עי"ש. ולא כדמשמע מראש דברי ידידנו הרב בוצ'קו שליט"א הנ"ל, דדוקא אם נתפזר על השולחן מותר ליתנו בכלי. ומה שהמשיך בזה וכתב זול"ה: וגם האגלי טל יודה לכך מטעם שאין עימור אחר עימור, אלא נראה שכוונתו (של רבנו הרמב"ם ע"ה) לאסור עבודת קיבוץ המלח אם במשרפות המים וכו', אם במערות שחוצבים בו המלח במקומות אחרים, כי זה ממש דומה למעמר במקום גידולו עכ"ד עי"ש.

והנה מ"ש ידידנו הרב בוצ'קו שליט"א הנז' בלשונו לאסור עבודת קיבוץ מלח וכו' וכמש"ל, הואיל דאם האדם מתכוון לאסוף המלח ממקומותיהם כדרך עבודתו בימי החול, אפילו אם אוסף אותם בידיו בלי כלים, ודאי אסור מטעם דדומה למעמר, ומטעם עובדין דחול. אלא רבנו הרמב"ם ע"ה

כאן איירי אפילו במקרה בעלמא, אם הוא רוצה לקבץ המלח ממקומות הנ"ל הן רב הן מעט אסור מדרבנן דדומה למעמר. והיי"ט דאיסורו רק מדרבנן, דאינם גידולי קרקע וכמש"ל. ופשוט שגם הוא לא התכוון לכך, למרות דנקט בלשונו לשון עבודה. אך אמנה מה שהמשיך וכתב וזל"ה: וגם האגלי טל יודה לכך מטעם דאין עימור אחרי עימור. לא היא, דמ"ש הרב אגלי טל ע"ה אין עימור אחר עימור אמרה רק לענין עיגולי דבילה ופירות וכו' שנתפזרו, שהם גידולי קרקע דשייך בהם דין עימור, לא כן כאן במשרפות מלח שאינם גידולי קרקע, כו"ע יודו אליבא דרבנו הרמב"ם ע"ה והרא"ש ע"ה דאין בהם דין עימור כלל, וכמש"ל בב"י במפורש ג"כ, שא נא עיניך וראה. וכמפורש ג"כ להדיא במקור הלכה זו בהרמב"ם ע"ה פ"ח הלכה ו' וזל"ה: המקבץ דבילה ועשה ממנה עיגול וכו', הרי זה תולדת מעמר וחייב, וכן כל כיוצא בזה עי"ש. וכך נקט ופסק מר"ן בב"י ובש"ע שם ס"י בדיוק ראה שם. ומ"ש הרב ש. ד. בוצ'קו שליט"א עוד שם וזל"ה: אבל מלאכת המקבץ דבילה היא מלאכה שמטרתה לעשות מדברים נפרדים גוף אחד וכו', אלא בכל מקום שהוא אם קבץ גידולי קרקע עד שנעשו גוף אחד חייב משום מקבץ דבילה עי"ש. לא דק בזה ג"כ, כי האיסור בזה הוא מטעם עימור, וכמפורש ג"כ להדיא במקור הלכה זו, וכמש"ל סמוך ונראה.

ומאפס הפנאי כאן בצרפת לא יכולתי להאריך, ולכת"ר החיים והשלום כנה"ר וכנא"ה, וצויי"מ, וימ"ן, עבד האל הנאמן. יהושע מאמאן נר"ו

### וזה מה שהשבנו:

לכבוד מורנו ורבנו הגאון הרב יהושע מאמאן שליט"א,  
בכבוד ובהערצה.

ברגשי תודה אני כותב לכבודו שהואיל בטובו לעיין בדברי המעטים וזיכני בתשובה ארוכה, שכבודו מגלה דעתו הרמה על הנקודות שהעליתי על הכתב.

...

(א) הנה כבוד מעלתו הסביר את דברי הרמב"ם, שלא הביע דעתו בפירושו אם במלאכת עימור חייב דוקא במקום גידולו, או שחייב עליה בכל מקום.

מעלתו הסביר שהרמב"ם שתק בגלל שאין בדבר כלל אחד אלא כל דבר לפי הנהוג בו.

הנה כלל גדול כלל כאן הרב, ועל פי כלל זה אפשר להסביר דינים תמוהים אחרים, כגון בישול בחמה. ההיתר לבשל בחמה היה כל כך פשוט לאמוראים שהם תמהו על המשנה שטרחו ללמד היתר זה והקשו 'פשיטא'<sup>17</sup>. ולכאורה מאי פשיטותא? ורש"י (שבת לט, א ד"ה "דשריי") הסביר שההיתר פשוט "דאין דרך בישול בכך". מכאן אפשר ללמוד שהדרך שבה נעשית המלאכה היא הקובעת את גדרי המלאכה. ובאמת גם בדברי רמזתי לזה שכתבתי: "הנה נראה לומר שהרמב"ם מודה לשאר ראשונים שאין עימור אלא במקום גידולו, כי כך דרך המעמרים לעמר בשדה, ולא להביא לחצר ולעמר שם". ולגבי מקבץ דבילה כתבתי: "קבוצן הדבילה היא מלאכה שמטרתה לעשות מדברים נפרדים גוף אחד, ומלאכה זו אינה תלויה כלל במלאכת הקוצרים, וממילא לא שייך בה התנאי של 'מקום גידולו', ואסור לקבץ את הדבילה בכל מקום". וכך מצאתי בדברי מנחם חלק שני דף מד.

ב) אלא שהוספתי שבמקבץ דבילה יש תנאי נוסף שאיננו במעמר סתם, והוא שיעשם לגוף אחד ממש. ועל נקודה זו כבודו חולק עלי, ואומר שכל עימור, על ידי קשירתם יחד הופכים לגוף אחד. וז"ל: "ואחרי המחילה לא היא, דהאב גם כן הוא גוף אחד כפי הנהוג בו, שאוסף כמה עומרים וקושר אותם יחד, ובזה הוה גוף אחד כמו הבן", עכ"ל.

ומצאתי כדבריו במרכבת המשנה (הובאו דבריו באגלי טל שם, אות ו) וז"ל: "ומפרש רבנו דשורש מלאכת העימור שקושר אגודת שבלים ועושה עומר לא יתפרדו. וכה"ג במושך חבל בתוך התאנים מדובקים זה לזה ... משא"כ המעמיר חיטים או שאר פירות שאינם מתדבקים לית ביה משום עימור" עכ"ל. וזה כדברי מעלתו. והאגלי טל הביא שם ראיות ברורות מן הראשונים לדין זה, אלא שהוא עצמו מחלק בין שני שלבים בעימור: שלב ראשון הצריך קשירה, ושלב שני שאינו צריך קשירה. ומסביר את ההבדל על פי הכלל של כבודו, שהכל תלוי בדרך המלאכה. וז"ל האגלי טל

17. שבת דף קמו,ב על המשנה "נותנין ... את הצונן בחמה".

(אות ב): "והנה ממה שכתב הרב המאירי וצוכם במקום אחד וקושרם, ובאסיפת השבולים לא כתב וקושרם, משמע דבאסיפת העמרים לעשות מהם גדיש אינו מחוייב בלא קשירה, משום שכך הדרך לקושרם שם, ע"כ לא נחשב עימור עד שיקשור. מה שאין כן באסיפת השבולים לעשות מהם עומרים קטנים אין דרך לקושרם, משום דסופם לעשות מכולם גדיש אחד אינו קושרם עד שיוליכום לגדיש שם יקשרם הכל ביחד ...".

ואם כל זה יש קצת הבדל בין האב והבן. שהרי באב קשירה מספיקה כדי שיקרא גוף אחד אף על פי שאינם גוף אחד ממש, שקשירה זו עתידה להיבטל כשיצטרך לרדוש ולזרות. ולכן הרמב"ם לא השתמש במילים 'גוף אחד' כשהסביר את אב המלאכה, אבל כשתיאור התולדה מקבץ דבילה הדגיש "עד שנתקבצו גוף אחד". והרים ידו שנית בפרק כא: "המדבק פירות עד שנעשו גוף אחד" וגם שם: "שמה יכבשם בידו".

ג) אבל לא זכיתי להבין מה שכבודו השיג עלי באומרו: "אתה הראית לדעת שהרב אגלי טל ע"ה לא על הבית יוסף תמה אלא על הרב מלאדי". אמנם הרב אגלי טל תמה על הרב מלאדי, אבל תמה גם על שתיתקו כהודאה של הב"י, כמו שהבאתי לשונו אות באות: "ויש תימה על הב"י שלא כתב ... דעת הרמב"ם וסיעתו דחיוב מעמר אפילו שלא במקום גידולו...". עיין שם אות טו דף מד ע"ב.

ד) ובעיקר רם מעלתו חיזק דברי המנחת חינוך שהציע בדעת הרמב"ם שאין עימור אלא באוכלים. ולפי דעתו זה דבר פשוט ממה שכתב הר"ם 'המעמר אוכלים' מכך משמע שדוקא באוכלים יש עימור. אבל באמת המנחת חינוך בעצמו מסתפק בחידוש זה, וז"ל "ומסתפינא לומר דבר חדש" ע"כ. ואין הוא קובע מסמרים לחידוש זה. ונ"ל טעם הספק, כי הרי לא ראינו בשום מלאכה אחרת — גם באלה של סידורא דפת — שהמלאכה תהיה דווקא באוכלים, ולמה מלאכת מעמר תהיה שונה משאר מלאכות? ועוד, שהרמב"ם עצמו בפירוש המשניות (פרק יג, משנה ב) כותב בפירוש שגם המעמר עצים חייב משום מעמר, וצ"ל שהרמב"ם חזר בו בספרו הגדול, וזה דוחק כמובן.

ולכן נראה לי להסביר שמה שכתב הרמב"ם "המעמר אוכלים" הוא להשמיענו שאפילו אם הוציא אוכלים, אם הוציא אותם להסקה חייב לפי

שיעור ההסקה ולא שיעור האוכלים. דבר זה כבר כתבו המנחת חינוך, וז"ל: "ואפשר דהר"ם אתא להשמיענו שאין משערים בשיעורא זוטא". ומה שהוספתי במאמרי זה היה רק טעם לכך שדין זה כתוב באותה הלכה של תולש עולשין.

ודין זה עצמו שיש שיעור מיוחד להסקה הרי הוא ראייה שעמור אינו תלוי באוכלים דווקא.

המנחת חינוך הקשה על הצעתו שלרמב"ם אין עימור אלא באוכלים מהגמרא (שבת צו, ב) בה רב אחא בר' יעקב אומר שהמקושש עצים חייב משום מעמר, שמכאן ראייה שיש עימור גם בעצים. ותירץ המנחת חינוך שהרמב"ם יסבור כאידך אוקימתות, שהמקושש חייב משום מעביר ארבע אמות ברשות הרבים. ולי נראה שאין זה תירוץ מספיק, כי הגמרא שם שואלת מאי נפקא מינה בין שלושת התירוצים, ותירצה לבסוף שיש מלאכות שאין חייבים עליהם מיתה, ולכל העמדה ודאי שחייבים מיתה על המלאכה הנ"ל. וזה תירוץ דחוק, ואם איתא שהאמוראים חולקים על הגדרת המלאכות היתה הגמרא צריכה לומר שהנפקא מיניה ביניהם הוא שראב"י מחייב על עימור גם שלא באוכלים, מה שאין כן לשאר הדעות. ומכך שהגמרא לא תרצה כך ראייה שאין הם חולקים על הגדרת המלאכות, וכו"ע יודו שיש עימור בעצים אף שאינם אוכלים.

אכפיל תודתי לרב הגאון שהתיחס לדברי וגרם לי תענוג גדול ...  
שאל דוד בוצ'קו

### והשיב הרה"ג יהושע מאמאן במכתב נוסף:

לכבוד ... הרב שאול דוד בוצ'קו שליט"א,  
רב אהבה, ורב אחאי משבחא!

ראה ראיתי מ"ש כת"ר שנית במכתבו אלי, וזל"ה: באמת המנחת חינוך בעצמו מסתפק בחידוש זה וזל"ה: ומסתפינא לומר דבר חדש, עי"ש, ואין הוא קובע מסמרים לחידוש זה וכו', ועוד שהרמב"ם ע"ה בעצמו בפירוש המשניות פרק יב' משנה ב' כתב בפ"י שהמעמר עצים חייב משום מעמר, וצ"ל שחזר בו, וזה דוחק כמובן. ע"כ.

והנני משיב עוד מפני הכבוד, ואומר לענ"ד אחר המחי"ר לא היא, שהרי הגאון הק' מנחת חינוך ע"ה בהמשך דב"ק אמרה בפשיטות, הל"ה א) כתב וזל"ה הכלל דחילוק זה למקום גדילתו לא נראה, דחזינן דאינו מחלק בזה, ומחלק חילוק אחר בין אוכלים דבהו שייך מעמר ולא בדברים שאינם מאכל אדם, ומכ"ש בעצים וכו' עי"ש.

ב) עוד המשיך וזל"ה ע"כ חולק הר"ם ממשנה דביצה דאינו חייב משום מעמר רק באוכלין, כן נלע"ד ברור דכן הוא דעת הרמב"ם ע"ה עי"ש. ומאחר שכן הוא ברור דמ"ש בתחילת דבריו ומסתפינא לומר דבר חדש, דאפשר דעת הרמב"ם ע"ה דמלאכת עימור לא שייך רק באוכלים וכו' עי"ש וכמש"ל, זה אמרה רק בדרך ענותנותו הטהורה, וכידוע ג"כ בדברי הפוסקים ע"ה שלרוב ענותנותם הקדושה משתמשים בלשון זה לומר ומסתפינא וכו' וכידוע.

והואלתי לבאר הגם שהוא אמרה ג"כ בדרך אפשר וכמש"ל, בכל זאת מלבד דלדעת הגאון הק' פרמ"א ע"ה זה רק דרך ענוה, וכמ"ש בסה"ב אשר לשלמה (להגאון הק') כקש"ת וכמוהר"ר שלמה אבן דאנן מגאוני מארוקו דידן בדור הקודם), ושם בדף ל' ע"ב טור א' כתב וזל"ה: ואי לא מסתפינא הוה אמינא דמר"ן ע"ה בב"י הדר ביה מההיא, דתוהא קא חזינא דאיך מרן הרעיש את העולם על מהר"י צאי"ח ע"ה שהשמיט תיבת אפשר, ואיהו גופיה השמיט תיבת אפשר מדברי הרשב"א ע"ה וכו', אשר מזה נראה דהדר הוא, וכו', והא דהשמיט תיבת אפשר, לזאת אגיד דזה ימים ראיתי לה' פרמ"א ע"ה סי' קנ'. והביא דברי קהלת יעקב לשון חכמים אות א' סי' נ"ט וזל"ה: כשכותבים הראשונים ע"ה בדבריהם אפשר אין לחוש ולומר שמא ספוקי מספקא להו, אלא דרך ענוה כותבים כן ע"כ וכו'. ובזה ניחא לי נמי מ"ש הנמוק"י וכן דעת הרשב"א ע"ה ומהריק"ו ע"ה כתב וכן כתב הרשב"א ע"ה, והלא הרשב"א בדרך אפשר אמרה, ולצד שנאמר כהפרמ"א ע"ה ניחא, ורק הכנה"ג ע"ה כתב שמר"ן השמיט ההיא דהרשב"א משום דספוקי ליה וכו' עי"ש ומשם באר"ה, וכאן בני"ד זה אף הכנה"ג ע"ה יודה דהמנחת חינוך אמרה רק בדרך ענוה, שהרי ב' פעמים חזר וכתב דבריו בפשיטות וכמש"ל ודו"ק.

ומה שראינו שרבנו הרמב"ם ע"ה בפירוש המשניות כתב שגם בעצים שייך



עימור וכמש"ל, הרי המנחת חינוך ע"ה אמר שם וזל"ה: אף דבפירושו המשניות כתב דבעצים שייך עימור, מכל מקום כאן חזר בו, וידוע דכמה פעמים חזר רבנו ממ"ש בפירושו למשנה בחיבורו עי"ש בדב"ק.

ומ"ש כת"ר לנמק דמ"ש הרמב"ם ע"ה אוכלים, להשמיענו שאפי"אם הוציא אותם להסקה חייב לפי השיעור של הסקה ולא של אוכלים עי"ש אחר המחזיר לענ"ד לא היא בכלל, דאם כך הוא היה לו לפרש ולומר המעמר בין עצים בין אוכלים, אם לאכילה וכו', ואם להסקה שיעורו כדי לבשל ביצה, ולמה סתם דבריו לגמרי ואמר רק אוכלים, אלא ודאי כמש"ל, דסבר לה מר דהעימור שייך לדעתו דע"ל רק באוכלים, והרי הגאון הק' מנחת חינוך יוכיח כי רב ועצום הוא, וכבר נתתי לכבודו תשובה על זה בקיצור במכתב בתשובתי הראשונה ראה שם.

ולך נא ראה עוד בסה"ב ערוך השלחן (להגאון הק') קקש"ת וכמוהר"ר יחיאל מיכאל עפשטיין ע"ה) ושם בחלק אור"ח סי' ש"מ אות א הביא דברי רבנו הרמב"ם ע"ה הנ"ל בדמותם כצלמם, ולא העיר על זה כלום. ועוד שם ס"ב כתב וזל"ה: תולדות מעמר כתב הרמב"ם ע"ה שם המקבץ דבילה וכו', וכן שם ס"ג הביא דברי הירושלמי שכתב דכלל גדול איתא תולדות המעמר איזו היא וכו' עי"ש. ובכל דברי קדשו הנ"ל מלבד שלא העיר בכלל על דברי רבנו הרמב"ם ע"ה הנז', אלא בכל המשך דבריו זכר בענין עימור ותולדתו רק תבואה וירקות ופירות, ולא זכר שם איסוף עצים וכיוצא בהם, זאת אומרת שגם הוא סובר דדעת הרמב"ם העימור ותולדתו שייך רק באוכלין, ראה שם.

אך אמנה מר"ן מלכא ע"ה באור"ח סי' ש"ם ס"ט כתב וזל"ה "אסור לקבץ מלח ממשרפות המלח שדומה למעמר, וכן אסור לקבץ כל דבר ממקום גידולו", עי"ש. משמע מדבריו דסבר לה מר דבכל דבר שייך מעמר אפי"א בעצים ודבר שאינו אוכל, וכן כתב שם הרב משנה ברורה אות ל"ז וזל"ה: "כל דבר היינו פירות וירקות ועצים ועשבים וכל דבר הגדל מן הקרקע ובזה חיובא נמי איכא כשמקבצין במקום גידולן, דזהו מלאכת מעמר גופא". והא דנקט המחבר בלשון אסור להורות לנו דשלא במקום גידולן כגון שנתפזרו פירות בבית אפי"א איסור נמי ליכא כשמקבצין יחד, ועיין לעיל סי' של"ה ס"ה. ושומרי שדות ופרדסים צריכין ליוזהר מאד בזה אפי"א בפירות

שנשרו מבעוד יום שלא לאספן בשבת אפי' מעט, כי יש בזה חיוב חטאת, דשיעור עימור הוא שיעור קטן מאד, וכמו שכתב הרמב"ם ע"ה: המעמר אוכלין אם לאכילה שיעורו כגרוגרת, ואם עמר לבהמה שיעורו כמלוא פי גדי, ואם להסקה שיעורו כדי לבשל ביצה. עי"ש עכד"ק ראה שם. וגם הוא ע"ה, למרות שהביא דברי רבנו הרמב"ם ע"ה בסוד וכמש"ל, בכל זאת לא העיר כלום. וכן הרב כף החיים ע"ה שם בסי' ש"מ אות ע"ג הביא כמה אחרונים ע"ה דנראה דסברי מרנן דהעימור שייך בכל גידולי קרקע עי"ש. והביא ג"כ דברי הרמב"ם הנזכר ולא העיר עליו כלום, ראה שם. וכן מר"ן מלכא בב"י שם, למרות שהביא דבריו שכתב: המקבץ דבילה ועשה ממנה עגול, או שנקב תאנים והכניס החבל בהן עד שנתקבצו גוף אחד, הרי זה תולדת מעמר וחייב, וכן כל כיוצא בזה. עי"ש, בכ"ז לא העיר כלום, עי"ש. ומאפס הפנאי לא יכלתי להאריך עוד בפרשה זאת הקדושה.

מסקנה לדעת רבנו הרמב"ם ע"ה נראה ברור לע"ד דדעתו דע"ל דאין עימור כי אם באוכלין, כמפורש בדברי קדשו וכמש"ל. אך להלכה לדעת מר"ן ע"ה וכמה מהאחרונים ע"ה העימור שייך אפי' בעצים וכיוצא בהם, וכמש"ל בהרחבה.

וצווי"מ, וימ"ן, החו"ם ירושלים עיה"ק היום ערב שב"ק כ"ה אייר זיו התשנ"ד ליצירה, בא סי' "דשנת" בשמן ראשי כוסי רויה לפ"ק, עבד האל הנאמן.

יהושע מאמאן נר"ו

## הגדרת קורע

הפוסקים נחלקו בהבנת מלאכת קורע. במסגרת מאמר זה נשתדל להסביר את השיטות השונות והסברם בסוגיות, ואת המסקנה להלכה במציאויות שונות של קריעה, כגון קריעת מעטפה להוצאת מכתב, או קריעת אריזה על-מנת לקחת את האוכל שבה.

### 1. שתי הגדרות למלאכת קורע

במשנת אבות המלאכה (שבת ז, ב) אחת המלאכות היא "הקורע על מנת לתפור שתי תפירות"<sup>1</sup>. שינתה המשנה מלשונה בשאר מלאכות, שלא הסתפקה בתיאור המלאכה בלבד ("הקורע"), אלא הוסיפה את תכלית המלאכה ("ע"מ לתפור")<sup>2</sup>.

ומצאנו בראשונים שתי דרכים להסביר את הביטוי "על מנת לתפור":

♦ הקריעה היא שלב בתפירת בגד, ולכן כל קריעה שלא על מנת לתפור אינה מלאכה<sup>3</sup>.

♦ כל קריעה היא מלאכה, אך הקורע שלא על מנת לתפור פטור משום מקלקל. וכוונת "על מנת לתפור" היא "על מנת לתקן".

הפירוש הראשון מסביר היטב את לשון "על מנת לתפור" שבמשנה, משום שקורע שונה משאר מלאכות בכך שרק תכלית מסוימת ומצומצמת שייכת להגדרת המלאכה, ומי שקרע לתכלית אחרת פטור.

כסברא זו משמע מדברי התוספות (שבת עג, ב ד"ה "וצריך לעצים"), שמבאר שאפילו לרבי יהודה, המחייב על מלאכה שאינה צריכה לגופה, הקורע שלא על-מנת לתפור פטור<sup>4</sup>.

1. נשנה במילים אלו גם בפ"ג מ"ב.

2. ובדומה במלאכת מוחק ("ע"מ לכתוב") בלבד.

3. או לפחות אינה מלאכה הצריכה לגופה, כפי שנראה בהמשך.

4. בגמרא שם: "אמר רב כהנא: זומר וצריך לעצים — חייב שתיים, אחת משום קוצר ואחת משום נוטע". כלומר: חייב משום קוצר רק אם צריך לעצים. ומסביר התוספות

גם הריטב"א<sup>5</sup> מסביר שהגדרת קריעה היא ע"מ לתפור, אלא שלשיטתו קריעה שלא ע"מ לתפור הרי היא מלאכה שאינה צריכה לגופה. ולשונו: "שאינן קריעה מלאכה הצריכה לגופה אלא כשקורע על מנת לתפור".

וכסברא זו משמע גם מדברי המגן אברהם (סימן שיז, ס"ק י) והחיי אדם.

כפירוש השני, שאף קריעה שלא על מנת לתפור הינה מלאכה, סברו רוב הראשונים, ובביאור הלכה (סי' שמ, סעי' יד ד"ה "ולא נתכוין") הראה שכך סוברים רש"י ורמב"ם. בהמשך נדון גם בדברי האגרות משה, שסבר אף הוא כשיטה זו.

לפירוש זה צריך להסביר למה נקטה המשנה לשון "על מנת לתפור" כשכל תכלית במשמע. ונראה לי לומר שמשום שעצם מלאכת קורע היא קלקול, ובשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, והמקלקל פטור, לכן היה צורך לכתוב במשנה "על מנת לתפור", להבהיר שמלאכת קורע אינה שונה משאר מלאכות, שאף על פי שעצם המלאכה היא קלקול אינו חייב אלא אם כן יש במעשהו איזה שהוא תיקון<sup>6</sup>.

## 2. הסוגיות המרכזיות

מצאנו כמה סוגיות הדנות במלאכת קורע בהן דנו הפוסקים בהגדרת המלאכה:

נביא תחילה ארבע סוגיות שלכאורה אפשר ללמוד מהן שאין קורע אלא אם כן הקריעה היא למטרת תפירה, וסוגיה אחת שמשמע ממנה שהקורע חייב אם קרע עבור תיקון כל שהוא.

---

ש"לר"ב כהנא גם לשיטת ר' יהודה, המחייב במלאכה שא"צ לגופה, פטור. ומנמק התוספות: "דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בענין זה, מידי דהוה אקורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב". משמע שקורע שלא ע"מ לתפור אינו מלאכה כלל, גם לר' יהודה.

5. בדף קה,ב ד"ה "אלא חמתו אחמתו קשיא" (משם הציטוט בהמשך), ובמקומות נוספים.

6. ובדומה אפשר לומר אף על "המוחק על מנת לכתוב".

א. בגמרא על משנת ל"ט מלאכות (עד, ב"ע, א):

קריעה במשכן מי הוה? רבה ורבי זירא דאמרי תרווייהו: שכן יריעה שנפל בה דרנא קורעין בה ותופרין אותה.<sup>7</sup>

כלומר: הקריעה שהייתה במשכן היא קריעה על מנת לתפור ממש, ולא על מנת לתקן.

ב. על המשנה בפרק האורג (יג, ב) "והקורע על מנת לתפור שתי תפירות" שואלת הגמרא (קה, א): "היכי משכחת ליה", כלומר: מיהו הקורע בגד ע"מ לתפרו? ומתרצת "דעבדה כי כיסתא" (=שעשוי ככיס). ולשון רש"י: "דעבדה הבגד כי כיסתא — הולכת ומתקפלת, שאין הבגד שוה, ובולט בבגד כמין כיס, וצריך לקרוע הבגד למטה ומולל לפניו, והתפירה מתיישבת".

עולה שהקריעה המחייבת היא קריעה לצורך תפירה, ולא קריעה שיש בה תיקון.

ג. בשבת מח, א (ובמכות ג, ב):

אמר רב יהודה אמר רב: הפותח בית הצואר<sup>8</sup> בשבת חייב חטאת.

ואפשר היה לומר שחייב משום קורע, אך מסביר רש"י "וחייב משום מכה בפטיש". וביארו הראשונים<sup>9</sup> שאינו קורע משום שאינו ע"מ לתפור, למרות שמתקן את הבגד.

ד. במשנה בכיצה (ד, ה)

... ואין חותכין הנייר לצלות בו מליח.

ואומרת הגמרא: (לב, ב) "מאי טעמא? משום דקא מתקן מנא". כלומר: זהו איסור דרבנן, משום שדומה לתיקון כלי. ואינו קורע, למרות שמתקן את הנייר, משום שאינו ע"מ לתפור.

7. תרגום: קריעה במשכן האם הייתה? רבה ור' זירא אמרו שניהם: שכן יריעה שנפל בה נקב של תולעת קורעים בה ותופרים אותה.

8. קורע את מקום הכנסת הראש בחלוק חדש.

9. יעויין למשל בריטב"א במכות שם.

והסוגיה שמשמע ממנה שחייב על קריעה שיש בה תיקון אפילו אם אינה לצורך תפירה —

ה. בשבת קה,ב פוטרת המשנה את הקורע מרוב כעס:

הקורע בחמתו, ועל מתו, וכל המקלקלין – פטורין.

הגמרא שואלת מברייטא האומרת ההפך:

ורמינהו: הקורע בחמתו ובאבלו ועל מתו – חייב.

ומתוצת הגמרא שקריעה בחמתו הרי היא מלאכה שאינה צריכה לגופה. והמשנה כר' שמעון, הפוטר על מלאכה שאינה צריכה לגופה, והברייטא כרבי יהודה, המחייב על מלאכה שאינה צריכה לגופה<sup>10</sup>.

משנה ברורה ואגרות משה לומדים מגמרא זו שקריעה נקראת מלאכה אפילו אם לא קרע על מנת לתפור. שהרי אם קורע הייתה מלאכה רק כשקורע על מנת לתפור גם רבי יהודה היה מודה שבקורע בחמתו פטור, מפני שאין זה נקרא קורע כלל.

### 3. שיטת המשנה בברורה

כאמור, ביאר ב"ביאור הלכה" שאף קריעה שלא על מנת לתפור הינה מלאכה, ומביא שכך סברו רוב הראשונים. אך מבאר שחייב על הקריעה רק אם מתקיימים בה שני תנאים:

א. לכל קריעה על מנת לתקן יש דין קריעה, אלא שאם התיקון העתידי הוא בגוף הדבר הנקרע — הרי זו מלאכה שצריכה לגופה, וחייב אפילו לר' שמעון. אך אם התיקון אינו בדבר הנקרע אלא בדבר אחר — אזי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה, וחייב רק לר' יהודה.

ומבאר בה"ל לפי זה את סוגיית "הקורע בחמתו", שיש כאן תיקון שאינו בגוף הדבר, שהלא הקריעה היא בכגד, והתיקון הוא באדם<sup>11</sup>.

ב. המלאכה תוגדר כקריעה רק אם יש בה קלקול, כשהקלקול הזה נצרך

10. נקטנו כרש"י, שתרץ זה מתרץ הן את הסתירה מ"מתו" והן מ"חמתו". ויעויין בתוס' ד"ה "הא ר' יהודה".

11. וראה בדבריו, שמסביר כך גם את "זומר וצריך לעצים", שהבאנו למעלה בהערה 4.

לתיקון שיבוא אחריו. ובפותח בית הצואר ובקורע את הנייר אין שום קלקול, אלא יש תיקון מידי, ולכן אין זה קורע כלל. מכלל דבריו של הביאור הלכה עולה שקריעה זו מלאכה ייחודית – מלאכה שהיא קלקול בעצם הגדרתה. וחייב על קלקול שיש בו תיקון עתידי בגוף הדבר הנקרע.

#### 4. שיטת האגרות משה

האגרות משה (או"ח ח"א, סימן קכב) דן בהרחבה במלאכת קורע. הוא מביא גם את דברי הבה"ל ודוחה אותם (ענף ז בסופו):

ואינו נכון כלל, והוא בלא טעם ובלא מקור מגמרא, ואף שבמשכן היה מלאכת קורע בנפילת דרנא ביריעה שהיה קלקול על מנת לתקן יש ודאי למילף לחייב כשהקריעה עצמה עושה את התיקון מכל שכן. אלא טעם רש"י הוא כדכתב הריטב"א, וכן סובר השו"ע והמג"א ... ואין לדחות דברי רבותינו הראשונים בחנם.

התקפתו על המ"ב שלא ביאר כרבותינו הראשונים תמוהה, שהרי הוא עצמו דחה שם את דבריהם, וחלק הן על הריטב"א והן על המג"א<sup>12</sup>.

בהמשך מפרש האגרות משה, כאמור, שחייב גם אם אינו קורע על מנת לתפור. אך זאת בתנאי שהקריעה תהיה ניכרת בתיקון, ואחרי התיקון יהיה אפשר לראות שהתיקון בא בזכות הקריעה<sup>13</sup>. וממילא צריך שהתיקון יהיה בגוף הדבר הנקרע, שאחרת אינה ניכרת. לכן אם קורע עטיפה כדי להוציא את האוכל שבתוכה – אין זה קורע כלל<sup>14</sup>.

ומסביר האג"מ שהפותח בית הצואר אינו חייב משום קורע משום שאין

12. בענף ו' בפסקה הפותחת "ויש ראייה גדולה" מביא את פירוש הריטב"א המובא בב"י וכותב עליו "וזהו תמוה". ועל דברי המג"א שהלך בשיטתם כתב שם: "ופלא על המג"א שלא חש לקושיה זו".

13. ומדבריו (בענף ו'): "אבל בקורע ... אחרי שכבר הוצרך לזה ניכר לעולם שהתיקון בהתפירה נעשה בקריעה, לכן יש להחשיב תיקונו שהוא בהקריעה ... וכיון שמצינו בו תיקון ממש הניכר שהוא רק מהקריעה הוא ככל מלאכות ...".

14. ע"פ דברי התוספתא (שבת פט"ז): "קורע אדם את העור שעל פי החבית של יין". הובאה בב"י ובמג"א.

זו קריעה הניכרת, שמעמיד שאפשר לעשות בית הצואר בלי לקרוע. וזה לשונו:

ולכן הנכון לעניות דעתי שצריך לומר דרוב בני אדם תופרין באופן שאין צורך לקרוע כדי לפתוח בית הצואר, אלא שמתחילה הוא נעשה בבית הצואר פתוח, כמו שעושים בזמננו, רק שאירע שמעה ותפר באופן שהיה סתום, והוצרך עתה לקרוע כדי לפתוח בית הצואר. נמצא שאין פתיחת בית הצואר תיקון המוכרח לקריעה, ואף שהוצרך לזה לא ניכר שהוא נעשה על ידי קריעה, ואין להחשיב תיקון זה מתקן למלאכת קריעה.

קשה לשיטתו מדוע הקורע בחמתו חייב, הלא אין כאן תיקון בגוף הבגד, וודאי שלא תיקון הניכר. האג"מ מתייחס לסוגיה זו במילים ספורות:

ולא דמו לקורע על מתו ובחמתו, שהרי הוא תיקון הקריעה ממש בעצם.

ואולי כוונתו לומר שבקורע בחמתו עצם פעולת הקריעה היא תיקון, כי פעולת הקריעה היא שמרגיעה אותו, ולכן הרי זה כתיקון בגוף הבגד שניכר בבגד. וגם קורע על מתו יוגדר כתיקון בגוף הבגד שניכר בבגד, מאחר שצריך שהבגד יהיה קרוע.

ולא זכיתי להבין דבריו משני טעמים:

1. עדיין קשה לשיטתו סוגיית "ואין חותכין הנייר", בה ראינו שחייבה הגמרא משום "מתקן מנא". ולשיטתו יש לחייב משום קורע, שהלוא זו קריעה ניכרת, היוצרת נייר חתוך.

2. על משנת "הקורע על מנת לתפור" (עג,א) אומר רש"י:

פעמים שהנקב עגול ואינו יכול לתופרו יפה אלא אם כן קורעו ... אבל קורע שלא לתפור – לא הוא במשכן.

משמע שקורע על מנת "לתופרו יפה", ולא יראו שהיה שם נקב. וממילא אין הקריעה ניכרת בתיקון<sup>15</sup>.

15. [ואולי כוונת האג"מ בקורע רגיל ע"מ לתפור, שהקריעה ניכרת לתופר קודם שתיקן.



### 5. שיטת הריטב"א והחיי אדם

הדחקים בפרושי המשנה ברורה והאגרות משה הם משום שפשוט להם שקריעה נחשבת מלאכה גם אם קורע לצורך תיקון אחר, ולא על מנת לתפור (אולי למדו זאת מסוגיית "הקורע בחמתו"), ולדעתם אם התיקון הוא בדבר עצמו הרי זו מלאכה הצריכה לגופה, ואם התיקון שלא בחפץ עצמו הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה. וראינו שעליהם להסביר מדוע חותך הנייר והפותח בית הצואר אינם חייבים משום קורע.

אולם ראינו שהתוספות, הריטב"א, הבית יוסף<sup>16</sup> והמג"א כתבו שקורע אינה מלאכה אלא אם היא על מנת לתפור. ולשיטה זו פשוט שבקורע את הנייר ובפותח את בית הצואר אינו חייב משום קורע, אלא שצריך להבין למה קורע בחמתו נחשב מלאכה. שאלה זו כבר שאל על התוספות ר' עקיבא איגר בגליון הש"ס<sup>17</sup>, והביאו הפוסקים בשמו.

והסביר זאת החיי אדם (הלכות שבת כלל כט, סימן א):

הקורע הוא מאבות מלאכות. ודוקא כשהוא לתקן, כגון שקורע על מי שחייב לקרוע עליו, דמתקן בקריעה זו שעושה מצוה. וכן הקורע בחמתו, שעושה נחת רוח ליצרו. כל זה לשיטת רמב"ם דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב (כן כתב הרמב"ם בפירושו ואזיל לשיטתו. אבל להפוסקים כרבי שמעון פטור, דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואינו חייב בקורע אלא בקורע על מנת לתפור).

כלומר: גוף המלאכה הוא הקורע על מנת לתפור. ואם יש תיקון בקריעה שאינה על מנת לתפור, כקורע בחמתו, הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה, וחייב לרבי יהודה ופטור לרבי שמעון.

וכבר מצאנו סברה זו בקיצור בריטב"א על סוגיית "הקורע בחמתו" (קה, ב):

שאיין קריעה מלאכה הצריכה לגופה אלא כשקורע על מנת לתפור. ועדיין צריך לבאר לשיטתם למה בסוגיית "חותכין הנייר" לא אסר ר' יהודה כקורע בחמתו. ומה שנביא להלן בהסבר דברי הרמב"ם שייך גם לכאן.

16. בסימן שיו, לעניין הפותח בית הצואר.

17. שבת עג, ב על תוס' ד"ה "וצריך". יעויין שם. והקשה דוקא על תוספות משום שמפורש בדבריו שגם לר' יהודה הקורע שלא על מנת לתפור פטור.

## 6. פירוש הרב אונטרמן

בספרו "שבת מיהודה" סובר הר"י אונטרמן כשיטת הריטב"א והחיי אדם וסיעתם, שאין קריעה אלא על מנת לתפור, ולא כבאור הלכה. כאמור, על שיטה זו קשה החיוב ב"קורע בחמתו". והסביר הר"י אונטרמן שבקורע בחמתו אין חשיבות לתוצאה, אלא לפעולה עצמה. ושני מיני קריעה יש, קריעה עבור תוצאתה, ובה אינו חייב אלא אם קורע על מנת לתפור; וקריעה שעצם הפעולה חשובה בה, ולה דיין קריעה בלי להתחשב בתכלית. ולפי זה קורע בחמתו, העושה זאת להטיל אימה על אנשי ביתו<sup>18</sup>, חייב משום קורע, הואיל ועצם פעולת הקריעה חשובה<sup>19</sup>. וכך הקורע על מתו, שפעולת הקריעה היא מצוה<sup>20</sup>.

18. "למירמי אימתא אאינשי דביתיה". לשון התוספות (שבת צד, א ד"ה ר' שמעון פוטר").

19. סברא דומה מצאנו ברש"י (ביצה כז, ב ד"ה "חלה טמאה"), שאומר ששרפת קדשים מוגדרת כמלאכה הואיל והיא מצוה.

20. על דבריו לעניין הקורע על מתו יש להקשות מדברי התוספות בסוגיית "הקורע בחמתו" (קה, ב ד"ה "הא"), שכתבו "אָבָל גבי קריעת אָבָל הוי תיקון הבגד על ידי קריעה, שיוכל ללובשו בכל שעה". משמע מדבריהם שחשיבות קריעת האבל היא כדי שיוכל ללבוש את הבגד, ולא עצם פעולת הקריעה.

אך דברי התוספות עצמם צריכים עיון. שבתחילת דבריהם מובאת שיטת ר"י האומר שתרוץ הגמרא "הא ר' יהודה הא ר"ש" הוא לקורע בחמתו בלבד, ולא לקורע על מתו, שקריעה על מתו הינה מלאכה שצריכה לגופה, משום שקריעה זו היא מצוה. (ומקשה עליו תוס' שהגמרא קוראת לברית המילה "מקלקל", למרות שהיא מצוה. ומתרץ מה שהבאנו בשמו למעלה, שקריעה על המת יש בה גם תיקון).

אם כן מתחילת דבריו משמע שהמצוה היא זו שמגדירה את המלאכה, ומסוף דבריו שהאפשרות ללבוש את הבגד היא שמגדירה את המלאכה.

שיטת התוספות תובן ע"פ דבריהם בהמשך (קו, א ד"ה "בחובל"), שם אומרים: "ור' אבהו, אע"ג דלא חשיב צורך מצוה תיקון, מ"מ צריכה לגופה חשיב". ולפי זה דברי התוספות כאן פשוטים: בגלל המצוה, הקריעה על מתו נחשבת צריכה לגופה, אבל עדיין זה לא מספיק לחייב, הואיל וסוף סוף בקריעה זו הוא מקלקל את הבגד. ועל כך מתרצים התוספות שיש בקריעה זו תיקון בבגד עצמו, בכך שיוכל ללבושו בימי אבלו.

והסברא בזה היא שלתוספות הגדרת "צריכה לגופה" תלויה בכוונת האדם, ואילו הגדרת "מקלקל" תלויה במציאות (גם דבר זה מפורש בתוספות ד"ה "בחובל", שכתב "דאפילו במקלקל גמור משכחת לה דהויא צריכה לגופה, כגון חובל ומבעיר באיסורי הנאה, שסבר שיכול ליתן לכולו ולבשל בו קדרה").

**7. שיטת הרמב"ם**

שלא כרש"י, פסק הרמב"ם שהקורע בית הצואר חייב משום קורע (שבת י, י:):

הקורע על מנת לתפור שתי תפירות חייב ... והפותח בית הצואר בשבת חייב.

ומכאן שקריעה שיש בה תיקון חייב אף אם אינה על מנת לתפור. אולם לעניין קריעת נייר פסק הרמב"ם כבגמרא בביצה, שאינו משום קורע (כג, 1):

ואין קורעין את הנייר מפני שהוא כמתקן כלי.

וצריך להבין את הגדרת מלאכת קורע לשיטתו.

בעל האגרות משה אינו מתייחס לשיטת הרמב"ם, ולא זכיתי לרדת לסוף דעתו בעניין זה. שלשיטתו קריעת נייר צריכה להיאסר משום קורע.

המשנה ברורה<sup>21</sup> מקשה קושיה זו, ומתרץ:

דלא שייך שם קורע ע"מ לתקן כי אם כשקורע איזה דבר באמצע והוא צריך לתיקון שניהם.

ובקורע הנייר כאן אינו צריך אלא חלק אחד.

ב"נשמת אדם"<sup>22</sup> מתקשה בכך מאד, ומחלק תחילה בין נייר, שלא שייך בו קורע, לבין בד ועור:

דלא נקרא קורע אלא בדבר שנתחבר ע"י אריגה או תפירה בבגד או ע"י דבק ... מה שאין כן בנייר. ואפשר דנייר שבזמניהם שהיו מעשבים לאו שמויה קריעה.

לשיטתו, שהגדרת קורע היא דווקא קורע על מנת לתפור, מסתבר מאד

לפי זה דברי תוספות אלו הינם הוכחה להסבר הרב אונטרמן, שכשיש חשיבות לעצם המצוה הפעולה נחשבת צריכה לגופה.

21. בביאור הלכה סימן שמ סעי' יג ד"ה "אין שוברין".

22. על חיי אדם שם סעי' ה אות ב. הובא בבה"ל שם.

שבנייר, שלא שייכת בו מלאכת תפירה, אין בו גם קריעה. אך דוחה החיי אדם תרוץ זה משום "דמוכח בירושלמי" שיש קורע בעור<sup>23</sup>.  
ונראה לי אחרי העיון בדברי הרמב"ם שאכן משמע מדבריו כתירוץ זה. שזו לשון הרמב"ם (הלכות שבת י, י"א):

(י) הקורע כדי לתפור שתי תפירות על מנת לתפור שתי תפירות חייב. אבל הקורע להפסידה פטור, מפני שהוא מקלקל. הקורע בחמתו או על מת שהוא חייב לקרוע עליו חייב, מפני שמיישב את דעתו בדבר זה ... והפותח בית הצואר בשבת חייב.

(יא) המדבק ניירות או עורות בקולן של סופרים וכיוצא בו, הרי זה תולדת תופר וחייב. וכן המפרק ניירות דבוקין או עורות דבוקין ולא נתכוין לקלקל בלבד, הרי זה תולדת קורע וחייב.

הרמב"ם אכן מחייב משום קורע בין בכגד, בין בנייר ובין בעור. אלא שבכגד (הלכה י) הרי זה אב המלאכה, ובנייר ועור (הלכה יא) "הרי זה תולדת קורע". ועוד חילוק בין ההלכות, שבכגד מכנה הרמב"ם את הפעולה "קורע", ובנייר ועור נקראת פעולת האיסור "המפרק".

כבר ביארתי בכמה מקומות<sup>24</sup> שלשיטת הרמב"ם יש לאב ולתולדה הגדרות שונות, ולכל אחד מהם כללים שונים. גם כאן אב מלאכת התפירה והקריעה שייך דווקא בכד. אך בנייר ועור, שלא שייך בהם תפירה וקריעה, ישנו איסור אחר הדומה לאב. מהויות אבות מלאכות תפירה וקריעה הן חיבור ופירוק. מהויות אלו שייכות גם בנייר ובעור, אך לא כתפירה וקריעה אלא כהדבקה והפרדה.

לכן יפה כתב הרמב"ם שפותח בית הצואר חייב משום קורע, שהרי זו

23. [כונתו לדברי הירושלמי (שבת ז, ב): "ואית דמחלפין: קריעה בעורות וחיתוך בבגדים". וכבר עמד בשו"ת חלקת יעקב (במהד' החדשה או"ח סימן קסד אות ב. דן שם בחיתוך נייר טואלט בשבת. יעו"ש) על כך שזו לישנא בתרא בירושלמי הנ"ל, אך ללישנא קמא אומר הירושלמי "חיתוך בעורות קריעה בבגדים באמצע וחיתוך בעורות מן הצד", וללישנא זו אין קריעה בעורות. ויפה הסיק החלקת יעקב ש"הרמב"ם ... סבירא ליה ללישנא קמא דירושלמי", ובוזה תירץ קושיית החיי אדם. הערת העורך]

24. ראה למשל בפרק "ריסוק ירקות בשבת", הערה 8 (לעיל עמ' רמט), שם הבאנו את דברי ר' אברהם בן הרמב"ם בעניין.

קריעה לתיקון בגד העשוי בד, ששייך בו תפירה וקריעה. אבל הדומה למלאכת קריעה השייך בנייר היא דווקא הפרדת ניירות דבוקים, ולא קריעתם. לכן פירוק ניירות דבוקין אסר הרמב"ם משום תולדת קורע, וקריעת נייר אינה אסורה משום קורע אלא משום מכה בפטיש.

### 8. פסק השולחן ערוך

לעניין פתיחת בית הצואר פסק השולחן ערוך כרש"י, שחייב משום "מתקן מנא", ולא כרמב"ם שחייב משום קורע, משום שאינו על מנת לתפור<sup>25</sup>. גם את קריעת הנייר אסר שו"ע "מפני שהוא כמתקן כלי" ולא משום קורע, לפי שאינו על מנת לתפור<sup>26</sup>.

אך את המפרק ניירות דבוקים חייב משום תולדת קורע (שם סעיף יד), כלשון הרמב"ם. הנשמת אדם (שם אות א) תמה על השו"ע (ועל הרמב"ם) בפסק זה, ונשאר בצריך עיון. אולם לפי דברינו בהסבר דברי הרמב"ם אין כאן קושיה: התנאי של "קורע על מנת לתפור" אינו אלא באב מלאכת קורע, ולא בהפרדת ניירות שאינה אלא תולדה.

לסיכום: למחבר הגדרת קריעה היא דווקא על מנת לתפור (כתוספות וריטב"א); אב המלאכה שייך רק בכד, שיש בו תפירה (כרמב"ם); פירוק נייר הוא תולדת קורע, אך קריעת נייר לא.

### 9. קריעת מעטפת נייר

נבחן לאור דברינו האם מותר לקרוע עטיפת נייר בכדי לקחת את האוכל שבתוכה.

למשנה ברורה הרי זה אסור מדרבנן משום קורע. שהרי:

- ♦ בניגוד לרמב"ם ולמחבר, למ"ב יש אב מלאכת קורע בנייר.
- ♦ הואיל וקורע לצורך תיקון אסור למרות שאינו על מנת לתפור.
- ♦ הואיל והתיקון אינו בנייר עצמו אלא באוכל, הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה, שאיסורה מדרבנן.

25. סימן שיז סעיף ג. והטעם מובא בבית-יוסף.

26. סימן שמ סעיף יג. וראה בבה"ל שם ד"ה "אין שוברים" שאיסור זה הוא מדרבנן.

לאגרות משה הרי זה מותר מצד הדין, מאחר שאין תיקון בגוף הנייר עצמו. אולם למעשה הוא מתיר רק אם הקריעה היא לצורך שבת<sup>27</sup>.

לפי דברינו, גם לשו"ע אין בזה איסור:

- ◆ אין איסור קורע (אב המלאכה), כי אין אב קורע בנייר.
- ◆ אין איסור מפרק (תולדה דקורע), משום שאינו מפרק ניירות דבוקים.
- ◆ אין איסור משום תיקון מנא הואיל ושאינן תיקון בנייר עצמו.

---

27. שם ענף ו ד"ה "וצריך לומר".

## כוח ההיתר' בטלטול ברשות הרבים

כידוע, אוסרת התורה לטלטל בשבת מרשות היחיד לרשות הרבים, וכן אסרה לטלטל ד' אמות ברשות הרבים.

והואיל ובזמן הזה קשה מאד שלא לטלטל, נוהגים כיום להקיף כל ישוב ב'צורת הפתח', ובזכותו רוב רובו של הציבור התורני מטלטל.

במאמר זה ברצוני להראות שפתרון הלכתי זה נשען על כמה וכמה הקלות הלכתיות, ומשתמש בכוח ההיתר<sup>1</sup>. אין ברצוני להרהר על מנהגם של ישראל ולהוציא עליו לעז, אלא להראות עד כמה טרחו מאורי הדור בכל הדורות בכדי למצוא היתר. כי הנה קשה מאד שלא לטלטל במשך כל השבת, ובמיוחד למשפחות עם ילדים קטנים. איסור הטלטול גורם למשפחה להיות אסורה בביתה במשך 25 שעות. ואין כאן רק רצון להקל עליהם, אלא ישנה גם פגיעה בקדושת השבת כשמתופפים בדירה אנשים רבים שאינם יכולים לצאת<sup>2</sup>. ובאו חכמי הדורות ועשו מאמצים הלכתיים רבים למצוא דרך היתר<sup>3</sup>. ומכאן נלמד על גישתם של חכמים כלפי ההלכה.

---

1. 'כח דהיתרא' הוא ביטוי הרווח בגמרא ובפוסקים. הוראתו הראשונית היא נימוק מדוע יש להדגיש דווקא את ההיתר, שאנו חוששים מפני החמרה מוטעית. ובלשון רש"י: (ביצה דף ב, ב ד"ה "דהיתרא עדיף ליה"): "טוב לו להשמיענו כח דברי המתיר, שהוא סומך על שמועתו ואינו ירא להתיר. אבל כח האוסרין אינה ראייה, שהכל יכולין להחמיר, ואפילו בדבר המותר".

2. וראה פרישה (או"ח סימן שצה, ס"ק א) הכותב: "לצורך הנאתו כדי לטייל או להביא צרכי אכילתו, וזה מצוה כמ"ש 'קראת לשבת עונג'. ובפרי מגדים (או"ח סימן רס, בא"א ס"ק ג) כתב: "דודאי עירובי חצירות שבות הוא, ומשום מצות כבוד שבת, שלא יהיו ידיו אסורות מלהוציא ולהכניס, התירו בין השמשות".

3. וכתב על היתר זה ה"בית אפרים" (או"ח סימן כו): "אין כח ביד שום אדם לערער על המנהג אשר נתייחד עפ"י גדולי עולם חכמי צרפת ואשכנז אשר אנו מבני בניהם וממיהם אנו שותים ... אחרי שהעירובין נתפשטו ברוב ערי ישראל הרבה מאות בשנים מקודם ורק על סמך היתר זה וכאלו בת קול יצא הלכה כשיטה זו ... ויען כי מצוה וחובה ללמד זכות על כלל ישראל לכן שמתני לבי למצא היתר ...". וראה שו"ת חדושי הרי"מ או"ח סימן ד; "משנה הלכות" חלק ז סימן ס; ועוד. וכמה מגדולי ישראל (כמו

וכמובן שאין כוונתי שנלמד מכאן דרכי היתר בכל עניין, אלא הדבר מסור לפוסקי הדור שעל פיהם אנו חיים.

כדי להתיר לטלטל בעיר יש להתגבר על מכשולים הלכתיים רבים. תחילה נמנה אותם, ואחר נסביר בפירוט אחד לאחד:

א. העירוב אינו פוטר טלטול במקום הנחשב כרשות הרבים מן התורה. ולכן צריך להגדיר את הערים ככרמלית<sup>4</sup>.

ב. בכדי להתיר את הטלטול צריך לעשות מחיצה מסביב לעיר. ומחיצה ממש קשה כמובן לעשות, ולכן משתמשים ב'צורת הפתח'. וצריך להוכיח שאפשר להפוך כרמלית לרשות היחיד על ידי צורת הפתח.

ג. גם לאחר שיוגדר המקום כרשות היחיד, צריך להתמודד עם איסור נוסף: אסור חכמים לטלטל ברשות היחיד המשותפת לרבים (כחצרות ומבואות). ובכדי להתיר את הטלטול בהם צריך לעשות 'ערוב חצרות' או 'שיתופי מבואות'. ויישומם בעיר גדולה יוצר בעיות הלכתיות.

ד. מעיקר הדין היה צריך לעשות גם עירובי חצרות וגם שיתופי מבואות. אולם בגלל הקושי בדבר הקילו לסמוך על שיתופי מבואות בלבד.

ה. עירובי חצרות הותרו רק בין יהודים. ועלינו להתמודד הלכתית עם שטחים בעיר שאינם בבעלות יהודית.

ו. השיטה הרווחת בהלכה מתירה לערב עירובי חצרות רק עם יהודים המודים בערוב.

ז. שדה זרוע מעל שטח מסויים ("בית סאתיים"), פוסל את העירוב (אם אינו מוקף מחיצות בפני עצמו).

ונבאר נקודות אלה אחת לאחת:

#### א. הגדרת רשות הרבים וכרמלית

ישנם מספר תנאים ההופכים שטח לרשות הרבים. ונחלקן ראשונים האם אחד מהתנאים האלו הוא היות שישים ריבוא בשטח זה. לרש"י וסיעתו כל

<sup>4</sup>ה'בני יששכר', ועוד) הקפידו בדווקא לטלטל כדי שלא להיות בכלל "מי שאינו מודה בעירוב".

4. כרמלית היא כעין רשות הרבים מדרבנן.



מקום שאין בו שישים ריבוא אינו רשות הרבים מן התורה<sup>5</sup>. ולרמב"ם וסיעתו כל מקום שראוי להילוך לרבים ורחב 16 אמה הרי הוא רשות הרבים מן התורה (אם אינו מסובב במחיצות ממש), ואין צורך בס' רבוא. ונחלקו הראשונים והאחרונים, מערכה מול מערכה, כמי לפסוק. והביא המחבר (שמה, ז) את הצורך בס' רבוא בשם 'יש אומרים'<sup>6</sup>. ועיין ביאור הלכה (שם ד"ה "שאיין ששים רבוא") שמביא את רשימת הדעות. לכאורה לפי הכללים שבידינו היה מקום לומר שדעת המחבר להחמיר, שהרי הביא את הכלל המקל רק ב'יש אומרים'. ובכל זאת אנו פוסקים להקל הואיל ושיטה שהובאה בשולחן ערוך, אפילו בשם 'יש אומרים', אפשר לסמוך עליה בשעת הדחק. שעצם הזכרתה בשולחן ערוך הופכת דעה זו לראויה. ובמיוחד שכאמור, נסמך עליה המחבר בהלכות הוצאה.

### ב. 'צורת הפתח' במקום מחיצה

צורת הפתח היא שני עמודים שנטועים בקרקע, וחוט שעובר על גביהם<sup>7</sup>. והדבר נחשב כמחיצה ההופכת את העיר כולה לרשות היחיד. אלא שנחלקו ראשונים אם צורת הפתח מועילה גם לבדה, או שפתרון זה מועיל רק במקום שרוב אותה רוח מוקפת מחיצה ממש. והביא השולחן ערוך (שסב, י) בשם הרמב"ם את השיטה המחמירה, שעולה ממנה שאין להשתמש בצורת הפתח אלא אם רוב העיר מוקפת מחיצה כדין<sup>8</sup>. וכתב על זה המשנה ברורה (ס"ק נט): "ונכון לחוש לדברי הרמב"ם, שגם דעת הסמ"ג והסמ"ק הוא כן". ובכל זאת אנו סומכים על עיקר הדין, ופוסקים כדעה ראשונה בשולחן ערוך, שאפשר שהעיר כולה תהא מוקפת בצורת הפתח.

5. תנאי זה נלמד מכך ששאר התנאים נלקחו מגודלו של מחנה ישראל במדבר. וכך ביאר רש"י את המשנה "עיר של יחיד ונעשית של רבים — מערבין את כולה" (עירובין נט,א).

6. אך דייקו מגן אברהם (שם, ס"ק ז) ועוד אחרונים שפסק המחבר להקל בדבריו בהלכות הוצאה (שג, יח): "והשתא דלית לן רשות הרבים גמור, הוה ליה כל רשות הרבים שלנו כרמלית".

7. תנא: צורת הפתח שאמרו — קנה מכאן וקנה מכאן וקנה על גביהן" (עירובין יא,ב).

8. ולשונו: "ולהרמב"ם אין צורת הפתח מועיל לפרצה יותר מעשר, אלא אם כן עומד מרובה על הפרוץ".

### ג. ערוב חצרות

אסרו חכמים לטלטל ד' אמות גם בתוך רשות היחיד אם רשות זו היא בבעלות כמה אנשים. והותרה גזרה זו באם מניחים 'ערוב חצרות', שהוא מזון ששותפים בו בני החצר, ונעשים כבעלות אחת לצורך הטלטול. למהות הערוב, שבא לשתף את כל בני אותה רשות, כמה ביטויים בהלכה, כגון: "צריך ליתן כל העירוב בכלי אחד, ואם חלקו ונתנו בשני כלים אינו עירוב" (שו"ע שסו, ד). והלכה נוספת מסיבה זו: "צריך שלא יקפיד שום אחד מהם על עירובו אם יאכלנו חברו. ואם מקפיד — אינו עירוב" (שם, סעי' ה)<sup>9</sup>. ולכאורה לפי זה כששוררת שנאה בין שני אנשים עד שלא מדברים זה עם זה כלל, קשה לומר שנהפכו למשפחה אחת. וצריך לומר שעם כל זה, היות שאין אנו לוקחים פת מבני העיר, אלא אדם אחד מזכה לכולם, אנו מניחים שאין אדם מקפיד שהזולת יאכל מהעירוב אפילו אם הוא שנוא עליו, כי סוף סוף לא הוא נתן את העירוב.

### ד. שיתוף מבואות

בזמן חז"ל כמה בתים נפתחו לחצר משותפת, וכמה חצרות נפתחו למבוי. ולכן עירוב החצרות עוזר לבני החצר לטלטל בחצר, אך עדיין יהיה אסור לטלטל ממנה למבוי. ולכן יכולים בני המבוי להשתתף כולם בעירוב רחב יותר, המכונה 'שיתוף מבואות', בכדי להתיר את הטלטול גם במבוי. לכאורה אם השתתפו כל בני המבוי, הרי ממילא כולל הדבר את החצרות כולם, ובא הדבר גם במקום עירוב החצרות. אך תקנו חז"ל לעשות עירוב חצרות גם במקום שיש שיתוף מבואות, וזאת כדי "שלא לשכח תורת עירוב מן התינוקות, שיאמרו אבותינו לא עירבו"<sup>10</sup>. וכן פסק שו"ע (שפז, א). ולאחר שהביא את חובת הנחת עירוב החצרות גם במקום שיתוף מבואות,

9. על פי עירובין מט, א: "אמר רב יהודה אמר שמואל: המקפיד על עירובו — אין עירובו עירוב. מה שמו — עירוב שמו". וכן הלכה, למרות שר' חנינא שם חולק ומתיר בדיעבד.

10. עירובין עא, ב. וזו שיטת ר' מאיר, וחכמים מתירים. ומסכמת הגמרא שם "אמר רב יהודה אמר רב: הלכה כרבי מאיר. ורב הונא אמר: מנהג כרבי מאיר. ורבי יוחנן אמר: נהגו העם כרבי מאיר" (ראה בב"י סי' שפ"ז סיכום הבנות הראשונים לדברי אמוראים אלו).

הוסיף ב"ש אומרים' את דעת האוסרים אף בדיעבד: "וי"א שאם לא עירבה כל חצר לעצמה, אין סומכין על השיתוף".

והיום רוב הציבור כלל אינו יודע שישנה פת שהונחה עבורו לצורך שיתוף המבואות (שבדרך כלל מונחת בבית הכנסת<sup>11</sup>), וודאי שיש מקום לגזרה "שלא לשכח תורת עירוב מן התינוקות", ובכל זאת אנו סומכים על שיתוף המבואות ללא עירובי חצרות. וכאמור, בדיעבד הדבר מועיל לפי כללי הפסיקה בשו"ע, שהביא דעת הפוסלים רק ב"א<sup>12</sup>.

ועוד יש להעיר שיש הסוברים בסוגיה שם שאם שיתופי המבואות נעשו בפת — סומכים עליו גם לחצר. ונראה שכך פסק המחבר שם<sup>13</sup>. אך כל זה כיוון "שהרי התינוקות מכירים בפת", ובעירוב אחד לכל העיר קשה לומר שמכירים בו.

## ה. רשות השייכת לגוי

המשנה אוסרת הנחת עירוב חצרות בחצר שדר בה גם גוי, ולשונה (עירובין ו, א): "הדר עם הנכרי בחצר, או עם מי שאינו מודה בעירוב — הרי זה אוסר עליו". ומסבירה הגמרא (דף סב, א) שמעיקר הדין "דירת נכרי לא שמה דירה", ואינה מעכבת את העירוב. אלא שגזרו חכמים איסור בדבר "גזירה שמא ילמד ממעשיו". והותרה גזרה זו על ידי "ביטול רשותו" של הגוי, שנעשית בשכירה סימלית ("שכירות רעועה") של רשותו<sup>14</sup>. והקלות רבות נאמרו בשכירות זאת, כגון: אפשר לשכור בפחות משווה פרוטה<sup>15</sup>,

11. את עירובי החצרות צריכים להניח דווקא באחת הדירות. ורק שיתופי מבואות אפשר להניח גם במקום ציבורי.

12. ואולי גם בצירוף הרמ"א, שכתב שם: "והא שהצריכו שיתוף ועירוב, היינו בזמן הגמרא שבני החצר לא נתנו לשיתוף רק החצר עירבו ביחד ואחד מבני החצר נתן לשיתוף, אבל ככהאי גוונא כולי עלמא אין עושין רק שיתוף אחד. ואי עביד יותר ובירך עליו הוי ברכה לבטלה". (ועיין ט"ז שם ס"ק ב).

13. והט"ז (ס"ק ב) כתב שעל כך סומכים כיום, ואף תמה על הרמ"א שהביא טעם אחר.

14. גזרה שמא ילמוד ישראל מעשיו של נכרי הטריחוהו והפסידוהו חכמים לישראל הדר עמו, כדי שיקשה בעיניו ליתן שכר בכל שבת ושבת, ויצא משם" (רש"י שם ד"ה "אלא").

15. גמרא שם; שו"ע שפב, ה.

אפשר לשכור לא מהגוי עצמו אלא מאישתו או אפילו מהפועל שלו<sup>16</sup>, ועוד.

אך במקום גדול בו ישנם גויים רבים, רבה הטרחה לשכור מכל אחד ואחד מהם, ומה עוד שיכול כל אחד לעכב ולא להסכים לשיתוף. ולכן דנים הראשונים באפשרות לשכור בבת אחד מ'שר העיר'<sup>17</sup>. אך דוחים ראשונים רבים אפשרות זאת, עד שפסק הטור (סימן שצא): "צריכין לשכור מכל חצר וחצר של גוי, ואין מספיק במה שישכור משר העיר". ובכל זאת היקל הב"י, וכתב שאין מספיק רק כששר העיר אינו רשאי להוציא את אנשי עירו, אבל בשר שיכול להוציא את אנשי עירו שלא מדעתם — אפשר להסתפק בשכירות ממנו בלבד. וזו לשונו בשו"ע (שצא, א):

וכשיש שתי חצרות של בתי ישראל בעיר, צריכים לשכור מכל חצר וחצר של אינו יהודי, ואין מספיק במה שישכור משר העיר. במה דברים אמורים, בשר שאין הבתים שלו, וגם אין לו רשות להשתמש בבתי בני העיר כלל אפילו בשעת מלחמה. אבל במקום שכל צרכי העיר אינם נעשים אלא על פי השר או הממונה שלו, ודאי ששכירות מהשר ההוא או משכירו ולקיטו מהני, שהרי יש לו רשות להושיב אנשיו וכלי מלחמתו בבתי בני העיר בשעת מלחמה שלא מדעתם.

הראית לדעת שהשולחן ערוך עצמו הלך עד קצה היכולת, והתיר שכירות אף מעובד אצל השר. אולם כל זה לא מועיל לנו, כי לכאורה הדברים נאמרים דווקא בשר שיכול להחליט מעצמו "שהבתים שלו". ומפורש בבית-יוסף שאיסור הראשונים לשכור מהשר הוא במקום שניהול העיר

אינו נעשה על פי השר, אלא על פי עצה והנהגת יועצי המדינה נעשים כל הדברים. כמנהג קצת עיירות, שאין למלך ולשר עליהם שררה ושולטנות כי אם לקבל מסים ידועים, ולשפוט משפטיהם. ושאר כל צרכי העיר אינם נעשים רק על פי יועצי המדינה ומנהיגיה.

16. עירובין סד, א; שו"ע שפב, יא.

17. על פי הסוגיה בדף סה, ב בעניין גוי ששכר מגוי (בפונדק), ושם מסקנת הגמרא שאפשר לשכור גם מהבעלים הראשונים. וביארו הראשונים שזאת מכיון שבאפשרותו לסלק את השוכר. ולפי זה, גם בשר העיר שבאפשרותו לסלק את התושבים יש מקום לדון.

ואם כן, במשטר דמוקרטי כשלנו קשה מאד להקל אפילו לשיטת הב"י שמשתדל להקל בכך מאד.

ואם כן, כיצד מקילים היום? נכנסים בפירצה דחוקה שבשעת חירום יש לממשלה זכות להחרים שטח שלא ברשות הכנסת ושאר רשויות. ואף אם ההיתר דחוק, אפשר לראות שבנושא זה נטיית הבית יוסף להשתמש בכל פירצה כדי להתיר. שבדיונו על שכירה לא משר העיר עצמו אלא אפילו משכירו נוטה הב"י להקל, משום שכל דין שכירה מהגוי אינו מעיקר הדין אלא משום גזירה. ולשונו: "כי מה שאוסר הגוי אינו מן הדין, שהרי אין דירת גוי אלא כדירת בהמה, גם ענין העירוב עצמו הוא דרבנן והלכה כדברי המיקל בעירוב. בזה יש לדון ולהקל בענין זה".

ועוד יש דרך אחרת להתיר, וזה לסמוך על דברי הבית מאיר. הבית מאיר (סימן שפב, כ) כותב שבזמן הזה אם אין אפשרות לשכור הרשות מן הגוי – מותר לערב גם ללא ביטול הרשות. וטעם הדבר, כי כל עניין תקנה זו הוא כדי להקשות על המגורים בשכנות לגויים. ובזמן הזה, שאין הדבר תלוי בנו, בטל טעם הגזירה<sup>18</sup>. והב"מ בעצמו כותב שזו פירצה דחוקה. ואפשר שמצרפים סברה זו להתיר<sup>19</sup>.

### 1. שיתוף עם יהודי שאינו מודה בעירוב

כבר ראינו שהמשנה (עירובין ו, א) אמרה שלא רק הנכרי אוסר את

18. ומסתמך על תשובת הגאונים המובאת בב"י (שפב, כ) שאינה מצריכה לבטל רשות הגוי בספינה. אולם יש כאן קולא גדולה, וזאת משלושה טעמים: א. הרמ"א עצמו (שם) לא סמך על תשובת הגאונים, וחייב לעשות עירוב בספינה. ב. לכאורה הדבר מנוגד לרצונם של חכמים, שגזרו בכדי להקשות את החיים המשותפים עם הגויים. ג. היום בארץ ישראל ישנה אפשרות להתגורר שלא בשכנות לגויים.

19. ובדומה כתב בשכות יעקב ח"ב סי' ז. ולשונו: "דין זה שיאסר הוא מטעם גזירה שלא ילמד ממעשיו. וזה ודאי לא שייך באומות בזמן הזה, ולהם נתנה הארץ והמקום צר אצלנו ומפוזרים ביניהם, וכל אחד ואחד מצפה ומחכה להשתדל לשכון אצלם כדי להמציא מזונות ופרנסת אנשי ביתו, ודאי דאין להחמיר כלל".

ובענין גזירת איסור ריבית לגוי כתב פני יהושע (קידושין יב, ב): "דהו גזירה שמה ילמד ממעשיו, אין כל הזמנים שוין בזה. אלא לפי שראו חכמים קלקול הדור שע"י שעיקר מחיתים ע"י רבית דעכו"ם היו למדין ממעשיהם, גזרו לפי שעה. תדע שהרי לא גזרו בשאר משא ומתן, וחזרו והתירו בזמן הזה".

החצר בעירוב, אלא אף "מי שאינו מודה בעירוב"<sup>20</sup>. וביהודי שאינו מודה בעירוב לכאורה אין בעיה ממה נפשך: אם הוא כישראל — אפשר לערב עליו, ואם כגוי — אפשר לשכור רשותו (משר העיר וכיו"ב). אלא שיש האומרים שישראל שאינו מודה בעירוב חמור משניהם, שמחד אי אפשר לערב עליו, אלא חובה לבטל רשותו; ומאידך ההקלות שנאמרו בדבר "שכירות רעועה" אותם אמרו חכמים לעניין שכירות כגוי — לא נאמרו בישראל המחלל שבת בפרהסייה<sup>21</sup>. וש"ע (שפה, ג) כתב לעניין זה שישראל המומר לחלל שבת בפרהסייה "הרי הוא כעכו"ם". ונחלקו בהבנת דבריו: יש שהסבירו שכשאר גויים, די בשכירה סימלית של המקום, ואפילו על ידי שר העיר<sup>22</sup>; ויש הסוברים שנאמר שהוא כעכו"ם רק להחמיר עליו, ולא להקל בשכירה סימלית<sup>23</sup>.

ולכן גם בזה צריך לפסוק כדעה המקילה בכדי להתיר את העירוב שלנו על ידי שכירת הרשות משר העיר.

## ז. שדה זרועה

מחיצות ההופכות מקום לרשות הרבים צריכים להיעשות לצורך דיור.

אם יש בשטח המוקף שדה זרוע שגודלה יותר מ"בית סאתיים" (כשבעים אמה על שבעים אמה, שהם כ־5000 אמות רבועות) — הדבר מבטל את העירוב<sup>24</sup>. וזאת כיון שמקפידים שלא ללכת בשדה בכדי שלא לקלקל את

20. ובמשנה נוספת (ג, ב): "השולח עירובו... ביד מי שאינו מודה בערוב — אינו ערוב".

21. כך סובר הרמב"ם, ולשונו (עירובין ב, טז): "כללו של דבר: כל מי שאינו מודה במצות עירוב אין מערבין עמו, לפי שאינו מודה בעירוב, ואין שוכרין ממנו, לפי שאינו כגוי. אבל מבטל הוא רשותו לישראל הכשר, וזו היא תקנתו".

22. כך למשל פסק החזון איש (עירובין סי' פז, ס"ק יג), ועוד אחרונים רבים.

23. מהמחמירים: אבני נזר (סימן מה, אות י); שו"ת משיב דבר (ח"א, סי' כו). וראה באריכות דברי הרב אברהם פאללאק בקונטרס "בירור השיטות בעניני עירוב בעיירות גדולות" (כל סימן ג); ובספר "תיקוני עירובין במנהטן" לגרי"ד מוסקוביץ' (כל פרק טו). ושניהם מורים להיתר. וכמובן שיש גם מקום לדון האם חילונים בזמן הזה הם כמומרים לחלל שבת בפרהסייה.

24. "אמר עולא אמר רבי יוחנן: קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה ... הוזרק לתוכו חייב" (עירובין דף סז, ב, ועוד).

הזרעים, והשטח מפסיק להיות 'מוקף לדירה'. ויש סוברים שהוא הדין כל מקום שלא ראוי ללכת שם.

וכיום בתחום העירוב של ערים רבות ישנם שטחים חקלאיים שאינם מגודרים. והדבר נעשה בצירוף דעת כמה שיטות מקילות, כגון שיטת הרא"ש<sup>25</sup>, שהפסול הוא דווקא בקרקף מחוץ לעיר, ולא בשטחים שבתוך העיר. בשו"ת 'מלמד להועיל' (או"ח, סי' סה) כתב שהאיסור הוא דווקא בזריעת חצר שלא מיועדת לזריעה, ולא בזריעת שדה, ועוד כמה היתרים באחרונים<sup>26</sup>.

במקומות שקשה ללכת בהם, עיקר הסמיכה על המקילים היא משום דברי החזון איש<sup>27</sup> שאמנם הביא חומרה זו, אלא שכתב "מכל מקום אין אנו נזהרים בזה", ולא פירש הטעם. ונראה לי שטעמו הוא שדווקא שדה שהבעלים מקפידים שלא יעברו שם שמא יקלקלו את מה שזרעו, נחשב כלא ראוי לדירה ומבטל את העירוב. מה שאין כן מקומות שאמנם אינם ראויים להליכה, אבל אין הבעלים מקפידים על ההליכה בהם<sup>28</sup>.

### ח. דברים שלמדנו מהאיסור

ויש לשאול: אם לבסוף מתירה ההלכה בכל אופן, מה ראו חכמים לגזור ולאסור לטלטל בכרמלית במקום שאין עירוב, ועוד לגזור ולבטל את העירוב על ידי גוי או על ידי מי שאינו מודה בעירוב, ולבסוף לבוא ולהקל.

ונענה, שודאי יש מקום להחמיר ולהימנע מטלטול בעיר, כי ודאי מעיקר הדין אסור לטלטל. ואף שאנו מקבלים את מה שהתירו למעשה, הרי יש לנו ללמוד דברים רבים מגזרות חכמים:

א. איסור טלטול ברשות הרבים מלמדנו ששבת הרי היא יום השייך

25. עירובין פ"ב סי' ב. ועיין שם, שנשאר בצ"ע.

26. ראה סיכום שיטות המקילים בספר "קשרי מלחמה" לרב איל קרים ח"ג סי' לה.

27. הלכות עירובין סימן פט אות ז. ואף בציץ אליעזר (ח"ג סי' מא) מסיק להקל.

28. ועיין בשו"ת הר צבי (או"ח ב, סי' כא), שכתב שהשטחים בערים שלנו עשויים לטייל, ואינם פוסלים את העירוב.

לרשות היחיד. בשבת עלינו להימצא בבית עם המשפחה, בבתי כנסת ובבתי מדרש ללמוד תורה, ורשות הרבים צריך להיות מושבת ביום זה. ב. שיטת הרמב"ם שצריך שרוב העיר תהיה מוקפת חומה אמיתית מלמדת שישנה חשיבות לתיחום ולהבדלה בין הרשויות. אין לקרוא לחול (=רשות הרבים) קודש, אלא עלינו לקדש אותו. כיום השבת שמשפיע על שאר ימי השבוע. אבל בכדי להשפיע יש ערך לתיחום ולהבדלה בין הקודש והחול.

ג. רעיון הערוב הוא להפוך את כל בני העיר למשפחה אחת. וזהו שיעור החשוב לכולנו, שעלינו לדאוג לזולת כאילו הוא בן משפחה.

ד. אסור לשכוח את דיני תורת העירוב. ואף שהיום אין אנו עושים עירוב בכל חצר, יש לזכור שעיקר התקנה היא "שלא לשכח תורת עירוב מן התינוקות", ועלינו ללמד דיני עירוב עד שיהיו הדברים שגורים בפי כל.

ה. כפי שלמדנו מהגזרה "שמא ילמד ממעשיו", התורה אינה מעוניינת שיהודים וגויים יגורו יחד, וזאת כדי למנוע השפעות זרות. וגם זה לימוד מאוד חשוב ויסודי.

ו. לימוד דיני העירוב מלמדנו על מקומו של יהודי שאינו שומר תורה ומצוות. וכאן אנו מבינים עד כמה קשה המצב כיום, שרבים מבני עמנו "אינם מודים בעירוב", והדבר עלול להגדיר אותם לדינים מסויימים כאינם יהודים. או למצב אליו נקלענו. ועלינו לעשות כל מאמץ כדי להחזיר את כולם לחיק התורה, ואז שאלה כזו כבר לא תהיה אקטואלית.

נמצינו למדים עד כמה קשה להתיר לטלטל, ולכן ודאי שמי שמחמיר לעצמו ואינו מטלטל בעיר על אף העירוב אינו מן המתמיהין. אולם למעשה, גדולי הדורות השתמשו בכל פתחי ההיתר והתירו לטלטל, ומכאן למדנו על חשיבות המנהג וכוח ההיתר. "הנח להן לישראל, אם אין נביאים הן — בני נביאים הן".





שער שלישי

בהלכות  
המועדות





## נוסח ברכות המצוות

### 1. "לבער" או "על ביעור"?

לפני שמקיימים מצווה יש לברך. ברכה זו מכונה "ברכת המצוות", ובה אנו מודים לקב"ה על כך שנתן לנו את המצווה. ישנם שני נוסחים בברכות המצוות: "לקיים את המצווה (למשל: "דהדליק נר של שבת"), או על קיום המצווה ("על אכילת מצה").

מצאנו סוגיה בתלמוד העוסקת בנוסח ברכה זו, שלעניין בדיקת חמץ נחלקו אמוראים אם מברך "לבער חמץ" או "על ביעור חמץ". וזו לשון הגמרא (פסחים דף ז):

אמר רב יהודה: הבודק צריך שיברך.

מאי מברך? רב פפי אמר משמיה דרבא: אומר לבער חמץ. רב פפא אמר משמיה דרבא: על ביעור חמץ.

ב'לבער' – כולי עלמא לא פליגי, דודאי להבא משמע. כי פליגי – ב'על ביעור'. מר סבר: מעיקרא משמע, ומר סבר: להבא משמע.

כלומר: הכל מודים שהנוסח "לבער" מתאים, כי משמעותו שמברך את השם על מעשה שעתיד לעשות. ונחלקו אם הנוסח "על ביעור" מתאים אף הוא. הספק הוא אם גם נוסח "על ביעור" משמעותו לברך את השם על המעשה "להבא", שעתידים לעשותו, או שכוונתו "מעיקרא", על מעשה שכבר נעשה.

אם משמעות הנוסח "על" הוא לשעבר, אזי אינו מתאים לרוב הברכות, כי כלל גדול בידינו שיש לברך "עובר לעשייתן"<sup>1</sup>, כלומר מיד לפני המעשה.

יש לתמוה על מחלוקת זו, ובמיוחד על הכרעת הסוגיה "והלכתא על

---

1. בסוגיה בפסחים שם: "אמר רב יהודה אמר שמואל: כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן".

ביעור חמץ": אם לכל הדעות הנוסח "לבער חמץ" מתאים, למה להיכנס לספק ולנקוט בנוסח השנוי במחלוקת?

הראשונים דנו בשאלה זו, ויש מהם שתירצו<sup>2</sup> שאמנם יצא ידי חובה אף בנוסח "לבער", אלא שהשימוש ב"על ביעור" עדיף, ש"מברכותיו של אדם ניכר שתלמיד חכם הוא, והמברך על ביעור ניכר שתלמיד חכם הוא ויודע דעל ביעור נמי להבא משמע"<sup>3</sup>.

ועל תירוץ זה יש לתמוה כפליים: ראשית, הרי אפשר שאותו תלמיד חכם הכריע שנוסח "לבער" מתאים, שהלא העיקר הוא מהות ההכרעה, ולא עצם ההכרעה! ועוד, שהובא כמה פעמים בהלכה שטוב לא להיכנס לספק ברכות, ועדיף להתחמק מהבעיה ולמצוא דרך לצאת ידי כל הדעות<sup>4</sup>.

## 2. הכלל בדבר

כאמור, לעיתים ברכת המצוות היא בנוסח לקיים את המצווה, ולעיתים בנוסח על קיום המצווה. הראשונים עמלו להסביר מתי משתמשים בנוסח אחד ומתי בשני. מהסוגיה בפסחים שהבאנו למעלה עולה שהנוסח "ל" מתאים "להבא", ולכן נשתמש בו כאשר מברכים לפני עשיית המצווה, ואילו בנוסח "על" נשתמש כשמברכים לאחר התחלת קיום המצווה.

אלא שהברכות שאנו מברכים אינן תואמות בהכרח את הכלל הזה. ברכות רבות נוסחו כ"על" למרות שאנו מברכים אותם עובר לעשייתן, כ"על המילה" או "על השחיטה". ולהיפך, ישנן ברכות שמברכים אותם לאחר תחילת עשייתם, ובכל זאת נוסחם "ל", כגון "לישב בסוכה". ולכן הוסיפו הראשונים תנאים הגורמים לחלוקה בנוסחי הברכות, כגון שהיא מוטלת

2. כגון הראב"ד, הכרעת הר"ן (דף ג,ב מדפי הרי"ף, ד"ה "וקשיא להו לרבוותא"), והרא"ש פ"א סי' י.

3. וזאת ע"פ הסוגיה בברכות לח,א, שם מחלוקת דומה האם "מוציא" או "המוציא" לחם מן הארץ, וגם שם "בי'מוציא" כולי עלמא לא פליגי". ובכל זאת על המכריע מספרת הגמרא ש"משתבחין ליה רבנן לרבי זירא בר רב זביד אחוה דרבי שמואל בר רב זביד, דאדם גדול הוא, ובקי בברכות הוא".

4. ראה למשל ברא"ש ברכות פ"ו סי' טז: "ירא שמים יחמיר שלא יאכל פחות מכשיעור, להסתלק מן הספק".

בדווקא על המברך<sup>5</sup>, ועוד תנאים, זה אומר בכה וזה אומר בכה, ראה סיכומם בר"ן ובמאירי בסוגיה.

אולם לא נמצאה שיטה שמבארת את נוסח כל המצוות, וכל ראשון מתמודד עם יוצאי דופן בהגדרתו. וכבר כתבו התוספות שלא מצאו כללים המסבירים את נוסח כל הברכות<sup>6</sup>. וגם המאירי, שנתן כללים ברורים לשיטתו, מסיים שאין לשנות נוסח ברכה גם כשאנו תואם את הכלל שהוא נקט<sup>7</sup>.

לכן עלינו לברר אם, בנוסף לכללי הראשונים, ישנה משמעות מיוחדת לשני נוסחי ברכות המצוות שסיביר את מחלוקת האמוראים.

### 3. שני מימדים בכל מצווה

בדיונו על כללי נוסח הברכות כותב המאירי משפט שיש בו להאיר את כל העניין:

ומאחר שמברך ב'על' – משמעו על כלל המצווה, ולא על המעשה הפרטי לגמרי ...<sup>8</sup>

נמצינו למדים שבכל מצווה ישנם שני מימדים: המימד האישי, והמימד הכללי ישראלי: על כל אחד מישראל לקיים את המצוות, ובקיום זה הוא ממלא את הרצון האלוקי ומתקרב לבורא. ועל כך צריך להודות להקב"ה שקידש אותו וציוה אותו אישית לקיים מצווה זו. אבל לקיום המצוות יש מימד נוסף – התורה ניתנה לעם ישראל, והאדם כחלק מהעם חייב לתת את חלקו בקיום חברה שחוקתה היא התורה. ברכת המצוות צריכה לבטא

5. בלשון הרמב"ן בפסחים שם: "אני אומר שכל מצווה שאדם יוצא בה לכתחלה על ידי אחר, כגון ביעור, קבעוה בעל ... אבל מצווה שאי אפשר לעשותה על ידי שליח ... מברכין עליהן בלמ"ד בכל המצוות שברכתן עובר לעשייתן".

6. בד"ה "והלכתא על ביעור חמץ": "ור"י לא מצא טעם לכל הברכות".

7. ולשונו: "מאחר שאין הדברים מתבררים כל כך להשוות את המידה ביניהם, איני רואה לשנות במטבע הברכות, וראוי להניחם על טופסיהם הישנים, ואין אדם רשאי לחדש דבר מעתה".

8. המאירי דן בסברת האומר "על בעור חמץ", ומציע שאינו "עובר לעשייתן", הואיל ועיקר הקיום הוא בביעור עצמו, דבר שאינו מתבצע עד למחר. והמשך המשפט: "ויש לו מקום אף בביעור של מחר".

גם את התחושה הפנימית שהשתייכותו לעם ישראל היא שזיכתה אותו במצווה.

כשאנו נוקטים בנוסח "לקיים את המצווה" אנו מדגישים את תחושתנו האישית, ומודה האדם לקב"ה שזיכהו להתקרב אליו במצווה זו. וכשאנו נוקטים בנוסח "על קיום המצווה" אנו מדגישים שהקב"ה ציווה את עמו ישראל, והודאתנו היא על עצם מתן המצווה.

ובביעור חמץ נחלקו האמוראים: חד אומר שבברכת ביעור החמץ עלינו להבליט את האחריות האישית, וחד אומר שכאן המימד הכללי ישראלי הוא העיקר<sup>9</sup>.

לפי הסבר זה אפשר להבין מדוע במצוות כמצה ומרור הנוסח המקובל להלכה הוא "על אכילת"<sup>10</sup>, אף שמבחינת הכללים הנוסח הנאות היה "לאכול", שהרי הברכה היא עובר לאכילה (וגם הכלל הנוסף בראשונים מתקיים בהן, שאלו מצוות בגופו, ואי אפשר למנות בהן שליח): חכמים רצו ללמדנו שבמצוות האכילה בפסח מן הראוי להדגיש את הצד הכללי שבמצווה, שהרי עיקר כוונתה להזכיר לנו שעם ישראל יצא מעבדות לחירות.

נשים לב גם שישנן מצוות שיש בהן את שני הנוסחים:

במצות ציצית — "להתעטף בציצית" ו"על מצוות ציצית".

במצות תפילין — "להניח תפילין" ו"על מצוות תפילין".

במצות המילה — "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" ו"על המילה".

ובכך שתקנו חכמים את שני נוסחי הברכה אפשרו לבטא את שתי המשמעויות של מצוות אלו.

9. המימד הכללי מובן, שהרי עיקרו של פסח הוא גאולת עם ישראל. ויש להבין את הדגשת המימד האישי. ואולי סובר רבא שביעור החמץ מרמז גם לביעור ההשפעות הזרות בלב האדם (ראה זוהר ויחי רכ"ו: "ואקרון חמץ יצר הרע", ומקורות רבים נוספים).

10. ולא כשיטת הגאונים, המאירי ועוד, שברכו "לאכול מצה".

## המשכיר בית לחברו בערב פסח

בפרק ראשון בפסחים דנה הגמרא בשתי שאלות שנשאל רב נחמן בר יצחק, ושתיהן בעניין בדיקת חמץ בבית שהושכר בערב פסח. השאלה הראשונה – על מי מוטלת חובת הבדיקה, והשניה – האם הבית בחזקת בדוק.

בפרק זה נדון בצדדי הספק בשאלות אלו.

### 1. "על מי לבדוק?"

אומרת הגמרא (ד,א):

בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק: המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר, על מי לבדוק?

על המשכיר לבדוק – דחמירא דידיה הוא (=שהחמץ שלו הוא),

או דלמא על השוכר לבדוק – דאיסורא ברשותיה קאי (=שהאיסור נמצא ברשותו)?

ונברר את צדדי הספק:

### א. שלא יבוא לאוכלו

בטעם בדיקת חמץ, ידועים דברי התוספות (בתחילת המסכת) שהואיל ומבטלים את החמץ, אין הבדיקה אלא "שלא יבוא לאוכלו".

ולפי טעם זה היה אפשר להסביר את צדדי הספק כך: מצד אחד – החיוב על המשכיר, הואיל והחמץ בבעלותו, ומצד שני – החיוב על השוכר, כי בו קיים החשש שיבוא לאוכלו, מאחר שהוא גר בבית.

אך הסבר זה קשה משני טעמים:

ראשית, ספק זה שייך דווקא בבדיקת חמץ. אולם מיד בהמשך מביאה הגמרא (ודוחה) ראייה שעל השוכר לבדוק מברייתא הפוסקת שקביעת מזווה

מוטלת על השוכר<sup>1</sup>. ומכאן שהספק אינו נובע מטעמי בדיקת חמץ. ועוד, שכפי שכתבו התוספות אצלנו (ד"ה "על המשכיר לבדוק"), אם צד אחד של הספק הוא שבעלות המשכיר על הבית מחייבת אותו לבדוק את החמץ, אזי השאלה צריכה להישאל על כל בית בשכירות, ולא דווקא על המשכיר ב"ד.

### ב. שיטת התוספות

תוספות (שם, בשם ר"י) מסבירים את צד הספק לחייב את המשכיר: דחמירא דידיה הוא, וחל עליו חיוב בדיקה שעה אחת קודם שהשכירה.

כלומר: עיקר חיוב הבדיקה הוא על השוכר, ובבית שהושכר קודם י"ד המשכיר פטור. אלא שאם הבית הושכר ב"ד – כבר חל חיוב על המשכיר. וספק הגמרא הוא האם החיוב החדש על השוכר פוטר את חיובו של המשכיר. ובהמשך מסבירים התוספות שספק זה דומה לדין המזוזה, שלפני שהשכיר חל החיוב על המשכיר, ועכשיו חייב בה השוכר. עולה מדברי התוספות שלשני צדדי הספק עיקר החיוב הוא על השוכר, והבעלות על החמץ אינה מהווה כלל גורם המחייב בבדיקה. וצריך להבין מדוע. ונראה שסברת התוספות היא שעל ידי השכירות החמץ נכנס בבעלות השוכר, כי אגב השכירות הוא קונה את מה שהשאיר המשכיר בבית<sup>2</sup>.

ודבריהם קשים לי בשתי נקודות:

- ♦ מלשון הגמרא "דחמירא דידיה הוא" משמע שחיוב השוכר נובע מכך שעכשיו החמץ שייך לו. ואלו לשיטת התוספות צריכה הייתה הגמרא לומר שחיוב המשכיר נובע מכך שהחמץ היה שייך לו בעבר.
- ♦ גם ההשוואה למזוזה קשה לשיטתם. שיכלה הגמרא לחלק ולומר שבחמץ סביר שהחיוב שנוגד בליל י"ד, טרם השכרת הבית, לא יפקע

1. "תא שמע: המשכיר בית לחבירו – על השוכר לעשות לו מזוזה". התם, הא אמר רב משרשיא: מזוזה חובת הדר היא. הכא מאי?"

2. [בדין קניין חצר בשכירות נחלקו ראשונים ואחרונים. ראה הכרעת הש"ך (חו"מ סי' שיג, ס"ק א) ע"פ הרמב"ם שקנה המשכיר; ובבית מאיר (סי' לה) ובשו"ת רעק"א (קמא סי' קלג, ראה שם דיונו עם הב"מ) שקנה השוכר. הערת העורך]



על ידי השכירות. אבל במזווה יש מקום לומר שברגע שהושכר הבית חל החיוב על השוכר. שהרי במזווה יש חיוב חדש כל יום, ולכן החיוב משתנה כשמשתנה הבעלות. אך בחמץ החיוב הוא פעם אחת, כליל י"ד, ורק אם לא קיים את המצווה עליו לבדוק למחרת.

## 2. שיטת רש"י

פירש רש"י בסוגייתנו:

דחמירא דידיה הוא – החמץ שבבית שלו הוא.  
ברשותיה קאי – שהרי עתה הבית שלו.

ולביאור שיטתו נקדים ונסביר את ההבדל בין איסור "בל יראה" לאיסור "בל ימצא":

הנה מובא ברמב"ם בכמה מקומות שמי שלא ביער חמצו עובר בשני לאוים: בל יראה ובל ימצא. וכך למשל בספר המצוות (לא תעשה, רא):

והמצוה הר"א היא שהזהירנו מהמצא חמץ ברשותנו, ואפילו לא יהיה נראה או היה פקדון ... והמקיים חמץ בפסח עובר בשני לאוין, על בל יראה ובל ימצא.

וצריך להבין את החלוקה לשני לאוים, שהרי איסור שניהם הוא איסור בעלות על חמץ בפסח. אדם חייב גם אם חמצו מונח אצל חברו, שהרי החמץ בבעלותו, ואינו חייב על חמץ חברו שבביתו, שאין החמץ בבעלותו. ואם כן אין כאן שני איסורים שונים<sup>3</sup>.

הפרי מגדים<sup>4</sup> מתרץ את דברי הרמב"ם שעל חמץ טמון, שאינו רואהו, עובר רק על בל ימצא; ואם רואהו – עובר גם על בל יראה. אלא שלא משמע כן מדברי הרמב"ם בכמה מקומות. כגון (הל' חמץ ומצה א, ב):

והמניח חמץ ברשותו בפסח, אף על פי שלא אכלו, עובר בשני

3. וכתב הרמב"ם בשורשו לספר המצוות (שורש ט), שיש למנות את הלאוים לפי עניינם, ולא לפי מספר הפעמים שהאיסור מובא בתורה. והקשה מכך הרא"ם בתוספותיו על הסמ"ג, הובא בפמ"ג שבערה הבאה.

4. בתחילת הפתיחה להלכות פסח. עיין שם.

לאוים. שנאמר 'לא יראה לך שאור בכל גבולך', ונאמר 'שאור לא ימצא בבתיכם'<sup>5</sup>.

ואין בדברי הרמב"ם שום רמז לחידושו של הפרי מגדים, אלא משמע מדבריו ששני הלאוים הללו תלויים זה בזה, וכשעובר על לאו אחד עובר גם על השני.

ונראה לומר בזה שבאמת ישנם שני עניינים באיסור כל יראה וכל ימצא: כל יראה — שהחמץ לא יהיה ברשות האדם, וכל ימצא — שלא יהיה בבעלותו. אך אינו עובר אלא אם כן נתמלאו שני התנאים: החמץ גם בבעלותו וגם ברשותו<sup>6</sup>. ולכן חמצו שאצל הנכרי, כלומר שבבעלותו ולא ברשותו — פטור. וכן בחמץ הנכרי שאצלו, שברשותו ולא בבעלותו, גם עליו פטור. אולם על חמץ שלו שברשותו חייב על שני עניינים שונים — בעלות ורשות. מה שראינו שאדם חייב כשחמצו נמצא אצל חברו, זה בגלל שחברו השאיל לו המקום כדי להניח חמצו, ואם כן מקום זה נהיה מקומו של בעל החמץ ולכן החמץ הוא גם ברשותו<sup>7</sup>.

וכעת נחזור להסבר סוגיית "המשכיר בית לחברו" על פי רש"י: כשאדם משכיר בית לפני פסח, אין הוא מעוניין בשמירת החמץ שבו, ואינו שוכר מקום להנחת חמצו. אמנם גם השוכר אינו מעוניין בקניית החמץ, אך סוף

5. וכן בהמשך שם (ה"ג): "אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אלא א"כ קנה חמץ בפסח ... אבל אם היה לו חמץ קודם הפסח, ובא הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו, אף על פי שעבר על שני לאוין — אינו לוקה מן התורה, מפני שלא עשה בו מעשה".

6. איתא במכילתא דר' ישמעאל (בא, מס' דפסחא, פרשה יז. הובאה בראשונים, למשל ברא"ש פ"א אות ד וברמב"ן פסחים ו,א): "בכל גבולך — למה נאמר, לפי שנאמר 'שאור לא ימצא בבתיכם' שומע אני כמשמעו ת"ל בכל גבולך. א"כ למה נאמר בבתיכם, מה ביתך ברשותך, אף גבולך ברשותך. יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי, אע"פ שהוא יכול לבערו אבל אינו ברשותו; יצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל ... אע"פ שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו".

7. לעניין חמצו שאצל הגוי עיין כסף משנה (ד, א) שכתוב: "שהרי המקום שמניח בו חמצו ביד עכו"ם הרי הוא ביתו". והדבר מוכרח מלשון הרמב"ם, שבהלכה א' הסביר מהו טמון: "אם טמן אותו או הפקיד אותו ביד גוים", ובהלכה ב' כתב: "שהחמץ של ישראל אם הניחו ברשותו אפילו טמון ... ואפילו מופקד ביד גוים הרי זה עובר", הא למדת שטמון והפקיד שבהלכה א' הרי זה דווקא כשהחמץ ברשותו.

סוף החמץ ברשותו. ואם כן חמץ זה הוא כבעלות המשכיר וברשות השוכר. ולכן הסתפקה הגמרא מי חייב בכדיקה, כי לכל אחד יש מרכיב אחד שגורם לחיוב.

ואף ההשוואה למזוזה עולה יפה לפירוש זה. בדרך כלל בעל הבית גר בביתו, ואם כן ביתו הוא גם רשותו. אך גם במזוזה יש להסתפק (בהוה אמינא בסוגייתנו) האם חיוב המזוזה נובע מהבעלות או מהרשות. ונפקא מינא למשכיר את ביתו – שהבית שייך למשכיר אך ברשות השוכר – על מי לקבוע המזוזה.

### 3. להלכה

לסיום נעיר כי הדיון כולו היה בשאלה לרב נחמן. אך בהמשך עונה ר' נחמן:

אמר להו רב נחמן בר יצחק, תנינא: המשכיר בית לחבירו, אם עד שלא מסר לו מפתחות חל ארבעה עשר – על המשכיר לבדוק, ואם משמסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על השוכר לבדוק.

כלומר: הזמן הקובע אינו השכירות אלא נתינת המפתח; ולמסקנה על השוכר לבדוק. וכן הלכה (שו"ע או"ח תלז, א).

### 4. "חזקתו בדוק"

א. התמיה על דברי רב נחמן בר יצחק

מיד בהמשך הגמרא מובאת שאלה נוספת שנשאל רב נחמן בר יצחק לגבי השוכר בית ב"ד, האם חזקתו בדוק:

בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק: המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר, חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק?

למאי נפקא מינה? לישויליה! – דליתיה להאי דלשויליה, לאמרוחי להאי מאי? [ביאור: מדוע זה משנה? שישאל השוכר את המשכיר! – כשהמשכיר איננו, האם יש להטריח את השוכר לבדוק?]

ועונה רב נחמן בר יצחק שאין צורך לבדוק, ונאמן הוא המשכיר שבדק בליל י"ד. ומביא ראיה מברייתא:

אמר להו רב נחמן בר יצחק, תניתוה: הכל נאמנים על ביעור חמץ, אפילו נשים אפילו עבדים אפילו קטנים. מאי טעמא מהימני – לאו משום דחזקתו בדוק, דקסבר: הכל חברים הם אצל בדיקת חמץ<sup>8</sup>.

הגמרא דוחה ראייה זו, שהרי הברייתא פוטרת את השוכר לבדוק מפני עדותם של הקטנים והעבדים, ולא מפני שחזקתו בדוק. אדרבה, טוענת הגמרא, מכאן ראייה שאין חזקתו בדוק, שהרי צריכים את עדות הקטנים והעבדים בכדי לפטור את השוכר מבדיקה.

ומסיקה הגמרא שברייתא זו לא קשורה כלל לנידון שלנו, אלא דנה בבית שידוע שלא נבדק ע"י בעליו. ומחדשת הברייתא שבנידון זה אפשר לסמוך על נאמנות הקטנים והעבדים. וזה לשון הגמרא:

הכא במאי עסקינן – דמוחזק לן דלא בדק, וקאמרי הני בדקיניה. מהו דתימא: לא להימנינהו רבנן, קא משמע לן: כיון דבדיקת חמץ מדרבנן הוא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה – הימנוהו רבנן בדרבנן. [תרגום: כאן כמה אנו עוסקים, שמוחזק בידנו שבעליו לא בדק, ואמרו הנשים והקטנים 'בדקנוהו'. מהו שתאמר שלא יאמינו להם חכמים, קא משמע לן: כיון דבדיקת חמץ מדרבנן, שמדאורייתא מספיק ביטול בלבד, האמינו חכמים בדרבנן].

קשה מאד להבין איך רב נחמן בר יצחק חשב להביא ראייה מברייתא זו, שהרי פשט הברייתא כמסקנת הגמרא, היפך דבריו של רב נחמן בר יצחק. וכבר הקשו זאת בתוספות (ד"ה "לאו משום דחזקתו בדוק") ותירצו בדוחק, יעויין שם.

### ב. הבנת "חזקתו בדוק"

לולא דבריהם של התוספות נראה להסביר כך:

ישנם שתי דרכים להבין "חזקתו בדוק":

א. ברור לנו שהמשכיר בדק, שהרי "הכל חברים הם אצל בדיקת חמץ".

8. להבנת התשובה בשלב הזה נראה שהגמרא העמידה את הברייתא בשוכר בית בי"ד. להעמדה זו אין רמז בברייתא, דבר המצטרף לתמיהה שתמהנו על רב נחמן בר יצחק בסוף פסקה זו.

ב. אפשר להקל ולהניח שהמשכיר בדק מאחר שהבדיקה היא רק דרבנן. וגם מפני שסוף סוף החמץ אינו בבעלות השוכר, ולכן נידון לקולא. בתחילת הסוגיה הבינה הגמרא את דברי רב נחמן בר יצחק כאפשרות הראשונה, ולכן העמידה את הברייתא בדוחק בשוכר ב"ד, ולבסוף דחתה את פירושו בברייתא.

אבל במסקנתה הגמרא מסבירה הברייתא בצורה פשוטה, שעוסקת בעבדים וקטנים שמעידים שבדקו את החמץ מפני שהיה ידוע שבעל הבית לא בדק. ולפי פירוש זה עדיין אפשר להביא ראיה לדברי רב נחמן בר יצחק מהברייתא, אם נבין "חזקתו בדוק" לפי ההבנה השניה של המושג: אנו רואים שבמקרה אחר אפשר לסמוך על עדות קטנים ועבדים להכשיר בית שבחזקת אינו בדוק. ומכאן שאנו מקלים ב"חזקתו בדוק", מפני שבדיקת חמץ מדרבנן. אם כן אפשר לסמוך גם על המשכיר בית ב"ד, שהיה עליו לבדוק חמץ באור לארבעה בניסן, שמסתמא קיים את מצוותו. וכשם שאפשר לסמוך על עדות הקטנים, כך אפשר לסמוך על יושר המשכיר.

### ג. הלכה

בית יוסף (סימן תלז) הביא שנחלקו ראשונים האם בית שהושכר ב"ד חזקתו בדוק: הרמב"ם, הר"ן והרא"ש מקילים וסוברים שחזקתו בדוק, ואילו הגהות מיימוניות? פסק לחומרא. ואמנם זהו ספק דרבנן, אך מבאר הגהות מיימוניות שלא נאמר הכלל "ספק דרבנן לקולא" אלא במחלוקת שאין אנו יודעים כמי ההלכה בה. אבל בבעיה דלא איפשיטא צריך להחמיר גם בספק דרבנן.

הב"י עצמו פסק לקולא. לכאורה משמע שהוא חולק על כלל זה. אולם משמע מלשון הב"י שנפסק לקולא מפני שרב נחמן בר יצחק הכריע לקולא<sup>10</sup>. וצריך לשאול: הרי דחתה הגמרא דבריו, ואין ראיה מהברייתא שהביא, ומדוע להתחשב בהכרעתו?

אולם לפי דברינו באמת דברי רב נחמן לא נדחו, ואפשר להביא ראיה

9. הל' חמץ ומצה ב, טז אות א, בשם "רא"ם (ר' אליעזר ממין) ושאר ראשונים".

10. וזה לשון ב"י בשם הר"ן: "כיון דפשטה רב נחמן, ובדרבנן הוא — דאי מדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה — נקטינן כוותיה דחזקתו בדוק".

מהברייתא שחזקתו בדוק. ואפשר שלכן יש מהראשונים שפסקו כדבריו, ולא מחשיבים בעיה זו כ"בעיא דלא איפשטא".

#### ד. חיוב לברר

ראינו בסוגייתנו ששאלה הגמרא: "למאי נפקא מינה? לישיליה!". ומכאן דיין הבית-יוסף שאפילו כשיש לנו חזקה להתיר, אם אפשר לברר צריך לברר. ועל כך מקשה הב"י למה בבהמה אנו סומכים על החזקה "רוב בהמות אינן טרפות", ואין חובה לבדוק את כל הבהמה<sup>11</sup>?

ולפי דברינו אין מקום לקושיה, כי חזקת הבדיקה אינה חזקה ממש, אלא סיבה להקל בלבד, ולכן צריך לברר. ועיין פרי חדש (סי' תלז, ס"ק ב) שכתב שחזקת הבדיקה היא חזקה חלשה, אולם לא הסביר מנין לו. ולפי דברינו ניחא.

לפי זה גם אפשר לתרץ את קושיית הב"ח, ששאל: אם החזקה חזקה אמיתית — למה לברר, אפילו אם אפשר לברר? ואם אין החזקה חזקה ממש — איך אפשר לסמוך עליה כשאי אפשר לברר? ולפי דברינו ניחא. שבאמת חזקת הבדיקה אינה חזקה ממש, לכן כשאפשר לברר צריך לברר, אך כשאי אפשר לברר, מאחר והבדיקה היא רק חומרא דרבנן, אפשר לסמוך על החזקה.

11. תירוץ הבית יוסף: "ויש לומר דשאני בהמה שהיא בחזקת כשרה משנולדה, אבל בית כלא השנה בחזקת שאינו בדוק הוא".

## חוזר וניעור בפסח

### 1. מבוא

כאשר מתערב מעט איסור בתבשיל, התבשיל יותר באם האיסור יתבטל בו. להגדרת ביטול נחלק בין איסור שאינו ממין התבשיל ("מין בשאינו מינו"), המשפיע על טעם התבשיל, לבין איסור הזוהה לתבשיל ("מין במינו"), ואינו משפיע על טעמו.

**בשאר איסורים, להוציא חמץ בפסח, נפסק להלכה:**

א. בתערובת מין בשאינו מינו (דהיינו שהטעם בשני המינים שונה), האיסור מתבטל כאשר שיעורו מתמעט עד כדי שאין טעמו נרגש בתערובת. ושיעורו זאת חכמים בשישים, דהיינו שאם יש ששים בהיתר כנגד האיסור (1/60) התערובת מותרת.

ב. בתערובת מין במינו. מן התורה מתבטל האיסור כאשר כמות ההיתר גוברת עליו ואפילו רק במקצת (מעל 50% היתר), על פי הכלל שנאמר בתורה "אחרי רבים להטות". מכל מקום, מדרבנן דין מין במינו דומה למין בשאינו מינו, ואוסר כל זמן שהאיסור שבו הוא יותר מ - 1/60<sup>1</sup>.

**בפסח עצמו החמירו חכמים, וחמץ אוסר תערובתו אפילו במשהו.**

חמץ לפני פסח הוא היתר גמור, ונחלקו ראשונים בשאלה אם נתערב מעט חמץ במאכל לפני פסח, האם אוסר הוא את המאכל בתוך פסח. המתירים אומרים שהאיסור נתבטל בשישים לפני פסח, והמצדדים לאסור אומרים שהאיסור "חוזר וניעור".

רצוננו לבאר את שיטת המחבר בדין זה, שדבריו נראים כסותרים זה את זה. ואגב נביא גם את שיטת הרמ"א ונשתדל לבארה.

ובשולי הדברים נדון בעולה להלכה מדיוננו לעניין שתיית מי ברז (שמקורם בכינרת) בפסח.

---

1. שו"ע יו"ד צח, א.

## 2. שיטת המחבר

בשלוש מקומות הביע המחבר דעתו בעניין חוזר וניעור; פעם פסק לאיסור, פעם הביא את שתי הדעות, ופעם סתם להתיר.

## המחבר אוסר

השולחן ערוך אורח חיים בסימן תמב סעיף ד, לעניין איסור אכילת חמץ שאינו מאכל אדם, מביא את דברי הרמב"ם:

דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל אדם כלל, או שאינו מאכל כל אדם, כגון התריאק"ה<sup>2</sup> וכיוצא בו, אע"פ שמותר לקיימו – אסור לאכלו עד אחר הפסח. ואף ע"פ שאין בו מן החמץ אלא כל שהוא, הרי זה אסור לאכלו. הגה: ולקמן סימן תמו סעיף ד בהגה יתבאר דיש חולקים ומתירים אם נתבטל קודם הפסח, והכי קיימא לן.

מכאן משמע שהמחבר פסק לחומרא, שאומרים "חוזר וניעור" בפסח, וחמץ אוסר במשהו אפילו אם נתערב לפני פסח, ואינו בטל בשישים. ולעומתו, פסק הרמ"א לקולא, שלא אומרים חוזר וניעור בפסח.

## המחבר מביא שתי דעות

בסימן תמו סעיף ד עיקר דיון המחבר בענייננו – חמץ שנתבטל בשישים לפני הפסח:

אם נתערב החמץ קודם הפסח ונתבטל בס' – אינו חוזר וניעור בפסח לאסור במשהו. ויש חולקים. הגה: ונוהגין כסברא הראשונה בכל תערובות שהוא לא בלח. ומיהו בדבר יבש שנתערב ... כגון פת שנפל ליון, אע"פ שנמלו משם – אסור בפסח, דחיישינן שמא נשארו בו פירורין ונותנין טעם בפסח.

כאן הביא המחבר שתי דעות: בסתם פסק לקולא, וסיים ב"יש חולקים"<sup>3</sup>.

2. תריאקה – מין מאכל שנעשה לצורך רפואה.

3. ועיי' בבדק הבית סוף סי' תנא, שם מפורשת סברא זו.



ומקובלנו שאצל המחבר סתם ויש אומרים — הלכה כסתם. אם כן המחבר סובר שמעיקר הדין החמץ אינו חוזר וניעור בפסח, והתערוכת מותרת. הרמ"א חוזר על שיטתו להקל, כפי שראינו למעלה, שאין אומרים "חוזר וניעור" בפסח. אולם קולא זו היא דווקא בתערוכת "לח בלח", אך בחמץ יבש הוא אוסר. והטעם, מפני שבתערוכת יבשה האיסור אינו נמס, ונמצא עדיין בעין. ואם תבושל התערוכת בפסח — יתערב האיסור עם ההיתר, ונקבל "משהו חמץ" שאסור בפסח עצמו. הביטול לא הופך את החמץ המתבטל להיתר.

#### המחבר מתיר

באותו סימן, בסעיף ה', המחבר לא חושש מ'משהו' חמץ שעלול להיות במלח שמלחו בו מאכלים לפני פסח:

בשר יבש וגבינה ודגים שנמלחו קודם הפסח ולא נזוהרו בהם, מותר לאכלם בפסח ... הגה: ויש חולקין ומחמירין.

ומסביר הרמ"ב בס"ק מ"א את טעם ההיתר, שאף אם היה במלח קצת חמץ ובלעו מהם — נתבטל החמץ קודם הפסח, ושוב אינו חוזר וניעור. והרמ"א לשיטתו מחמיר ב"חוזר וניעור" שהתערוכת כאן הינה "יבש ביבש".

### 3. יישוב דברי המחבר

נראה שאפשר לבאר את דברי המחבר בארבעה דרכים:

#### (1) הסבר ראשון — המחבר מיקל

אפשר לומר שלהלכה סובר המחבר להקל, שאין אומרים "חוזר וניעור", ועיקר הדין כמפורש בסימן תמוז.

ובסימן תמב, שם משמע שהמחבר מחמיר, מצטט המחבר את הרמב"ם (הל' חמץ ומצה ד, יב) לא כדי ללמדנו שהחמץ בתערוכת חוזר וניעור בפסח, אלא עוסק שם בדין "בל יראה ובל ימצא" בתערוכת חמץ<sup>3</sup>.

\*3. כך משמע מההקשר שם. יעויין למשל בתחילת הסימן: "תערוכת חמץ עוברים עליו

ומשמיע לנו המחבר שאפילו למחמיר בדין "חוזר ונעור" — האיסור הוא איסור אכילה בלבד, ואין איסור לקיים את התערוכות.

2) פירוש הט"ז — המחבר מיקל, אלא שמחמיר בחמץ המעמיד לפי הבנת הט"ז, דעת המחבר ככלל היא שחמץ שנתבטל אינו חוזר וניעור בפסח, וכפי שפסק להקל בסימן תמוז. אך ישנו יוצא מן הכלל, והוא דבר המעמיד, שמפני חשיבותו אינו בטל. ואיסור המחבר בסימן תמ"ב עולה דווקא על חמץ המעמיד. וז"ל הט"ז (תמב, ס"ק ד):

ולענ"ד דאפילו להחולקים (שמתירים חוזר וניעור) יש לאסור באכילה בזה הטריאק"ה, דשמא החמץ שבתוכו הוא מעמיד.

אולם קשה לומר שזו הבנתו של המחבר, כי כפי שכבר הזכרנו, דברי השו"ע כאן הם ציטוט מילה במילה מדברי הרמב"ם, והמעייין בדברי הבי"ב בסימן תמ"ז יראה נכוחה שהב"י מביא שראש הדוברים בשיטת "חוזר וניעור" הוא הרמב"ם, ומבסס את דבריו על פסק הרמב"ם בדין הטריאק"ה. ומכאן שדין זה אינו יחודי למעמיד, אלא דין כללי, דוגמא לעיקרון של "חוזר וניעור"<sup>4</sup>.

3) הסבר הפרי חדש — המחבר מיקל בחמץ שנפץ, ומחמיר בחמץ שנתערב בכונה

אפשר להסביר את מרן בדרך נוספת. להסבר זה נבין שהבדל הפסיקה נובע מהבדל מהותי בין שלושת המקרים אליהם מתייחסים שלושת הפסקים השונים.

הפרי חדש מסביר שההבדל בין דין הטריאק"ה שיש בו משהו חמץ ומרן

---

משום בל יראה ובל ימצא ... אבל דבר שיש בו תערוכות חמץ ואינו ראוי לאכילה — מותר לקיימו בפסח".

4. אולם ייתכן שהבנת הט"ז מהווה הסבר אפשרי בדברי הרמב"ם, כי הרמב"ם לא כתב מפורשות את דין "חוזר וניעור" בפסח, אך בכל זאת אסר באכילה תערוכות חמץ שלא נועדה לאכילה כגון הטריאק"ה. לכן מסתבר ברמב"ם כדברי הט"ז, שאין לו כעיקרון "חוזר וניעור", אך במעמיד החמיר.

אך כאמור המחבר לא הבין כך הרמב"ם.

אסרו, ובין סימן תמ"ז בו מביא המחבר מחלוקת, מבוסס על הבדל מהותי בין המקרים. וזה לשונו<sup>5</sup>:

ויראה שדעת המחבר לחלק בין חמץ שנתערב ממילא, לחמץ שערבוהו במזיד דומיא דטריאקה.

לפי זה, פסק המחבר בסי' תמ"ב כרמב"ם, לאסור באכילה תערובת חמץ כדוגמת התריאקה<sup>ה</sup>, משום שבתערובת זו ניתן החמץ בכוונה בתבשיל. אבל במקרה הרגיל, בו מעט חמץ נופל בטעות לתבשיל, התייחס המחבר בסי' תמו סעי' ד, שם פסק כמקילים בסתם, והביא את שיטת המחמירים ב"יש חולקים".

ובהתייחסו לבשר שנמלח קודם הפסח (תמו, ה) לא הביא המחבר כלל את שיטת המחמירים, משום ששם לא רק שלא ניתן חמץ בכוונה, אלא אין כלל ודאות של תערובת, יש רק חשש של משהו חמץ, כיוון שהמלח לא נבדק<sup>6</sup>.

#### (4) הסבר רביעי — המחבר מחמיר

בהסבר זה נבין שדברי המחבר בסימן תמב, האוסר אכילת חמץ (שאינו מאכל אדם) אפילו בכלשהו — הם עיקר שיטתו בעניין "חוזר וניעור".

ואמנם בדיון בעניין (תמו, ד) הביא שו"ע בסתם את המקילים ובי"א את המחמירים, ומכאן הסיקו כמה מהפוסקים שדעתו כמקילים. ע"פ הכלל שבדברי המחבר הלכה כסתם ולא כ"א. אך גם לכלל זה ישנם יוצאים מן

5. תמו, ד ד"ה "ולענין הלכה". וראה שם שביסס חילוקו על דברי הבית יוסף בשם ר' ירוחם. ועי' בבית יוסף תמב, א ד"ה "ומצאתי כתוב" (עמ' שנב בטור השלם) שכבר הביא סברא דומה.

6. וראיתי ב"ביע אומר" (חלק ב סימן כג אות ח, יעויין שם) שהביא את הסתירה בדברי השו"ע ואת תירוץ הפרייחדש, והבין שדברי הט"ז דומים לדברי הפרייחדש. וזה לשונו: "דשאני ההיא גבי תריאקה, דאי אפשר בלאו הכי והוה ליה כעין דבר המעמיד...".

לפי הסבר זה אין כוונת הט"ז לומר שהחמץ הוא דבר המעמיד, אלא כוונתו לומר שמאחר שכך דרכו של מאכל זה להיעשות, אנו מחמירים בו שאינו בטל כמו דבר המעמיד.

הכלל, ואחד מהם: אם בבית-יוסף הסיק כשיטה שהביא בשם י"א – אזי הלכה כמותה.<sup>7</sup>

וכאן, כשהביא הב"י את דברי הרמב"ם המחמיר, נראה שנוטה לפסוק כמותו. ואלו דברי הב"י:

אבל מדברי הרמב"ם בסוף פרק ד' נראה שאף על פי שנתערב כמה זמן קודם הפסח – אסור לאכלו בפסח, לפי שהוא חוזר וניעור. וכתב הרב המגיד שכן דעת הרבה מהגאונים והרי"ץ אבן ג'יאת, ושכדבריהם ראוי לנהוג ולהחמיר. ורבינו ירוחם כתב שכן הוא דעת הרשב"א גם כן. וכבר הזכיר רבינו בסמוך סברא זו בשם הרי"צ אבן ג'יאת.

כלומר: בשו"ע הובאה המחלוקת הואיל וזו דעת ראשונים רבים, אך נטיית המחבר היא להחמיר.<sup>8</sup>

והקל המחבר בבשר שנמלח רק משום שאין כאן ודאות תערובת חמץ, אלא חשש של מלח שלא נבדק.

#### 4. שיטת הרמ"א

ראינו למעלה (תמוז, ד) שהרמ"א מבחין בין שני סוגי תערובות: בתערובת "לח בלח" האיסור אינו חוזר וניעור, ובתערובת בה החמץ יבש האיסור חוזר וניעור. והסביר הרמ"א שמחמיר בתערובת זו מפני החשש שמא החמץ שעדיין בעין יתערב ויתן טעם בפסח עצמו. וז"ל:

ומיהו בדבר יבש שנתערב ... אסור בפסח, דחיישינן שמא נשאר בו פירורין ונותנין טעם בפסח.

7. שדי חמד, ספר ט, כללי הפוסקים, סימן יג אות ט: "הא דנקטינן דסתם ואח"כ מחלוקת בדברי מרן בשו"ע הלכה כסתם - אינו אלא כשלא הכריע בב"י. אבל כשהכריע בב"י כסתם המחלוקת י"ל דמה שסתם בשו"ע היינו לומר דיש אופן לסמוך על המיקל בשעת הדחק ... ולפי כלל זה יש לישב איזה מקומות שנראה שתירה ...".

8. לדעת כף החיים בכמה מקומות, כשהמחבר סתם לקולא והביא "יש אומרים" לחומרא, כוונתו שלכתחילה אם אפשר יחששו לחומרת היש אומרים. ראה למשל דבריו בסימן רמו, אות יא: "אבל סברת הרי" ושאיר פוסקים כתבה בשם יש אומרים לומר שיש לחוש לזה רק לכתחילה כידוע".

וכאמור, על איסור המחבר לאכול תריאק"ה בפסח כותב הרמ"א (תמב, ד):  
 ולקמן סימן תמ"ז סעיף ד' בהגה יתבאר דיש חולקים ומתירים אם  
 נתבטל קודם הפסח, והכי קיימא לן.  
 לאור האמור תמה המשנה ברורה (תמב, ס"ק כג) על היתרו של הרמ"א  
 בדין התריאק"ה. וזה לשונו:

(היתרו בדין הטריאקה) הוא פלא, דהרי הוא כתב שם דהמנהג להקל  
 בזה ולומר שכבר נתבטל הוא רק דוקא כשנתערב לח בלח, ולא  
 כשנתערב יבש ביבש? אח"כ מצאתי שכבר התעורר בזה החמד  
 משה.

ואולי אפשר לתרץ שהתריאקה נאכל כמות שהוא בלבד, ואין חשש  
 שיבשלו אותו בפסח "ויתן טעם בפסח עצמו", ולכן הוא נשאר בהיתרו  
 ואינו חוזר וניעור בפסח.

### 5. סברת החולקים בדין "חוזר וניעור"

כאמור, הרמב"ם פסק שחמץ שנתערב בתבשיל לפני פסח — בפסח עצמו  
 חוזר וניעור, והרמ"א פסק שבדרך כלל החמץ אינו חוזר וניעור.  
 ונבאר סברתם על פי מחלוקתם בסברת עצם הדין שחמץ בפסח אוסר  
 במשהו, ואינו בטל בשישים:

הבנת רוב הראשונים היא שתיקנו חכמים שחמץ אינו בטל אפילו באלף —  
 שמשום חומרתו הרבה החמירו גם בביטולו. אולם הרמב"ם הבין שחמץ  
 אינו בטל מטעם אחר: בכללי ביטול אנו אומרים "כל דבר שיש לו מתירין  
 — אפילו באלף לא בטייל"<sup>10</sup>. וחמץ בפסח, הואיל ויותר לאחר פסח<sup>11</sup> —

9. היות החמץ בתריאק"ה יבש מפורש בטור כאן: "כיון שמלוגמא שנסרחה א"צ לבער,  
 כ"ש טריאקה שמוערבין בו חמץ יבש שחוק עם בשר אפעה, שא"צ בער".

10. ביצה לט,א, ועוד.

11. למרות שנאסר דרבנן, משום "חמץ שעבר עליו הפסח". יעויין למשל ברמב"ן  
 ב"מלחמות" דף ז,ב מדפי הרי"ף, המציע ש"לא קנס ר' שמעון להקל עליו".

אינו בטל<sup>12</sup>. אפשר להבין את שיטת הרמב"ם שהואיל ויהיה מותר לאחר הפסח — אין להקל בכיטולו. אולם מציע הפרי חדש (תמד, ד) הסבר מחודש: דבר שיש לו מתירין אף פעם לא מוגדר מהותית כאיסור, ולכן אינו מתבטל. ולהסבר זה מובן מדוע "חוזר וניעור" — הואיל ואף פעם לא התבטל<sup>13</sup>.

ודעת המחבר כראשונים הסוברים שהחמירו חכמים לאסור חמץ במשהו משום שהחמירה התורה באיסור חמץ, כגון: חובת כרת באכילתו, יש בו איסור הנאה, אסור אף ב"בל יראה", וכיו"ב. ויש סברא לומר שחכמים החמירו דווקא כשנתערב בפסח עצמו, שרק אז החמץ אסור, אך אם נתערב לפני פסח — לא גזרו בו חכמים.

## 6. סיכום ומסקנה להלכה

נמצינו למדים שלפוסקים כמחבר אין לזלזל בדין "חוזר וניעור", שייתכן והחמיר בו השו"ע. ולכן יש מקום להחמיר אם ניתן החמץ בתערובת בכוונת תחילה (כתרוץ הפר"ח).

ואם כנים דברינו בתירוץ הרביעי<sup>14</sup> עולה שלשיטת המחבר מחמירים ואומרים "חוזר וניעור" בין בתערובת לח בלח ובין בתערובת יבש ביבש, בין בתערובת שנעשתה בכוונה תחילה ובין בחמץ שנתערב על ידי נפילה.

אבל בתערובת ספק מקילים (ולכן היקל המחבר בבשר שנמלח במלח שלא נזהר בו), וכן אפשר להקל בשעת הדחק (ולכן הביא המחבר בסי' תמ"ז את שיטת המקילים בסתם). ובשעת הדחק אפשר לסמוך על השיטה שסוברת שחמץ שהתבטל לפני פסח אינו חוזר וניעור. ונראה שאפשר לסמוך על המקילים אפילו שלא בשעת הדחק, בצירוף התירוצים האחרים, ובצרוף הראשונים הרבים שסוברים שכלל אין אומרים חוזר וניעור.

לפוסקים כרמ"א — בתערובת לח בלח מקילין ואין אומרים "חוזר

12. רמב"ם הל' מאכלות אסורות טו, ט. והובאה מחלוקת הראשונים ברמ"א יו"ד קב, ד.

13. הסבר זה שמעתי מאמו"ר.

14. ולתירוץ זה דעתי נוטה בהבנת פשט דברי המחבר.

וניעור" אף אם עירב את החמץ בכוונה. וב"בש ביבש" אומרים חוזר וניעור אפילו אם יש רק ספק של משהו חמץ, ובתנאי שיש חשש שהתערובת תבושל בפסח והחמץ יתן טעם מחדש. היביע אומר<sup>15</sup> כתב במסקנתו שלהלכה חמץ שנתבטל לפני הפסח אינו חוזר וניעור, והוסיף שאין בהיתר זה שום חילוק, וזו לשונו:

ובכל זה לא שאני לן בין תערובת לח בלח או יבש ביבש, דבכולהו במל קודם הפסח ואינו חוזר וניעור לדעת מרן ז"ל. ומכל שכן שאין לחלק בין טעמו לממשו, ובין נתערב ממילא לעירבו בידיים קודם הפסח.

ולא זכיתי להבין למה מתיר במפורש אף אם עירבו בידיים קודם הפסח. הלוא הוא עצמו הביא את תירוץ הפרי חדש, ואף הסביר שהט"ז סובר כמוהו, ולא הביא פירוש אחר לתרץ דברי מרן. ודרכו בקודש לפסוק כמרן. ואף שהביא חבל ראשונים ואחרונים שפסקו שלא אומרים "חוזר וניעור", לא ברור כלל שאמרו דינם גם בעירב בידיים בכוונת תחילה.

### 7. שתיית מים מהברז בפסח

כמה מפוסקי הזמן הזה דנו בשאלה האם מותר לשתות מי ברז שמקורם מהכינרת בפסח, שהלא חמץ בפסח אוסר במשהו. ושאלה זו נוגעת בכמה עניינים<sup>16</sup>, ולא נקיף אותה כאן, אלא נדגים בה את העולה מדברינו בעניין "חוזר וניעור" בלבד, מתוך הנחה שביוצא מהברז אין חמץ ממש, אלא לכל היותר בעיית תערובת חמץ מערב פסח.

לרמ"א — אין מקום כלל להחמיר, שהלא החמץ אינו בעין, ולכן אין חשש שיתן טעם מחדש.

וגם המחבר לא יחמיר בדין "חוזר וניעור" בתערובת כגון זו, מכמה סיבות: א. ראינו שיש שמבינים שדעת המחבר להקל, כט"ז (אם אינו מעמיד) והיביע אומר.

ב. הואיל והחמץ לא הושם בכינרת בכדי ליצור תערובת ולתת טעם, גם

15. שם (הובא בהערה 6) אות יז.

16. עיין מ"ב סי' תסז ס"ק סב וס"ק סז. דנים בכך למשל הציץ אליעזר חלק יז סימן כג, והיביע אומר חלק ז או"ח סימן מד (המסיקים שניהם להקל).

לדעת הפר"ח יתיר שו"ע, שהחמץ "נתערב ממילא", ולא ניתן במזיד בתערובת.

ג. אפילו לתירוץ הרביעי שהיצענו, ששו"ע מחמיר, אין כאן ודאות תערובת חמץ, אלא לכל היותר ספק, ובמקרה כזה מיקל המחבר, כפי שהיקל במלח שלא נבדק.



# על הנוהג למכור חמץ

מכתב לתלמיד

פעמים רבות אמרתי לתלמידי שיש לקיים את מצות העשה מהתורה לבער חמץ, ולא ראוי להערים על מצוה זו בדרך של מכירת חמץ. שאין סיבה שנערים ונפטור עצמנו ממצוה חשובה זו<sup>1</sup>. ועוד, שתקנת המכירה היתה במקורה רק במקומות בהם אי אפשר לבער את החמץ, דוגמת מפעלי בירה וכיו"ב, ולא בבתים פרטיים.

והנה הראה לי תלמידי רשימת שיעורים של ראש ישיבה חשוב, ומובא שם בשמו בסיכום הדברים "שהמכירה הנהוגה קיום אינה מועילה ואין לה תוקף כלל", "ובמקום איסור לא אמרין מנהג ישראל דין הוא, וצער גדול שרבים מאחינו בני ישראל עוברים מידי שנה בלי משים על איסורי כל יראה ובל ימצא החמורים".

וזה אשר כתבתי לאותו תלמיד:

ה' בניסן תשס"ב

לכבוד י" היקף

השלום והברכה,

קבלתי את מכתבך בענין מכירת חמץ ובו סיכום השיעור של ראש הישיבה.

מענין לקרוא את המקורות בראשונים שעל פיהם אין מקור להיתר מכירת חמץ. החכמתי ותודה רבה. אולם להלכה אין אני מסכים עם המסקנה שכל מי שסמך על המכירה עובר על איסור כל יראה. מראש אני שצריך מאד ליזהר לפני שקובעים שעם ישראל, ואף הגדולים שבהם, עברו משך דורות

---

1. בפסחים דף מח,ב מספר רב יוסף על נשים שנהגו לאפות לפסח בכמויות קטנות על מנת שלא להגיע לידי חימוץ, ועונה לו רבא שזו "חומרא דאתי לידי קולא", שבכך פוטרות עצמם מהפרשת חלה. ומכאן למדנו שאין לאדם לפטור עצמו ממצות עשה בדרכי ערמה.

על איסורי תורה. וודאי שצריך לעשות כל מאמץ שלא להוציא לעז על הראשונים. הנני זוכר את מורי ורבי הרב בן-ציון פריימן זצ"ל איך היה מנסה בכל כוחו לתרץ ולהסביר איזה ענין שבמונטרה היה נראה שלא כהלכה (היה זה בדבר מזווה בכניסה למנהרה בדרך לישיבה). מצד שני ודאי שאין לנו לעשות שקר בנפשנו ולאנוס את האמת, ואם לא מצאנו לימוד זכות עלינו לומר שלא זכינו להבין טעמיהם. ואף שלמעשה על כל חכם לנהוג כפי האמת שלו, יידע שגם אם ברורה לו כשמש צדקתו ייתכן שהגדולים שקדמו אכן כן צדקו בפסקם.

ועכשיו אכתוב מה שנראה לענ"ד בנידון.

לכתחילה נראה שודאי נכון שאדם פרטי לא ישתמש במכירת החמץ בכדי לשמור את החמץ בביתו. וזאת בגלל שאין לנו לחפש הצדקה שלא לקיים מצוות, אלא אדרבה, על כל יהודי להדר בקיום מצוות התורה ולרוץ אחריהן. וראה בגמרא במנחות (דף מא,א) שם אמר מלאך לרב קטינא שלא טוב הוא עושה כשלושב בגדים הפטורים מציצית, והוסיף שבזמן כעס נענשים על כך. וכן הגמרא בברכות (דף לה,ב): "בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים: דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסומן כדי לחייבן במעשר, דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך חצרות דרך קרפיפות כדי לפטרן מן המעשר", עיין שם.

וכך תמיד לימדתי לתלמידי — ובטח גם אתה שמעת זאת, כי חזרתי על כך בכל שנה — שלכתחילה על כל אחד לבער את כל חמצו, ואין להשתמש במכירה זו אלא דווקא לדברים שספק רב אם יש בהם איסור חמץ, כמו תרופות ומוצרי קוסמטיקה.

אולם תמיד הוספתי שאין לפקפק על כשרות המכירה, ושאינן למחות בכני המשפחה המוכרים את חמצם.

עיקר טענת כבוד ראש הישיבה היא שאין כאן גמירות דעת לא של המוכר ולא של הקונה. אך הדבר כלל אינו ברור. ובדרך כלל ישנה גמירות דעת, הלא היא הרצון שלא לעבור על האיסור החמור של כל יראה ובל ימצא. ובנקודה זו אין כל הבדל בין המכירה הנהוגה כיום ובין המכירה הנהוגה לפנים, שכל מטרתה היא שלא לעבור על האיסור. וכן הקונה יודע שיקנו ממנו אחרי פסח וירויח מן העיסקה, לכן הוא קונה בלב שלם.

נכון הדבר שעיקר דין מכירת חמץ הוא בדברי התוספתא<sup>2</sup>. והראה ראש הישיבה שעל פי פירושי המאירי, מהר"ם חלואה והריטב"א אין היא מתירה מכירה כשכל כוונתה היא להפקיע את האיסור. אולם אי אפשר לגשת להלכה מהתלמוד והראשונים ולדלג כל הפסיקה בינתיים. והרי המשנה ברורה שפתיו ברור מיללו, וזו לשונו (סימן תמח, ס"ק יז):

ולענין דינא לכתחלה בודאי צריך להקנות בקנין גמור ומוסכם לכולי עלמא ... אבל בדיעבד, אף אם לא מכר אלא בכסף בלבד, או שמכר באחד משארי קנינים שהוכרנו, ועבר עליו הפסח – מותר. דמאחר דחמץ לאחר הפסח אינו אסור אלא מקנסא דרבנן, ועוד כיון דחמץ לאחר זמן איסורו בלאו הכי אינו ברשותו אלא שעשה הכתוב כאלו היה ברשותו לעבור עליו, בקנין כל דהו סגי. דעל כל פנים מגלי דעתיה דלא ניחא ליה, ואפקיה מרשותו.

מקור חידוש זה של המשנה ברורה הוא בר"ן בתחילת מסכת פסחים, שמסביר שביטול חמץ הוא מטעם הפקר, ועל ידי הביטול הרי החמץ יוצא מרשותו, וכבר אינו עובר עליו מן התורה. ושואל על כך הר"ן: איך אפשר להפקיע בעלות במחשבה בעלמא? ומתרץ שמפני שבין כה אין החמץ שלו, הרי בביטול כל דהו מספיק.

וודאי אפשר להסביר שהתוספתא מתירה הערמה, וכמו שהביא ראש הישיבה בשם אחרונים. אולם נוסף שפירוש זה הוא הפירוש הפשוט בתוספתא. שהרי מביאה התוספתא שתי אפשרויות להיפטר מהחמץ ולזכות בו אחרי פסח: האחת שימכור את החמץ, והשנייה שיתנהו. הניחא מכירה, אפשר לומר שלא היתה בערמה, אלא מכר מכירה גמורה לעולם, ואחר הפסח ניגש אל הגוי ומבקש לקנות חזרה, ובשעת הקניה לא חשב הגוי שהיהודי יעשה כן. אבל בנתינה אי אפשר לומר כן, שהרי אם חשב הגוי שהיהודי נותן לו מתנה גמורה, איך יסכים הגוי לתת זאת חזרה אחרי הפסח?! אלא ודאי שכך היה מוסכם ביניהם מלכתחילה בשתיקה, ולא אמרו זאת בפירוש בשעת הנתינה בכדי לעשות קנין גמור בלי שום תנאי,

2. תוספתא פסחים ב, יב: "ישראל וגוי שהיו באין בספינה וחמץ ביד ישראל, הרי זה מוכרו לנכרי ונותנו במתנה וחוזר ולוקח ממנו לאחר הפסח. ובלבד שיתנו לו במתנה גמורה".

והכל מבוסס על האמון בין הצדדים. והרי יש כאן הערמה גמורה, אלא שהיא מותרת.

ואוסיף עוד דבר: הפריע לי ניסוחים כגון "הדברים מגיעים לשיא במשנה ברורה שכתב וכו'". יש בביטוי זה כמין לעג על המשנה ברורה שהתיר דבר מצחיק. אפשר לחלוק על כולם, אבל יש להתייחס אליהם ביראת הכבוד. המשנה ברורה לא הקל בשום איסור, אלא חשב שהדבר מותר, וכמו שהסברתי למעלה.

ובנידון דידן, נפלא לראות איך שחכמי הדורות התחשבו במציאות הכלכלית ובקשיים בעסקים, וחיפשו דרך להקל על היהודים בתוך מסגרת ההלכה, ובכך עשו את תורתנו לתורת חיים.

לסיום אזכיר פסק של האגרות משה (או"ח ח"א, סי' קמט) בדין מכירת חמץ. הגר"מ פיינשטיין נשאל אם מותר לקנות חמץ אחרי פסח מחנווני שאכן מכר את חמצו, אולם המשיך למוכרו בתוך החג. ומסקנת האג"מ שהחמץ מותר, כיון שלא אכפת לנו מכוונתו וממעשיו של החנווני, ומאחר שמכר את חמצו כדין, על פי הקנינים המועילים, הרי החמץ אינו שלו, ומה שמכר החנווני מהחמץ הרי זה כעין גולה. עיין שם.

למסקנה, ודאי מן הראוי שלא להשתמש במכירת חמץ, ובמיוחד אחרי שביאר ראש הישיבה את דעותיהם של אותם הראשונים ששוללים את המכירה מכל וכל. אולם אין למחות ביד הסומכים עליו, אין לפוסלו בדיעבד. וכמובן שאין להוציא לעז על מנהגן של ישראל משך מאות בשנים. מנהג מבוסס על התוספתא, הר"ן וגדולי האחרונים שהתירו אותו מדור לדור.

שאל דוד

בברכה,

# האם צריך להדר אחר מצה שמורה

מהפסוק "ושמרתם את המצות" (שמות יב, יז) למדו חכמים שצריך שמירה מיוחדת בעשיית המצות.<sup>1</sup>

במסגרת מאמר זה נשתדל להסביר את פסקי השולחן ערוך בשני דינים: מה טיבה של השמירה, ומאיזה שלב של עשיית המצות צריך לשומרן.

## 1. שמירת המצות – מהי

בתלמוד הדין המרכזי בשאלת שמירת המצות הוא במסכת פסחים דף מ,א. ונחלקו הראשונים בהבנת הסוגיה. נביא כאן שלשה פירושים: של הרי"ף (ושיטת הרמב"ם, שפירש את הסוגיה כרי"ף), של רש"י, ופירוש הרא"ש שקיבלו המחבר להלכה.

וזה לשון הגמרא:

אמר רבא: מצוה ללתות, שנאמר 'ושמרתם את המצות'.

לתיתה היא שריית החיטה במים כדי להקל על קילופה.<sup>2</sup> רבא הבין שמהפסוק "ושמרתם את המצות" לומדים שצריך לשמור שלא יהיה חמץ בכל שלבי עשיית המצות. מכאן מבין רבא שיש חשש של חימוץ כבר לפני הלישה, ולכן אומר שמצווה ללתות, ועל שלב זה הצריכה התורה זהירות שהחיטים לא יחמיצו. והואיל ובעת הלתיתה יש חשש של חימוץ, צריכה הלתיתה זהירות רבה.<sup>3</sup>

---

1. למשל: "ושמרתם את המצות – שמרהו עד שלא תביאהו לידי פסול" (מכילתא דר"י שמות שם).

2. לשון רש"י במקום אחר: "לתיתה – לשורן במים מעט, ולכותשן במכתשת להסיר מורסנן, כדי שתהא סולתן נקיה" (פסחים לו,א).

3. בסוגיה שם תחילה מובאת ברייתא האומרת "אין לותתין שעורין בפסח" וכמה דברי אמוראים בעניין. ודנה הגמרא האם דין חיטים כדין שעורים. ומובאים שם תחילה דברי רבא "אסור ללתות", אחר חוזר בו רבא ואומר "מותר ללתות", ובהמשך חוזר בו פעם נוספת, ואומר את הדברים אותם הבאנו למעלה, "מצוה ללתות"

בהמשך הסוגיה מבואר שרבא מצווה לקשור את העומרים לשם מצוה. וזה לשון הגמרא:

דאמר להו להנהו דמהפכי כיפי: כי מהפכיתו – הפיכו לשום מצוה. אלמא קסבר: שימור מעיקרא – מתחלתו ועד סופו בעינן.

תרגום חופשי: וכך אמר ל'מהפכים', הקושרים את העומרים בימי הקציר: היזהרו להפוך ולקשור לשם מצוה. נמצינו למדים שחייבים בשימור מתחילה ועד סוף.

לכאורה דברי רבא כאן אינם עולים בקנה אחד עם דבריו למעלה, כי מדבריו בתחילה משמע שהשימור הוא כדי למנוע חימוץ, והשמירה בשעת לתיתה היא מכיון שאז החיטים באות במגע עם מים, ועלינו לדאוג שלא יחמיצו. ובסוף הסוגיה משמע שצריך לשמור לשם מצווה, כלשון הגמרא "הפיכו לשם מצוה". שמירה זו היא דבר שונה לחלוטין משמירה מפני החימוץ. כאן מדבר רבא על עשייה לשם מצווה, כעשיית ציצית או כתיבת תפילין וספר תורה, שחייבים לעשותם לשם מצווה.

ובעיון בראשונים אפשר למצוא בדבריהם כמה דרכים לפתור את הקושי:

◇ שיטת הרי"ף<sup>4</sup> – הרי"ף מסביר שהשמירה משעת קצירה היא לדאוג שלא יפלו מים לתוך החיטים ושלא יחמיצו. ולדעתו גם דברי רבא "הפיכו לשם מצוה" עולים על כוונה זו: היו מודעים לכך שאתם עוסקים במצות של פסח, ולכן היזהרו שלא יפלו עליהם מים. לדעתו חיוב זה הוא לכל המצות, ולא רק למצה של מצווה.

◇ שיטת הרא"ש<sup>5</sup> – ישנן שני חיובי "שימור": האחד – שמירה שלא יחמיץ<sup>6</sup>, והשני – עשייה לשם מצווה. ואת הסוגיה יסביר שתחילה עוסקת בשמירה שלא יחמיץ, ובסופה מביאה מימד נוסף, החיוב לכוון לשם מצווה. בהמשך נראה שאף המחבר פסק את שני

4. בדף יב,א: "ומיבעי ליה לאיניש לנטורי קימחא דפיסחא מעידן קצירה, דאמר קרא 'ושמרתם את המצות', ואמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי: כי מהפכיתו הפיכו לשום מצוה. כלומר: הזהרו בהן שלא יבא עליהם מים".

5. דיוק מדבריו בפ"ב סכ"ו.

6. לדעת הרא"ש שימור זה מעיקר הדין הוא משעת לישא, ומה שהחמיר רבא משעת קצירה – "חומרא בעלמא הוא".

החיובים, ולכן מצה שנלוושה או נאפתה ע"י גוי, שאינו יכול לכוון לשם מצוה, אינה כשרה ל"מצת מצוה" בליל הסדר. אולם שני החיובים קשורים זה בזה, כי לשיטתו אף החיוב לשמור שלא יחמיץ משעת קצירה היא חומרא שנדרשת רק למצה של מצווה, ולא לכל המצות כשיטת הרי"ף.

◇ שיטת רש"י — עירוב בין שתי השיטות: השמירה היא שלא יחמיץ, אבל השמירה צריכה להיות לשם מצווה, ולא הלישה או האפיה. ולכן בכל מקום שיש חשש של חימוץ עלינו לדאוג שלא יחמיץ, שאמרה התורה "ושמרתם את המצות". גם לרש"י חיוב השמירה הוא רק למצת מצווה. למצות אחרות אפשר להסתפק בעיסה שאנו יודעים שלא החמיצה, ואפילו על פי סימני חימוץ.<sup>7</sup>

◇ שיטת הרמב"ם — שיטתו דומה לשיטת הרי"ף, וגם הוא מחייב שמירה שלא יפלו מים על החיטים משעת קצירה, ולכל המצות.<sup>8</sup> אלא שהרמב"ם דורש שמצה של מצווה תיעשה לשם מצה (ולא לשם מצווה), בדומה לסוכה שצריכה להיעשות לשם צל אף שאין צורך שתיעשה לשם מצווה. ולכן פסק הרמב"ם שעיסת הכלבים, אם אין הרועים אוכלים ממנה — אינה כשרה למצה של מצווה, שלא נעשתה לשם מצה.<sup>9</sup> ואפילו אם אין חשש שהחמיצה, אי אפשר להשתמש בה למצות המצווה כי לא נעשתה לשם אוכל.

### לסיכום השיטות:

לרי"ף ולרמב"ם כל מצות החג צריכות שמירה מפני החימוץ משעת קצירה, אלא שלרמב"ם מצת מצווה צריכה גם עשייה לשם מצה.

7. הסבר זה בדברי רש"י שמעתי מאמו"ר. שכך כתב רש"י (ד"ה 'שיאכל') על דברי רב הונא "בצקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהן, ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה", שהובאו להוכחת דברי רבא: "דבהא (במצה לא שמורה) לא נפיק ידי חובת מצה, משום דלא הוי לה שימור לשם מצה, ואף על פי שאנו רואין שאין כאן חימוץ, ומיהו, למצה של מצוה — שימור לשמה בעינן".

8. הל' חמץ ומצה ה, ט. ולשיטתו שימור זה הוא מדברי חכמים (למרות שנלמד מהפסוק "ושמרתם את המצות").

9. ה. עיסת הכלבים היא עיסה שנעשתה על ידי חיטים גסות, ואינה ראויה כל כך לאכילה.

לרא"ש צריך גם ידיעה שלא הוחמץ וגם עשייה לשם מצוה, ושני השימורים משעת לישה (ורבא החמיר על עצמו משעת קצירה).

ולרש"י השמירה שלא יחמיץ צריכה להיות לשם מצווה.

## 2. הרעיון המוסרי שבכל שיטה.

חג הפסח הוא המצווה הראשונה שנצטוו בה ישראל, ומסמן את דרך ההתייחסות למצוות. ולכן אפשר לומר שמרכזו של חג הפסח הוא קיום המצוות בדקדוק רב.

מדברי הרי"ף אנו לומדים דבר מעניין: בדרך כלל איננו מרבים בחששות. בהלכה יש מושג של "חזקה", ומהותו – אין לחשוש שהמצב השתנה אם אין לנו ידיעה על כך. לפי כלל זה, די היה לשמור על המצות שלא יחמיצו כשמערכים את הקמח עם המים, שאז שייך חימוץ, אבל בשעת קצירה החיטים עדיין לא נטחנו, ואפילו אם יפלו עליהם מים אין כמעט סיכוי שהחיטים יחמיצו. אף על פי כן צייתה התורה לשמור את המצות, ללמדנו שצריך להשתדל למנוע איסור בכל הדרכים, ואין לסמוך על החזקות אלא בשעת הדחק. רעיון מרכזי זה מוצא את ביטויו בשימור המצה, שלא סומכים בה על החזקות, וכל המצות שאוכלים בפסח צריכות להיות שמורות. וכאמור, עיקרון זה נאמר דווקא בפסח, להשמיענו על התייחסותנו למצוות.

מדברי הרא"ש, שפסק שיש צורך בעשיית מצה לשם מצוה, אנו לומדים על חשיבות הכוונה. לשיטתו המצה דומה קצת לקורבן, בו בבשר הנאכל ישנה קדושה. ואף במצה, אף שקדושה ממש אין בה, מעין קדושה יש בה, שאי אפשר לקיים בה את המצווה שנעשתה ללא כוונה, אף אם היא כשרה לגמרי. אם כן יש באכילת המצה, כמו באכילת הקרבן, העלאת העולם החומרי לעבודת השם.

מרש"י אנו לומדים שהדקדוק במצווה צריך להיות לכבוד ה' יתברך. קיימת סכנה שהמדקדק במצוות ישכח את הבורא עצמו. שמכין המצה עוסק בקפדנות במעשה הטכני של קיום המצווה ודואג שלא יהיה חמץ, אבל אינו קושר בין פעולותיו לבין הרצון העז לעשות רצונו יתברך, אלא עושה



כמצות אנשים מלומדה. ולשיטת רש"י, אם נשמר מחימוץ אך לא עשה זאת לשם מצוה — כאילו לא נשמר.

מהרמב"ם אנו לומדים לכבד חפץ של מצווה. אי אפשר לקחת לשם מצווה מצה אפילו אם היא כשרה, באם מיועדת לכלבים.

### 3. להלכה

ראינו שהרי"ף והרמב"ם מצריכים שמירה משעת קצירה לכל המצות, כמסקנת הגמרא על דברי רבא לקושרי העומרים: "שימור מעיקרא — מתחלתו ועד סופו בעינן".

הרא"ש פסק שמעיקר הדין השימור הוא רק משעת לישה, שרק אז יש חשש חימוץ<sup>10</sup>. ומה שרבא שמר משעת קצירה, הייתה זו מידת חסידות ולא שורת הדין. ומביא הרא"ש שבאשכנז ובצרפת נהגו לשמור משעת טחינה, כי השתמשו בריחיים של מים, וחששו מחימוץ מיד לאחר הטחינה. אולם הוא סובר ששמירה זו נחוצה רק למצה של מצווה.

לכאורה שיטת הרי"ף והרמב"ם מובנת יותר, כי אם הזהירות היא מפני החימוץ — מה לי מצת מצוה ומה לי שאר המצות. אולי אחרי העיון ברמב"ם עצמו אפשר להסביר את דברי הרא"ש. הרמב"ם כתב שחייב הזהירות הוא מדרבנן, "אמרו חכמים", משום שלפי הכללים ההלכתיים הרגילים אין לנו לחשוש שהחיטים יחמיצו אפילו אם נפלו עליהם מים. וסובר הרא"ש שחומרא זו היא דווקא למצת מצוה.

הרא"ש הביא גם את שיטת הגאונים ועוד ראשונים שסוברים שצריך ללוש ולאפות את המצות לשם מצווה.

המחבר בשולחנו הגדול סיכם את שלוש השיטות העיקריות, וזו לשונו (או"ח תנג, ד):

החטים שעושים בהם מצת מצוה, טוב לשומרן שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה, ולפחות משעת טחינה. ובשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק.

10. ואף פסק להלכה שאין חיוב ללתות.

ובתחילת סימן ת"ס כתב:

אין לשין מצת מצוה ולא אופין אותה על ידי אינו יהודי ולא על ידי חרש שוטה וקטן.

מצאנו בדברי המחבר קולא וחומרא:

קולא שלא הצריך שמירה מן החימוץ אלא במצה של מצווה, כדברי הרא"ש, ולא בכל המצות. וגם במצה של מצווה הקפיד על השמירה מעיקר הדין רק משעת לישא.

וחומרא שצריך ללוש ולאפות את המצות לשם מצווה.

ולכאורה יש לתמוה על פסיקתו, שדרכו תמיד להכריע ע"פ הרי"ף והרמב"ם, ואילו כאן הקל היכן שהרי"ף והרמב"ם החמירו, והחמיר היכן שהקילו.

אפשר להסביר בקלות את הפסיקה לחומרא, שדרכו של המחבר להתחשב בדעת מיעוט בראשונים אם אין בדבר טרחה גדולה. לכן חייב ללוש ולאפות לשם מצווה כשיטת הגאונים המובאים בדברי הרא"ש, אף שאין זה דעת הרי"ף והרמב"ם.

אך על מה שהקל שלא לדרוש שמירה משעת קצירה בכל המצות אין לי הסבר. בבית יוסף הביא שגם דעת הר"ן היא שהשמירה שלא יחמיץ משעת קצירה היא רק חומרא בעלמא ואינה מן הדין, אולם בדרך כלל המחבר אינו סר מהכרעותיהם של הרי"ף והרמב"ם גם אם רבים חולקים עליהם.

אולי מבין המחבר שהר"ן הסביר את הרי"ף והרמב"ם, ולשיטתו מה שהם כתבו לא היה מן הדין, אלא חומרא, והיות שפשט הגמרא הוא שאין השמירה הזו מן הדין אלא רק חומרא של רבא<sup>11</sup>, לא הביאם להלכה.

אולי נהגו ישראל דלא כרי"ף והרמב"ם, והמנהג הכריע את הכף לפוסקים לקולא<sup>12</sup>.

11. כמה ראיות לכך בדברי הרא"ש, כגון דברי רב הונא בגמרא שם המובאים לעיל בהע' 7.

12. בניגוד להרגל המחבר. וכבר הרא"ש הביא את הקולא בשם "ונהגו באשכנו וצרפת".

ומעניין לראות שאף שראינו שפסח בא ללמדנו שצריך מאד להקפיד במצוות, והחכמים הראו לנו דרך החמרה גדולה, להלכה המחבר לא הלך בעקבותיהם, ופסק שאפילו בפסח אין דין של החמרה אלא במצה של מצווה, וגם זה אינו מעכב אלא משעת לישה ואילך.

תורתנו — תורת חיים היא, ואי אפשר לחייב כל אדם לחשוש מכל מיני חששות רחוקים.

# מלאכת 'אוכל נפש' והיתר 'מתוך' ביום טוב

בעניין יום טוב אמרה תורה (שמות יב, טז):

כֹּל-מְלָאכָה לֹא-יַעֲשֶׂה בָהֶם, אֶךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכֹל-נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יַעֲשֶׂה לָכֶם.

מפסוק זה עולה כי מן התורה ישנן מלאכות האסורות ביום טוב, וישנן מלאכות המותרות.

המלאכות המותרות מפורשות בפסוק כמלאכה 'אשר יאכל לכל נפש' – ובלשון חז"ל 'אוכל נפש'. המלאכות האסורות לא פורשו בפסוק, ואותן למדנו מן המשנה (מגילה א, ה) האומרת "אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד". כלומר: כל המלאכות האסורות בשבת אסורות אף ביום טוב, חוץ ממלאכות 'אוכל נפש'<sup>1</sup>.

נעיר, כי גם המלאכות שהותרו ביום טוב, מלאכת הבערה ומלאכת הוצאה, הותרו משום צורך 'אוכל נפש' – הבערה כדי לבשל והוצאה כדי להביא את האוכל.

## 1. מלאכות 'אוכל נפש' האסורות ביום טוב

אמנם, לא כל המלאכות שתכליתן הכשרת אוכל הותרו ביום טוב. ומצאנו גמרות מפורשות האוסרות ביום-טוב מלאכות שונות למרות שתכליתן הכנת אוכל, כגון: קוצר, דש וצד<sup>2</sup>. הראשונים תרו אחר הגדרה הקובעת אלו מלאכות אוכל נפש מותרות ואלו אסורות, וסמכו ידיהם על הירושלמי הלומד מ"ושמרתם את המצות" שלא הותרו מלאכות לצורך אוכל נפש אלא

---

1. וכתבו התוספות (ביצה לז, א ד"ה "ורמינהו") שמשנה זו מדברת במלאכות דאורייתא, ולא דרבנן.

2. קוצר – חגיגה יח, א. דש – ראה ביצה ג, א רש"י ד"ה "שמא". צד – משנה ביצה תחילת פרק ג.

מלישה ואילך<sup>3</sup>, אבל מלאכות שלפני לישה אסורות אפילו לצורך אוכל נפש<sup>4</sup>, וכן צידה שלפני שחיטה אסורה<sup>5</sup>.

#### א. האיסור — דרבנן או דאורייתא?

באותן מלאכות שנאסרו ביום טוב על אף שהן לצורך אכילה, כגון לפני לישה וכדומה, נחלקו הראשונים אם נאסרו מדאורייתא או מדרבנן.

הרמב"ם (יום טוב א, ה"ח) ובעקבותיו הטור והשלחן ערוך (או"ח תצה, ב) פסקו שהאיסור במלאכות אלה הוא מדברי חכמים, וכן דעת ראשונים נוספים<sup>6</sup>.

אך ראשונים אחרים כתבו שנאסרו מן התורה, וביניהם התוספות בשם רבינו נתנאל מקינון, ועוד, כפי שנביא בהמשך.

גם אחרונים רבים, בהם החיי אדם והמשנה ברורה, סוברים שמלאכות אלה אסורות מן התורה<sup>8</sup>.

לשיטה זו, מה שהתירה תורה לעשות מלאכת 'אוכל נפש' אינו אלא השלבים האחרונים בהכנת האוכל, אבל השלבים הראשונים מעולם לא הותרו. על כן מלאכות כגון: קצירה, עימור, דישה, זריה, טחינה, ברירה והרקדה — אסורות מן התורה. בהכנת בשר לאכילה הותרו מלאכות שחיטה, הפשט ומליחה; אך צידה, שהיא השלב הראשון, אסורה מן התורה.

#### ב. שיטת הסוברים שהאיסור מדאורייתא

כאמור, אמנם המחבר פסק בעקבות הרמב"ם שהאיסור במלאכות אלו הוא

3. הירושלמי בביצה א, י; שבת ז, ב. יובא בהרחבה בהמשך.

4. ראה תוס' ביצה ג, א סוף ד"ה "גזרה".

5. ועיין רא"ש ביצה פ"ג סי' א, ור"ן ביצה יב, ב מדפי הרי"ף.

6. תוס' שבת צה, א ד"ה "הרודה", הר"ן והרא"ש (ביצה ריש פ"ג) לפי הבנת הב"י (סימן תצה) והים של שלמה (ביצה פ"ג סי' א).

8. חיי אדם — כלל פ, סי' א. משנה ברורה — תצה, ס"ק יג; תצו, ס"ק א וביאור הלכה ד"ה "אין"; תקד, ס"ק א וביאור הלכה ד"ה "ואין"; תקה, ביאור הלכה ד"ה "שהיא"; תקי, ביאור הלכה ד"ה "אם".

מדרבנן, אך מצאנו ראשונים רבים הסוברים כי מלאכות האסורות ביום טוב אסורות מן התורה, ונזכיר כאן אחדים מהם:

הראשון שבהם הוא רש"י, שכתב בפירוש שמלאכת קצירה אסורה מן התורה (ביצה ג,א ד"ה "ויתלוש"), ומשמע מדבריו שגם צידה אסורה מן התורה (ביצה כג,ב ד"ה "אין צדין דגים"). וכן היא שיטת התוספות (ביצה ג,א ד"ה "גזרה") בשם רבינו נתנאל מקינן, והרמב"ן במלחמות (ביצה יג,ב מדפי הרי"ף), וכן סבור הרשב"א (שבת צה,א), והמרדכי (ביצה סי' תרמג). וכן פסק המאירי בחידושיו (ביצה ב,ב ד"ה "וקשיא", כג,ב ד"ה "ואיכא מאן"). הקרבן נתנאל (ביצה פ"ג סי' א, אות ג) כתב שכך היא שיטת הרא"ש, וגם הים של שלמה, אחר שהביא את מחלוקת הראשונים בדיון זה, פסק להחמיר. ואפילו ה"ר"ן, הסובר שגמרתנו חולקת על הירושלמי, למסקנה נשאר בספק, שהרי כתב בסוף דבריו (יב,ב מדפי הרי"ף, סד"ה "אין צדין"): "ועדיין אין כל זה מחוור, לפי שהסוגיא הירושלמית מוכח שהיא מן התורה, ואף ברייתא זו בפרק המצניע כפשטה הכי מוכחה".

אך שיטה זו קשה, שהרי מצאנו מספר פעולות שהותרו ביום טוב על אף שהן מלאכות לפני לישא ואינן מוגדרות כ'אוכל נפש', כשחיקת תבלינים (ביצה כג,א), שהיא תולדה של טוחן; וכן ברירת פסולת מתוך אוכל (שם, יד,ב), שבשבת חייב חטאת וביום טוב התירו. ובשלמא אם לא נאסרו מלאכות אלה ביום טוב אלא מדרבנן, יכולים חכמים להתיר חלקן משום איזה טעם שראו, אך אם נאמר כי מלאכות אלה אסורות מן התורה — היאך יכולים חכמים להתירן? ומכוח קושיה זו אומר ה"ר"ן (שם) שזו שיטת הירושלמי, אך התלמוד שלנו חולק על כך?.

### ג. ראיות לשיטת האוסרים מדאורייתא

♦ נחלקו ר' אליעזר וחכמים בברייתא (שבת צה,א):

9. ולשונו: "אין זה דרך גמרתנו, דהא שרינן שחיקת פילפלין וכל הנידוכין כדרכן, אע"ג דשחיקה ודאי תולדה דטוחן הוא".

...המכבד והמרבץ והרודה חלות דבש – שגג בשבת חייב חטאת, הויד ביום טוב לוקה ארבעים, דברי ר' אליעזר. וחכמים אומרים: אחד זה ואחד זה אינו אלא משום שבות. והסבירה הגמרא שלר' אליעזר רודה חלות דבש חייב משום תולדה של תולש (קוצר).

והנה ודאי רדיית חלות דבש הרי היא אוכל נפש, ובכל זאת לכל השיטות לא הותרה ביום טוב. ומכאן ראייה שהמלאכות ביום-טוב נאסרו כולן, אלא שהותרו חלקן משום אוכל נפש. בראשונים נדחקו ליישב ראייה זו. התוס' (ד"ה "והרודה") נדחקו להעמיד את הברייתא "ברודה סמוך לחשיכה", שאז ודאי אינו לצורך היום ואף לא ראוי לאורחים, או בדבש שאינו ראוי לאכילה. הר"ן (ריש פ"ג דביצה, יב, מדפי הרי"ף) כתב שלשון 'חייב' בברייתא עולה על המכבד והמרבץ, ולא על הרודה. אך ראה שתירוצים אלה דחוקים, ובסוף דבריו כתב: "ואף ברייתא זו בפרק המצניע, כפשטה הכי מוכחא" שהן מן התורה. גם הפרי מגדים בהקדמתו הכוללת (הלכות יום טוב פ"א, אות י) תמה על הסוברים שמלאכות אלו מדרבנן בלבד – "איך יפרנסו ברייתא זו", ותירץ בדוחק ש"לוקה" בברייתא היינו 'מכות מרדות' מדרבנן.

♦ הגמרא בתחילת מסכת ביצה (ג,א) אומרת שאחת מהסיבות לאסור ביצה שנולדה ביום טוב היא גזירה שמא יתיר פירות הנושרים. תוס' (שם, ד"ה "גזרה") מוכיחים מכאן שקצירה ביום טוב אסורה מן התורה, כי אם קצירה אסורה רק מדרבנן לא היינו גוזרים שמא יתלוש, שהרי זו גזירה לגזירה.

ותירץ הב"ח (סימן תצה ד"ה "ומ"ש בשם ר"י") שמאחר ובירושלמי (שיבואר להלן) סמכו חכמים לאיסור זה פסוק, הרי איסור דרבנן זה חמור יותר מאיסור דרבנן רגיל, על כן החמירו בו יותר, ואף גזרו ממנו איסורים נוספים.

הבינה לעיתים (הלכות יום טוב א, ו) פירש שגזרו ביום טוב בגלל שבת, ושבת ויום טוב "חדא גזרה היא".

♦ הגמרא ביבמות מסבירה את מנהג אבא שאול (קיד,א):

אבא שאול אומר: נהגין היינו שיונקים מבהמה טהורה ביום טוב

(אבל לא בשבת) ... לא צריכא דאיכא צערא, וקסבר: מפרק כלאחר יד הוא, שבת דאיסור סקילה – גזרו רבנן, יו"ט דאיסור לאו – לא גזרו ביה רבנן.

משמע שמפרק, שהוא תולדה של דש (שהיא מלאכה הקודמת לדישה), אסור מן התורה ביום טוב באיסור לאו, ולא הותר משום אוכל נפש.

הרמב"ן במלחמות (שבת, דף ס, ב מדפי הרי"ף) תירץ בשם הגאונים שבדברי הגמרא "יום טוב דאיסור לאו" אין כוונתה לומר כי חליבה ביום טוב לצורך אוכל נפש אסורה, אלא שעיקר המלאכה אסור באיסור לאו. אך על דברים אלה כתב שם: "אבל אנו בעניותנו אין אנו נסמכים לחתך דברי הגמרא ולעשותן פורחין באויר הסברות". האור שמח (הלכות יו"ט א, ז) תירץ שגמרא זו היא לשיטת האומר שמוקצה ביום טוב הוא איסור לאו.

## 2. הירושלמי

### א. סוגיית הירושלמי

כאמור, הראשונים האומרים שמלאכות אלו אסורות מהתורה הסתמכו על הסוגיה בירושלמי<sup>10</sup>. נביא כאן את הסוגיה (שמעט קשה), ונבארה על פי הפני משה וקרובן העדה:

תני: אין בוררין לא טוחנין ולא מרקדין. הבורר הטוחן המרקיד, בשבת – נסקל, ביום טוב – סופג את הארבעים.

והא תנינן 'בורר כדרכו בחיקו ובתמחוי' א"ר חנינא ענתונייא: דרבן גמליאל היא, דרבן גמליאל אומר: אף מדיח ושולה.

והא תנינן 'של בית רבן גמליאל היו שוחקים את הפילפלים בריחיים שלהן'. מותר לטחון ואסור לבורר? ר' יוסי בשם רבי אילא: לא הותרה טחינה כדרכה.

ומנין שאין בוררין ולא טוחנין ולא מרקדין?

10. שבת ז, ב; ביצה א, י.



רבי יוסי בשם רבי שמעון בן לקיש: 'כל מלאכה לא יעשו בהם' עד  
'ושמרתם את המצות' ...

תני חזקיה ופליגי: 'אך', 'הוא', '[לברו']', הרי אלו מיעוטיין, שלא  
לקצור ולא לטחון ולא להרקיד ביום טוב.

פירוש: הברייתא אוסרת מן התורה ביום טוב ברירה טחינה והרקדה. על  
כך שואלת הגמרא: איך אפשר לומר שאסור לברור, והרי אמרו בית הלל  
במשנה בביצה (א, ח) שביום טוב בורר כדרכו!

תירץ ר' חנינא ענתונייא שהברייתא האוסרת היא בשיטת רבן גמליאל,  
שאינו מתיר לברור בידים אלא רק בדרך של 'מדיח ושולה' במים, אבל  
בידים אסור מן התורה.

שואלת הגמרא: והרי בביתו של רבן גמליאל היו שוחקין פלפלים, ואם  
התיר טחינה, שהיא מוקדמת לברירה, מדוע אסר ברירה? "מותר לטחון  
ואסור לברר?"

תירץ ר' יוסי בשם ר' אילא שאף רבן גמליאל לא התיר שחיקת פלפלין  
אלא בשינוי, וטחינה בריחיים שלהן לא הוי טחינה כדרכה.

עתה מבררת הגמרא מהו המקור לכך שמלאכות אלה אסורות ביום טוב מן  
התורה, והרי הם אוכל נפש! והביאה שני לימודים:

שיטת ריש לקיש: מסמיכות הפסוקים האוסרים מלאכה ביו"ט ומתירים  
מלאכת אוכל נפש לפסוק "ושמרתם את המצות" למדנו — כשם ששימור  
מצות מלישה ואילך אף היתר מלאכות אוכל נפש מלישה ואילך. טחינה  
והרקדה שהם לפני לישא אסורות מן התורה. (ודילגנו על מחלוקת  
אמוראים מהו הלימוד המדוייק).

שיטת חזקיה: חולק על ריש לקיש, ולומד מן המיעוטים שבפסוק: אך',  
'הוא', 'לברו' — למעט שלש מלאכות: קצירה, טחינה, הרקדה.

הסבירו המפרשים כי הנפקא מינה בין ריש לקיש לחזקיה היא לגבי ברירה,  
שלריש לקיש אסורה מפני שהיא לפני לישא, ולחזקיה מותרת, שלשיטתו  
לא נאסרו אלא ג' מלאכות הללו.

**אם כן מצאנו בסוגיה זו שלש שיטות:**

- ♦ שיטת בית הלל: מן התורה, כל מלאכות אוכל נפש מותרות.
- ♦ שיטת רבן גמליאל על פי ריש לקיש: כל המלאכות שלפני לישא אסורות מן התורה.
- ♦ שיטת רבן גמליאל על פי חזקיה: רק קצירה, טחינה והרקדה אסורות מן התורה.

על פי זה אפשר היה לומר שהואיל והירושלמי לא הכריע כאחת השיטות, אפשר שפסק להלכה כשיטת בית הלל, ואין כלל מלאכות אוכל נפש האסורות מן התורה.

אך הראשונים הביאו ראיה מהירושלמי לאסור מן התורה, ונראה שסוברים שמאחר וריש לקיש וחזקיה חולקים בשיטת רבן גמליאל, משמע שהלכה כמותו ולא כבית הלל. ובמחלוקת זו פסקו כחזקיה, שהרי ברירה הותרה באופן מסויים ביום טוב, ולריש לקיש אסורה לגמרי<sup>11</sup>.

### ב. ביאור אחר בירושלמי

ישנם כמה ראשונים שאף על פי שסוברים כירושלמי, שמלאכות אלה אסורות מן התורה, מכל מקום פסקו כפשוטה את המשנה ששחיקת פילפלין מותרת כדרכה, וצריך להבין טעמם היאך הבינו את דברי הירושלמי.

ונראה לי לפרש לשיטתם שהירושלמי הביא את דברי חזקיה כדי לתרץ את הקושיה הראשונה בסוגיה — היאך אמרה הברייתא שברירה, טחינה והרקדה אסורות מן התורה, והרי בית הלל מתירים לברור כדרכו? על פי חזקיה מובן, שהרי לא כל המלאכות שלפני לישא אסורות מן התורה, אלא שלש מלאכות אלו בלבד. ולשיטתו יש לתקן ולגרוס בברייתא 'הקוצר, הטוחן והמרקיד' ולא 'הבורר'. התירוץ הראשון שתירצה הגמרא — הברייתא כשיטת רבן גמליאל שמחמיר יותר מבית הלל — קשה, שהרי

11. ולכן כתב ערוך השלחן (תצה, ט) שלפי הירושלמי שחיקת פילפלין צריכה שינוי, אבל לגבי בורר לא העיר כלום, כי שחיקה היא מלאכה האסורה מן התורה, ולא הותרה אלא בשינוי. אבל ברירה לא נאסרה, וכחזקיה.

מפשט לשונו, שאמר "אף מדיח ושולה", משמע שבא להקל ולא להחמיר, ועל כן הביאה הגמרא תירוץ אחר – שיטת חזקיה.

לפי תירוץ זה הברייתא מתאימה למשניות מסכת ביצה שמתירות לברור כדרכו, אך מתירות שחיקת פילפלין רק בשינוי.

ואין מקום כלל לשאול על בית רבן גמליאל מדוע אסרו ברירה והתירו שחיקה, שהרי אף ברירה לא אסרו. ואין צורך להידחק ולתרץ ששחקו הפלפלין בשינוי, ולמסקנה זה וזה לא נאסר לשיטת בית רבן גמליאל, כי כשם שמתיר לברור, כך מתיר לשחוק.

### ג. הפכרא בירושלמי לחלק בין מלאכה ומלאכה

צריך להבין לשיטת חזקיה, מדוע מיעטה תורה מלאכות אלה, ומה הסברה לחלק בין מלאכה למלאכה.

הקרבן נתנאל (ביצה פ"ג סי' א, אות ג) והביאור הלכה (תקד, א ד"ה "ואין") אמרו דבר אחד: התורה לא קבעה אלו מלאכות מותרות ואלו אסורות, אלא מסרה זאת לחכמים לקבוע, וכפי שמצאנו לגבי מלאכות חול המועד. הכלל בו נקטו חכמים הוא כדלהלן: מלאכות הנעשות לימים רבים, היינו שדרך לעשות המלאכה שתספיק לימים רבים, אסורות, כגון טחינה, הרקדה, צידה, קצירה. אבל מלאכות שדרך לעשותן מעט ליום אחד – לא נאסרו.

הרמב"ן במלחמות (ביצה, יג, ב מדפי הרי"ף) הסביר שאין להבין את דרשת חזקיה כי כמספר המיעוטים כך מספר המלאכות האסורות, אלא מכך שהתורה דקדקה בדבריה וכתבה בלשון שיש בה מיעוטים ('אך', 'הוא', 'לבדו', ואולי אף 'לכם'), למדנו כי לא כל מלאכות אוכל נפש הותרו, אלא רק המלאכות המכשירות את האוכל ממש<sup>12</sup>. והנה בפשטות, מלאכות אוכל נפש הינן מלאכות הכנת האוכל שאדם עושה בביתו, אבל מלאכות הנעשות בחוץ, בשדה, הן 'מלאכת עבודה'. וז"ל:

12. ובדומה באר הרמב"ן בפרושו לתורה (ויקרא כג, ז). ומדבריו: "אבל פירוש מלאכת עבודה – כל מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש... ומלאכה שהיא באוכל נפש – היא מלאכת הנאה, לא מלאכת עבודה... פירוש 'מלאכת עבודה' – מלאכה המשתמרת לעבודת קנין, כגון זריעה וקצירה וחפירה וכיוצא בהם. אבל אוכל נפש אינה מלאכת עבודה".

ולדברי הכל נתמעטו טחינה והרקדה. שלא התירה תורה ביו"ט אלא מלאכות של יומן, כגון שחיטה, אפיה ובישול, אבל אלו תיקון, הן ודרך בני אדם לתקן מהם לימים הרבה, אמרה תורה יתקן כדרכו מחול ליום טוב, שלא יתקן מיום טוב לימים הרבה של חול. ואע"פ שמצינו היתר במלאכות הללו: מוחנין את הפילפלין בריחיים שלהם, וכל הגידוכין כדרכן נמי טחינה היא, ונותנין לתלויה ביום טוב והוה תולדה דבורר – הנהו מלאכות דיום נינהו. ומכל מקום נתמעטה קצירה ותולדותיה כגון תולש פירות הנאכלים, שלא התירה תורה אלא להכשיר אוכלין שברשותו, אבל לעקור דבר מגידולו לא. ואפילו לפירות הנפגמים מיום לחבירו, כגון תאנים ותותים, וכל שכן צידת בעלי חיים שהוא בכלל מלאכת עבודה.

על פי פירושים אלה מובן מדוע גם לסוברים כירושלמי אין צורך לעשות שינוי בשחיקת פילפלין<sup>13</sup>.

ומצאנו רעיונות דומים במפרשים נוספים: המגיד משנה (הל' יו"ט א, ה) מחלק בין מלאכה שהאדם עושה בעצמו, שהיא מותרת ביום טוב, ובין מלאכה שבדרך כלל האדם שוכר פועלים לעשותה, שהיא אסורה ביום טוב.

הים של שלמה (ביצה, ריש פרק ג) מחלק בין מלאכה שמכינה אוכל ממש, לבין מלאכה המצריכה שלבים נוספים עד לגמר הכנת האוכל. וכולם במהותם אומרים רעיון דומה, אלא שמבטאים כל אחד כלשונו.

#### ד. הירושלמי כאסמכתא בעלמא

הרא"ש כתב (ביצה, פ"ג ס' א) שדרשת הירושלמי היא "אסמכתא בעלמא", ואינה מהתורה. הקשה הקרבן נתנאל (אות ג) שאי אפשר לומר

13. ומה שפסק הרמ"א (תקד, א) שצריך לשנות קצת, הוא חומרא דרבנן. ע"ש בבאר היטב ובמ"ב. הרמ"א נגרר אחר שיטת מהרי"ל ואור זרוע (הובאו בדרכי משה), שכל המלאכות שהן אוכל נפש מותרות מן התורה, וכשיטת הרמב"ם, אלא שחכמים אסרו אותן, והאיל ואפשר לעשותן מערב יום טוב. אף לשיטה זו שחיקת פילפלין מותרת ביום טוב, שאם ישחוקם מערב יום טוב מפיגין טעמן. אבל יש שרצה לאוסרו לגמרי, גזירה שמא ידוך יותר ממה שהוא צריך ליום טוב. הרמ"א הכריע בין השיטות, אסר בלא שינוי והתיר בשינוי.

כן, שהרי מפורש בירושלמי בכרייתא שהעושה מלאכות אלו ביום טוב סופג את הארבעים. על כן הסביר שם כי באמת גם דעת הרא"ש שמלאכות אלו אסורות מן התורה, והוכיח כן מפסק הרא"ש שצידה אסורה מן התורה. אבל הבית יוסף (סי' תצה) פירש את הרא"ש כפשוטו: "דאע"ג דבירושלמי מייתי מקראי שלא יקצור ולא יברור ולא ירקד ולא יטחון ביום טוב, אסמכתא בעלמא נינהו, ואינן אסורין אלא מדרבנן".

וצריך לומר שהב"י הביין שחזקיה וריש לקיש לא התייחסו לברייתא ולקושיית הגמרא, הואיל והברייתא היא בשיטת רבן גמליאל, אלא באו להסמיך את איסורי המלאכות שלפני לישא, שהן מדרבנן, על פסוקים מן התורה<sup>14</sup>.

### 3. שיטת הרמב"ם

#### א. ההיתר מהתורה ואיסור החכמים

כתב הרמב"ם (הל' יום טוב א, ה"ח):

כל מלאכה שאפשר לה ליעשות מערב יום טוב ולא יהיה בה הפסד ולא חסרון אם נעשית מבערב – אסרו חכמים לעשות אותה ביום טוב אף על פי שהיא לצורך אכילה.

ולמה אסרו דבר זה? גזירה שמא יניח אדם מלאכות שאפשר לעשותן מערב יום טוב ליום טוב, ונמצא יום טוב כולו הולך בעשיית אותן מלאכות, ויימנע משמחת יום טוב, ולא יהיה לו פנאי לאכול ולשתות

...

כיצד? אין קוצרין ולא דשין ולא זורין ולא בוררין ולא מוחנין את החטים ולא מרקדין ביום טוב – שכל אלו וכיוצא בהם אפשר

14. נזכיר כאן עוד שתי שיטות נוספות: לריטב"א (שבת צה) שיטה אמצעית. לשיטתו כל מלאכות אוכל נפש אסורות מדרבנן, חוץ מקצירה וכל דבר שהוא עקירת דבר ממקום גידולו. על שיטה זו אין שום קושיה מהגמרות שלנו, כי הקושיות אותן ראינו הן דווקא מקצירה ומחליבה, ששתיהן הן עקירת דבר ממקום גידולו. ישנה שיטה נוספת בראשונים המבוססת על הבנת הירושלמי כפשוטו, היינו שכל המלאכות שלפני לישא אסורות מן התורה, וכל המלאכות שאחר לישא (אם הם לצורך אוכל נפש) מותרות מן התורה. לפי זה צידה (המופיעה ברשימת המלאכות אחר לישא) אינה אסורה אלא רק מדרבנן. וצ"ע להבין את סברת שיטה זו.

לעשותן מערב יום טוב, ואין בכך הפסד ולא חסרון. אבל לשין ואופין ושוחטין ומבשלין ביום טוב – שאם עשה אלו מבערב יש בכך הפסד או חסרון טעם, שאין לחם חם או תבשיל שבשל היום כלחם שנאפה מאמש וכתבשיל שנתבשל מאמש, ולא בשר שנשחט היום כבשר שנשחט מאמש, וכן כל כיוצא באלו.

וכן מכשירי אוכל נפש שיש בהן חסרון אם נעשו מבערב – עושין אותן ביום טוב, כגון שחיקת תבלין וכיוצא בהן.

מדבריו עולה כי כל מלאכה הנעשית לצורך אכילה מותרת מן התורה. ובין אם המלאכה נעשית בבית ובין אם נעשית בשדה, בין אם דרך לעשותה מעט מעט בין אם לימים רבים – לא אסרה תורה מלאכות אוכל נפש כלל. אך חכמים באו וגזרו על מלאכות מסוימות ואסרום, כדי שלא יבואו לזלזל ולפגוע בייחודיותו של יום טוב ובשמחתו<sup>15</sup>.

### ב. קושיית המגיד משנה

הקשה המגיד משנה (שם, ה) קושייה על הרמב"ם, ונראה שזוהי אף קושיית הראב"ד (שם, ח): חכמים אסרו מלאכות טחינה וקצירה הואיל ואפשר לעשותן מבערב, אך התירו שחיקת תבלין, שהיא תולדה של טחינה, הואיל והטעם פג לאחר יום. ואם כן קשה מדוע לא התירו אף תלישת פירות וירקות שיש בהם הפסד לאחר יום?

15. הסביר הרב המגיד (שם ה"ד) בשיטת הרמב"ם שמלאכות שאין עיקרן לצורך אכילה, כגון בנין ואריגה, אסורות ביום טוב מן התורה אפילו אם עושה אותן לצורך אכילה. והנה אם אפשר היה לעשותן מבעוד יום – פשוט שהן אסורות, כי מלאכות אלה הן מן הסתם רק מכשירי אוכל נפש. ואפילו אם נאמר שהרמב"ם פסק כרבי יהודה (ביצה כח"ב), המתיר מכשירי אוכל נפש ביום טוב, הלא גם רבי יהודה מודה שהן אסורות אם היה אפשר לעשותן בערב יום טוב.

אכן ישנם ראשונים הסוברים כי אף מלאכות שאין עיקרן לאכילה, אם נעשות לצורך אכילה – מותרות. וכן פסק בשו"ע בכיבוי (תקז, ד) ובגיבול אפר (תקז, ז; ועיי' שם במ"ב ס"ק מג), להתירן בתנאים מסוימים ביום טוב.

ואין להקשות על דברי הרב המגיד ממלאכת מגבן המותרת מן התורה לרמב"ם אף שהיא תולדת בונה שעיקרה אינו לאכילה, כי באמת תולדה זו, אע"ג שאין עיקרו של האב שלה לאכילה, עיקר התולדה הוא לאכילה, וכבר כתבתי באריכות כי לרמב"ם אין התולדה נגדרת אחר האב בכל הלכותיה, ראה בהמשך הערה 17.

## ג. היתר מיוחד למכשירין

תירץ המגיד משנה שהתירו דווקא שחיקת תבלין, שאינה מלאכת אוכל נפש אלא 'מכשירי אוכל נפש'<sup>16</sup> (כמו שכתב הרמב"ם ה"ח), "שהקילו במכשירין לפי שאינן נאכלין בעצמן, ואין המכוון בהם אלא לתקן דברים אחרים".

ולכאורה תירוץ זה אינו מובן: ראשית, הרי שחיקת תבלינים היא מלאכה במאכל עצמו, שכן אף התבלין נאכל, ואינו דומה לשאר מכשירין (כגון השחזת סכין וכדומה) שאינן נעשין במאכל עצמו. ועוד, בכל מקום מצאנו שמחמירין במכשירין יותר מבמאכל עצמו, ומדוע כאן נבוא להקל בהם?

והסביר מו"ר הרב בן-ציון פריימן (זצ"ל), שאין משמעות 'מכשירין' האמור כאן כמשמעותו בשאר מקומות. כוונת המגיד משנה לומר שתבלינים יש להם חשיבות מיוחדת, שעל ידם כל האוכל נעשה מוכן וכשר לאכילה. ובאמת קצת משמע כפירושו בלשון הרמב"ם.

## ד. תירוץ נוסף

לולא דמסתפינא הייתי אומר שלפי הרמב"ם באמת מותר לתלוש את הפרי ביום טוב, שהרי זה צורך אוכל נפש, ואם יקטוף מערב החג מפיג טעמו. ואמנם אסר הרמב"ם את הקצירה, אך לא את התלישה.

וראיה לדבר מדברי הרמב"ם על איסור עשיית גבינה, שכתב (שם ג, יב): "אין עושין גבינה ביום טוב, שאם גיבן מערב יום טוב אין בזה חסרון טעם". ולא אמר שאסור משום שהגיבון הוא תולדה של בונה, וכמו שהאב אסור כך לגבן אסור, ומכאן שדין האב אינו בהכרח דין התולדה<sup>17</sup>. וגם בקושיית הרב המגיד, אף שאסר את הקצירה, את תלישה תולדתה לא אסר. ואמנם ראינו שמטעמי הגמרא לאסור ביצה שנולדה ביום-טוב הוא משום פירות הנושרים, ואם כן גם תלישה נאסרה, וקשה. אפשר לומר שהרמב"ם

16. "מכשירי אוכל נפש" הם מלאכות שנעשות לא לצורך אוכל נפש עצמו, אלא להכנת מכשירים הנחוצים להכנת האוכל (כגון השחזת סכין וכד'). ונחלקו תנאים האם הותרו ביום טוב (ביצה כח, ב).

17. וזו שיטת הרמב"ם בכל מלאכות שבת, כמפורש בדברי בנו ר' אברהם. ראה מה שכתבתי באריכות בעמ' רצא.

אינו סבור כתירוץ זה בגמרא. ואכן להלכה הביא טעם אחר לאיסור הביצה (הכנה דרבה. שם א, יט).

נראה שלפי דברינו הרמב"ם לא אוסר לסחוט פרי בבית אם עדיף מיץ טרי שנסחט ביום טוב עצמו על-פני מיץ שנסחט בערב יום טוב.

#### 4. שורש מחלוקת הירושלמי והרמב"ם

נראה לומר כי כל אחת מהשיטות הנ"ל הבינה בצורה שונה מה אסרה תורה ביום טוב:

לשיטת הירושלמי והראשונים שבעקבותיו, שהמלאכות שלפני לישה נאסרו מהתורה, נראה שהתורה התירה מלאכת אוכל נפש משום שדווקא מלאכת עבודה אסורה. בזה נחלק יום טוב משבת. בשבת נאסרה כל מלאכה, להודיענו שהקב"ה הוא אדון העולם והוא בראו, וכל העושה מלאכה ביום השבת הרי הוא כמורד וחייב מיתה. לעומת זאת יום טוב הוא יום שמחה, ומלאכות שהם חלק מהשמחה לא נאסרו. אך מלאכות שהן 'עבודה' ועוללות להפריע את העם משמחת החג ומשמעותו — נאסרו מן התורה.

לרמב"ם נאסרו ביום טוב כל המלאכות, כמו בשבת, חוץ ממלאכות שמטרתן אכילה ביום טוב, משום שיום טוב ניתן לישראל שיתענגו בו באכילה ושתייה.

להלן נראה מה יש לדקדק מכח חילוק זה.

### דין "מתוך"

על כמה מלאכות ביום טוב אומרת הגמרא שמתוך שהותרה המלאכה לצורך (אוכל נפש) — הותרה גם שלא לצורך אוכל נפש.

דין זה מובא בביצה (יב,א) לגבי מלאכות הוצאה, שחיטה, בישול והבערה. וכן בכתובות (ז,א) לגבי חובל.

בגמרא לא נאמר מנין למדנו כלל זה, האם יש לו מקור (פסוק או הלכה למשה מסיני), או שמא נלמד מסברא. ולכאורה כלל זה נוגד את פשוט הפסוק: "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם".



## 1. מחלוקת הראשונים

## א. עיקר המחלוקת

הנהגה הראשונים נחלקו בהבנת כלל זה בשתי נקודות עיקריות:

1. באלו מלאכות נאמר: האם דווקא בהוצאה והבערה, או שמא בכל מלאכות האכילה כמו שחיטה ובישול<sup>18</sup>.

2. כשאומרים 'מתוך', האם המלאכה מותרת לגמרי אפילו אין בה צורך כלל ביום טוב, או שהותרה רק אם יש בה צורך כלשהו ביום טוב עצמו.

רש"י (ביצה, יב, א ד"ה "אלא מדלא איפלגו באבנים") כתב שמלאכת הוצאה הותרה ביום טוב לגמרי – מדין 'מתוך' – ומותר מן התורה אף להוציא אבנים שלא לצורך יום טוב. וכן כתב המגיד משנה בדעת הרמב"ם (יום טוב א, ד), ואף הב"י בסימן תקי"ח (ד"ה "ולענין הלכה") כתב שכך היא שיטת רש"י והרמב"ם, והוסיף שכך גם דעת הרי"ף.

על פי שיטה זו ביאר ה'נשמת אדם'<sup>19</sup> מהו מקור דין 'מתוך': חכמים הבינו שהפסוק "אך אשר יאכל לכל נפש" הוא סימן מהן המלאכות המותרות לגמרי ביום טוב, והפסוק בא לומר שהמלאכות שעיקרן אוכל נפש אינן נחשבות מלאכות כלל לגבי יום טוב.

תוספות (כתובות ז, א ד"ה "מתוך"; ביצה יב, א ד"ה "ה"ג") הקשו על שיטה זו, שמלאכות כמו בישול היה לנו להתיר לגמרי, ואם כן מדוע נאסר לבשל ביום טוב לצורך חול או לצורך נכרי? ועוד, שנחלקו אמוראים אם אמרינן "הואיל ומיקלעי ליה אורחים" להתיר או לא<sup>20</sup> – מדוע לא נאמר בפשטות שהותרה מלאכת בישול ביום טוב לגמרי מדין 'מתוך'!

תירץ ה'חיי אדם' שכזה חייב משום שנלמד מהכתוב, שהרי דרשו חז"ל

18. ישנה שיטה נוספת הסוברת 'מתוך' גם במלאכות שאין עיקרן אוכל נפש. ראה תוס' שבת (צה, א סוף ד"ה "והרודה") שרצה להתיר בונה על-פי 'מתוך', משום פעולת מגבן שהיא אוכל נפש. והובאה שיטה זו להלכה, אך לא נבאר אותה במסגרת זו.

19. כלל פ אות א. וראה בשטמ"ק בכתובות שם בשם "שיטה ישנה": "כלומר, כל אותן מלאכות שהותרו לצורך אכילה – לא היו בכלל 'לא תעשה כל מלאכה'. והאי דכתב רחמנא 'אשר יאכל לכל נפש' – לסימנא בעלמא הוא דכתובה, שכל המלאכות הצריכות לאכילה יהיו מותרות ביו"ט".

20. בפסחים מו, ב: "איתמר: האופה מיום טוב לחול, רב חסדא אמר: לוקה, רבה

(ביצה כח, ב) "לכם — ולא לנכרים". אך באמת קשה, שהרי לפי פירושו הנ"ל משמע שמלאכות אלה הותרו לגמרי, ואינן נחשבות כלל מלאכה ביום טוב! <sup>21</sup>

### ב. צורך יום־טוב לרש"י ולתוספות

הנה תוספות צמצמו את דין 'מתוך', ולדבריהם לא הותרו המלאכות לגמרי, אלא רק "לצורך מצות היום", היינו לצורך עונג יום טוב או לצורך מצוה אחרת, שלמרות שאינה שייכת ליום טוב, מכל מקום חייבים לעשותה היום (כמו הוצאה עבור מילת קטן שיום שמיני שלו חל ביום טוב). ומצוה כזו נקראת צורך יום טוב. אבל שלא לצורך יום טוב כלל הרי זו מלאכה גמורה, ואסור.

וקשה על דברי תוספות אלו היתרם של בית הלל לשחוט קרבן עולה ביום טוב (ביצה ב, ד), ונדחקו תוספות לומר שזה משום שגם הקרבת קרבן נחשבת צורך יום טוב, כדי שלא יהא שולחנך מלא ושולחן רבך ריקם. וכן דנו התוספות בהיתר בית הלל להוציא קטן לטיול (ביצה א, ה), שגם הוא נקרא צורך היום.

נראה לי לומר שרש"י חולק רק על נקודה זו, ולדעתו כל מה שהאדם צריך לאותו יום מותר, ואפילו אינו לצורך עונג יום טוב או למצוה עוברת. ממילא פשוט לרש"י שמי שנדבה לבו להביא קרבן — הדבר בכלל צורך, וכן הרוצה לטייל זה הצורך שלו עכשיו. אמנם רש"י מודה שאם אינו צריך כלל לאותה מלאכה היום, והיא נעשית לצורך יום אחר, אזי אסור לעשותה ולא הותרה. וכך פירש המגיני שלמה (ביצה יב, א) <sup>22</sup>.

ואת התירו של רש"י להוציא אבנים, צריך להעמיד במקרה שחושש שמא יגנבו, או שמפריעות לו עתה מאיזו סיבה שהיא, או שרוצה לשחק איתן, שאמנם אינו עבור עונג יום טוב, וגם אינו צורך מצוה, אבל הוא צורך

אמר: אינו לוקה. רב חסדא אמר לוקה — לא אמרינן הואיל ומיקלעי ליה אורחים חזי ליה. רבה אמר אינו לוקה — אמרינן הואיל.

21. ואין לומר שחייבים מלקות בגלל "לכם ולא לנכרים", שהרי זהו לאו הבא מכלל עשה, ואין לוקין עליו.

22. אבל הב"י (תק"ח ד"ה ולענין) כתב בפירוש שרש"י אין זו מלאכה מן התורה כלל.

בשבילו עתה באותו היום. אך אם הוציא אותן כדי להשתמש בהן למחרת לבניה, אף רש"י יודה שאסורה מלאכה זו מן התורה<sup>23</sup>.

### ג. "המבשל גיד הנשה"

בביצה יב, ב דן ר' יוחנן בדין המבשל גיד הנשה ביום טוב, ומסיק שאינו לוקה, ש"מתוך שהותרה הבערה לצורך — הותרה נמי שלא לצורך".

ופשוט לשיטת רש"י, שאף על גב שבישול זה ודאי אינו 'אוכל נפש' שהתירה התורה, שהרי אסור באכילה, מכל מקום עבור אותו אדם הרוצה לאוכלו — נקרא צורך, ומצד איסורי יום טוב אין זו מלאכה.

אבל לתוס' קשה, שהרי אין זה צורך עונג יום טוב (וגם אין כאן "צורך מצות היום"). לתרץ קושיה זו כתבו התוספות (כתובות שם): "צ"ל אע"ג דלא חשיב אוכל נפש משום איסור דרכיב עליה מכל מקום צורך היום הוא כיון דאכיל ליה"<sup>24</sup>.

ולכאורה דבריהם אינם מובנים, שהרי לשיטתם לא די ב"צורך היום" כדי להתיר, אלא דווקא צורך מצות עונג יום טוב מתירה! ואם רצונם לומר

23. ואמנם קשה מלשון רש"י שכתב (יב, א ד"ה "אלא מדלא אפלוג באבנים"): "וב"ה אית להו כיון דהותרה לצורך הותרה מן התורה לגמרי, אלא רבנן גזור במידי דהוי טרחא דלא צריך כגון אבנים, אבל בקטן וספר תורה דצריכין להו ביום טוב לא גזור". מכל מקום מוכרחים לומר כך ברש"י, כי כתב שם בריש דבריו "ש"מ דלכולי עלמא יש הוצאה ליום טוב". ואם נפרש בדבריו שמשום 'מתוך' אין כלל הוצאה מן התורה ביו"ט, אם כן מה לי אם אין הוצאה משום 'מתוך' או אין הוצאה משום שגילה הנביא בירמיה "ולא הוציאו משא מבתיכם ביום השבת" — כך או כך בשבת אין ביום טוב לא! (ראה המהלך בגמרא שם). ואם תפרש ש"יש הוצאה" היינו האיסור דרבנן בדבר שיש בו טירחה, לא למדנו מכאן שיש הוצאה, שהרי גם לסובר שאין הוצאה ביום טוב אפשר לגזור כן! אלא ודאי שאף לסובר 'מתוך' עדיין ישנה מציאות של איסור תורה בהוצאה, כגון כשמוציא לצורך מחר או לצורך נכרים. ומה שכתב רש"י 'הותרה לגמרי' היינו אף היכא שאינו צורך אכילה, אך יש בו צורך היום, ורבנן גזור על דבר שאינו צורך אכילה כגון אבנים, אבל קטן וספר תורה, אף שאינם צורך אכילה — לא נאסרו, משום שנצרכים להם ביום טוב. ומה שאינו צורך היום כלל — אסור מן התורה.

24. תרגום: אף על גב שאינו נחשב אוכל נפש משום שאיסור 'רוכב' עליו, בכל זאת נחשב כצורך יום טוב, כיון שמבשל זאת על מנת לאוכלו. וכן כתבו התוספות בביצה יב, ב ד"ה "הכא".

שאינן אנו משגיחים באיסור כלל — אם כן מדוע נקטו תוספות 'צורך היום', סוף סוף זהו אוכל נפש ממש, ואינן כאן צורך ב'מתוך' כלל!  
 ונ"ל שצריך להבדיל בין מה שהתירה התורה בצורה ישירה, ובין מה שהתירה בעקיפין. התורה התירה אוכל נפש, ובזה ודאי התירה רק אוכל כשר. והתירה התורה בעקיפין פעולות נוספות ע"י 'מתוך', ובזה כללה כל מה שאדם עושה לצורך עונג היום — בין אם הדבר מותר ובין אם הוא אסור. וכמו שמצאנו לגבי שבועה, שאינה חלה כשהאדם נשבע ישירות נגד מצוות התורה, "דמושב עומד מהר סיני הוא" (שבועות כב, ב), אך כשהאיסור כלול בהיתר — השבועה חלה.

ד. סברת 'מתוך' לסוברים שמלאכת קצירה וכו"ב אסורות מהתורה כבר הסברנו לעיל, ע"פ דברי הרמב"ן, כי המלאכות שאסרה תורה ביום טוב הן 'מלאכת עבודה', והמלאכות שהותרו לצורך אוכל נפש אינן מלאכות עבודה. ועל כן מובן מדוע הותרו אף אם אינן לצורך אכילה ממש, שהרי אינן עבודה.

אמנם כאשר עושה האדם את המלאכה שלא לצורך המועד, אלא לצורך חול או לצורך נכרי, אזי חוזרת המלאכה ונקראת 'מלאכת עבודה', כי רק מה שנעשה לצרכו כעת אינו מוגדר כמלאכת עבודה.

על פי זה נאמר כי מחלוקת רש"י והתוספות אותה ראינו היא בהגדרת 'מלאכת עבודה'. לתוספות כל שאינו שייך לעונג יום טוב (או למצוה עוברת אחרת) נחשב ל'מלאכת עבודה', ואילו לרש"י רק מה שאינו לצורך אותו היום או הינו לצורך הנכרי נחשב ל'מלאכת עבודה'.

כמו כן מוכרחים אנו לומר שרש"י מודה שאפילו פעולה הנעשית לצורך מצוה, אלא שאפשר לעשותה למחר, יש איסור דאורייתא בעשייתה ביום טוב, ולא אומרים 'מתוך'. ולכן אסור מהתורה למול ביום טוב מילה שאינה בזמנה, וכן אסור לשרוף תרומה שנטמאת<sup>25</sup>.

25. הנה הפרי חדש (סימן תצה, אות א) מסביר שרש"י מתיר הבערה ביו"ט לגמרי, גם כשאין בה צורך כלל. ואת הקושיה מהמשנה (שבת ב, א) האומרת "אין מדליקין בשמן שרפה (תרומה טמאה) ביום טוב" משום שאסור לשרוף קדשים ביום טוב,

## 2. שיטת הרמב"ם בדין 'מתוך'

א. בא"ו מלאכות נאמר הדין?

ראינו לעיל כי הרמב"ם סבר שכל המלאכות שהן לצורך אכילה – מותרות מן התורה. וחכמים אסרו מלאכות מסויימות מדרבנן. לשיטתו אין צורך להגדיר אלו מלאכות הותרו ואלו נאסרו מהתורה, ולכן לא נזקק לחלק בין 'מלאכה' ל'מלאכת עבודה'. הואיל וכך, קשה להבין לשיטתו את עניינו של דין 'מתוך', שהלא ממה נפשך: אם המלאכה לצורך אכילה – אזי מעולם לא נאסרה, ואם אינה לצורך אכילה – מהיכן מגיע ההיתר?

כדי להבין את שיטת הרמב"ם עלינו תחילה לשים לב באלו מלאכות סבור הוא שדין 'מתוך' נאמר. ובנושא זה נחלקו גדולי האחרונים. נביא כאן את לשונו ואת המחלוקת בדעתו.

וזה לשון הרמב"ם (הל' יום טוב א, ד):

כל מלאכה שחייבין עליה בשבת, אם עשה אותה ביום טוב שלא לצורך אכילה – לוקה. חוץ מן ההוצאה מרשות לרשות וההבערה, שמתוך שהותרה הוצאה ביום טוב לצורך אכילה הותרה שלא לצורך אכילה. לפיכך מותר ביום טוב להוציא קמח או ספר תורה או מפתח וכיוצא באלו מרשות לרשות. וכן מותר להבעיר, אף על פי שאינו לצורך אכילה. ושאר מלאכות, כל שיש בו צורך אכילה – מותר, כגון שחיטה ואפייה ולישה וכיוצא בהן. וכל שאין בהן צורך אכילה – אסור, כגון כתיבה ואריגה ובנין וכיוצא בהן.

הנה מפשטות לשונו משמע שאין אומרים 'מתוך' אלא רק במלאכות הוצאה והבערה<sup>26</sup>, ולא בשאר מלאכות אוכל נפש. אך המגיד משנה (כפי הבנת הלחם משנה) פירש שכוונת הרמב"ם שבכל מלאכות אוכל נפש אומרים

---

הסביר הפרי חדש שמשנה זו היא לדברי בית שמאי, שאין להם דין 'מתוך'. אך דבריו קשים, שלכאורה אי אפשר לומר כן בדעת רש"י, כי רש"י עצמו שאל (שבת כה, א ד"ה "ואין עשה"): מדוע נאסרה הבערת תרומה ביו"ט, והרי הדלקת נר ביום טוב מלאכה מותרת היא! ותיירץ, וז"ל: "הואיל והבערת שאר קדשים שאין נהנין מהן נאסרין, גם זו לא יצא מן הכלל", משמע שהעמיד הסוגיה לדברי הסוברים דין 'מתוך'. עוד למדנו כאן מרש"י שאין אומרים 'מתוך' כשאין הנאה במלאכה. ועיין לקמן הערה 30 הסבר אחר בדעת רש"י.

26. וכן כתב במפורש בפירושו המשנה (ביצה א, ה): "... ובית הלל אומרים: מתוך

'מתוך'. החיי אדם (כלל פ, סעיף א) מודה שמלשון הרמב"ם משמע שאין אומרים 'מתוך' אלא בהוצאה והבערה, אך מוכרחים לדחוק בדבריו מכח סוגיות שונות בגמרא המוכיחות אחרת, ולהסביר כמו המגיד משנה. ולשונו: "ואין לומר דס"ל לרמב"ם דדוקא בהוצאה והבערה אמרינן 'מתוך', כדמשמע לכאורה פשטא דלישנא דרמב"ם. זה אינו, שהרי מוכרח דאף בשחיטה אמרינן 'מתוך'".

אמנם ראיתי כי רבים מן המפרשים והפוסקים לא הסכימו עם דרכו של הרב המגיד (ע"פ הלחם משנה), והעמידו הרמב"ם כפשוטו. ובהם: ערוך השולחן (תצה, יד"ז), אור שמח (יום טוב א, ז ד"ה "והנה"), ופרי חדש (תצה, א). ויש מהם האומרים כי אף המגיד משנה עצמו מודה לזה (ולא כהבנת הלחם משנה), ראה מרכבת המשנה (יום טוב א, ד), בינה לעיתים (שם), פרי מגדים (פתיחה להלכות יום טוב סי' א, אות ז"ח) ומגיני שלמה (ביצה יב)<sup>27</sup>.

לשיטה הרווחת ברמב"ם, המצמצמת את היתר 'מתוך' למלאכות הוצאה והבערה, צריך להבין מדוע נשתנו דוקא מלאכות אלו, והותרו גם שלא לצורך אכילה.

---

שהותרה הוצאה לצורך אכילה — הותרה שלא לצורך. וכן אומרים מתוך שהותרה הבערה לצורך — הותרה שלא לצורך. וזה כלל נכון".

27. הצד השווה שבכולם הוא כי כל הסוגיות מהן עולה כי אומרים 'מתוך' גם במלאכות אחרות נדחו להלכה (ולא זכיתי להבין את דברי ערוך השולחן שכתב על הוצאה והבערה (שם טו): "דלא מצינו בגמ' סברא זו דמתוך אלא בשני מלאכות אלו"). את הסוגיה בכתובות (ז, א בעניין 'מתוך' בחובל) דחה הרמב"ם מן ההלכה, כי הגמרא שם סוברת שחבורה הותרה לצורך — היינו בשחיטה, אך הרמב"ם סובר כי חבורה היא תולדה דדש, וממילא מעולם לא הותרה לצורך אוכל נפש. וכן מוכח שנדחתה הסוגיה מכך שלא פסק הרמב"ם את החילוק בעניין דבר השוה לכל נפש. עיין בערוך השולחן (שם יט"א). גם את הסוגיה בביצה (כ"א, א, לגבי מבשל לחול), על פיה פסק הרמב"ם בהל' ט"ו שהמבשל לצורך נכרי אינו לוקה, דחו מהלכה, ששם פטור משום 'הואיל', ולא משום 'מתוך'. יש אף שהביאו ירושלמי, והדברים ארוכים.

עוד נראה לומר שהרמב"ם פסק כמאן דאמר אין עירוב והוצאה ליום טוב, כי לא מצאנו ברמב"ם בכל דיני יום טוב שום רמז לאיסור הוצאה, ולפי זה אין קושיה מהגמרא בביצה. אך קשה לומר כך, שהרי הוא עצמו כתב במפורש שההיתר הוא משום 'מתוך'. וצריך עיון.

## ב. הסבר ערוך השולחן

ערוך השולחן (תצה, טו) הסביר ששתי מלאכות אלו נתייחדו אף בשבת עצמה, והתורה ייחדה פסוק מיוחד לכל אחת מהן להחשיבה כמלאכה: הוצאה — מהפסוק (שמות לו, ו): "ויצו משה ויעבירו קול במחנה"<sup>28</sup>. הבערה — מהפסוק (שמות לה, ג): "לא תבערו אש בכל משבתיכם ביום השבת"<sup>29</sup>. ניתן לומר כי דוקא בשבת נאסרו מלאכות אלה, ולא ביום טוב. וביום טוב מותרות אף בלא צורך כלל.

ונראה להביא ראיה לדבריו שמלאכת הוצאה מותרת לגמרי ביום-טוב מדברי הרמב"ם בהלכות עירובין (ח, ד), וז"ל: "אבל ביום טוב מותר להוציא מרשות לרשות".

על פי הסבר זה אין דין 'מתוך' תמוה, שהרי הוא נאמר רק בשתי המלאכות אותן אסרה התורה רק בשבת ולא ביום טוב.

## ג. פירוש הפרי חדש בדברי הרמב"ם

על שיטה זו יש להקשות שתי קושיות:

א. הרמב"ם פסק (יום טוב ג, ח) שאסור מן התורה לשרוף קדשים ביום טוב, ומסביר ששריפת קדשים מצות עשה, ו"אין עשה דוחה את לא תעשה ועשה" (שבת כג, ב). מכאן משמע שלא הותרה מלאכת הבערה לגמרי<sup>30</sup>.

28. כמו שאמרה הגמרא בשבת צ"ב. וכבר אמרו התוספות (שבת ב, א ד"ה "פשוט") שהואיל והוצאה היא 'מלאכה גרועה', אלמלא הפסוק לא היינו מחשיבים אותה כמלאכה כלל.

29. גם על הבערה אפשר לומר שהיא מעין "מלאכה גרועה", הואיל והיא מכלה, ואינה מלאכה שיוצרת דבר חדש. וראה בהערה הבאה.

30. כך הקשה הפרי חדש (תצה, אות א). ואולי אפשר לתרץ קושיה זו על פי דברי רש"י (ביצה כז, ב ד"ה "חלה שנשמאת", הובא גם במגיני שלמה), וז"ל: "... דגזירת הכתוב היא שאין קדשים טמאים מתבערים ביו"ט, דרחמנא אחשבה להבערתן, דכתיב 'באש ישרף'. הלכך מלאכה היא". ונראה שכך פירוש דבריו התמוהים: כאמור בהערה הקודמת, הוצאה מלאכה גרועה היא (שאינה משנה את החפץ עצמו), ולכן הותרה ביום טוב ולא נאסרה אלא בשבת. וכך דעת רש"י על מלאכת הבערה, הואיל והיא מלאכה המכלה את העצים, ואינה מתקנת בדבר הנשרף. ועל כן יש צורך בפסוק להכניסה בכלל מלאכות שבת (ובאמת נחלקו אם הבערה ללאו יצאת או לחלק יצאת).

ב. למסקנת הגמרא לדעת בית הלל יש ערוב והוצאה ביום טוב. והרי לשיטת הרמב"ם מלאכת הוצאה הותרה לגמרי מדין 'מתוך'.

על כן הסביר הפרי חדש הסבר אחר בשיטת הרמב"ם: אף כשאמרו בהוצאה והבערה 'הותרו נמי שלא לצורך' – אין הכוונה שמלאכות אלו מעולם לא נאסרו והן מותרות ביום טוב באופן מוחלט ואף שלא לצורך כלל, אלא הותרו נמי שלא לצורך אוכל נפש. ואמנם הותרו אפילו שלא לצורך יום טוב עצמו, אך מכל מקום צריך שיהיה לו לאדם צורך מסוים במלאכה זו. אב"ל שלא לצורך כ"ל אסורה<sup>31</sup>. וכן משמע מן הדוגמאות שהביא הרמב"ם – הוצאת תינוק והוצאת מפתח – שיש בהם צורך לאדם, אך אינם צורכי אוכל נפש, ואף אינם צורכי יום טוב עצמו.

וראיה לדבריו מלשון הרמב"ם בדבריו לגבי איסור שריפת קודשים (יום טוב ג, ח): "ששריפת קדשים שנטמאו מצות עשה, שנאמר 'באש ישרף', ועשית מלאכה שאינה לצורך אכילה וכיוצא בה עשה ולא תעשה".

מלשון הרמב"ם כאן אפשר ללמוד שני דברים:

א. אין כוונת 'מתוך' להתיר את המלאכה לגמרי, שהרי שריפת קדשים ביו"ט היא לא תעשה.

ב. דין 'מתוך' הוא הרחבה של המושג אוכל נפש – "צורך אכילה וכיוצא בה", ומה שלא נכלל בהרחבה זו אסור.

על פי נקודות אלו נוכל להבין את עניינו של דין 'מתוך'.

### 3. סברת 'מתוך' לשיטת הרמב"ם

לעיל הבאנו את הבנת הרב המגיד (ע"פ הלחם משנה והחיי אדם), שאף לרמב"ם אומרים 'מתוך' בכל מלאכות אוכל נפש, ומלאכות אלה הותרו גם

---

ומאן דאמר 'ללאו' סבר שהיא מלאכה פחותה, ויש בה רק איסור לאו, ולא איסור סקילה). ואף הבערה לא נאסרה אלא בשבת, ולא ביו"ט. ואמנם בנקודה זו שריפת קדשים שונה, שהרי השריפה עצמה היא התכלית והיא המצוה, ושריפה כזו חשובה היא, והינה כשאר המלאכות, ולא נכללה בפסוק "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת", וממילא אי אפשר ללמוד מפסוק זה היתר לשריפת קדשים ביום טוב.

31. וכאמור, בדומה כתב המגיני שלמה בדעת רש"י שהבאנו לעיל.



כשאין צורך כלל במלאכה. ונתקשינו מהי הסברה העומדת מאחורי חידוש זה של 'מתוך'. אמנם לפי ההסבר שהבאנו בשם האחרונים הנ"ל, שפירשו בדעת הרמב"ם כי דין 'מתוך' שייך רק בהוצאה והבערה (ולפי הפרי חדש גם בשתי מלאכות אלה ההיתר הוא מצומצם), אפשר להבין כי דין 'מתוך' הוא הרחבה של המושג 'אוכל נפש'.

הנה הסברנו בחלקו הראשון של המאמר שלשיטת הרמב"ם יסוד ההיתר של מלאכות 'אוכל נפש' הוא רצונה של התורה שבני ישראל יענגו את הימים הטובים באכילה ושתייה, ומשום כך לא נאסרו כלל מלאכות אוכל נפש מן התורה.

נראה לי כי על פי יסוד זה נוכל להבין מספר הלכות הקשורות באוכל נפש, ונראה שהלכות אלה מסייעות לקיום מצות עונג יום טוב.

ישנן בהלכות יום-טוב ברמב"ם ארבע הלכות עיקריות:

1. היתר מלאכות אוכל נפש.
2. דין 'מתוך' בהוצאה והבערה.
3. היתר חימום מים עבור רחיצה, משום ש"רחיצה וסיכה הרי הן בכלל אכילה ושתייה" (א, טז).
4. איסור דרבנן במלאכות אוכל נפש שאפשר לעשותן מערב יום טוב.

בפרק א' הלכות ה"ח הסביר הרמב"ם בהרחבה למה גזרו חכמים בקצירה וכדומה, ולא גזרו בהוצאה, שאף היא — כמו קצירה — אפשר היה לעשותה מערב יום טוב. וז"ל:

ולמה אסרו דבר זה (לעשות ביו"ט דבר שאפשר מאתמול)? גזירה שמא יניח אדם מלאכות שאפשר לעשותן מערב יום טוב ליום טוב, ונמצא יום טוב כולו הולך בעשיית אותן מלאכות, וימנע משמחת יום טוב, ולא יהיה לו פנאי לאכול ולשתות. ומזה הטעם עצמו לא אסרו ההוצאה ביום טוב, ואע"פ שכל הוצאה היא מלאכה שאפשר לעשותה מערב יום טוב, ולמה לא אסרוה? כדי להרבות בשמחת יום טוב, ויולך ויביא כל מה שירצה, וישלים חפציו, ולא יהיה כמי שידיו אסורות ...

נראה לי שהרמב"ם מרמז כאן גם לטעם ולסברה של דין 'מתוך'. כי אם

רצה לבאר רק מדוע לא גזרו על הבאת אוכל, די היה לו לומר: "לא אסרוה כדי להרכות בשמחת יום טוב, ויוליך ויביא כל מה שירצה". אך הוסיף ואמר: "וישלים חפציו ולא יהיה כמי שידין אסורות" הואיל ורצה לבאר גם מדוע במלאכת הוצאה אומרים גם את דין 'מתוך'.

ונראה לומר גם בהבערה סברה זו, שלא התירו הבערה לצורך אכילה בלבד, אלא התירו (ע"י דין 'מתוך') גם הבערה לצורך חימום הגוף כשקר, הואיל והחימום הכרחי לצורך עונג יום טוב.

למסקנת שיטת הרמב"ם: הרמב"ם למד מן הפסוק "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" את רצונה של התורה שבני ישראל יתענגו בימים טובים, ומתוך כך נובעות הלכות רבות המאפשרות את קיום מצות עונג יום טוב.

## שימוש במוקצה ביום-טוב

יום טוב קל משבת, כידוע, בכך שמלאכות אוכל נפש מותרות ביום טוב<sup>1</sup>.  
אולם ישנו דבר בו חמור יום טוב משבת: היקף איסור מוקצה<sup>2</sup>.

האם הותר טלטול מוקצה לצורך אוכל נפש?

לכאורה פשוט שהדבר מותר, שהרי אם אפילו מלאכה גמורה הותרה לצורך  
אוכל נפש – כל שכן שהותר מוקצה, שאיסורו אינו אלא מדרבנן!

ואכן כך פסק הרמ"א (תקט, ז):

ומותר לטלטל מוקצה לצורך אוכל נפש.

אולם מצאנו בהלכה כמה דינים שסותרים הנחה זו. למשל: בית הלל  
אוסרים לאכול ביצה שנולדה ביום-טוב, ואחד הטעמים המובא בגמרא הוא  
משום איסור מוקצה (ביצה, ב,ב). וכן האיסור לאכול יונה שלא הוכנה  
מערב יום טוב (משנה ביצה א, ג), ואיסורים נוספים רבים.

נביא פה את תירוצם של הים של שלמה והמגן אברהם, נדון בפירושיהם,  
ונציע פירוש נוסף.

### 1. הסבר המגן אברהם

המגן אברהם (סימן תקט, ס"ק טו) הציע שהותר טלטול המוקצה בלבד,  
ולא להשתמש בו או לאוכלו. ולשונו:

... לכן נ"ל שמותר לטלטל המוקצה בשביל אוכל נפש, אבל אסור  
לאכלו ולהשתמש בו.

המג"א מקשה על פירושו מההיתר לטלטל את העלי לקצב עליו בשר אף  
שהעלי הוא מוקצה<sup>3</sup>, הלוא אינו רק מטלטל את העלי, אלא גם משתמש בו.

---

1. "אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד" (מגילה א, ה).

2. כדברי הגמרא בביצה ב,ב ובמקומות נוספים.

3. משנה בביצה (א, ה): "בית שמאי אומרים: אין נוטלים את העלי לקצב עליו בשר,  
ובית הלל מתירין". ונחלקו ראשונים אם העלי הוא כלי שמלאכתו לאיסור, או שהוא

ועונה המג"א שחומרא זו לא נאמרה בכלי שמלאכתו לאיסור, ולכן מותר לטלטל את העליו.<sup>4</sup>

ולעניות דעתי נראה לתרץ בפשטות כי באמת טלטול העליו לצורך קיצוב הבשר הוא רק טלטול, ואינו נחשב כשימוש בעליו, הואיל ובזמן הקיצוב אינו מזיז אותו.<sup>5</sup> והדיון בעליו הוא רק הבאתו למקום החיתוך, והרי זה רק טלטול, ולא שימוש בו.

## 2. תירוצו של הים של שלמה

הים של שלמה תירץ (ביצה פ"ג סי' כא) שהתירו דווקא בדבר שיש בו צורך גדול. והותר טלטול מוקצה עבור "דווקא מה שהוא צורך אוכל נפש, וצריך ליה טובא, שהתירו לו משום שמחת י"ט. אבל לא בכל אוכל נפש".

---

מוקצה מחמת חסרון כיס. לרי"ף, לרש"י (יא ד"ה "את העליו"; יא, ד"ה "עליו") ולר"ן (ה, ד"ה "מתני' אין נוטלין") הוא כלי שמלאכתו לאיסור (וב"ה מתירין לצורך גופו), ולתוספות (יא, ד"ה "אין נוטלין") הוא מוקצה מחמת חסרון כיס (וב"ה מתירין לצורך שמחת יו"ט).

4. והקשה מחצית השקל (שם ד"ה "היינו לפי שהוא כלי") שהמג"א עצמו (סי' תצט, ס"ק יא) פסק שגם אם נאמר שהעליו הינו מוקצה מחמת חסרון כיס (כשיטת התוספות) – מותר לקצב עליו, משום שמחת יום-טוב. ולכן קשה איך התירו ב"ה, שהרי "לקצב עליו בשר" אינו רק טלטול אלא גם שימוש.

ומתרץ המחצית השקל שמוקצה מחמת חסרון כיס הוא איסור קל, ולכן מקילים בו כמו בכלי שמלאכתו לאיסור.

ולעניות דעתי תירוצו קשה, שהרי בהרבה מקומות משמע שמוקצה מחמת חסרון כיס הוא דוקא חמור יותר ממוקצה מחמת גופו. ובפרטי דיני הטלטול דרכי ההיתר שנאמרו במוקצה מחמת גופו לא נאמרו במוקצה מחמת חסרון כיס. וראה בהקדמת הב"י לדיני מוקצה (סימן שח), שם משמע שמוקצה מחמת חסרון כיס הוא החמור ביותר. וכן משמע ממקומות רבים. כגון באיסור המשנה לבקע עצים מן הקורות (ביצה ד, ג), בו הסבירו התוספות (בב ד"ה "אין מבקעין") שזהו איסור חמור "דהא מיירי בסואר של קורות דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס, ובהא כולי עלמא מודו, אפילו ר' שמעון".

5. וכך משמע מלשון המג"א עצמו בסימן תצט (ס"ק ה) שהובא למעלה, שם כתב: "דאפילו כלי המוקצה מחמת חסרון כיס מותר לטלטלו לקצב עליו".

המג"א דחה את הסברו על הסף, והקשה עליו מההיתר לטלטל אבנים ועפר המונחים לפני פירות על מנת לאכול את הפירות, ובכך אין צורך גדול. כדי לתרץ את דברי היש"ש נביא רשימה חלקית של הדברים המוקצים שטלטולם נאסר אף שהוא לצורך אוכל, ורשימה של הדברים שהותרו:

דברים מוקצים שטלטולם נאסר אף שהוא לצורך אוכל:

- א. ביצה שנולדה ביום טוב, שלרב נחמן הינה מוקצה (דף ב,ב), וכן הלכה (שו"ע תקיג, א: "ביצה שנולדה ב"ט אסור ליגע בה").
- ב. תרנגולת העומדת לגדל ביצים (ביצה ב,א; רמב"ם הל' יו"ט א, יח).
- ג. יונה לאכילה שלא הוכנה מבעוד יום (ביצה י,א; רמב"ם שם ב, ה).
- ד. הסקת התנור בעצים שאינם מוכנים (ביצה ד,ב; שו"ע תקז, ב).
- ה. הבאת עצים המפוזרים (ביצה לא,א; שו"ע תקא, ג).
- ו. ביקוע עצים מן הקורות (ביצה לא,א. וכאמור, לתוספות הרי הם מוקצה מחמת חסרון כיס. ובשו"ע תקא, א).
- ז. טלטול עפר לצורך כיסוי הדם (משנה ביצה א, ב; שו"ע תצח, יד).
- ח. האיסור לצוד דגים מן הביכרים (ביצה תחילת פ"ג; שו"ע תצז, א), למפרשים שהאיסור הוא שאין הדגים מן המוכן<sup>6</sup>.

ודברים שטלטולם הותר:

- א. טלטול העלי לקצב עליו בשר (ביצה יא,א; שו"ע תצט, ה).
  - ב. רבי מאיר מתיר נטילת פירות מבית שהיה נעול בערב יום-טוב (ביצה לא,ב. ועיין שם ברש"י ובתוספות ד"ה "אמר ר' זירא").
  - ג. סילוק אפר כירה לאפות פשטידה (ח,א תוספות ד"ה "אמר")<sup>7</sup>.
- כאמור, הים של שלמה הסביר שהתירו לטלטל לצורך גדול בלבד.

6. כגון המאירי שם.

7. וראה שו"ת מנחת שלמה תנינא סי' מב.

ואפשר לתרץ את דברי הים של שלמה אם נקדים להם הסבר: "צורך גדול" כאן הם דברים שהאדם סומך דעתו עליהם שישתמש בהם ביום טוב, ולא דברים בלתי צפויים: שלושת האיסורים הראשונים שהבאנו לעיל הם דברים שהאדם לא סמך דעתו עליהם מראש: הביצה טרם נולדה; התרנגולת אינה עומדת לאכילה; וגם היונה שלא הוכנה לא סמך עליה האדם מערב החג. לכן המניעה מדברים אלה אינה פוגמת בשמחת החג. ובטלטול העפר וצידת הדגים — לא סמך האדם דעתו דווקא על עפר זה ודגים אלה.

מה שאין כן בדברים שהותרו: אם נאסור לפנות אפר מהכירה אי אפשר יהיה להשתמש בו לצורך החג, וכך הפירות שבבית הנעול סמך האדם דעתו להשתמש בהם ביום טוב (אלא שכח לפתוח את מקומם), ואם יאסרו האיסור ימנע ממנו אכילת דברים שסמך עליהם ליום טוב.

ומה שלא התירו את העצים להסקה, הרי זה משום שהאדם חייב להכין עצים מבעוד יום, ועצים אלה הם מכשירים שאפשר לעשותם מערב יום טוב שלא הותרו ביום טוב.

### 3. פירוש נוסף להיתר הטלטול

ונראה לי עוד לפרש כי גם במלאכת אוכל נפש לא הכל הותר, ונאסרו מלאכות מתחילת התהליך, כגון קצירה וצידה. והנה כל הדברים שטלטולם נאסר אף שהוא לצורך אוכל דומים למלאכות המהוות תחילת התהליך של עשיית האוכל:

- ◊ הביצה זה עתה נולדה.
- ◊ התרנגולת עומדת לגדל ביצים ואינה נחשבת כלל כאוכל. לקיחתה לאכילה הרי זה הפיכתה לאוכל.
- ◊ הפירות העומדים לסחורה אינם נחשבים כאוכל אלא כעסק, ולקיחתם הרי זה הפיכתם לאוכל.
- ◊ היונה לא הוכנה, ולקיחתה מקבילה לצידה.
- ◊ העצים שאינם מוכנים — לקיחתם היא הפיכתם לדבר חדש, ולכן לא הותרו משום אוכל נפש, כעין מלאכות צידה ותלישה.

לפיכך, ישנן שלש דרכים להסביר מה מותר ומה אסור לעשות במוקצה לצורך אוכל נפש:

- ◊ להבחין בין טלטול, שמותר; לשימוש, שאסור.
- ◊ להבחין בין טלטול לצורך אוכל שסמך עליו מראש, ובין טלטול לצורך אוכל שלא סמך עליו.
- ◊ דווקא טלטול המתחיל את תהליך הפקת האוכל נאסר.

# איסור מלאכות חול המועד

## 1. מבוא

נחלקו הראשונים – מערכה מול מערכה – אם המלאכות האסורות בחול המועד איסורן מן התורה או מדרבנן, ואף הפוסקים נחלקו היאך לפסוק להלכה<sup>1</sup>.

במאמר זה נדקדק בדברי הראשונים ונסדר את השיטות והראיות לכאן ולכאן. ננסה להוכיח כי אף אלו הסוברים שאיסור המלאכה הוא מן התורה, מודים שאין איסור זה דומה לשאר איסורי תורה, אלא קל יותר; ומאידך, הסוברים שאין המלאכות אסורות אלא מדרבנן, מודים כי איסור דרבנן זה חמור יותר משאר איסורי דרבנן, ובאמת למסקנה קרובים דברי אלו להיות כדברי אלו. ובכל זאת חשובה החלוקה ביניהם במקום ספק, אם יש כאן ספק דאורייתא ולחומרא, או ספק דרבנן ולקולא.

כמו כן נעמוד על דברי המחבר בשו"ע, ונברר כמי פסק. נעיין בדברי הביאור הלכה והרב עובדיה יוסף שליט"א המביאים ראיות להוכיח כי האיסור הוא דרבנן, ונטען כי אין הדברים מוחלטים. וזה החילי בע"ה.

## 2. דעת הסוברים שמלאכות חול המועד אסורות מן התורה

הראשונים הסוברים כי מלאכות חול המועד אסורות מן התורה נשענים בדבריהם על מספר ראיות מן הש"ס. להלן נביא את דברי הגמרא ונבארם על פי שיטתם, וכן נבאר כיצד דחו שאר ראשונים ראיות אלה.

א. חגיגה יח, א – "מכיל דתרוייהו סבירא להו דחילו של מועד אסור" הגמרא מנסה למצוא מקור לשבעת ימי תשלומים לעצרת (לעניין קרבן חגיגה), ובמהלך הדיון מביאה את דברי ריש לקיש<sup>2</sup>: ריש לקיש אמר: זחג

1. ראה את סיכום הדעות והכרעתן בביאור הלכה סי' תקל.

2. דבריו דומים לברייתא שהובאה קודם בסוגיה: "דבי רבי אליעזר בן יעקב תנא: אמר



הקציר', איזהו חג שאתה חוגג וקוצר בו? הוי אומר זה עצרת. אימת? איילמא ביו"ט — קצירה ביו"ט מי שרי? אלא לאו, לתשלומין (לאחר יו"ט). ריש לקיש לומד מהביטוי 'חג הקציר' שישנו יום בו גם מביאים קרבן חגיגה וגם קוצרים, והואיל ואי אפשר לומר שזהו יום טוב עצמו, שהרי אסורה בו קצירה, על כרחך לומר שזהו יום אחר יום טוב — ומכאן שיש מן התורה תשלומין לחגיגה. ומקשה ר' יוחנן: אמר ר' יוחנן: אלא מעתה — חג האסיף, איזהו חג שיש בו אסיפה הוי אומר זה חג הסוכות — אימת, איילמא ביו"ט — מלאכה ביו"ט מי שרי? אלא בחולו של מועד — חולו של מועד מי שרי? אלא חג הבא בזמן אסיפה, הכא נמי חג הבא בזמן קצירה.

ר' יוחנן דוחה את דברי ריש לקיש: לפי דרך לימוד זו נצטרך לומר כי אף לחג הסוכות יש תשלומין לאחר החג (וזה לא יתכן, שהרי זמן החגיגה הוא שבעת ימי החג), שכשם שלמדנו מ"חג הקציר", נוכל לאמר שגם "חג האסיף" היינו יום בו מביאים קרבן חגיגה וגם אוספים. והואיל ואי אפשר לומר שזהו יום טוב עצמו, שהרי אסורה בו אסיפה, וכן אי אפשר לומר שזהו יום מימי חול המועד, שאף בהם אסורה אסיפה, על כרחך לומר שזהו יום הבא אחר החג — וזה אי אפשר. על כך אומרת הגמרא: מכלל דתרווייהו (ריש לקיש ור' יוחנן) סבירא להו דחולו של מועד אסור בעשיית מלאכה — מנהגי מילי וממשיכה הגמרא ומביאה דרשות רבות מן הפסוקים להוכיח כי מלאכות אסורות בחול המועד. משמע כי הגמרא הבינה כי הן ר' יוחנן והן ריש לקיש סוברים כי מלאכות אסורות בחול המועד מן התורה<sup>3</sup>, ואף הביאה לכך מקורות רבים מהפסוקים.

הדוחים ראה זו<sup>4</sup> אומרים שהפסוקים מהם נלמד כי חול המועד אסור במלאכה הם אסמכתא בעלמא. לכאורה פירוש זה דחוק, שהרי מטרת הסוגיה היא ללמוד מפסוק שיש תשלומין לחגיגה מן התורה בחול המועד, ודחיית הלימוד הוא מפני איסור מלאכה בחול המועד (לעניין אסיפה) — משמע שאיסור המלאכה הוא מן התורה. ותירצו התוספות (שם ד"ה

קרא 'וקראתם', 'ובקצרכם'. איזהו חג שאתה קורא וקוצר בו — הוי אומר זה חג עצרת.

3. לשון רש"י (ד"ה "מכלל"): "מדקאמר רבי יוחנן 'אסיפה בחול המועד מי שרי', ולא מהדר ליה ריש לקיש 'אין', מכלל דתרווייהו סבירא להו אסור".

4. עיין תוספות שם ד"ה "חולו של מועד".

"חולו") שהואיל ואיסור מלאכה נסמך על פסוקים מן התורה, לא ניחא לה לגמרא לומר כי התורה התירה במפורש מלאכת אסיפה בחול המועד<sup>5</sup>. בהמשך ננסה להסביר את דבריהם ביתר ביאור.

ראיה חזקה לשיטת האוסרים מדאורייתא היא לשון הגמרא שם בהמשך: "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים, לומר לך אי זה יום אסור ואי זה יום מותר, אי זה מלאכה אסורה ואי זה מלאכה מותרת". משמע מכאן שכשם שהתורה נתנה כח לחכמים לקבוע — על פי ראיית הלכנה וקידוש החודש בבית דין — איזה יום אסור במלאכה מן התורה ואיזה יום מותר, כך נתנה התורה לחכמים הכח והסמכות לקבוע אלו מלאכות אסורות מן התורה ואלו מותרות. ולא ראייתי שהראשונים התייחסו לראיה ברורה זו<sup>6</sup>.

ב. מועד קטן יא, ב — "אפילו במועד דאיסור מלאכה מדאורייתא" לשון המשנה בתחילת פרק שני במועד קטן קשה, שפתחה בדיני אבלות: "מי שהפך את זיתיו ואירעו יא ב ל או אונס או שהטעוהו פועלים" ואינו יכול לסחוט הזיתים, מה יעשה? — "טוען קורה ראשונה ומניחה לאחר המועד". משמע שעברה לעסוק בדיני חול המועד. הקשתה על כך הגמרא: "פתח באבל וסיים במועד!". תירץ רב אשי: "לא מיבעיא קאמר: לא מיבעיא בימי אבלו המדרבנן הוא ושרי, אלא אפילו במועד דאיסור מלאכה מדאורייתא, במקום פסידא שרו רבנן. כלומר: המשנה מלמדת שלא רק בימי אבלו — האסורים במלאכה מדרבנן — מותר לטעון קורה ראשונה, אלא אפילו בחול המועד — שאסור במלאכה מדאורייתא — מותר לעשות כן, שבמקום שיש בו הפסד התירו חכמים. ומשמע מפורש מדברי רב אשי שאיסור מלאכה בחול המועד הוא מדאורייתא<sup>7</sup>."

5. כך לכאורה יש לפרש דבריהם.
6. אמנם מגמרא זו דחו טענת ר"ת היאך התירו איסור תורה משום פסידא, וכמו שכתבנו בסמוך, אך לא הכריחו מכאן להוכיח שהאיסור הוא מן התורה.
7. יש מקום לדון בדעת תוספות בתחילת מסכת מועד קטן, ד"ה "משקינן" (ואף בסוגייתנו, יא, ב ד"ה "אפילו", כתבו "פרק קמא פירשתי" ובגליון הראה לתוספות זה). כתבו שם התוספות: "ומשום פסידא שרו ליה רבנן, כדאמרין בחגיגה...". וצריך להבין מה ראו התוספות להביא את הגמרא בחגיגה, שהרי אינה עוסקת בהיתר משום פסידא. ואפשר היה לומר שמשם משמע שהיתר מלאכות מסור לחכמים, ולכן אין לתמוה מדוע מלאכה זו מותרת ומלאכה זו אסורה. אולם קשה לומר כן, שאם כך לא היו צריכים להביא את כל הפסוקים. לכן נראה לי שדעת תוספות כאן לומר שמלאכות

הדוחים ראייה זו אומרים כי דברי הגמרא שאיסור מלאכה במועד הוא דאורייתא הינם ביחס לאבילות, שאת איסור המלאכה באבילות סמכו חכמים לפסוק מן הנביא<sup>8</sup>. ואילו את איסור מלאכה במועד סמכו חכמים לפסוק מן התורה, ומשמע שזהו איסור חמור יותר (תוספות חגיגה יח, א ד"ה "חולו של מועד"; רא"ש מועד קטן פ"א סי' א).

ולכאורה אחר העיון בסוגיה נראה שאפשר לדחות ראייה זו באופן אחר: תירוץ של רב אשי אינו התירוץ היחיד בהסבר המשנה, וקדם לו בגמרא תירוץ אחר: אמר רב שישא בריה דרב אידי: זאת אומרת דברים המותרין במועד אסורים בימי אב'ו. כלומר: סובר רב שישא שאדרבה, אבילות חמורה מחול המועד, ולכן באבילות לא נתנה המשנה כלל אפשרות לטעון קורה ראשונה אלא רק במועד. ואכן פסקה הסוגיה להלכה כפירושו, עיין שם. ובאמת לא זכיתי להבין מדוע הראשונים לא דחו ראייה זו כך. ואולי לא רצו לסמוך על התירוץ הראשון, כי באמת איסור מלאכות חול המועד, אף על פי שהוא מדרבנן, מכל מקום חמור הוא משאר איסורי דרבנן. ועוד נראה לומר כי לפי דחיה זו עולה כי נחלקו רב שישא ורב אשי במחלוקת זו ממש, אם מלאכה בחול המועד אסורה מן התורה או מדרבנן, והעמדה זו לא רצו הראשונים להעמיד.

### ג. עבודה זרה כב, א — השכרה לכותי במועד

הגמרא שם עוסקת בגזירת חכמים להשכיר את בית המרחץ לגוי, משום שהרואה שמחממים שם מים בשבת סבור שהבלנים הם שלוחי הבעלים ("שהמקום נקרא על שמו"). ולשון הגמרא (כא, ב-כב, א): תניא ר' שמעון בן

חול המועד אסורות מן התורה, וממילא קשה להבין: מנין לנו להתיר מלאכת דבר האבד? ! ולכן מתרצים שאמנם איסור מלאכות חול המועד הוא מן התורה, אך התורה נתנה לחכמים את הכח להתיר לפי ראות עיניהם. כשם שנתנה להם כח להחליט איזה יום הוא ראש חודש, ולפי דבריהם יאסר במלאכה מן התורה יום מסויים ויותר יום אחר. ראייה לכך היא ההפניה בתוספות בדף יא, ב לתוספות זה, המוסבת על דברי הגמרא "אפילו חול המועד דאסורא במלאכה דאורייתא". משמע במפורש שנקטו שהוא מדאורייתא. ואמנם רבינו תם במסכת חגיגה (יח, א בתוספות ד"ה "חולו של מועד") האריך להוכיח שהמלאכות אסורות מדרבנן, וצריך לומר שאלו תוספות הלוקין, וכאן חולקים תוספות על רבינו תם, וסוברים כי מלאכות חול המועד אסורות מן התורה.

8. הפסוק נביא "והפכתי הגיכם לאבל" (עמוס ח, י), ודרשתו במועד קטן דף טו, ב.

אלעזר אומר: לא ישכיר אדם שדהו לכותי מפני שנקראת על שמו וכותי זה עושה בו מלאכה בחולו של מועד... מאי איריא שנקראת על שמו? תיפוק ליה משום 'לפני עור לא תתן מכשול! חדא ועוד קאמר ... אם איסור עבודה בחול המועד היה רק מדרבנן, קשה לומר שהיו חכמים גוזרים לאסור את ההשכרה משום מראית עין שנקראת על שמו. ומכאן ראייה שמלאכה אסורה בו מן התורה.

הרא"ש (בתחילת מו"ק) כתב לדחות ראייה זו, הואיל ואיסור מלאכה במועד נלמד ב"אסמכתא פשוטה וצדוקין מודין בה". משמע מדבריו שאיסור דרבנן זה חמור יותר משאר איסורים דרבנן בגלל האסמכתא.

התוספות בעבודה זרה (שם ד"ה "תיפוק ליה") הוכיחו מכאן שאיסור 'לפני עור' דאורייתא שייך אף בדבר שאינו אסור אלא מדרבנן. ובאמת דבריהם מתיישבים על הלב, שהרי החיוב לשמוע לדברי חכמים הוא חיוב מן התורה, ולכן ודאי שאסור מן התורה להביא אדם לידי איסור דרבנן. וצריך לומר כי אותם שהוכיחו מכאן שאיסור מלאכות חול המועד מדאורייתא סברו כי אין כאן ממש איסור 'לפני עור', שהרי אין כאן נתינת דבר איסור, ואין זה דומה למושיט יין לנוזר או אבר מן החי לנכרי. והגמרא לא דנה כאן אלא לעניין הרחקה יתרה, מעין 'לפני עור'. ודי שנחמיר בכגון זה באיסור דאורייתא ולא באיסור דרבנן.

### 3. דעת הסוברים שמלאכות חול המועד מותרות מן התורה ואסורות מדרבנן

הנציג המרכזי של שיטה זו הוא רבינו תם, ואת דבריו הביאו התוספות (חגיגה יח, א ד"ה "חולו של מועד"), וכן סוברים ראשונים רבים נוספים<sup>9</sup>. עיקר טענתו של ר"ת היא כי לא יתכן שחכמים יתירו איסור תורה משום פסידא ודבר האבד, ואם מצאנו שהתירו מלאכות אלה במועד על כרחנו לומר כי מעיקרן לא נאסרו אלא מדרבנן. מנגד, הסוברים כי מלאכות אלה אסורות מן התורה מצטטים את הגמרא מחגיגה הנ"ל, שמסרן הכתוב לחכמים לומר איזו מלאכה מותרת ואיזו אסורה, ומה שאסרו — אסור מן התורה.

אמנם הרמב"ן (לקוטות למו"ק יא, ב ד"ה "שכיר יום"; נמוקי יוסף ריש מו"ק בשמו) נקט מעין פשרה, שמן התורה נאסרו בחול המועד כלל

9. כפי שנראה בהמשך. אך אין זו בהכרח דעת כל בעלי התוספות, ראה למעלה הערה 7.

המלאכות, אך לא נאסרו מלאכות לצורך המועד וכן מלאכות דבר האבד שיש בהן פסידא, ובאו חכמים וגזרו לאסור אף במקרים שיש בהם פסידא או צורך המועד משום טירחה וכדומה. ונמצא שיש מלאכות האסורות מן התורה ויש שאסורות מדרבנן. וכיוצא בזה כתב הריטב"א (תחילת מועד קטן; ערובין צו, ד"ה "יצאו שבתות").

אמנם גם לפי שיטה זו עדיין קשה הסברה, שהמעיין בהלכות חול המועד רואה כי המרחק בין איסור והיתר דק מן הדק הוא, והבדלים עדינים הופכים איסור תורה להיתר גמור ולהיפך, תופעה שלא מצאנו כמותה בשאר דיני תורה. וטענת רבינו תם צווחת — היאך איסור תורה הופך בקלות להיתר גמור משיקולי פסידא שאינם חדים ומוחלטים כל צורכם?! דומני כי טענה זו היא שהטתה את הכף והכריחה הרבה ראשונים לפסוק שמלאכות חול המועד אינן אסורות אלא מדרבנן. אף לשיטה זו הביאו הראשונים ראיות מן הש"ס.

#### א) מגילה כא, א — עליה לתורה במועד

המשנה במגילה (ד, ב) עוסקת במספר הקוראים בתורה במועדים השונים. והשוותה המשנה את חול המועד לראשי חודשים, שבשניהם קוראים ארבעה: זה הכלל: כל שיש בו מוסף ואינו יום טוב — קורין ארבעה. ובגמרא (דף כב ריש עמ' ב): זה הכלל: כל שיש בו ביטול מלאכה לעם (אם יתעכבו בבית הכנסת) — קורין ג', ושאין בו ביטול מלאכה לעם (שאינם יוצאים לעבוד), כגון ראשי חודשים וחולו של מועד — קורין ד'.

לכאורה מכאן משמע שדין חול המועד כראשי חודשים, שאף בהם אין איסור מלאכה מן התורה.

וכבר דחו הראשונים ראייה זו, וכתב הריטב"א (תחילת מועד-קטן ד"ה "משקין") שזו ראייה רעועה, שלטעם זה אף איסור דרבנן לא יהיה בו, כבראש חודש שאינו אסור אלא ממנהג. אלא ודאי שסוגיה זו אינה עוסקת כלל באיסור מלאכה, אלא בקדושת חול המועד, וזו ודאי פחותה מקדושת יום טוב.

#### ב) מועד קטן יב, ב — המכוון מלאכתו במועד

אמרה המשנה במועד קטן (ב, ג) שאמנם מותרת במועד מלאכת דבר

האבד, אך בתנאי שלא ישהה את המלאכה בימות החול בכדי לעשותה במועד — "ובלבד שלא יכוין את מלאכתו במועד. וכו' אם כוונו מלאכתו במועד — יאבדו (רש"י: "שאסור ליהנות מהן")". שואלת הגמרא: בעי מיניה ר' ירמיה מר' זירא: כיון מלאכתו במועד ומת, מהו שיקנסו בניו אחריו? אם תמצי לומר צרם אוזן בכור (שהרי המטיל מום בבכור כדי להתירו לו) קנסו בנו אחריו — משום דאיסורא דאורייתא ... משמע שמלאכה בחול המועד אינה מן התורה, ולכן אי אפשר ללמוד קנס למלאכה זו מקנס בהטלת מום בבכור שהוא איסור תורה.

אולם תוספות עצמן (חגיגה שם) דחו ראייה זו, שסוף סוף זוהי מלאכה שיש בה פסידא, ומותרת מן התורה במועד, אלא שחכמים אסרו לעשותה הואיל ויכול היה לעשותה לפני המועד וכיין מלאכתו למועד.

מכאן משמע קצת שהתוספות מודים לרמב"ן (שהובא לעיל) שלא כל המלאכות האסורות בחול המועד אסורות מן התורה. שאמנם יש מלאכות האסורות מן התורה ויש מלאכות שהותרו מן התורה לצורך דבר האבד וכדומה, אלא שאף במלאכות המותרות מן התורה יש שנאסרו על ידי חכמים משיקולים שונים, כגון המכוון מלאכתו למועד, שמהתורה מותר ומדרבנן אסור. ואף מסברא מוכרחים לומר כן, שהרי אם כל מלאכות חול המועד אסורות מן התורה — נמצא חול המועד חמור יותר משבת ויום טוב, שבהן ישנן מלאכות האסורות מדרבנן בלבד. ועוד, שישנם איסורים בחול המועד שנראים כגזרות, כאיסור כיבוס או גילוח, ואיסורים כעין אלה בשבת אסורים מדרבנן בלבד, ואיך ייתכן לומר שבחול המועד יהיו אסורים מן התורה?

ג. ירושלמי מועד קמן פרק ב, הל' ג

אומר הירושלמי: אמר ר' בא בר ממל: אילו היה לי מי שיימנה עמי ... התרתי שיהו עושין מלאכה בחולו של מועד ... כלום אסרו לעשות מלאכה בחולו של מועד אלא כדי שיהו אוכלין ושותין ויגיעין בתורה? ואינן אוכלין ושותין ופחזין. משמע שאיסור מלאכות במועד הוא דרבנן, והם אף יכולים להתיר איסור זה.

הסוברים שחול המועד אסור מן התורה יאמרו כי אין להביא ראייה מן הירושלמי, ולתלמודא דידן הוא מן התורה. כמו כן אפשר לומר לשיטת

הרמב"ן והריטב"א הנ"ל, שכוונת הירושלמי רק על אותן מלאכות שאסרו חכמים בנוסף על מה שאסרה תורה<sup>10</sup>.

#### 4. סיכום השיטות והקשיים

עד כה ראינו שתי שיטות בראשונים אם מלאכות חול המועד אסורות מן התורה או מדרבנן. שתי השיטות נשענות בדבריהן על סוגיות הגמרא. הוכחנו מדברי התוספות כי אף הסוברים שהאיסור הוא מדרבנן יודו כי ישנן מלאכות האסורות מן התורה. עוד ראינו בדברי הרא"ש כי אף הסוברים כי האיסור הוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, מודים כי איסור זה חמור יותר משאר איסורים דרבנן, הואיל ו"אסמכתא פשוטה היא והצדוקין מודין בה". נוסף ונאמר שגם האומרים שהאיסור הוא מן התורה – מודים שאין לוקין על מלאכה בחול המועד. ומשמע מכך שאיסור חול המועד קל יותר משאר איסורי תורה.

אם כן, עלה בידינו כי האומר שזהו איסור תורה – מודה שזהו איסור תורה הקל משאר איסורים, והאומר שזהו איסור דרבנן – מודה שזהו איסור דרבנן החמור משאר איסורים. וקרובים דברי אלו להיות כדברי אלו. אמנם נראה כי המבוכה בדין זה נובעת מכך שעל פי פשטות הגמרא האיסור הוא דאורייתא, אך על פי הסברא האיסור הוא מדרבנן. רבינו תם כדרכו בכל מקום הולך אחר הסברא, ולכן פסק שהאיסור מדרבנן, אך ראשונים הפוסקים על פי פשט דברי הגמרא כתבו שהוא מדאורייתא. אך מכל מקום הדברים עדין קשים ועמומים, שלשיטה אחת קשה הסברא, ולשיטה האחרת קשה הגמרא.

#### 5. ביאור עניינו של איסור מלאכה בחול המועד

ולבאר ולפשט את הקושי בהבנת מהותו של איסור זה, ברצוני להביא יסוד ששמעתי מאבי מורי שלי"ט<sup>א</sup>, ואף כתב כן במקומות שונים. ועל פי דבריו יתבררו ויתחווירו דברי חז"ל כמין חומר.

אומר אמו"ר שיש להבחין בין שני סוגי איסורי דרבנן:

א. תקנות וגזרות שגזרו חכמים בזמן מסויים לאורך הדורות, כגון: דוד

10. השווה למשנה ברורה סי' תקל ס"ק ב, שביאר שדברי ר' בא בר ממל הינם רק על "מקח וממכר וכהאי גוונא דבר שאינו מלאכה גמורה".

ובית דינו גזרו על יחוד פנויה (עבודה-זרה דף לו,ב), שלמה ובית דינו תקנו ערובין ונטילת ידיים (עירובין דף כא,ב), י"ח גזירות שגזרו בעליית חנניה בן חזקיה בן גריון (שבת דף יג,ב), תקנות רבן יוחנן בן זכאי, ועוד.

ב. שאר איסורי דרבנן שלא נתקנו בזמן מסויים ידוע, ובוה נכללים כל הדינים שנשמכו על פסוקים. וכן איסורים שעיקרן מן התורה אך חסרים הם גורם או תנאי להתחייב עליהם, וירדו בדרגה ונאסרו רק מדרבנן; כמו מלאכה בשינוי, מלאכה שאינה צריכה לגופה, ועוד. איסורים אלה ודאי כבר נאסרו מסיני, וכבר במדבר לא טלטלו פחות פחות מארבע אמות, ולא אכלו פחות מכשיעור (אפילו לריש לקיש שסובר שחצי שיעור אסור מדרבנן). איסורים אלה נקראים 'מדרבנן' כי האיסור בהם אינו מוחלט ואינו שלם, ועל כן 'אינם ראויים' להיאסר מן התורה. הואיל ואיסורים אלה אינם חמורים כאיסורי תורה גמורים ניתן להקל בהם בספיקות ובמקום פסידא, וכפי שמסרו לנו חז"ל בכללי הפסיקה, אך הרעיון הפנימי בהם הוא ודאי מן התורה, ולכן ניתן לדרוש אותם מן הפסוקים, כי באמת שקועים הם באיסורי תורה עצמם, אלא מאחר ואינם מפורשים קלים הם משאר איסורי תורה.

על פי חילוק זה נוכל להבין את מורכבותו של איסור מלאכה בחול המועד. הנה אף על פי שהתורה לא ציינה איסור מלאכה מפורש בימים אלה — ודאי ימי חול המועד ימי קודש הם, ואינם ימי אסיפת תבואה רגילים, ורוצה התורה לשמור על אופיים וצביונם כימים מיוחדים שאינם כשאר ימי החול. על כן כאשר מסרו לנו חז"ל, מיד עם נתינת התורה, על איסור מלאכה בימים אלה, ושמכוהו לפסוקים מפורשים, ודאי כיוונו לרצונה של תורה, ואיסור זה חמור יותר משאר איסורי דרבנן. אך סוף סוף אין זה איסור תורה מפורש, ולכן אפשר להקל בו בספיקות כפי כללי ההלכה, ואף במקום הפסד הקלו חכמים.

ממילא מתורצות הקושיות הקשות מסברה — היאך הקלו חכמים באיסור תורה משום פסידא? והיאך בהלכות חול המועד הבדל דק בלבד בין איסור חמור להיתר גמור? אלא שמחד איסור זה הוא איסור דרבנן, ולכן יכולים חכמים להקל בו מדעתם, ומאידך נסמך האיסור על הפסוקים, ולכן צריך לדרקדק בו ביותר, שהרי רצונה של תורה לייחד ולהבדיל ימים אלה משאר ימות החול.



**6. כיצד פסק המחבר?**

הנה באו"ח סי' תקל כתב הבית יוסף במפורש שהאיסור מלאכות חול המועד הוא מהתורה: "ולענ"ד נראה דאיסור מלאכה בחול המועד דבר תורה כדמשמע בסוגיא (תגיגה יח,א), אלא שהתורה מסרה לחכמים שיאסרו המלאכות שנראה להם ויתירו מה שנראה להם".

בשולחן ערוך (שם) סתם המחבר וכתב: חול המועד אסור בקצת מלאכות ומותר בקצתן. ולא הודיע דעתו אם אסור מן התורה או מדרבנן. ולכאורה הדעת נותנת שבשולחן ערוך הכריע על פי דבריו בבית יוסף כאן.

אולם הביאור הלכה (שם בסופו) והרב עובדיה יוסף שליט"א (יביע אומר חלק ח או"ח סי' מח אות ד) כתבו שבשולחן ערוך חזר בו מדבריו בבית יוסף, ופסק כדעת רוב הפוסקים שהאיסור הוא מדרבנן. הם מוכיחים זאת מכך שפסק המחבר בכמה מקומות להקל במלאכות חול המועד, ומכאן ראייה שסובר שיש בכך איסור דרבנן בלבד; ובדברנן מקילים בספיקות, מה שאין כן באיסורי תורה שמחמירים בהם.

להלן נביא את הראיות שהביאו להוכיח שדעת המחבר שאיסור מלאכה בחול המועד הוא מדרבנן:

**א. תרנגולת שברחה מחזירין אותה למקומה (תקלו, ד)**

המשנה בפסחים התירה להחזיר ולהושיב בחול המועד תרנגולת שכבר החלה לדגור על הביצים וברחה. בגמרא (פסחים נה,ב) נחלקו רב הונא ורב אמי האם התירה המשנה דוקא אם כבר ישבה התרנגולת על הביצים ג' ימים (הואיל וכבר נשתנתה צורתן, ויש בזה הפסד מרובה אם לא תשב), או אפילו אם לא ישבה ג' ימים (שאינן בזה אלא הפסד מועט) מותר להחזירה. רב הונא לחומרא ורב אמי לקולא.

הרא"ש (שם פרק ד סי' ט) תלה את פסק ההלכה בהחזרת תרנגולת במחלוקת האם איסור מלאכה בחול המועד מדאורייתא או מדרבנן — לר"ת, הפוסק שאיסור המלאכה הוא דרבנן, יתיר להחזיר תרנגולת אפילו לא ישבה עליהן ג' ימים. הבית יוסף (תקלו, ד) העתיק את דברי הרא"ש. ובשולחן ערוך (שם) סתם שמותר להחזיר תרנגולת שהושיבה על הביצים, ולא העמיד דוקא בשכבר ישבה עליהן ג' ימים, ומשמע שפסק לקולא. ואם

כן, על פי דברי הרא"ש (שהובאו בב"י) נראה שפסק המחבר כרבינו תם וסיעתו, שאיסור מלאכה בחול המועד הוא מדרבנן.

אמנם אפשר לדחות ראייה זו, שהרי בהמשך דברי הבית יוסף שם נתקשה בדברי הרמב"ם, והעלה אפשרות לומר שהרמב"ם פסק כרב הונא ולחומרא, על אף שסובר הבית יוסף בדעת הרמב"ם שמלאכת חול המועד אסורה מדרבנן (כפי שכתב בסי' תקל). וכן העלה הב"י אפשרות שהרי"ף פסק כרבי אמי לקולא, על אף שכבר כתב הרא"ש בדעת הרי"ף שסובר שמלאכות חול המועד אסורות מן התורה. אם כן הראית לדעת כי הבית יוסף כלל אינו נוקט כרא"ש, ואינו תולה את פסק ההלכה במחלוקת זו במחלוקת הגדולה לגבי מלאכות חול המועד, וממילא אי אפשר לדייק מדבריו כי פסק כרבינו תם. כמו כן משמע בבית יוסף כי נוטה לפסוק כרב אמי משום שלשיטה זו אין צורך להידחק במשנה ולהעמידה בחול המועד דווקא, ואפשר שמפני זה פסק כמותו בשולחן ערוך. ובכלל, כבר כתבנו בשיטת הרמב"ן שבמקום הפסד לא אסרה תורה, וממילא כל האיסור הוא דרבנן, ועל כן יכול המחבר לפסוק לקולא ואין ראייה שפסק כרבינו תם.

### ב. גילוח בחוה"מ למוי שנאנס בערב המועד (ב"י תקלא, ג)

אחרונים רבים, וכן הרב עובדיה יוסף שליט"א, הביאו ראייה ממה שתמה הב"י (סי' תקלא, ג) על הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, שפסקו לחומרא בעניין גילוח בחול מועד למי שאבדה לו אבידה בערב המועד, ולא הספיק להתגלח ערב החג. וכתב ב"י שלשיטתם, שסוברים כי מלאכת חול המועד דרבנן, היו צריכים לפסוק בזה לקולא. משמע שלדעת הב"י דיני חול המועד תלויים בשאלה אם המלאכות אסורות מן התורה או מדרבנן. אך נראה לענ"ד שזו ראייה לסתור, כי סוף סוף ראשונים אלה עצמם לא תלו את דבריהם בשאלה זו, ואף השו"ע עצמו (שם) פסק בכך לחומרא<sup>11</sup>.

### ג. זיפות חבית (תקלח, א)

אומרת הגמרא במועד קטן (יב,א): **אמר שמואל: זופתין כזתא** (כלי

11. ואולי הראשונים פסקו לחומרא משום שכך נפסק בלשון הראשונה בגמרא (כך פירש המרכבת-משנה, הלכות יום טוב ז, יח). ועיין בשו"ת עטרת פז חלק ראשון כרך א או"ח סי' יד.

קטן), ואין זופתין חביתא. רב דימי מנהרדעא אמר: זופתין חביתא, ואין זופתין כווא. מר חייש לפסידא, ומר חייש לפירחא.

הרמב"ם (הל' יו"ט ח, יד) פסק כשניהם להקל, והתיר לזפות הן חבית והן בקבוק. וביאר הבית יוסף דספיקא דרבנן לקולא. וכן פסק המחבר (סי' תקלח, א): "ומזפת החביות בין גדולות בין קטנות".

אמנם גם ראיה זו ניתנת לרחות על פי שיטת הרמב"ן, שהרי בשניהם יש הפסד ושוב אין כאן איסור תורה, ובדרבנן אזלינן לקולא.

ד. תיקון אמת המים (תקלז, ו)

במשנה בתחילת מועד קטן אומרים חכמים בעניין אמת מים: "ומתקנין את המקולקלות במועד". ובגמרא שם (ד, ב): מאי מקולקלתו אמר רבי אבא: שאם היתה עמוקה טפח מעמידה על ששה טפחים. כלומר: אמת מים שעומקה היה ששה טפחים ונסתמה ועמדה על טפח, מותר במועד לחופרה ולהעמיקה עד ששה טפחים כמו שהיתה בראשונה. ומסתפקת הגמרא בהמשך האם התיר ר' אבא להעמיק אמה זו עד שישה, או שבכל מקרה התיר לחפור בה חמישה טפחים. ולשון הגמרא (בסוגריים — לשון רש"י):

טפחיים על שבעה, מהו (להעמיק אותן חמשה שנשתיירו)? הכא חמשה קא מעמיק והכא חמשה קא מעמיק, או דילמא כיון דאיכא טפח יתירא איכא מירחא טפי (ששוחה עצמו בשביל אותו טפח יותר מדי)? תיקו.

הרמב"ם (הל' יום טוב ח, ג) פסק בתיקו זה לקולא: "היתה עמוקה טפח — חופר בה עד ששה. היתה עמוקה טפחיים — מעמיקה עד שבעה". וכתב הרב המגיד כי הרמב"ם פסק לקולא משום שהוא ספק דרבנן. והביאו הב"י, ופסק בשלחן ערוך (תקלז, ו) כרמב"ם. מכאן ראיה כי המחבר סבור כי איסור מלאכה בחול המועד הוא מדרבנן, ועל כן בתיקו זה פסק לקולא. אך הנה כבר תמה המשנה ברורה עצמו (ס"ק כה) על פסק זה של השולחן ערוך, שהרי הגמרא לא פשטה את הבעיה ונשארה בתיקו, ואם כן פסק זה תלוי במחלוקת אם פוסקים שהמלאכות מדאורייתא או מדרבנן (ראה שער הציון שם אות כ, שנשאר בצ"ע).

ונראה לי לומר גם במקרה זה שלפי הבנת הרמב"ן אין כאן ראיה כלל, כי כל תיקון האמה נועד למנוע הפסד במניעת השקיית השדה, והשקיית השדה

ודאי מותרת מן התורה. ואם כן אין כאן אלא איסור דרבנן משום הטירחה היתירה אותה אסרו חכמים גם במקום הפסד, ובמקום ספק דרבנן הולכים אחר המיקל.

## 7. סוף דבר

מכל הנ"ל עולה כי אין ראייה ברורה לומר כי המחבר פסק להקל, וקשה לומר שחזר בו ממה שכתב בבית יוסף להחמיר.

עוד כתב הרב עובדיה יוסף שליט"א שודאי צריך להקל כי שלושת עמודי ההוראה פסקו להקל – הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש.

אמנם אחר בקשת המחילה גם על דברים אלה ניתן לערער. אכן דעת הרא"ש ודאי להקל כרבינו תם וכן כתב להדיא בפסקיו ריש מועד קטן. אולם בדעת הרי"ף והרמב"ם יש להסתפק, שהרי הטור (סי' תקלו) כתב שדעת הרי"ף דוקא להחמיר<sup>12</sup>. והרמב"ם (הל' יום טוב ז, א) כתב שאיסור חול המועד הוא 'מדברי סופרים', וידוע שנחלקו ראשונים האם ביטוי זה כוונתו לאיסור תורה או מדרבנן, עיין מפרשי ספר המצוות שורש שני, והדברים עתיקים<sup>13</sup>. אם כן אף מטעם זה לא פשוט לפסוק להקל.

על כן נראה לענ"ד לומר שסוף סוף מידי ספק לא יצאנו.

אמנם נראה לומר שאין להחמיר כשיטה המחמירה ביותר, שכל איסורי חול המועד מן התורה הם, אלא כרמב"ן, שפירש כי רק מלאכות שאינן לצורך המועד ואין בהם הפסד אסורות מן התורה.

12. ועיין ביאור הלכה סי' תקל.

13. עיין כסף-משנה הלכות אישות א, ב. מאמרים רבים נכתבו בדור האחרון בסוגיה זו. ראה למשל: הרב נ"א רבינוביץ, "על דברי סופרים שתוקפם דאורייתא במשנתו של הרמב"ם", סיני קיא (תשרי-חשון תשנ"ג) סא-עב. הרב פרופ' דוד הנשקה, "על המציאות המשפטית במשנת הרמב"ם: לבעיית היחס בין דברי סופרים לדיני תורה", סיני צב, ה"ו (תשמ"ג) עמ' רכח-רלט. הרב יונה עמנואל, בענין דברי סופרים לפי הרמב"ם. המעין כא, ב (תשמ"א) עמ' 73-63. הרב שמואל אריאל, "דברי סופרים ברמב"ם", גלת א (תשנ"ג) 98-60. פרופ' משה קופל, "על המונחים 'דברי סופרים' ו'דברי קבלה' ברמב"ם", הגיון ה (תשס"א) עמ' 69-63.

## ברכות נשים על מצוות עשה שהזמן גרמא

### 1. מחלוקת הגר"ע יוסף וכף החיים

בכמה מקומות בשולחן ערוך מובאת מחלוקת המחבר והרמ"א אם אשה רשאית לברך ברכת המצוות כשמקיימת מצוה שאינה חייבת בה<sup>1</sup>. המחבר פסק שאינה מברכת, והרמ"א פסק שיכולה לברך. ומנהג הספרדים כפסק המחבר ומנהג האשכנזים כהרמ"א.

אולם ראיתי שהכף החיים (או"ח תקפט, אות כג) בשם החיד"א בברכי יוסף<sup>2</sup> פסק שגם נשים ספרדיות יכולות לברך. הברכי יוסף מספר שראה בארץ ישראל שנשים נוהגות לברך על לולב. ובתחילה תמה מאד על מנהג זה, אולם אחרי שראה שכך מובא בספר "תשובות מן השמים" הסכים עם המנהג שגם נשים תברכנה.

הגר"ע יוסף<sup>3</sup> תמה על הברכי יוסף: איך אפשר להזניח פסק מפורש של המחבר ולהקל באיסור ברכה לבטלה, הלוא ראינו שאומרים "ספק ברכות להקל" גם נגד מרן, כל שכן וכל שכן שיש לחשוש לאיסור ברכה לבטלה כשהמחבר עצמו פסק שלא לברך! ומביא שם הגר"ע יוסף ראיות נגד כף החיים, וכנגד ראייתו של החיד"א מ"תשובות מן השמים" מאריך<sup>4</sup> שאין זו ראייה כלל, כי לא פוסקים כספר הזה אף אם נקבל שאליהו התגלה אליו לכתובת ספרו, כי כלל אצלנו "שלא בשמים היא".

וכשעיינתי בסוגיה זו תמהתי מאד על כף החיים, כי גם הוא פוסק במקומות רבים על פי הכלל "ספק ברכות להקל", ולמה כאן סטה מדרכו?

---

1. למשל: שופר — או"ח תקפט, ו; ציצית — יז, ב; סוכה — מ"ב תרמ, ס"ק א; לולב — מ"ב תרנד, ס"ק א.

2. או"ח תרנד, ב. וכן בשו"ת יוסף אומץ סי' פב.

3. יביע אומר חלק א סימן מ, החל מאות י. סימן זה נכתב בעקבות דבריו בעניין ברכות הנשים, ובו הגר"ע יוסף מקדיש דיון ארוך לדחיית הספר "תשובות מן השמים" (אולי גם כיון שהספר פוסק ע"פ מנהגי אשכנז, כגון בענייננו).

4. בתשובה הבאה (שם סי' מא).

ונראה שיש להסביר את פסק כף החיים בשלוש דרכים.

## 2. מקור המחלוקת

כדי להבין דבריו נעמוד על המחלוקת בין המחבר והרמ"א:

הנה מקור המחלוקת אם נשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא טמון בשאלה אם נשים שייכות במצוות אלו. ובזה נחלקו התנאים בסוגיית "נשים סומכות":

בקורבנות מצוה התורה שהמקריב יסמוך ידיו על קורבנו<sup>5</sup>. ולומדים חכמים מכך שנאמר "דבר אל בני ישראל" בראש הפרשה שדוקא גברים חייבים לסמוך, ואילו נשים שמביאות קורבן פטורות ממצוה זו. ונחלקו רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון:

דבר אל בני ישראל – בני ישראל סומכים ואין בנות ישראל סומכות,  
דברי ר' יהודה. רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: נשים סומכות רשות<sup>6</sup>.

ומהגרמא שם משמע שכמחלוקתם בדין סמיכה, כך מחלוקתם במצוות עשה שהזמן גרמא<sup>7</sup>: לרבי יהודה אין לנשים שום עניין לקיים מצוות אלו, ואם הן מקיימות אותן אין זה נחשב להן כמצוה כלל; ואילו רבי יוסי ורבי שמעון סוברים שכוונת התורה היא שאין להן חיוב לקיים מצוות אלו, אבל אם מקיימות אותן נחשב להם כמצוה. ומשיטתם עולה שהואיל ונשים שייכות גם במצוות אלו, הן יכולות אפילו לברך "אשר קידשנו במצוותיו" כשמקיימות אותן, בגלל שהן שייכות לחיוב הכללי החל על כל ישראל.

הבית יוסף (או"ח סי' תקפט) מביא שנחלקו ראשונים האם ההלכה כרבי יהודה או כרבי יוסי ורבי שמעון. הר"ן, הרא"ש, הראב"ה, הטור והרבה מגדולי המורים באשכנז פסקו כרבי יוסי ורבי שמעון, ואילו הרמב"ם פסק כרבי יהודה<sup>8</sup>. ולבסוף מסכם הבית יוסף, וזה לשונו:

5. הציווי נכתב בכל קרבן, ולראשונה בעולה: "וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה" (ויקרא א, ד).
6. תו"כ דבורא דנרבא פרשה ב, ב; ראש השנה דף לג. ועוד.
7. הסוגיה בר"ה מביאה סתירה האם מעכבים את הנשים מלתקוע ביו"ט של ר"ה, ומתרחץ אביי "הא ר' יהודה, הא ר' יוסי ור' שמעון".
8. ואולם יש אומרים שהרמב"ם מודה שנשים שייכות בקיום מצוות עשה שהזמן גרמא, אלא שאסר לברך. ודייקו זאת מדבריו "ונשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית

ולענין הלכה כדאי הם לסמוך עליהם (שיכולות לברך), כל שכן במקום דאיכא רבוותא דסברי כוותייהו, כמו שנתבאר בסמוך. ועוד, דטעמא דראבי"ה והרא"ש טעמא דמסתבר הוא. ומיהו טוב שלא לברך, כיון דפלוגתא הוא ספק ברכות להקל.

כלומר: מעיקר הדין פסק הבית יוסף שיכולות לברך, אלא שסיים שבמקום מחלוקת תמיד עדיף לא לברך משום "ספק ברכות להקל".

והנה הביטוי "טעמא דמסתבר הוא" נדיר אצל הבית יוסף, הלוא בהקדמתו כתב שאין בכוחו להכריע בין השיטות, ודעתו לפסוק על פי רוב הדעות. וכאן לא הסתפק בכך שרוב הפוסקים סוברים שיכולות לברך, אלא הוסיף שמסתבר כמותם.

אם כן העיקר להלכה לבית יוסף שנשים שייכות בכל המצוות, אלא שחלק מהמצוות אין חייבות לקיימן. רק לגבי הברכה חשש לשיטת הרמב"ם, ומשום ספק ברכות כתב שאין לברך. אולם הבית יוסף לא אסר לברך, רק כתב ש"טוב שלא לברך". משמע מכאן שהמברכת אינה עושה שום איסור.

ולפי זה מובן שכף החיים והברכי יוסף, מאחר שראו שהמנהג בארץ ישראל לברך, וגם ראו שאין איסור בדבר בעיני הבית יוסף, סמכו על התשובות שפסקו כן, וסתמו שאפשר לברך כעיקר הדין.

### 3. גדר ברכה לבטלה

ולרווחא דמילתא הנני להוסיף עוד מקור מרבנו המחבר שממנו אפשר ללמוד שבנידון דידן אין חשש של ברכה לבטלה.

הנה הטור בסימן כ"ט יצא נגד הנוהגים לברך בזמן הסרת התפילין "לשמור חוקיו", ותמה בזה על רב האי גאון. וזה לשונו:

ולא יברך אקב"ו לשמור חוקיו כשמסירן, שאין הלכה כבני מערבא שהיו מברכין לשמור חוקיו בשעת הסרתן, מפני שסוברין לילה לאו

---

מתעטפים בלא ברכה, וכן שאר מצות עשה שהנשים פטורות מהן אם רצו לעשות אותן בלא ברכה אין ממחין בידן" (הלכות ציצית ג, ט). ועיין בזה דברי הגר"ע יוסף ביביע אומר חלק א סימן לט אות א"ב. אולם מהב"י משמע שהבין שהמחלוקת היא על עצם שייכות הנשים במצוות שהן פטורות.

זמן תפילין הוא? ... וראיתי כתוב על שם רב האי גאון: הרשות בידו, אם ירצה לברך מברך. ואני תמה, דודאי כיון שאינו חייב לברך, אם יברך הוי ברכה לבטלה.

והב"י מתרץ דברי האי גאון בארבעה דרכים, ונביא כאן שנים מתירוציו: תירוצו הראשון: "נראה שיש ליישב דעת הגאון, דמספקא ליה אם הלכה כמאן דאמר 'לילה לאו זמן תפילין' או כמאן דאמר 'זמן תפילין הוא', והילכך דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד".

והתירוץ האחרון: "אי נמי, כיון דבני מערבא הוו מברכי, אע"ג דאנן לא סבירא לן כוותייהו, הבא לברך — אין מוחיז בידו, כיון שיש לו אילן גדול להתלות בו".

מהתירוץ הראשון אתה למד שרבנו הב"י מביא דעה שהכלל "ספק ברכות להקל" לא נאמר בספק בדין, אלא בספק במציאות, כמו באם מסופק אם בירך או לא בירך<sup>10</sup>. ברור שהב"י שהביא הסבר זה, למעשה אינו פוסק כמותו, אלא דעתו בהרבה מקומות שספק ברכות להקל גם בספק בדין. אולם נראה לומר שאף שפוסק שאין לברך, המברך לא עובר על איסור דאורייתא של ברכה לבטלה.

ומהתירוץ האחרון נלמד שלא חוששים לברכה לבטלה כשסומכים על אחד מגדולי הפוסקים, שאין זה לבטלה מאחר שמברך על פי הנחיה של "אילן גדול".

לכן בנידון דידן, שהרבה פוסקים<sup>11</sup> סוברים שיש לברך, אין חשש של ברכה לבטלה.

9. הטור מבאר שבני א"י פסקו שמדאורייתא זמן תפילין ביום ולא בלילה (כשיטת ר' יוסי הגלילי שלומד זאת מהמילים "מימים ימימה", ודלא כר"ע יעויין בעירובין צו,א). ולכן החולץ מקיים מצוה. ואילו אנו פוסקים להלכה שאמנם אין להניח תפילין בלילה, אך זהו סייג דרבנן, שמא יישן בהם ויבוא לזלזל בהם, ולכן אין מצוה בהסרתם.

10. עיין בב"ח שהקשה על תירוץ הב"י מגמרא בברכות כ"א שבספק אין לברך. ולפי הסברנו כאן אין קושיה, כי בברכות שם מדובר בספק במציאות.

11. כאמור, מהב"י משמע שרוב הפוסקים סוברים כך, ורק הרמב"ם חלוק. אולם עיין ביביע אומר הנ"ל שמביא עוד פוסקים רבים שעומדים בשיטת הרמב"ם.



**4. ספק ברכות במקום מנהג**

ויש להוסיף עוד ממה שכתב הגר"ע יוסף עצמו בכללי ההוראה<sup>12</sup>, שמביא ש"ספק ברכות במקום מנהג לא אמרינן". ומאחר שהברכי יוסף העיד שכן ראה נוהגים בארץ ישראל אין לתמוה שהביא זאת לדינא<sup>13</sup>.

וכן כף החיים שהביא להלכה שגם נשים ספרדיות מברכות, נראה שכך היה המנהג במקומו.

**5. סיכום**

למסקנה אפשר להסביר את פסקן של הכף החיים בצירוף שלושת ההסברים:

— מעיקר הדין ההלכה היא שיש לברך, ורק משום חומרא כתב המחבר שאין לברך.

— אין חשש ברכה לבטלה כשיש פוסקים שמחייבים לברך, וכל שכן בנידון דידן שלפי הב"י דעת רוב רובם של הראשונים שיש לברך.

— במקום מנהג לא אומרים "ספק ברכות להקל" אפילו כנגד מרן.

12. יחזה דעת חלק א מהדורה שניה, בסוף הספר ב"כללי ספק ברכות" אות ז.

13. אולם הגר"ע יוסף כתב ביביע אומר שם אות ט"ו שאין ליישב המנהג על פי הכלל הנ"ל, משום "שכל מנהגים שאינם על פי הוראות חכמים אין להתחשב בהם". ולא זכיתי להבין דבריו, שאי אפשר לומר שהמנהג נתייחד שלא על פי חכמים מאחר שגדולי ההוראה הביאו אותו, והם החיד"א בברכי יוסף ובעל כף החיים. הגר"ע יוסף עצמו הביא שגם הבן איש חי ברב פעלים כתב שנשים מברכות על הלולב, ואף פוסקים נוספים, עיין שם. והם שלושתם מגדולי ההוראה בעדות הספרדים.

# העמדת סוכה בדבר המקבל טומאה

תשובה

לכבוד

הרב אדם וועקנין שליט"א,  
השלום והברכה.

שאלת לחוות דעתי על כשרות הסוכה הציבורית שאתה בונה, כי יצאו עוררין על כשרותה.

והסברת שכך הוא בנין אותה סוכה: יסוד בנין הסוכה עשוי מעמודי ברזל, שלהם מחברים דפנות. על עמודי הברזל הנחת קורה דקה של עץ שעליה מונחים קורות של עץ רחבות ועבות יותר, עליהן מונח הסכך. בנוסף לעמודי ברזל שעליהם מחברים את הדפנות ישנם גם עמודי ברזל המחברים את הסוכה מדופן אחת לחברתה, כדי שהסוכה תחזיק מעמד גם ברוחות סוערות. גם על עמודים אלה מונחים קורות דקות שעליהן מונחות הקורות העבות יותר שעליהן מונח הסכך.

וקמו עוררין ואמרו שמקובל בהלכה שאסור להעמיד הסכך על דבר שמקבל טומאה, ובסוכה זו בלי עמודי הברזל יפלו הקורות הדקות שמחזיקות את הקורות העבות עליהן מונח הסכך.

כידוע לך אין אני פוסק הלכה, אלא שאני אוהב להשתעשע בדבר הלכה, ואכתוב לך מה שנראה לי לפלפל בעניין זה ולברר השיטות שהובאו להלכה ב"מעמיד בדבר המקבל טומאה".

## 1. דין העמדה בדבר שאינו מקבל טומאה

מקור דין העמדה בדבר המקבל טומאה נמצא בגמרא סוכה כא, א. שם נחלקו תנאים במשנה בדבר כשרותה של סוכה הנסמכת בכרעי המיטה ואינה יכולה לעמוד בפני עצמה:

הסומך סוכתו בכרעי המטה – כשרה. רבי יהודה אומר: אם אינה יכולה לעמוד בפני עצמה – פסולה.

ונחלקו אמוראים בטעמו של ר' יהודה הפוסל:

מאי טעמא דרבי יהודה? פליגי בה רבי זירא ורבי אבא בר ממל. חד אמר: מפני שאין לה קבע, וחד אמר: מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה.

הטעם הראשון, "מפני שאין לה קבע", קשה להבנה. רש"י פירש שסוכה זו מיטלטלת על ידי המיטה, ואילו לשיטת ר' יהודה הסוכה צריכה להיות דירת קבע (ועיין בריטב"א שהביא כמה פירושים נוספים).

הפירוש השני, "מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה", קל להבנה, אך זוקק סברה – מדוע אסור להעמיד בדבר המקבל טומאה? ונחלקו בכך המפרשים:

לרש"י דין המעמיד כדין הסכך, ולשונו: "הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין – הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה".

ואילו לריטב"א ולראשונים נוספים זו גזרה שמא יבוא לסכך בדבר המקבל טומאה.

נמצא ש"מעמיד דמעמיד" הרי הוא נפקא מינא בין התירוצים. שלרש"י האיסור הוא על כל דבר שמחזיק את הסוכה, כולל מעמיד דמעמיד. ואילו לטעם השני גזרו חכמים במעמיד, שבו יש חשש שמא יבוא לסכך בשכמותו, ולא במעמיד דמעמיד.

מכאן עולה להלכה:

אם נפסוק במחלוקת זו כחכמים, נמצא שיותר להעמיד את הסכך בדבר המקבל טומאה.

גם אם נפסוק כרבי יהודה מהטעם הראשון, שסוכה שעל כרעי המיטה אין לה קבע, מותר להעמיד את הסכך בדבר המקבל טומאה.

אם נפסוק כרבי יהודה על פי הטעם השני, שאין להעמיד בדבר המקבל טומאה, הרי לפי טעם רוב הראשונים אין להעמיד את הסכך בדבר המקבל טומאה, אך "מעמיד דמעמיד" מותר.

ואילו אם נפסוק כר' יהודה על פי הטעם השני לפי פירושו של רש"י, כאן גם "מעמיד דמעמיד" אסור שיקבל טומאה.

## 2. פסק הראשונים

הרמב"ם לא הביא את איסור העמדת הסכך על דבר המקבל טומאה, ומכאן אפשר לדייק שפסק כחכמים, ואין בכך איסור כלל<sup>1</sup>.

וכן פסק כחכמים בעל המאור, ועוד<sup>2</sup>.

הרי"ף פסק כרבי יהודה<sup>3</sup>.

הרא"ש מסביר שפסק הרי"ף כר' יהודה ע"פ הטעם הראשון, שאין לה קבע<sup>4</sup>. ולכן גם לשיטה זו מותר לסמוך את הסכך על דבר המקבל טומאה.

וכר' יהודה בטעמו הראשון פסק גם הרא"ש עצמו.

ואילו הר"ן מסביר את הרי"ף שהבין את ר' יהודה כטעם השני, משום שמעמיד על דבר המקבל טומאה. ואת איסור זה הבין כרוב הראשונים, שאיסור זה הינו גזירה. ולפי זה אסור להעמיד את הסכך בדבר המקבל טומאה, אך "מעמיד דמעמיד" מותר.

וכך פסק הר"ן עצמו, וכך היא גם דעת הרמב"ן והריטב"א<sup>5</sup>.

הראת לדעת שנחלקו הראשונים, מחנה מול מחנה: יש שמתירים לסמוך הסכך על דבר המקבל טומאה; והם הרמב"ם, הראב"ד הרו"ה, הרא"ש, והרי"ף לפי הבנת הרא"ש.

ואילו הרי"ף להבנת הר"ן, הר"ן עצמו, הרמב"ן והריטב"א אוסרים.

1. וכן דייק בערוך לנר.

2. הרי"ף גיאת, הראבי"ה, פסקי הרי"ד, ועוד. וראה ב"בירור הלכה" על סוכה דף כא.ב.

3. והסביר הר"ן שהלכה כר' יהודה הואיל והגמרא דנה בדבריו.

4. ונראה מכאן שלא הבין הרא"ש טעם זה כרש"י. שהרי ודאי שאין הלכה כר' יהודה בסוגיית הקבע (שהרי הרי"ף פוסל סוכה למעלה מכ' אמה, ועוד).

5. והריטב"א הביא בפירושו את ההיתר ב"מעמיד דמעמיד".

אולם אין אחד שהביא להלכה את הסברו של רש"י, לפיו אם נפסוק כרבי יהודה גם מעמיד דמעמיד יהיה אסור.

### 3. פסק שולחן ערוך

בסוגיית סמיכת הסוכה לרעזי המיטה מתיר המחבר לסמוך אף אם כרעזי המיטה מקבלים טומאה, וזו לשונו (תרל, יג):

הסומך סוכתו על כרעזי המטה והכרעזים הם מחיצות, אם יש בה גובה ו' טפחים מן המטה לסכך – כשרה, ואם לאו – פסולה.

והסביר המשנה ברורה (ס"ק נט):

דאף דמעמיד על גבי מטה שהיא מקבלת טומאה – לא איכפת לן בזה, דקבלת טומאה על הסכך נאמר ולא על הדפנות<sup>6</sup>.

וכך משמע מדברי המחבר בסוגיית המסכך בשיפורדין (תרלא, ח):

אבל אם העדיף סכך הכשר מעט על הפסול, או אם היה הפסול נתון שתי ונתן הכשר ערב או איפכא, כשר.

גם כאן הסכך הכשר היה נופל ללא הסכך הפסול, ובכל זאת מותר.

אולם כשדן המחבר בדברים הכשרים לסיכוך מתייחס גם להעמדת הסכך על-ידי סולם, ושם אין ההיתר ברור (תרכט, ז):

יש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך על גביו.

משמע שמקור האיסור הוא בגלל שמסכך על דבר המקבל טומאה.

מצאנו תירוצים רבים בפוסקים בכדי לתרץ סתירה זו, ונביא שני תירוצים מרכזיים:

הט"ז (ס"ק י) והמגן אברהם (ס"ק ט, בתירוצו הראשון) כתבו שלדעת המחבר מותר להעמיד סכך על דבר המקבל טומאה. וכאן עוסק המחבר בסולם רחב ד' טפחים, וסכך פסול פוסל באמצע בד' טפחים (תרלב, א). הספק בהנחת הסולם הוא האם סולם מקבל טומאה או לא.

הב"ח (תרכט, אות ח) מפרש שהעיקר להלכה שאסור להעמיד את הסכך

6. ומסיים מ"ב: "ומ"מ לכתחילה נכון להיזהר בזה, כי יש מן הפוסקים שמחמירין בזה".

על דבר המקבל טומאה. ולדעתו צריך לומר שבסימן תר"ל התיר המחבר משום שיש להבדיל בין סכך שסמוך לדפנות לבין סכך שבאמצע הסוכה: מותר להעמיד את הסכך על הדפנות עצמן, אף שהן מקבלות טומאה, אבל באמצע הסוכה אסור. ובסימן תרל"א לא אסרו משום שייתכן שאינו ממש העמדה, אלא סעיף זה בא ללמדנו שסכך פסול בטל ברוב בסכך כשר.<sup>7</sup>

#### 4. דיון בתירוצים על השולחן ערוך

ראינו שהט"ז והמג"א תירצו שהמחבר עוסק בכשרות הסולם, ולא בכשרות המעמיד. אך נראה שתרוצם לא מתאים ללשון השולחן ערוך שכתב: "יש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג ולסכך על גביו". משמע מלשונו שהספק הוא לא רק בכשרות הסולם, אלא גם בענין ההעמדה, שהרי כתב "לסכך על גביו" ולא כתב "לסכך בו".

ואף מעיון בב"י נראה שהדיון הוא לא רק על כשרות הסולם, אלא גם על השאלה אם מותר לסכך על דבר המקבל טומאה. שמקור הדברים הוא בשאלה שנשאל תרומת הדשן (סימן צ) בדבר "סוכה שרצו לשים למעלה סולם כדי להניח הסכך על גביו"<sup>8</sup>.

אולם לכאורה גם תירוץ הב"ח קשה, שהרי ראינו כי מקור הדין הוא בסוגיית המסכך על כרעי המיטה, ושם העמדת הסכך היא על כרעי המיטה שהם גם דפנות הסוכה.

ונראה לי שיש להוסיף כדי להבין את דברי הב"ח על בורים, שהנה הר"ן וראשונים נוספים הקשו על המנהג הרווח להניח את הסכך על הדפנות, אף

7. המשנה ברורה הביא את שני ההסברים בס"ק כב, ומסקנתו: "לכתחלה יש ליוהר שלא להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה. אכן בדיעבד או שאין לו שאר דברים ק"ל דמותר להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה".

וכך פסקו גם החיי אדם (קמו, ל) וכף החיים (תרכט, נ).

8. [הט"ז והמג"א יתרוצו שהביא הב"י שתה"ד כתב בתשובתו שמותר אפילו לסכך בסולם, שאינו מקבל טומאה. ומביא ב"י שבתשובות המיוחסות לרמב"ן הסתפק בעצם כשרותו של הסולם, ולמחלוקת זו התכוון בלשון "יש להסתפק" שנקט בשו"ע. ונקט לשון "לסכך על גביו" אגב לשון שאלת תה"ד. והשווה לדבריו של הרב יהודה פריס בתחומין ט"ז עמ' 65].

שאינן כשרות לסיכוך, ותירצו באופנים שונים<sup>9</sup>. הראית לדעת כי המנהג היה שלא להקפיד בעניין העמדה על הדפנות. לכן שתקו המחבר והרמ"א, כי אין אחרי המנהג כלום, מאחר שהמנהג מבוסס על שיטות המקובלות בהלכה.

אבל בענין הסולם המונח באמצע הסוכה, אין בכך שום מנהג, לכן מסתפק המחבר.

### 5. שיטת הרמ"א

הדרכי משה (הקצר תרכט, אות ב) פוסק בשם המהרי"ל בצורה חד משמעית, וזו לשונו:

ובתשובות הרשב"א (ח"א) סימן קצ"ו מסתפק בדבר, ובסימן קצ"ה שם כתב בהדיא דאסור לסכך בסולמות שלנו דמקבלים טומאה מדאורייתא, ועיין שם. וכן כתב מהרי"ל (הל' סוכה סי' ז) דאסור להניח סולם על הסכך להחזיקו, וכל שכן לסכך בו דאסור. וכתב עוד מהרי"ל דאסור להניח שום כלי המקבל טומאה על הסכך להחזיקו, אפילו קתדראות, משום דמקבלים טומאת מדרס.

וכן הוסיף בהגהותיו על ספקו של המחבר בעניין הסולם (תרכט, ז):

יש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך על גביו. הגה: לכן אין לסכך עליו; ואפילו להניחו על הסכך להחזיקו, אסור; וה"ה בכל כלי המקבל טומאה ...

לכן למסקנה ודאי שצריך להקפיד שלא לסכך על דבר המקבל טומאה. וסוכה כזו אינה כשרה לשיטת הרמ"א<sup>10</sup>, ויש להסתפק בשיטת המחבר. אך כל זה לא נאמר בדבר העמדה על הדפנות, שנפסק בהלכה שמותר לסמוך בהן את הסכך אף אם אינן כשרות לסיכוך.

### 6. סיבות נוספות להקל

כאמור, הר"ן הוא מהראשונים הפוסקים שאין להעמיד את הסכך על דבר

9. ראה למשל דברי הר"ן שיובאו בהמשך.

10. אולי בדיעבד יש מקום לסמוך על המקילים בשיטת הרמ"א (כמו הט"ז בסי' תרכט, ס"ק י').

הפסול לסיכוך. אך הקשה הר"ן על עצמו מהמנהג הפשוט לסמוך את הסכך על הכתלים, והביא שני תירוצים. וזו לשונו (י,א מדפי הרי"ף ד"ה "ולענין הלכה"):

ואף על פי שעכשיו נהגו לסמוך סוכות על גב כתלים שאין מסככים בהן לפי שאין גידולו מן הארץ, היינו טעמא דלא שכיח לסכך בכיוצא בהן. ועוד, דכולי עלמא ידעי דכל כהאי גוונא בית דירה מקרי ולא סוכה, הלכך ליכא למיגור.

כלומר: ראשית לא מצוי שמסככים בחומר ממנו עשויים הכתלים, ושנית – לא גזרו על סיכוך בכותל, משום שהכל יודעים שאין זו סוכה אלא בית קבע<sup>11</sup>.

ודבריו נכונים גם בעמודי ברזל בהם אנו דנים: בניגוד לכרעי המיטה או סולם של עץ, אין חשש שמא יסכך בהם, וגם כולם יודעים שגג ברזל הרי הוא כבית. ולכן ייתכן שאסור להעמיד את הסכך דוקא על כלי של עץ המוכשר לקבל טומאה, הואיל והוא דומה לסכך כשר, מה שאין כן בשפודים של ברזל ובדברים שפסולים משום שאין גידולם מן הארץ<sup>12</sup>.

ונראה לי טעם נוסף להתיר להעמיד על הדפנות עצמן אפילו אינן כשרות לסיכוך. והוא משום שהדפנות אינן עשויות להעמיד את הסכך, אלא עיקרן להיות דפנות, ולכן אין לגזור שמא יסכך בהם. ואמנם עיקר הגזרה היא בהעמדה על כרעי המיטה, אך זה משום שמיטה אינה בית דירה, ולמתבונן נראה שכרעי המיטה משמשים רק בכדי להעמיד את הסכך. ואסרו חכמים שהקורות עליהן מניחים את הסכך יהיו מדבר המקבל טומאה, הואיל ומטרת קורות אלו היא להעמיד את הסכך, אם כן הרי הן כחלק מן הסכך, ויש

11. וסיים הר"ן שם: "ויש שנהגיין לעשות בכותלים דפנות של קנים, משום היכרא, כדי שלא יהא נראה כסומך על הכותלים לגמרי, ומדת חסידות בעלמא היא". והובאו דבריו במג"א בסימן תרכ"ט, ס"ק ט.

12. שהרי לשון האוסר מעמיד בגמרא: "מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה". וגם הר"ן כאן בחילוקו בין כתלים לכרעי המיטה נקט: "שאינ מסככים בהן לפי שאין גידולו מן הארץ".



לגזור שמא יסכך בהן<sup>13</sup>. אך עמודי הברזל שמחברים את הסוכה מדופן לדופן, הרי ברור שהם עומדים לחזק הסוכה, ואין לגזור שמא יסכך בהם. אולם בסוכה שלך, שהחמרת להניח קורות דקים של עץ על השפודים, הרי היא כשרה לכל הראשונים שראינו.

### 7. רעיון בשיטת ר' יהודה

ולסיום מכתבי אוסיף איזו שהיא הערה על האיסור לסכך בדבר המקבל טומאה. הנה מהות חג הסוכות היא מפגש בין האדם לא-לקיו. הסוכה דומה למשכן, בו נפגש האדם, הנותן אש מן ההדיוט, עם הא-ל, השולח אש מן השמים.

והדבר רמוז במידות הסוכה: סוכה שאינה גבוהה עשרה טפחים פסולה<sup>14</sup>, הואיל ועד עשרה טפחים הרי זה שייך לארץ<sup>15</sup>. וכפי שרואים בהלכות רשויות בשבת שרשות הרבים הינה רק עד עשרה טפחים<sup>16</sup>. והסוכה צריכה להיות פחותה מ 20 אמה כגבהו של אולם<sup>17</sup>, ומעבר לכך הרי זה עולמו של א-לקים.

וכך גם בהלכות הסכך: מחד אסור שיהיה ישירות מהטבע, לכן אין לסכך בדבר המחובר לקרקע. ומאידך אין לסכך בכלים, שעוצבו בידי האדם. אלא צריך הסכך להיות דבר שהאדם הכשירו לסיכוך, אך עדיין לא נעשה כלי. שרשות אדם נגעה בו, אך עדיין אינו מקבל טומאה. שרשות שמים עדיין נמצאת בו.

ואף שדברי רבי יהודה על פי פירושו של רש"י אינם להלכה, נעסוק בסברתו: המעמיד באמת הוא העיקר בהלכה. כך אנו רואים למשל בהלכות כשרות, שגבינה שנעשתה בקיבה של נבילה אסורה אף שהכמות מהנבילה

13. בדומה ללשונו של רש"י שראינו למעלה, שכתב: "הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין — הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה".

14. כלשון המשנה בתחילת מסכת סוכה.

15. וכפי שמביאה הגמרא על הלכה זו (סוכה ה,א): "ותניא, רבי יוסי אומר: מעולם לא ירדה שכינה למטה [מעשרה]".

16. ראה למשל רמב"ם הל' שבת יד, יג.

17. משנה מידות תחילת פ"ד.

היא זעירה מאוד, הואיל ובזכותה החלב נהפך לגבינה<sup>18</sup>. וכך גם בסוכה: הדבר המחזיק את הסכך הוא העיקר.<sup>19</sup> ולכן אומר רבי יהודה שהדבר המחזיק את הסוכה, אפילו המעמיד דמעמיד דמעמיד, כולם צריכים להיות כשרים לסכך, כי המחזיק הוא העיקר. אולם כל זה לדרשה ולא להלכה.

### 8. סיכום להלכה

להלכה: נראה שלכתחילה יש להשתדל שלא להעמיד את הסכך על דבר המקבל טומאה, הן למחבר והן לרמ"א. הסוכה שלך כשרה גם למהדרין, וזאת מכמה סיבות:

א. הרבה הבינו בדעת המחבר שמתיר להניח את הסכך על דבר המקבל טומאה, ויש המפרשים כך אף את הרמ"א.

ב. בנידון שלנו הרי זה מעמיד דמעמיד, ולכל הפוסקים מעמיד דמעמיד מותר ואין מי שחושש לשיטת רש"י<sup>20</sup>.

ג. גם אם נאסור מעמיד, אפשר שהאיסור הוא דווקא בדבר שעיקרו להעמיד את הסכך, אך לא בדפנות עצמן או בדבר שעיקרו להחזיק את הדפנות, שהרי אז יש להם דין דפנות.

ד. גם אם נאסור מעמיד, אולי האיסור הוא דווקא בגידולי קרקע המקבלים טומאה, אך לא בדברים שאינם גידולי קרקע.

18. עבודה זרה דף כט,ב; רמב"ם הלכות מאכלות אסורות ג, יג.

19. ובדומה גם כל המחזק את חברו לדבר מצווה, זכותו גדולה מזכות חברו. עד שאמרו חכמים (סנהדרין יט,ב) "כל המגדל יתום בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו", ו"כל המלמד בן חברו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו". והקדימה התורה זבולון ליששכר כי בזכות זבולון יששכר יכול ללמוד תורה וללמדה (בראשית רבה צט, ט).

20. מלבד החזון איש (קמג, ב) החושש לזה, והוא דעת יחידידה.

# ברכה על ישיבה בסוכה

## 1. מחלוקת הראשונים והכרעת השולחן-ערוך

נחלקו הראשונים מתי ועל מה יברך הנכנס לסוכה: לדעת רבנו תם הברכה היא על האכילה בסוכה<sup>1</sup>, ולדעת רוב הראשונים הברכה היא על עצם הכניסה לסוכה. וזה לשון הטור (סי' תרלט) בסיכום מחלוקתם:

מברכין על הסוכה בכל פעם ופעם שנכנס בה. ואפילו הנכנס בסוכת חבירו לבקרו צריך לברך בכל פעם ופעם ... כך כתבו הגאונים שצריך לברך בכל פעם ופעם. ור"ת פירש כיון שעיקר קביעות שאדם עושה בתוך הסוכה היא האכילה – מברך על האכילה ופותר כל הדברים. אפילו השינה, שהיא חמורה מהאכילה ... כיון שהאכילה עיקר – פותרת השאר.

והכריע המחבר להלכה כשיטת רבנו תם (תרלט, ח):

נהגו שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה.

הגר"א (שם, ד"ה "נהגו") ביאר תחילה ש"עיקר הקבע בסוכה היא האכילה", כלומר ביאר את פסק המחבר, אך סיים שאין שיטה זו עיקר. וזו לשונו:

אע"ג דלפי מסקנא דגמרא (סוכה מו, א) מברך אכל פעם שנכנס בה, מ"מ עיקר הקבע בסוכה היא האכילה, וכולם טפלים והיא פותרת. וע' תוס' דברכות יא, ב. ודעת הרי"ף והרמב"ם עיקר.

ב"דעת הרי"ף" נראה שכוונת הגר"א לדבריו: "נכנס לישב בה אומר בא"י

---

1. כך משמע מהתירוץ הראשון בברכות דף יא, ב תוד"ה "שכבר נפטר", וז"ל: "וא"ת מפני מה אין אנו מברכין לישן בסוכה? וי"ל דברכה דאכילה שמברכין לישב פותרתו. א"נ משום שמא לא יישן והוי ברכה לבטלה, שהרי אין בידו לישן כל שעה שירצה". וכן כתבו בשמו הרא"ש (סוכה פ"ד סי' ג), המרדכי (סי' תשסה) ועוד. ובמנהגי מהרי"ל (הל' חג הסוכות א) ביאר שסמכו חכמים את המצווה ללשון הכתוב "בסוכות תשבו", ואכילה קרויה ישיבה.

אקב"ו לישב בסוכה" (כב,א מדפיו). ובדעת הרמב"ם לדבריו: "כל זמן שיכנס לישב בסוכה כל שבעה, מברך קודם שישב אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה" (ו, יב). אם כן, גם הרי"ף וגם הרמב"ם הכריעו שיש לברך על עצם הכניסה לסוכה, ולכן כתב הגר"א ששיטה זו עיקר. ואולי יש בדברי הגר"א אף קושיה על המחבר: היה עליו להכריע כשני עמודי הוראה, הרי"ף והרמב"ם, ולא לפסוק כר"ת.

וקודם שנתייחס לקושיה זו נדון בדברי המשנה ברורה.

## 2. דברי המשנה ברורה

על דברי המחבר שם כתב המשנה ברורה (ס"ק מח, בעקבות הט"ז) שהמתענה (תענית חלום) או שאין דעתו לאכול פת באותו יום — חייב לברך בכניסתו לסוכה. והוסיף המשנה ברורה והביא את דברי החי"אדם המרחיב את דין המברך "לישב בסוכה" גם כשאינו אוכל. וזו לשון המ"ב:

וכתב הח"א שהוא הדין כשיצא יציאה גמורה לאחר אכילה וחזור ונכנס ולא יאכל עד הערב, וקודם האכילה יצטרך עוד הפעם לציאת לביהכ"נ, דבזה גם כן לכולי עלמא צריך לברך.

יש שרצו להסביר שפסק המ"ב שבכל שהייה שאין עימה אכילה (כגון שלפני האכילה הבאה ילך לבית הכנסת) צריכים לברך, כשיטת הגאונים. ולא פסק כר"ת אלא כשנכנס לסוכה ועתיד לאכול בשהייה זו, שלא יברך "לישב בסוכה" אלא על אכילתו<sup>2</sup>.

אך אי אפשר לומר כן בדעת המ"ב, וזאת מכמה סיבות:

### א. ההולך לסוכת חברו

מיד בהמשך דבריו מביא המ"ב שם את שיטת המגן אברהם לעניין ההולך לסוכת חברו באמצע הסעודה, ומשמע שהברכה שם תלויה באכילה, ואם אינו אוכל שם — לא יברך. וז"ל:

ומי שהולך באמצע סעודתו לסוכת חברו, דעת המ"א שאפילו אם היה בדעתו בשעת ברכה שילך באמצע הסעודה לשם ולשוב אח"כ

2. את הסבר זה ואת הקושיה הראשונה שנביא שמעתי מרה"ג יצחק שיינר שליט"א בעת ביקור בסוכתו. והדברים נכתבו תחילה כמכתב אליו.

מיד – אפילו הכי צריך לברך שם 'לישב בסוכה', דהליכה הוי הפסק.  
ועל כן אם רוצה לאכול בסוכה זו דבר שאסור לאכול חוץ  
לסוכה – צריך לברך שם לישב בסוכה ...

### ב. ברכה בקידוש הבוקר

על ברכת 'לישב בסוכה' בקידוש בחג ובשבת בבוקר שלאחר הקידוש לא  
אוכל אלא מזונות, כתב המשנה ברורה (שם, ס"ק טז):

ועיין בשערי תשובה שכתב דלענין שבת ויו"ט בבקר, כשמקדש  
ואוכל פת כיסנין במקום סעודה [אף שאח"כ הולך לחוץ לקבל פני  
רבו וכדומה ונמשך כמה שעות עד זמן סעודה], לכולי עלמא יכול  
לברך לישב בסוכה, דכיון שאוכל אותה בתורת סעודה  
הצריכה לקידוש שפיר דמי שיברך ברכת סוכה ...

מפורש שהמחייב בברכה אינו השק"ה, כשיטת הגאונים, אלא האכילה.

### ג. מפברה

אם נאמר שפסק כר"ת כשאוכל וכגאונים כשאינו אוכל, עולה שלמעשה  
פסק כגאונים, ולא חשש לשיטת ר' תם אלא לעכב מעט ברכתו אם נכנס  
לסוכה על מנת לאכול. ודבר זה אינו מסתבר.

ולכן נראה שלא זו כוונת המשנה ברורה בהביאו את דברי החי"אדם.

אלא הבין המ"ב שהחי"אדם חידש שמי שאכל פת שחרית ולא עתיד  
לסעוד לחם כל אותו היום עד הערב, הרי הוא כמתענה, ויברך כשנכנס  
לסוכה. ולכן לא קשה מההולך לסוכתו של חברו באמצע הארוחה, שהרי  
אינו כמתענה, ולא יברך אצל חברו אלא אם אוכל שם.

וקצת סיוע לסברה זו מלשון הטור אותה הבאנו למעלה, שכתב שלרבנו תם  
"מברך על האכילה ופותר כל הדברים". לכן יודה רבנו תם שמי שאינו  
אוכל מברך על השק"ה.

אך עדיין קשה מה סברה יש בזה, ומה לי אם יאכל עוד סעודה באותו יום  
או לא? איך הברכה בשהייה זו תפטור את המצווה בשהייה אחרת?

ולכן נציע הסבר מחודש בהבנת פסק המחבר והמשנה ברורה.

## 3. הצעתנו

יפה כתב הגר"א שמסתבר לפסוק כגאונים, הרי"ף והרמב"ם וסיעתם, ולא כשיטת ר"ת. ואמנם נראה לדייק בדברי המחבר שפסק כר' תם רק כי כך נהגו העם, שהרי ראינו שכתב

נהגו שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה.

וכך גם נראה מלשונו בבית יוסף, שאחר שהביא את שיטת ר"ת כתב:

וכתב המרדכי: וכן עמא דבר. וגם הרב המגיד כתב שכן נהגו העולם שאין מברכין אלא על הסעודה כדעת רבינו תם. וכן פשט המנהג.

וגם רבנו תם עצמו<sup>3</sup> לא הביא דבריו אלא בעקבות הקושיה "מפני מה אין אנו מברכין לישן בסוכה?", ולא בא אלא לישב את המנהג.

ובזה יישבנו גם את דברי החיי אדם והמשנה ברורה. שהואיל ומעיקר הדין הלכה כגאונים, לא רצו האחרונים לפסוק שהמתענה ומי שאינו אוכל פת יפסיד את ברכת לישב בסוכה, לכן פסקו שבאדם זה יחזור הדין לעיקרו, ויברך על עצם השהייה בסוכה. והוסיף החיי אדם שגם מי שאכל פת שחרית ואינו עתיד לאכול עד הערב (כך היה מנהגם), גם הוא נחשב כמתענה. ואין לנו אלא חידושו.

אולם נראה לי להוסיף הסבר לחזק את המנהג ושיטת רבנו תם, שאמנם כל הנכנס לסוכה מקיים מצווה, אך אינו מחוייב בכך. ולכן אי אפשר לברך 'אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לישב בסוכה', שהרי אין חיוב בשהייה עצמה, ורק האוכל לחם חייב לאכול בסוכה. ואולי מכח סברה זו הכריע השולחן ערוך כשיטה זו<sup>4</sup>. ולפי זה מובנת שיטת הפוסקים שמחייבים לברך אך ורק כשאוכל דבר שחייב בסוכה מן הדין, בין אם עתיד לאכול ובין אם

3. ראה למעלה הערה 1.

4. ועדין קשה מדוע אין מברכים על השינה, שהרי אף אותה חייב לעשות בסוכה. וכאן נצטרך לתירוץ השני של ר"ת (הובא למעלה בהערה 1), שאין שליטה על השינה כי ייתכן שלא יירדם. וכך כתב גם הרא"ש (פ"ד סי' ג).

מתענה כל היום. כך מובא בכף החיים (על שו"ע שם אות צז) ובחזון עובדיה סוכות (עמוד קעז).

#### 4. מחלוקת הלבוש והט"ז

כשבירך אדם לישיבה בסוכה (על סעודה או על אכילת ארעי של מזונות), ונשאר בסוכתו עד הסעודה הבאה, האם יש לשוב ולברך לישיבה בסוכה? כתב ה"ב"ש (תרל"ט, סעי' ב) שלא, ושהמברכים שנית "טעות גמור הוא בידם, שהרי לא הסיחו עדיין דעתם ... וברכה שאינה צריכה היא".

וחלק עליו בחריפות ה"ז (שם, ס"ק כ), ונימק דבריו שלפי ר' תם אנו מברכים על קביעות הסעודה, וכאן הרי התחיל קביעות סעודה חדשה, ולכן צריך לברך שנית<sup>5</sup>.

ולפי הסברנו, שאנו פוסקים כר' תם משום שכך נהגו, אך מעיקר הדין הלכה כגאונים, רי"ף ורמב"ם, שיש לברך על כל שהייה, הרי נראה כאן כדברי הלבוש, שאין לברך מחדש, שהרי אין כאן שהייה חדשה.

אך מכח הסברה שהוספנו, שפסק המחבר שמברכים על האכילה הואיל ורק אכילה אסורה מחוץ לסוכה (בניגוד לשהייה בעלמא), יש מקום גם לסברתו של ה"ז וסיעתו, שהרי יש כאן אכילה חדשה. אולם לא מפני שאנו מדמים נעשה מעשה.

ולהלכה, המשנה ברורה (ס"ק מז) הביא את שתי השיטות, ובשער הציון (ס"ק פו) הכריע שלא יברך מדין "ספק ברכות להקל". וגם ב"ח החיים (ס"ק צה) הכריע שלא יברך מדין ספק ברכות להקל, אלא שסיים "ומיהו במקום שנוהגים כדברי הב"ח והט"ז אין למחות, כמו שכתבנו בכמה מקומות דבמקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל".

5. ראה סיכום דעות הפוסקים במחלוקת זו בספר "חג האסיף" לרב ימ"ב ליברמן פרק ה אותיות סב"ג, עמ' קיב.

## דין הדר

אחת ההלכות המרכזיות בחג הסוכות היא שארבעת המינים יהיו יפים<sup>1</sup>, ובלשון ההלכה "הדר".

אולם נחלקו הראשונים במקור חיוב זה ובהיקפו. במקור – האם דין זה נובע מחיוב כללי לקיים את המצוות כולן בצורה יפה, או שזה מצווה מיוחדת של ארבעת המינים בגלל הכתוב "פרי עץ הדר"<sup>2</sup>. ובהיקף – נחלקו אם דין זה חל רק ביום הראשון של סוכות, או שיש חיוב בכל הימים שארבעת המינים יהיו יפים.

נביא כאן את המקור מהגמרא, ונשתדל להסביר את השיטות השונות.

### 1. הסבר שיטת רש"י בדין הדר

בתחילת פרק שלישי בסוכה קבעה המשנה: "לולב היבש פסול". בטעם האיסור כתב רש"י (כט, ב ד"ה "יבש"):

דבעינן מצוה מהודרת, דכתיב (שמות טו, ב) 'ואנוהו'.

כלומר: הבין רש"י שיש צורך ב"הדר" בלולב לא משום שנאמר "הדר" בארבעת המינים, אלא כדרשת חז"ל על הפסוק בשירת הים "זה א-לי ואנוהו" (שבת דף קלג, ב; מכילתא בשלח שירה, פרשה ג):

זה אלי ואנוהו – התנאה לפניו במצות. עשה לפניו סוכה נאה, ולולב

נאה, ושופר נאה, ציצית נאה ...

---

1. יופי כאן אינו התפעלות אסתטית, אלא יש בהלכה הגדרות ממוקדות מהו "לא יפה" שפוסל בארבעת המינים. כגון: יובש פוסל בכל המינים, שאינו הדר. וכן עקמימות בלולב, כתמים באתרוג, וכדו'.

2. ואמנם אמרה תורה "הדר" רק על האתרוג, אך למדו חכמים בתורה שבעל פה שזהו תנאי בכל המינים.



## 2. שתי קושיות תוספות על רש"י

תוספות בסוכה שם (ד"ה "לולב") חולקים על דברי רש"י, ומקשים על דבריו שדין 'זה א-לי ואנוהו' של הידור מצוה אינו אלא לכתחילה, ובדיעבד אם עשה בלא הידור (כגון סוכה שאינה נאה) – כשר, ואילו לולב היבש פסול אף בדיעבד!

עוד טוענים תוספות כנגד רש"י, שהנה הגמרא להלן (לא,א) הסבירה ששורש המחלוקת בעניין לולב היבש הוא האם 'מקשינן (= משווים) לולב לאתרוג לעניין הדר' או לא, ומשמע שטעמו של הפוסל לולב היבש הוא משום שמקשימים ולומדים בלולב דין 'הדר' מאתרוג, עליו נאמר בתורה "פרי עץ הדר".

## 3. ביאור תחילת הסוגיה לשיטת תוספות

אך הנה דברי רש"י מוכרחים לכאורה מתחילת הסוגיה, שם דנה הגמרא מדוע לא חילקה המשנה בין פסול לולב ביו"ט ראשון, שהוא דאורייתא, לבין שאר הימים, בהם הפסול מדרבנן<sup>3</sup>, ואמרה: "בשלמא יבש – הדר בעינן וליכא". היינו פשיטא לגמרא שאף במצוה מדרבנן יש להקפיד על דין 'הדר', ולכן מובן מדוע לולב יבש פסול הן ביום הראשון והן בשאר הימים.

ולכאורה יש להקשות מדוע כל כך פשוט לגמרא שדין 'הדר' שייך גם בשאר הימים, הרי אם זהו 'הדר' האמור בתורה יתכן ואינו פוסל אלא ביום הראשון בלבד, וכמו שמצאנו דינים נוספים שאף הם נאמרו בפסוק בפירוש ואינם פוסלים אלא ביום הראשון! על כרחך שהגמרא הבינה ש'הדר' האמור כאן הינו דין 'הידור מצוה' הקיים בכל מצוות התורה: 'זה א-לי ואנוהו – התנאה לפניו במצוות'.

3. כתוב בתורה (ויקרא כג, מ): "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וְעֵץ עֵבֶת וְעֵרְבֵי נָחַל, וּשְׂמַחְתֶּם לְפָנַי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים". למדו מכאן חז"ל שבכל מקום מצוות לולב יום אחד, שכתוב "ולקחתם לכם ביום הראשון". ובבית המקדש – לפני ה' – המצווה היא בכל שבעת הימים. לאחר החורבן התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל כל שבעת הימים, זכר למקדש (סוכה ג, יב). אולם היות והחייב הוא רק מדרבנן הקילו חכמים, ויש מדיני ארבעת המינים החלים ביום ראשון ואינם חלים בשאר הימים, כגון חסר או בעל מום, הפסול ביום הראשון וכשר בשאר ימים (שו"ע תרמט, ה).

אמנם תוספות עצמם (שם, ד"ה "בעיני הדר") חשו בקושיה זו על שיטתם, והרכיבו את שני הטעמים ביחד: יבש פסול ביום הראשון משום 'הדר', ובשאר הימים פסול מדין 'זה א-לי ואנוהו' (ובלשון התוספות: "הידור מצוה"). אילו לא היה נלמד פסול 'הדר' לא היינו אוסרים יבש מדין 'ואנוהו' אפילו ביום הראשון, אך לאחר שלמדנו פסול זה ביום הראשון בא דין 'ואנוהו' ומרחיב את האיסור מדרכנן אף לשאר הימים.

ועיין בפני יהושע (על תוס' ד"ה "לולב") שכתב שגם רש"י יסביר כתוספות, שפסול יבש מורכב מ'הדר' ומ'ואנוהו'. ובהמשך גם נסביר את שיטת התוספות.

#### 4. ביאור שיטת רש"י

אולם אחר העיון בדברי רש"י נראה לענ"ד לפרש דבריו בפשטות. וכדי להבין את דבריו יש להקדים שתי הקדמות מהסוגיות שלהלן:

א. הגמרא בדף לה, א מנסה לברר מנין לנו ש"פרי עץ הדר" הוא דווקא אתרוג. בלימוד הראשון שם דרשו: "פרי עץ הדר – שטעם עצו ופריו שווה, הוי אומר זה אתרוג". לימוד זה דורש את המילים 'פרי עץ', וממילא המילה הדר נשארה למשמעות נוי ויופי. אמנם בן עזאי שם דורש: "אל תיקרי הדר אלא אידור, שכן בלשון יווני קורין למים אידור" (עיי"ש ובגירסאות), נמצא כי מן המילה הדר למד בן עזאי שזהו אתרוג, ואינו יכול ללמוד ממילה זו למשמעות נוי ויופי.

ב. בסוגיה שלנו (דף ל, א) נחלקו רבי יוחנן ושמואל איך להעמיד את פסול לולב יבש שבמשנה: לרבי יוחנן המשנה עוסקת בלולב של כל שבעה, וכל הפסולים נאמרו בין ביום הראשון ובין בשאר ימים. לשמואל לא דנה המשנה אלא ביום הראשון בלבד.

נראה לומר כי רש"י הבין שרבי יוחנן ושמואל נחלקו בטעם פסול יבש: רבי יוחנן למד מ'זה א-לי ואנוהו', ושמואל למד מ'פרי עץ הדר'.

אם נחזור למחלוקת בן עזאי וחכמים למשמעות 'הדר', נוכל לומר שאף הם נחלקו בזה. שהרי לבן עזאי אין דין 'הדר' בשאר מינים מהפסוק, ומוכרח הוא ללמוד זאת מדין 'ואנוהו', וממילא אין להבדיל בין יום ראשון לשאר

הימים. אך לחכמים יש דין 'הדר' מן הפסוק גם בשאר מינים, וממילא דין הדר הוא רק ביום הראשון<sup>4</sup>.

ועל קושיית תוספות הראשונה — שדין 'ואנוהו' אינו אלא לכתחילה ולא בדיעבד — הנה מצאנו שיטה בראשונים הסוברת כי 'ואנוהו' היא מצות עשה, ובמקרים מסויימים פוסלת אף בדיעבד. ראה דברי הנימוקי יוסף בהלכות ספר תורה (ד,א מדפי הרי"ף ד"ה "ארבע יגנז"): "שכיון שכל כך טעיות יש בכל דף ודף — הוי כמנומר, ופסול ואין בו ואנוהו". והנימוקי יוסף לשיטתו שם (ג,א ד"ה "לא ארכו") שז"ה א-לי ואנוהו היא מצוות עשה. ועיין שם מה שהסביר בדין קרע הבא בתוך שני שיטין (שם, ד,א ד"ה "לא יתפור").

4. ולכאורה דברים אלה מפורשים בדברי רש"י בסוגיא בדף לא,א ממנה הקשו עליו תוספות. וזה לשון הגמרא שם: "תנא: יבש פסול, רבי יהודה מכשיר. אמר רבא: מחלוקת בלולב — דרבנן סברי מקשינן לולב לאתרוג, מה אתרוג בעי הדר אף לולב בעי הדר. ורבי יהודה סבר לא מקשינן לולב לאתרוג, אבל באתרוג — דברי הכל הדר בעינן".

הברייתא הביאה מחלוקת בדין יבש, אך לא ציינה במה היא דנה — בלולב או באתרוג. בא רבא והסביר שבאתרוג אין מחלוקת, וכולם מודים דבעינן 'הדר', ועל כרחנו המחלוקת היא דוקא בלולב, ונחלקו חכמים ורבי יהודה אם מקישים לולב לאתרוג או לא.

ופירש רש"י בד"ה "אבל אתרוג" שלדברי הכל בעי הדר — "דהדר כתיב ביה. ולא דרשינן ליה לרבי יהודה אידור לשון יווני כדדריש ליה בן עזאי לקמן". ולכאורה לא מובן מדוע רש"י דן כאן דוקא בדברי רבי יהודה, והרי ודאי גם לחכמים אתרוג בעי הדר משום שכך כתוב בפסוק (וכן פירש רש"י עצמו שם: "מה אתרוג בעי הדר — כדכתיב ביה"). ואם כן גם חכמים לא ידרשו כבן עזאי, ומדוע סייג רש"י דבריו רק אליבא דרבי יהודה?

אמנם נראה כי רש"י נזהר בלשונו משום שהוא סבור שבאמת ישנה מחלוקת האם פסול יבש נלמד מ'הדר' או מ'ואנוהו', ועל כן לא רצה לפרש כאן שלכולי עלמא הפסול הוא מדין 'הדר'. אמנם רבא, שפירש את הברייתא שנחלקו בה אם מקישים לולב לאתרוג, מוכרח לפרש כן, אך מצד האמת אין אנו מוכרחים לפרש כך את הברייתא, ואפשר להעמידה שנחלקו באופן אחר, כגון שחכמים פוסלים יבש מדין 'ואנוהו' שזהו דין כללי, ולכן פוסלים בין באתרוג ובין בלולב, בין ביום ראשון ובין בשאר ימים, אבל רבי יהודה סובר שהוא מדין 'הדר' ואינו פסול אלא באתרוג ולא בלולב.

מדברי רש"י אף עולה זיקה ברורה בין המחלוקת לעניין יבש, לבין מחלוקת בן עזאי וחכמים בדרשת הפסוק 'פרי עץ הדר'.

כלומר: ישנן שתי רמות של הדר; יש דבר שהוא מכוער, ופסול גם בדיעבד, ויש מדרגה ביופי, וזה דין לכתחילה בלבד<sup>5</sup>.

לפי הבנה זו נמצא ההידור חלק ממהותו של חג הסוכות, כדוגמא להתנהלות הנכונה לכל השנה. החיוב להדר במצווה הוא מן התורה, ומבטא את יחס האהבה בין האדם למצווה. וידוע הסיפור בגמרא (עבודה זרה ג,א) על הגויים שקיבלו מצוות סוכה כניסיון לראות אם ראויים הם לקבל תורה, ולבסוף הקב"ה הוציא להם חמה ככתקופת תמוז ובעטו בסוכותיהם. ושואלת הגמרא, שהלא היו פטורים מלהישאר בסוכה מדין מצטער! אלא שלא רק שיצאו כדין מן הסוכה, אבל בעטו בה, ובזה הראו כי אינם ראויים לקבל את התורה. ומובן על פי דברינו: הראו כאן הגויים שאף אם יכולים לקיים את פרטי המצווה, אינם שייכים לאהבת המצוות.

### 5. סיכום

נמצא כי רש"י הבין לאורך כל הסוגיה – הן במחלוקת רבי יוחנן ושמואל בדף ל"א, והן במחלוקת חכמים ובן עזאי בדף לה"א – שישנה מחלוקת עקרונית במקור פסול יבש, אם נלמד מ'הדר' או מ'אנוהו'. ונפקא מינה אם פסול אף בשאר הימים או ביום הראשון בלבד. ומה שפירש רש"י במשנה בראש הפרק שהוא משום 'אנוהו' – היינו לשיטת רבי יוחנן בלבד (כדרכו של רש"י בכל מקום לבאר המשנה על פי הפירוש הראשון שבגמרא, ואכמ"ל).

### 6. המחלוקת להלכה וסברתה

להלכה נחלקו הראשונים אם פסול 'הדר' הוא רק ביום ראשון או גם בשאר הימים.

הרמב"ם (ח, ט) סובר שפסול זה פוסל רק ביום הראשון (כחסר ו'שלכם'), ואילו הרא"ש כתב (פ"ג ג' סי' ג) שהפסול הוא בכל שבעת הימים.

5 ובדומה כתב ב"רשימות שיעורים במסכת סוכה" לגר"ד סולביצ'יק על דף כט"ב (צמ"ק).

המחבר (תרמט, ה) פסק כרמב"ם שאין חובת 'הדר' בשאר הימים, ואילו הרמב"א פסק כרא"ש, שיש להקפיד על 'הדר' כל שבעה<sup>6</sup>.

ולפי מה שהסברנו למעלה, לשיטת רש"י נחלקו בזה האמוראים רבי יוחנן ושמואל. עולה שהרא"ש פסק כרבי יוחנן, והרמב"ם כשמואל. נשתדל להסביר את ההיגיון של שתי הפסיקות:

הגמרא (לו,ב) מביאה שרבי חנינא היה אוכל קצת מאתרוגו ביום השני ("רבי חנינא מטביל בה ונפיק בה"), כי חסר אינו פסול אלא ביום הראשון. והדבר מוסכם על כל הראשונים.

מכאן למד הרמב"ם כי זה הדין ב'הדר', ולמרות שהפגם גדול, אלא שחיסרון בהידור כשר בשאר הימים. הרא"ש הרגיש בקושי שבדבר, ואומר שמשום הידור מצווה תיקנו חכמים לפסול מה שאינו 'הדר' כל שבעת הימים.

הרא"ש סובר כתוספות, שדין הידור כאן מורכב משני דינים: דין 'הדר' של ארבעת המינים, ודין 'זה א-לי ואנוהו', שהיא מצווה לכתחילה בכל התורה. וטוען הרא"ש שהיות ודין הדר הכתוב בארבעת המינים יש לו הד בכל מצוות התורה, אמרו חכמים שדין זה הוא כללי, וצריך להחיל אותו גם בשאר הימים. מה שאין כן חסר, שאינו פסול כללי<sup>7</sup>, לכן לא ראו חכמים צורך לתקן פסול 'חסר' בשאר הימים.

הרמב"ם, כאמור, לא קיבל הבחנה זו, והתיר הן 'חסר' והן פסול 'הדר' בשאר ימי החג. ויש לשאול על כך מדוע חכמים לא תיקנו בארבעת המינים כעין דאורייתא, ולא אמרו שכל הפסולים ביום הראשון הרי הם פסולים בשאר הימים?

ובעיקר יש לתמוה על רבי חנינא שאכל מן האתרוג ואחר כך יצא בו ידי חובתו מדוע עשה זאת, שאפילו אם נאמר שחסר כשר, האם זוהי סיבה לחסר אותו לכתחילה?

6. ראה סיכום השיטות בערוך השולחן תרמט, טרי"ח.

7. כגון בציצית, בה נפסק "גרדומי תכלת כשרים" (מנחות לח,ב; שו"ע או"ח יב, א). כלומר: חוטי הציצית שנחתכו חלקית אחר שנעשו כדין — נשארים בכשרותם.

ונראה לי להסביר את הדברים כך: אחרי חורבן המקדש התקין רבי יוחנן בן זכאי שבכל מקום יעשו כבית המקדש, וזהו "זכר למקדש", ועלינו להפוך כל מקום בו אנו נמצאים למקדש מעט. אולם אין לטעות ולחשוב שיש תחליף לבית המקדש, והרי זהו רק זכר, ולכן לא תקנו חכמים את כל ההלכות יום ראשון בשאר הימים. וזה טעמו של רבי חנינא שאכל מהאתרוג, כדי להזכיר לכל: דעו לכם שאין לנו מקדש, אנו חסרים כאתרוג הזה שחסר הוא.

# בן עיר שהלך לכרך בי"ד באדר

חלופת מכתבים עם רב משה הררי שליט"א

מובא כאן (בשינויי עריכה) מכתב לרב משה הררי שליט"א שכתבתי בעקבות פסק בספרו "מקראי קודש – הלכות פורים". הבאנו גם את תגובתו במלואה.

לכבוד הרה"ג מוה"ר משה הררי שליט"א, מחבר ספר מקראי קודש.

אחדשכת"ר.

קניתי לפני פורים את ספרו החשוב "מקראי קודש" על הלכות פורים, בו הוא מביא תמצית ההלכה הנהוגה למעשה, וגם מביא הנהגות של גדולי הפוסקים של זמננו. חן חן למר עבור עבודתו הנפלאה.

ארשה להעיר הערה על אחד מפסקיו בדין בן עיר שהלך לכרך בי"ד, ואשמח אם יואיל להשיב לי דעתו בענין.

## 1. פסיקת הרב הררי – חייב גם בט"ו

בעניין בן עיר שיצא מעירו לאחר עמוד השחר (שלכאורה כבר נתחייב במגילה), והלך לירושלים על-מנת להישאר שם לפחות עד יום ט"ו, רבו הדעות. וכבודו הביא (בפרק ה, סעיף ו) שלוש אפשרויות, וחילק להלכה בין אשכנזים לספרדים. וזו לשונו:

בן עיר שיצא מהעיר לכרך לאחר עמוד השחר של יום י"ד ... אם דעתו להישאר בכרך בזמן עלות השחר של יום ט"ו, או שעבר דירה לכרך בליל ט"ו באדר, צריך הוא לקרוא את המגילה בברכה הן ביום י"ד והן ביום ט"ו באדר. ויש אומרים שיקרא את המגילה בברכה רק ביום י"ד באדר, וביום ט"ו יקראנה בלא ברכה. ואחרים אומרים שחייב הוא לקרוא את המגילה רק ביום י"ד בלבד ... ולהלכה, האשכנזים ינהגו כדעה הראשונה ויקראו את המגילה בברכה הן ביום

י"ד והן ביום ט"ו, והספרדים ינהגו כדעה השניה, ויקראו בברכה רק ביום י"ד, ואילו ביום ט"ו יקראו בלא ברכה.

יוצא מדבריו שהנמצא ביום י"ד בעיר (בין אם גר בקביעות בעיר ובין אם לאו), ונוסע לירושלים ביום י"ד, ודעתו להתעכב בירושלים עד למחרת – חייב לקרוא את המגילה גם ביום י"ד וגם ביום ט"ו. אלא שמבדיל בין אשכנזים והספרדים לעניין הברכה.

## 2. פסיקת הגרצ"פ פרנק

אולם כבודו לא הביא כלל דעתו של הגאון הרב צבי פסח פרנק זצ"ל (שו"ת הר צבי או"ח ב סימן קכח, טו) שפסק בעניינים אלו דברים ברורים. ואף הגאון רב חיים דוד הלוי שליט"א הביא דבריו בספרו מקור חיים (פרק רלג, סעיף טו). וז"ל:

בן עיר אחרת שיוצא מעירו ביום י"ד בבוקר, ובא לירושלים להתעכב שמה גם ביום ט"ו – חייב במגילה ביום י"ד, וקורא בברכה אף בירושלים. אבל ביום ט"ו יש חילוק בדברי: אם הוא בן ירושלים, והיה אורח בעיר אחרת וחוזר לירושלים ביום י"ד בבקר – חייב בי"ד וחייב שנית גם בט"ו כדין מוקף; אבל אם הוא בן עיר אחרת שבא לירושלים ביום י"ד להתעכב גם בט"ו – לא חל עליו דין מוקף, ואינו חייב אלא ביום י"ד לבד.

עולה מדבריו שבן עיר אחרת שבא לירושלים בי"ד פטור מהמגילה בט"ו. ורק ירושלמי החוזר לעירו חייב הן בי"ד והן בט"ו.

ולפי זה מה שכבודו הביא (בהערה כג) בשם הגר"א נבנצל, שיש מחלקים בין מי שעבר דירה לבין מי שבא לכרך בלי לעבור דירה, הינו העיקר להלכה.

ומה שכתב כבודו בהערה כ"ו, שהאשכנזים יברכו בשני הימים "משום שכך כתב בפשיטות המשנ"ב בכה"ל שם" אינו נראה לי, כי הביאור הלכה כתב (תרפח, ה ד"ה "בן עיר") "שבן עיר שעקר דירתו בליל ט"ו והלך לו לכרך נתחייב כאן וכאן". משמע שדוקא מי שעוקר דירה לגור בקביעות קורא בשני הימים, אבל לא מי שהולך לירושלים רק לביקור. ואפשר ללמוד מכל שכן, שמי שגר בקביעות בירושלים והיה רק בי"ד מחוצה לה – אם



חוזר לירושלים ביום י"ד צריך לקרוא בשני הימים, אבל מי שגר בקביעות בעיר – לא. וממש כדברי הרב צבי פסח פרנק שהבאנו למעלה.

### 3. מקור הדין

המקור לדין זה הוא בירושלמי הכותב (מגילה ב, ג): "בן עיר שעקר דירתו לילי חמשה עשר נתחייב כאן וכאן"<sup>1</sup>, ומשמע דווקא העוקר דירה, ולא מי שבא לביקור. וההבדל פשוט: העוקר דירתו – עד שעקר היה בן עיר, והיה צריך לקרוא כמקומו, ואחר שעקר דירתו הרי הוא בן כרך. אם כן הרי הוא בן עיר בשעה שקוראים בעיר, ובן כרך בשעה שקוראים בכרך, ולכן חייב בשני הימים. ולא כן בבן עיר שהולך לכרך בי"ד, שחיובו הוא משום "מוקף בן יומו קרוי מוקף" (מגילה דף יט,א), דין שחל רק אם לא חל עליו חיוב כבן עיר.

וכך משמע בראשונים, כי הנה יש שתי שיטות בהבנת "מוקף בן יומו קרוי מוקף" – שיטת רש"י ושיטת הרא"ש.

לשיטת הרא"ש (מגילה פ"ב ס"ג) הדבר הקובע בכדי להיקרא בן עיר או בן מוקף הוא המקום שנמצא בו בי"ד, ולפי שיטתו ברור שבנידון דין, שבי"ד היה בעיר, לא חל עליו שום חיוב בט"ו.

אולם לשיטת רש"י (שם, ד"ה "אין עתיד") נקרא "מוקף בן יומו" אם היה בכרך ביום ט"ו, וכשיטתו סתם המחבר (תרפח, ה). ולשיטה זו אם היה בעיר בי"ד ובכרך בט"ו יש להסתפק אם צריך לקרוא בשני הימים.

אולם אחרי העיון בב"י (שם, ד"ה "ודברי הרמב"ם") נראה שגם לשיטת רש"י, אם גר בקביעות בעיר אינו חל עליו דין מוקף כשכבר התחייב בי"ד כבן עיר. וז"ל הב"י:

ודברי הרמב"ם (א, י) סתומים, ופירשם הרב המגיד כדברי רש"י. וכן פירש הר"ן ג"כ דברי הר"ף, שכתב וזה לשונו: 'לא שנו אלא שעתיד לחזור בליל י"ד אבן כרך שהלך לעיר בלחוד קאי. והכי קאמר, שאם (בן הכרך) עתיד לחזור למקומו בליל י"ד קודם זמן השחרית – אינו צריך לקרות עמהם ... אבל אם אין דעתו לחזור

1. כך גירסת הראשונים. וי"ג רק "נתחייב כאן", ואכמ"ל.

בליל י"ד, כלומר שלא היה בדעתו לחזור למקומו באותו לילה אלא להתעכב כאן ביום י"ד ... קורא עמהם ביום י"ד, שנעשה פרוז בן יומו. ומיהו אם חזר למקומו בליל ט"ו קורא עמהם ...'

משמע שצריך לחזור ולקרוא משום שחוזר למקומו, ולא מדין "מוקף בן יומו".

והב"י ממשיך ומביא בשם הר"ן:

וגדולה מזו אמרו בירושלמי: בן עיר שעקר דירתו ליל ט"ו נתחייב כאן וכאן.

משמע שקוראים כאן וכאן דווקא שני אלה: מי שמקומו בקביעות בירושלים וחזר למקומו, ומי שעקר דירתו. ואין לך אלא חידושו, ואין לנו להוסיף שכן עיר שכבר נתחייב בעיר יתחייב פעם שניה כשהולך לכרך בליל ט"ו.

וראיה נוספת מהמשך דברי הר"ן בב"י על בן עיר שהלך לכרך:

אבל אם דעתו בליל י"ד (כשכבר נמצא בכרך) להתעכב שם ליל ט"ו וקצת מן היום – אינו צריך לקרות בליל י"ד וביום י"ד כמקומו, אלא ממתין עד ט"ו וקורא עמהם. דכי היכי דפרוז בן יומו נקרא פרוז, הכי נמי מוקף בן יומו נקרא מוקף. ובן יומו היינו בליל ט"ו וקצת מן היום.

והנה כדי לצייר מציאות של מוקף בן יומו הביא כדוגמא מי שהיה בכרך בליל י"ד. ואם כדברי כבודו, שבן העיר שמגיע לכרך ביום י"ד ונשאר שם עד למחרת נקרא מוקף בן יומו, היה צריך לכתוב: 'ואם מגיע ביום י"ד או אפילו בליל ט"ו ודעתו להשאר עד עלות השחר נקרא מוקף בן יומו'. ומדלא כתב כן משמע כדברינו.

וגם בשאר הראשונים משמע כדברינו. וז"ל הריטב"א (מגילה יט,א):

ובן כרך שהלך שם (לעיר), ונתעכב שם עד בוקר י"ד – שקורא עמהם. אם חזר למקומו ליל ט"ו – חוזר וקורא.

ועיין ברמב"ן במלחמות ובר"ן על הרי"ף, שכולם דברו דווקא על בן כרך, אבל על בן עיר שנתחייב בעירו לא דיברו כלל.

והבדל זה מפורש במאירי (שם), וז"ל:

ומ"מ בן עיר שקרא בעירו ובא לו אחר בן לכרך – אין בו שום חיוב לדברי הכל. ובן כרך שהלך לעיר ונעשה פרוז בן יומו וקרא עמהם ואח"כ חזר למקומו – חוזר וקורא במקומו, שאף הוא חוזר לדין מוקף. ומפורש כדברינו.

אולם ראיתי שמהדיר המאירי, הרב אברהם סופר, הפנה (בהערה 120) לדברי החזון איש בסימן קנב ס"ק ב, ולכאורה משמע שם כדברי כבודו, שז"ל החזון"א:

עקירת דירה שהזכירו חכמים כאן (בבן כרך) – אין הכוונה קביעות דירה לעולם, אלא עקירת דירה ליום אחד נמי בכלל, שהרי פרוז בן יומו נקרא פרוז ומוקף בן יומו נקרא מוקף.

אולם בסוף דבריו החזון-איש חוזר בו, ומביא את דברי הריטב"א, ואחר מסכם:

ולפי זה עוקר דירתו דוקא הוא.

#### 4. הלכה לספרדים

כבודו פסק שגם הספרדים צריכים לקרוא בשני הימים, ובהערה כתב שפסק כן משום שכך פסק הרב עובדיה יוסף שליט"א. ומביא מקור מדברי הגאון בכתב עת אותו אין לי תחת ידי<sup>2</sup>. אולם עיינתי בספרו של בנו, הרב הגאון יצחק יוסף שליט"א, ב"ילקוט יוסף" מועדים (הל' מקרא מגילה סעי' ג, עמ' שה), וגם שם משמע כדברי וז"ל:

תושב ירושלים הנמצא ביום י"ד אדר בתל אביב, והיה שם מזמן עמוד השחר – יש לו לנהוג כל דיני פורים בתל אביב ביום י"ד ... וכשיחזור לעירו ישוב לחוג את הפורים ככל דיניה.

משמע שדין זה לקרוא יומים הוא דווקא עבור ירושלמי.

ואחרי כותבי כל זאת בא לידי עיתון "יום ליום" מיום י"א אדר ב' תשנ"ז,

2. הערות כ"ד וכ"ו, ומפנה שם ל"פרי הארץ" גליון ב.

ומובאת שם שאלתנו, ותשובה על פי פסקיו של מרן הרב עובדיה יוסף. ומפורש שם כדברי, וזה לשון השאלה והתשובה בקיצור:

שאלה: תושב בני ברק שקרא את המגילה ביום י"ד אדר, ובליל ט"ו אדר מגיע לירושלים ונשאר ללון בירושלים – האם צריך לחזור ולקרוא את המגילה?

תשובה: במשנה מגילה מבואר שהדבר תלוי במקום המצאו של האיש בשעת עמוד השחר, שאם הוא נמצא באחת מערי הפרוות נקרא "פרוץ בן יומיו", ואז עליו לנהוג דיני פורים לגמרי ביום י"ד, ואחר כך כשיחזור בליל ט"ו לירושלים עליו לנהוג שוב כל דיני פורים ביום ט"ו.

יש מחלוקת בפוסקים אם יברך שוב על המגילה או לא: הרמב"ן והריטב"א והר"ן פוסקים כהירושלמי לברך שוב ... אבל הקרבן נתנאל כותב שדעת הרא"ש שאין לפסוק בזה כהירושלמי, ולכן להלכה למעשה יש להורות שיקרא המגילה בליל ט"ו וביומו בלי ברכה, שספק ברכות להקל אפילו נגד רוב הפוסקים.

... והנה כל זה בתושב ירושלים ההולך בליל א' לתל אביב ונשאר שם בעמוד השחר. אבל תושב תל אביב שכבר קיים את כל מצוות פורים, מה פתאום שיחזור לקיים את דיני הפורים?

וממש כדברינו.

חשוב מאד לברר את ההלכה. בני היה בירושלים בט"ו<sup>3</sup>, ורבים מחבריו חזרו וקראו המגילה כי ספרו של כבודו הופץ בכל הישיבות. אך הוא לא קרא, כי סמכתי על מה שראיתי במקור חיים, וכן גם הורה אמו"ר, והיה כמקל חלילה בעיניהם.

מצפה לתשובה מכבודו.

בברכה ובהערצה רבה, שאול דוד בוצ'קו

נ.ב. אחרי כותבי כל זאת ראיתי שבסוף ספרו, בנספח יא, הביא את דברי

3. הבן גר מחוץ לירושלים, והתחייב גם ב"ד.

הגר"א שפירא שפסק ככבודו. אולם לא הביא מקורות לזה חוץ ממה שהבאתי למעלה.

וגם ראיתי בשו"ת מנחת יצחק שפוסק על פי מה שמוכא בכף החיים שאפילו בן כרך שהלך לעיר בי"ד כשחוזר לעירו חוזר וקורא בלא ברכה.

ועל טעמו נראה לי להוסיף שהנה הב"י הביא דברי הירושלמי בפירושו על הטור, ובספרו הגדול לא חזר והביא דבריו, שזה קצת משמע שלתלמודא דידן לא חוששים לירושלמי וכל מי שיצא כבר לא צריך לחזור ולקרוא. וזה בבן כרך, אבל בבן עיר לכאורה משמע מכל הני רבוותא גדולי האחרונים, ר' פסח צבי פרנק זצ"ל, הרב עובדיה יוסף שליט"א והרב חיים דוד הלוי שליט"א שלא להצריכו לקרוא כלל.

### תגובת הרב משה הררי

אחדשה"ט.

שמחתי ויגל לבי בקבלי את מכתב כת"ר שליט"א הכולל הערתו על דין בן עיר שיצא מהעיר לכרך לאחר עמוד השחר של יום י"ד באדר. שבספר מקו"ד (פ"ה, ס"ו) הבאנו בס"ד שלוש דעות בפוס' ע"כ, דלכולי עלמא קורא בברכה בי"ד, ואילו לגבי יום ט"ו יש אומרים שיקרא בברכה, יש אומרים שיקרא בלא ברכה, ויש אומרים שאין צריך לקרוא כלל ביום ט"ו. והעלנו בס"ד שהאשכנזים יקראו בברכה גם ביום ט"ו באדר, ואילו הספרדים יקראו גם יום ט"ו, אך יברכו רק ביום י"ד.

אקדים ואומר שהערת כת"ר נכונה, ואכן בל"נ אשנה את ההלכה, לפחות בחלקה, כיון שטעיתי בה, אם כי יורשה לי להעיר כמה הערות על דברי כבודו, ונתחיל אחת לאחת לפי סדר כתיבתן.

בענין מש"כ בשם הגרצ"פ פרנק זצ"ל, אכן נכונים דברי כת"ר, דהגרצ"פ זצ"ל הכריע בנידון דידן שביום ט"ו אין צריך לקרוא כלל המגילה, ודי כמה שקרא בי"ד בברכה. אמנם מש"כ כת"ר שלפי"ד הגר"א נבנצל שליט"א העיקר להלכה דוקא כד' הגרצ"פ זצ"ל, לענ"ד אינו מדויק. דהגרא"נ שליט"א אמר רק שיש דעה כזו, אך לא שלל ולא פסל את מה

שכתבנו בהלכות שי"א גם שכן הוא אף אם לא עקר דירתו ממש אלא רק עבר מהעיר לכרך, וכדלקמן.

ובענין מש"כ כת"ר שמדברי הביאור הלכה בסוף סימן תרפ"ח עולה שרק מי שעוקר דירתו בליל ט"ו בעי לקרוא גם בט"ו, אמנם באמת אפשר להבין מדברי הביאור הלכה שכן הוא דוקא לעוקר דירתו לצמיתות, אך אפשר גם להבין שהכוונה כמו שכתב החזו"א שהכוונה לעוקר דירתו ליום אחד או מעט יותר. וא"כ חזרנו לשורש הבעיה: האם דברי הירושלמי אמורים לעוקר דירתו לצמיתות או לא. ואגב, המשנה ברורה בביאור הלכה שם לאחר תיבות "שעקר דירתו בליל ט"ו" הוסיף התיבות "והלך לו", ואמר לי חכם אחד דמשמע קצת דסבר ליה שאף בלא עקר אלא שרק הולך מכאן לשם בעי לקרוא יומיים. ומכל מקום נלע"ד שבאמת מדברי הביאור הלכה משמע בפשיטות דבעי לקרוא בברכה גם בט"ו רק לגבי עוקר דירתו לצמיתות, אך לגבי העוקר דירתו ליום א' או מעט יותר — הרי שדבר זה תלוי בפלוגתא מהו עוקר דירתו. ומפה תשובה גם לגבי מש"כ כת"ר בהמשך דבריו, שמהירושלמי משמע לא כמו שכתבנו, אלא נראה שפירושו דברי הירושלמי נתונים למחלוקת, ויש אומרים שכן הוא אף לעוקר מקומו לכרך ליום אחד, ושכן פסק הגר"א שפירא שליט"א וכדלקמן.

וגם לפי מש"כ כת"ר שלשיטת רש"י יש להסתפק אי בעי לקרוא בשני הימים, ועוד שמרן בשו"ע סתם כשיטת רש"י, וכמש"כ בהבאר הגולה (שם סק"ם) וכ"כ גם כת"ר, הרי לפי זה ודאי שיש מקום להורות שיקרא שני ימים.

וממה שכתב כת"ר שיש ראייה ממה שאמר הבית יוסף (בסי' תרפח) שכתב גבי בן עיר שהיה בי"ד ובט"ו בכרך, שדינו כמוקף בן יומו ובעי לקרוא בט"ו, הרי שנלע"ד שאין דברי כת"ר מחוורים. כי מרן בב"י דיבר רק על פרוז שקורא רק בט"ו — שזה אם היה בעמוד השחר של י"ד כבר בכרך. בעה"ש די"ד היה בעיר ואח"כ הלך לכרך אפשר לאמר שקורא יומיים. וזה פשוט.

ומה שרצה כת"ר לומר שמזה שהראשונים דיברו רק על בן כרך שיתכן שקורא יומיים ולא הזכירו דבר זה גם גבי בן עיר, נראה שאין זו הוכחה

מוחלטת שלא יסכימו שכן הוא גם גבי בן עיר. ובאמת שעלי להודות שמדברי המאירי שכת"ר הביא מוכח בעליל שלא כמו שכתבתי, אך יש להעיר שהבאנו בספרנו בנספח י"א את דברי הגר"א שפירא שליט"א שאמנם כך ס"ל למאירי, אך לעומתו דעת הר"ן, הרי"ז והריטב"א דבעי לחזור ולקרוא, וכמו שציין כבר כת"ר. ולכאורה דברי רבים עומדים כנגד פוסק אחד (לפחות לקרוא בלא ברכה).

ובענין מש"כ כת"ר להוכיח את דרכו מד' החזו"א, אמנם בהסתכלות ראשונה נראה שהחזו"א חזר בו מפירושו דעקירת דירה אינה לעולם אלא ליום אחד, ולכאורה סבר ליה כריטב"א דהכונה שאמנם לעוקר דירתו ממש לאורך זמן. אך אפשר גם לומר שמש"כ בסוף דבריו "אבל הריטב"א וכו' — שהכוונה שאמנם מהריטב"א משמע אחרת, אך לחזו"א לא סבירא ליה כמותו. ומש"כ בלשון "אבל" (דמשמע לשון ביטול כלפי הריטב"א) הו"ד לשון ענווה, אך באמת החזו"א על משמרתו עמד (וכמו שמצינו למשל שהגרש"ז אורבך זצ"ל היה מבטל דעתו כלפי החזו"א שאיסור הדלקת חשמל בשבת הינו לא מוליד — כגרש"ז, אלא בונה — כחזו"א, ולכן היה מחמיר לגבי הדלקת חשמל ביו"ט דהוי משום בונה דיש מהראשונים דס"ל דהוא מדאורייתא, ואילו הוא ס"ל דהוא משום מוליד הרי שלכו"ע איסורו ביום טוב הוא מדרבנן. ונ"מ לשבות דשבות במקום מצוה וכדומה. ומכל מקום כאשר הדברים הגיעו להכרעה בדברים מסוימים — כגון לגבי הדלקת חשמל או מכשיר חשמלי לחולה — התייחס הגרש"ז זצ"ל לאיסור הדלקת חשמל רק מדין מוליד, ולא החמיר כחזו"א, אף שבעלמא ביטל דעתו כלפיו. ויתכן שכן הוא גם בני"ד — שהחזו"א באמת נשאר נאמן להסברו בדברי הירושלמי. וכידוע החזו"א זצ"ל היה חולק לעיתים על ראשונים). ולכן לא כתב החזו"א שם בריש דבריו שאין הכוונה קביעות דירה לעולם, אלא "לכאוו" הכוונה עקירת דירה ליום אחד נמי בכלל. אלא מדכתב בלשון שמוכרח שכן הפירוש, משמע דס"ל הכי אע"פ שהריטב"א כתב אחרת. ומכל מקום מודה אני שאין הכרח לומר כמותי, אע"ג שחכם אחד צידד לומר כמו שכתבנו [בטוענו שהחזו"א כתב שבלשון הירושלמי "במתניתא תנא" מוכח שמדובר גם בהלך, כמו במשנה, ולא דוקא בעקר דירתו. ואע"פ שסיים שמהריטב"א לא משמע כך — מכל מקום לא יישב עפ"י הריטב"א את לשון הירושלמי "במתניתא תנא". וא"כ כמו שבמשנה

מדובר לאו דוקא בעקר (ושם מדובר בכן כרך), א"כ ה"ה בדברי הירושלמי שדיבר על בן עירן.

ובענין הדין לספרדים. ראשית מודה אני שבדקתי שוב את המקור לדברי — והוא מקונט' פרי הארץ (מאדר ב' תשמ"א), והנה שם מדובר רק על ירושלמי הנוסע לעיר (מלבד ענין ש"ץ פרוז הנוסע לירושלים. ואמנם בדבריו שם כתב שיש לחוש לדברי הרא"ש, אך כתב כן רק לחומרא לענין פרוז המוציא בן כרך בט"ו. ואף שכתב שם שגם יש לומר שלדברי הירושלמי נתחייב ביומיים דוקא בעקר דירתו, מכל מקום נראה שאין הכרח לומר שהוא סבירא ליה הכי).

ומכל מקום ממה שכתב לדייק מדברי הילקוט יוסף — מועדים, שרק מוקף יתכן שיצטרך לקרוא יומיים, נראה שגם בזה אין לדייק כדברי כת"ר, כי דברי הילקוט יוסף אמורים רק גבי מוקף כיון שבמקור דבריו — קונטרס פרי הארץ הנ"ל — השאלה היתה רק על כך. והוא לא ראה דברי אביו, הגר"ע יוסף שליט"א, גבי בן עיר ולכן לא כתבם.

ומה שרצה כת"ר ללמוד מדברי העיתון, אכן אם הסייפא שכתב שם: "והנה כל זה בתושב ירושלים ... אבל תושב תל אביב שכבר קיים את כל מצוות הפורים, מה פתאום שיחזור לקיים את דיני הפורים" — אם אכן כך כתוב שם לכאורה כת"ר צודק, אך לא ברור לי אי גם משפט זה כתוב שם. ועוד צריך עיון גדול אי לומדים הלכות מעיתונים, ובפרט שהגר"ע יוסף שליט"א לא הוא שכתב את המאמר ההלכתי הנ"ל אלא רק רב אחר כתב כן "על פי פסקי" הגר"ע יוסף, למרות שאינם מפורשים בספריו.

ועל מה שהוסיף כת"ר שיש סמך לדברינו ממכתב הגר"א שפירא שליט"א, אלא שהעיר שאין מקורות לזה, לא נראה לי כן, שהרי הגר"א שפירא ציין לדברי כמה ראשו' (הר"ן, הרי"א וזו והריטב"א, בסוגיה במגילה). ומ"מ מזה מוכח שמידי מחלוקת לא יצאנו בני"ד, ולכן הקדמתי בתחילת דברי שאכן טעיתי בחלק מדברי, והיינו שסתמתי בהלכות כדעה אחת ולא הבאתי את פסקו של הגאון הגדול, מרן הגאב"ד שפעיה"ק ירושת"ו — הגרצ"פ פראנק זצ"ל — מח"ס מקראי קודש, שו"ת הר צבי ועו"ס. ומ"מ ודאי שיש להתחשב ולכתוב בהלכות גם דעת שאר הפוס'.



ועל מה שכתב כת"ר בענין בנו, הרי שאם מדובר בכחור ישיבה שבית הוריו אינו בירושלים ואילו הישיבה שבה הוא לומד הינה בירושלים הרי שיי"א שדינו כבן ירושלים, דביתו של אדם אינו בבית הוריו אלא במקום שבו הוא לומד. כך שמעתי מהגר"א שפירא שליט"א לכמה ענינים (הדלקת נרות חנוכה, ברכת הגומל לאחר נסיעה ארוכה — היכן לברך כשחוזר ל"ביתו", ועוד) וכן שמעתי מגיסי, הרה"ג ר' עידו אלבה שליט"א לענין פורים (אע"ג שלענין חנוכה וברכת הגומל הוא סובר שבית הוריו נחשב כביתו). וא"כ הבית של בנו של כת"ר למעשה הינו במקום הישיבה שבה הוא לומד — ואני מבין שזה בירושלים<sup>4</sup>. ואם אכן זה כך, הרי שהוא למעשה מוקף שרק בי"ד היה מחוץ לירושלים, שאז צריך הוא לקרוא גם בי"ד — כי היה אז בעיר, וגם בט"ו — כי חזר לביתו בירושלים (כמבואר למשל בריטב"א די"ט, א). כך נלע"ד.

ומכל מקום בס"ד לדינא נראה שלמנהג האשכנזים בן עיר שהיה בכרך בט"ו, יש אומרים שאין צריך לקרוא שוב כלל ביום ט"ו (הגרצ"פ זצ"ל), ויי"א שצריך לקרוא שוב גם ביום ט"ו (הגר"א שפירא שליט"א. ובל"נ אשאל אותו אי צריך לדעתו גם לברך שוב על הקריאה בט"ו. ולפי פשוט הדברים אכן צריך גם לברך שוב).

ולגבי מנהג הספרדים, נראה שאם נפסוק כריטב"א והר"ן שהיו ספרדים, הרי דבעי שוב לקרוא ביום ט"ו (ולענין הברכה — כנ"ל). ומכל מקום נראה שאין הדבר ברור מהי דעת הגר"ע יוסף שליט"א בזה. ובל"נ בס"ד אשאל את הגר"ע יוסף או הגר"מ אליהו שליט"א.

ושוב, יישר כח גדול לכת"ר ...

## תשובה לתגובה

לכבוד מוה"ר משה הררי שליט"א.  
שמחתי שמחה גדולה במכתבו, ואין שמחה כשמחת לימוד התורה וליבון

4. אכן בני לומד מחוץ לירושלים (ש.ד.ב.)

שמעתתא אליבא דהלכתא. מדבריו אלמד לא רק דבר הלכה אלא גם דרך ענווה ...

והנה לעצם הערותיו.

רצוני לעמוד בעיקר על ארבע נקודות:

1. כבודו דחה מה שרצייתי להביא ראיה מדברי הב"י, וז"ל כבודו: "וממה שכתב כת"ר שיש ראיה מהמשך דברי הב"י שכתב גבי בן עיר שהיה בי"ד ובט"ו בכרך, שדינו כמוקף בן יומו ובעי לקרוא בט"ו, הרי שגלע"ד שאין דברי כת"ר מחוורים. כי מרן בב"י דיבר רק על פרוז שקורא רק בט"ו – שזה אם היה בעמוד השחר של י"ד כבר בכרך. אך אם בעה"ש די"ד היה בעיר ואח"כ הלך לכרך אפשר לומר שקורא יומיים. וזה פשוט".

ולא זכיתי בכלל להבין השגתו, שהרי הב"י שהבאתי מילה במילה מדבר על בן כרך שהיה בעיר בי"ד, ולא על בן עיר שהיה בכרך.

2. כבודו אומר (בשם הגר"א שפירא) שהר"ן והרי"א<sup>2</sup> והריטב"א סוברים שצריך לחזור ולקרוא, והמאירי יחיד שסובר שאין צריך לחזור ולקרוא, ודברי רבים עומדים נגד פוסק אחד. אולם אין שום הוכחה לומר שהראשונים הנ"ל חולקים על המאירי, שהרי הם לא דיברו על בן עיר שהלך לכרך, אלא על בן כרך שהיה בעיר בי"ד, כמו שהוכחתי במכתבי הקודם. וילמד סתום מן המפורש שלא להרבות מחלוקת בין הראשונים.

3. לא הבנתי את דברי כבודו ששאלה זו תלויה במנהג העדות אשכנזים וספרדים. בדרך כלל אין לעשות חלוקה כזאת אלא במחלוקות בין המחבר והרמ"א, ובמיוחד אחרי שכתבתי שאין ראיה מהר"ן והריטב"א. ולפי מה שראיתי אין אפילו ראשון אחד שאמר בפירוש שבן עיר שהלך לכרך בי"ד אחרי שכבר יצא ידי חובתו שחייב לחזור ולקרוא.

וגם בין פוסקי זמננו הבאתי שהגאון ר' חיים דוד הלוי, הרב הראשי הספרדי של תל אביב, הביא להלכה את מסקנתו של הגרצ"פ פרנק, וספרו מקור חיים הופץ בכל ישראל. ולא זכיתי להבין למה כבודו מתעלם מדעתו.

וגם מה שהבאתי מהעיתון, אלו דברי בנו של הרב עובדיה יוסף על פי פסקי אביו. וקיבלתי מכתב ממוה"ר יהושע ממזן שליט"א שכותב לי בפירושו שלהלכה למעשה צריך לפסוק כמו שאמרו בשם הרב עובדיה יוסף בעיתון "יום ליום".

4. אולם צודק כבודו שמדי מחלוקת לא יצאנו, מאחר שהגר"א שפירא פסק שלא כמותו. וגם ראיתי במנחת שלמה (ח"א, סי' כג) שרוצה לדחות פיסקו של הגרצ"פ פרנק, אלא שלא ברור לי אם כוונתו להלכה למעשה או לחידוד הלימוד.

אולם למעשה נראה לענ"ד שמותר גם לאשכנזי וגם לספרדי לסמוך על פסקו הברור של הרב פסח צבי פרנק, ולא לחזור כלל על הקריאה ביום ט"ו.

שאל דוד בוצ'קו

בהערצה רבה ובידידות עמוקה,

## כמה חנוכיות מדליקים?

### 1. מחלוקת המחבר והרמ"א

כידוע, פוסק השולחן ערוך שבכל בית יש להדליק חנוכיה אחת בלבד. ולשונו (תרעא, ב):

בלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך ... ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו יותר.

וחולק שם הרמ"א וכותב:

וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק, וכן המנהג פשוט.

וביאר הט"ז (ס"ק א) מחלוקתם, שנחלקו ראשונים בביאור דברי בית הלל המפורסמים (שבת דף כא, ב):

מצות חנוכה נר איש וביתו. והמהדרין – נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין ... בית הלל אומרים: יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך.

הסבירו התוספות<sup>1</sup> שמעשה ה'מהדרין מן המהדרין' עולה על עיקר הדין: איש וביתו אינם מדליקים נר אחד, אלא מוסיף והולך'.

אך לא נראה כן בדברי הרמב"ם, שכתב בדין המהדרין מן המהדרין (הלכות מגילה וחנוכה ד, א):

והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד, בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד.

ואם כן לשיטת הרמב"ם דין המהדרין מן המהדרין עולה על דין המהדרין, וכל אחד ואחד מוסיף והולך, ולא כתוספות.

וכתב הט"ז שדעת המחבר, שפסק שבכל בית מדליקים חנוכיה אחת, היא

---

1. שם ד"ה "והמהדרין מן המהדרין" בשם ר"י. וביארו שיטתם, על מנת שיהיו הימים ניכרים.

כדברי התוספות. ודעת הרמ"א, שכל אחד מבני הבית מדליק, הרי זה כשיטת הרמב"ם. וסיים הט"ז:

ובכאן יש חידוש במנהג, שהספרדים נוהגין כתום' ... והאשכנזים כרמב"ם, וזה לא מצינו בשאר מקומות.

אולם אחרי העיון נראה לי שקשה לומר כדברי הט"ז. שהרי הרמב"ם מדבר על "מדליק" אחד, וכוונתו לאב הבית<sup>2</sup>. ואם כן הן לרמב"ם והן לתוספות בעל הבית מדליק, ולא נחלקו אלא במספר הנרות שמדליק.

ויתרה מזו, כתב הרמב"ם בהמשך דבריו (ה"ג):

מנהג פשוט בכל ערינו בספרד שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד בלילה הראשון, ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה, עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונה נרות בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהיה אדם אחד.

ודבריו כאן מפורשים שמדליקים חנוכיה אחת, ללא קשר למספר בני הבית. אם כן המחבר פסק כשיטת המנהג הפשוט בספרד שהביא הרמב"ם. ומנהג הרמ"א צריך בירור.

## 2. טעם שיטת התוספות

לכשעצמה, שיטת התוספות ברורה. שהרי עיקר המצוה הוא "נר איש וביתו", כלומר: נר לכל משפחה. ומהותה של המצווה שתיקנוה על הבית או המשפחה. וכך מתפרסם הנס.

ועל דרך האגדה אפשר לתת טעם לדבר בשלוש דרכים:

2. והדברים מפורשים יותר בלשון הרמב"ם בה"ב שם, שכתב: "כיצד, הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ...". ועיין בפירוש 'יד פשוטה' לרב נחום רבינוביץ' שליט"א, שמבין שהרמב"ם מכוון שכל אחד מבני הבית מדליק. ומעיון בדברי הרמב"ם נראה שפירושו דחוק. אולם ייתכן שאף הט"ז הבין כך ברמב"ם, ולכן זיהה דבריו עם הרמ"א. ואף בביאור הגר"א שם (ד"ה "וי"א") מביא את הרמב"ם כמקור לדברי הרמ"א (ועוד כתב שכן דעת הרי"ף והביא ראיה, ובבה"ל שם דחה ראייתו. יעוי"ש).

- א. עיקרה של מצוות חנוכה הוא פרסום הנס<sup>3</sup>. ולכן מעיקר הדין צריך להדליק בחוץ בפתח הבית. ולכן לכל בית די בחנוכה אחת.
- ב. בימי מתתיהו, כשאסרו היוונים על לימוד התורה וקיום המצוות, נמנעו חיי התורה והמצוות שברבים, ואחריות העברת הגחלת הייתה על המשפחה, שהרי קשה למנוע את לימוד התורה בבית. ולכן זכתה המשפחה וקיבלה את מצוות נר חנוכה.
- ג. מצוות נר חנוכה היא לזכר הדלקת המנורה בבית המקדש, ובו דלקה מנורה אחת. ולכן בכל בית, שכעת הוא כמשכן קטן, מנורה אחת.

### 3. שיטת הרמ"א

כאמור, עדיין עלינו להבין את דברי הרמ"א, מנין לו שכל בני הבית מדליקים.

ונראה לי שהמפתח להבנת שיטת הרמ"א טמון בדבריו בדרכי משה (תרעא, א) בהם מסביר כיצד למרות המנהג להדליק כמה חנוכיות, בכל זאת יש היכר למספר הימים הנכנסים. ולשונו:

וכתב מהר"א מפראג דלרדון, שמדליקין בפנים ויודעין בבית כמה בני אדם בבית, וליכא למוחש שמא יאמרו כך בני אדם הם בבית, אף לדעת התוס' מנהגנו נכון.

כלומר: כל שכתבנו בטעם המצווה הוא כשהדליקו על פתח רשות הרבים מבחוץ, שאז עיקר המצווה הוא פרסום הנס והוצאת האור החוצה. ולכן המצווה היא על הבית. אבל מאז שנהגו להדליק בפנים<sup>4</sup>, פשטה המצווה צורה ולבשה צורה חדשה. וחזרה הדלקת נר חנוכה להיות כשאר המצוות,

3. כדברי הגמרא לעניין עדיפות נר חנוכה על פני קידוש היום (שבת כג, ב): "נר חנוכה עדיף, משום פרסומי ניסא". וכן לעניין הזכרת חנוכה בברכת המזון (שם כד, א).

4. לענין מקום ההדלקה, מובא בברייתא (שבת כא, ב): "נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. אם היה דר בעלייה — מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים. ובשעת הסכנה — מניחה על שלחנו, ודיו". וכבר מתקופת הראשונים היה מקובל להניח מבפנים, כפי שכתבו התוספות (שם ד"ה "דאי לא אדליק"). ויש שביארו שהתחילו לנהוג כן בשעת סכנה, "ואחר שנהגו על הסכנה — נהגו" (בעל העיטור, עשרת הדברות, הלכות חנוכה. מובא בשיבולי הלקט קפ"ה). ויש שביארו שגם חש

שהמצווה חלה על היחיד. ולכן המהדרין במצוות (כלומר כולם) מדליקים כל אחד מבני הבית.

ועל פי זה נבין הכרעות נוספות של הרמ"א:

א. לעניין זמן ההדלקה, מעיקר הדין הוא מהשקיעה עד שתכלה רגל מן השוק, וכן פסק המחבר. אולם כותב הרמ"א (תרעב, ב):

יש אומרים שבזמן הזה שמדליקין בפנים אין צריך ליוהר ולהדליק קודם שתכלה רגל מן השוק<sup>5</sup>.

כלומר: גם זמן ההדלקה השתנה עם שינוי מהות המצווה<sup>6</sup>.

ב. מי שאינו בביתו אולם בני ביתו מדליקים בעבורו, מעיקר הדין פטור מלהדליק. ואפשר שאם נמצא במקום שלא מדליקים בו – ידליק על מנת שיראה את הנרות. אך הרמ"א הרחיב את החיוב, וכתב (תרעז, ג):

ואפילו אם הוא אצל יהודים ורואה הנרות, אם רוצה להחמיר על עצמו ולהדליק בפני עצמו – מדליק ומברך עליהם. וכן נוהגין.

גם כאן הרחיב הרמ"א את החיוב הואיל ולנו המצווה היא על כל אחד, ולא על הבית.

ג. גם לעניין מקום ההדלקה למי שאינו אוכל וישן באותו בית, פסק המחבר שידליק במקום שאוכל. אולם כתב הרמ"א (שם, א):

וי"א דבזמן הזה שמדליקים בפנים ממש, ידליק במקום שאוכל. וכן נוהגו.

שאם החיוב הוא על האדם, אזי פועלו העיקרי הוא זמן הארוחה. זה הזמן בו בני הבית מתכנסים, ושם המקום העיקרי.

ובניגוד לדברי הרמ"א הללו, לשיטת המחבר החיוב מורכב – הן על האדם והן על ביתו. לכן מי שמדליקים עליו בביתו – פטור מלהדליק אף

---

איבה, ואפילו סכנת רוח, מוגדר כמקום סכנה (ריטב"א שבת כא, ב; ערוך השולחן תרעד, כד).

5. מקורו בתוספות שנזכר בהערה הקודמת.

6. ולהלכה הלבוש והבאור הלכה חולקים וסוברים שאף כשמדליקים בפנים לכתחילה יש להדליק בזמן.

אם אינו נוכח בביתו בזמן ההדלקה. ואין זה שמוציאים אותו ידי חובה, אלא בגלל שאין לו חובה<sup>7</sup>. אולם אם לא מדליקים בביתו — חוזר החיוב עליו. ואם הוא נמצא בבית אחר ("אכסנאי"), חייב להשתתף עמו בפרוטה (תרעז, א). ואם הוא במקום שאין בו ישראל, הרי הוא מדליק בברכות (שם, ג).

לסיכום: למחבר החיוב מורכב — עיקר החיוב הוא בביתו, ואם אין מדליקים בביתו — חוזר עליו החיוב כיחיד.  
ולרמ"א העברת הדלקה לתוך הבית הגדירה את הדלקת הנר כשאר מצוות, שחיובה הוא על היחיד.

---

7. ועיין בתשובת הרב משאש (תבואות שמ"ש חלק אר"ח סי' ז), שכתב שספרדי יכול להדליק בברכה אם מתכוון שלא לצאת ידי חובה בהדלקת ביתו. וחלקו עליו, שאין כאן יציאה ידי חובה כמו בשאר מצוות, וכפי שהסברנו. נראה לי שטעם מנהג מרוקו במקומות שנהגו שכל בני הבית מדליקים, כי סומכים על הרמ"א כמו שנוהגים בהרבה דינים.



## מפתחות

### תורה נביאים וכתובים

	דברים		שמות
כז	ד, ב וברש"י	שסב	יב, טז
כז	יג, א	שנה	יב, יז
נג, נג	טז, ג	נג, נג	יג, ג
י	כ, ח	נ	יג, ח
ו	כב, יא-יב	תכב	טו, ב
ג	כב, יב	נג	כ, ח
נג	כד, ט	צב	כג, כה
סב	כד, טו	עח	כח, מב
נג	כה, יז	שפא	לו, ו
סא	כו, כג		ויקרא
		תד	א, ד
	ישעיהו	מה	בפ"י הרמב"ן
פא	יא, ה	סא	יח, יט
	עמוס	קיא	יט, יד
שצג	ח, י	שסט	כג, ז בפ"י הרמב"ן
	תהלים	תכג	כג, מ
		רסח	כה, לה בפ"י הרמב"ן
מג	ד, ה		במדבר
צא	נא, יח	צח	ט, י
עא	עב, ה	צח	ט, יג

## משנה

	עירובין		ברכות
שכד	ג, ב	נ	א, ה
רסג	ד, ג	ד	ב, ב
שכא, שכנ	ו, א	מא	ב, ג
		צד	ב, ד
	פסחים	צא	ג, ג
נא	י, ה	מא	ג, ד
	יומא		כ"א
עא	ג, א	קלח	ט, ב
	סוכה		שבת
רכה	ג, ב	קכו	א
תכג	ג, יב	שעח	ב, א
		קכא	ג, א
	ביצה	ריח	ג, ג
שפז	א, ב	רט	ג, ה
שפה	א, ג	קכב	בפיה"מ לרמב"ם
שעו, שפה	א, ה	שה	ז, ב
שעט	בפיה"מ לרמב"ם	קצו	יב, א
שסז	א, ח	רפח	בפיה"מ לרמב"ם
שעו	ב, ד	שה, שז	יג, ב
רכ	ב, י	ש	בפיה"מ לרמב"ם
שסב	ג, א	עדר	יג, ד
שפו	ד, ג	קצו	טו, א
שז	ד, ה	קסד	יז, ד
	מגילה	קכו, רי	כב, ב
		קצ	כב, ג
שסב, שפה	א, ה	קפה	כג, ה

	מועד קטן	מנחות	
י	א, א	תא	ד, א
	עדינות	תמיד	
עא	ב, ה	רנד	ג, ב
	אבות	מידות	
תטו	ג, יד	רסו	ד, א

## תלמוד בבלי

עד	בתוס'	ברכות	
פה	ל, ב	ב, א	בקרן אורה
פד	לא, א	ט, ב	ל, עא
	לד, ב	יא, ב	צב
פז	ובמהרש"א	תיו	בתוס'
פג	לד, ב	תיו	בתוס' ד"ה שכבר נפטר
שנב	לה, ב	נו	יג, ב
של	לח, א	מח	טו, א
פז	מ, ב	מד	בתוס' ד"ה אי
מד	מט, א		תוס' הרא"ש ד"ה דלייה
יא	ס, ב	ח	דלא לימרו
	שבת	מא, צא	כ, ב
		לח	תוס' ד"ה אשכחן
שפא	ב, א	נה, נט	כא, א
רנד	ג, א	ס	כד, א
רנה	בתוס' ד"ה הצד נחש		וברש"י שם ד"ה אבל
רז, ריז	ג, ב	פ	לתפילה
קמח	ז, א	סב, עט	כה, ב
עט	ט, ב	קא	כט, ב
כא	יב, א	ל, עב, עד, צז	לא, ל

יצט	לט,א	ברשיי ד"ה דשרי	שצח	יג,ב	
ריא		ברשיי ד"ה שהדחתו	תמד	כא,ב	
רט	מ,ב				בתוסי ד"ה דאי לא
רט		בתוסי ד"ה ושמע מינה	תמד		אדליק
ריג		בתוסי ד"ה ושמע מינה			בתוסי ד"ה והמהדרין מן
קלא		בחי הרשב"א	תמב		המהדרין
קכב	מא,א	ברשיי	תמה		בחי ריטב"א
		בחי רשב"א ד"ה ופירשו	שפא, תמד	כג,ב	
קכב		בתוספות	תמד	כד,א	
רלב	מא,ב		שעט	כה,א	ברשיי ד"ה ואין עשה
ריז	מב	ברשב"א	רלד	כט,ב	
ריז	מב,א	בחי הר"ן	רל		במאירי
ריז	מב,ב		כה	לב,ב	
רי		בחי הר"ן ד"ה מתני	רסו	לא,א	
		בשפת אמת ד"ה שם	לב	לד,ב	
רי		במשנה	לב	לה,א	בתוסי ד"ה תרי תילתי
קעא	מד,א		קנג	לה,ב	וברשיי שם
		מה,א		לו,א	בתוסי ד"ה הא ר'
קע		וצמוקין	קנה, קעד		יהודה
קעא	מה,ב				בתוסי ד"ה הא ר'
קעא	מז,א		קנה		נחמיה
שז	מח,א		קנו		ברשב"א
קסו	מט,א	ברשיי	קכא	לז,ב	ברשיי ובתוסי
קעז		ברשיי ובתוסי	קכד	לז,א	
		סא,ב	קכד	לז,ב	
		בחי הר"ן ד"ה מתני,			ברשיי ד"ה שאני הכא
קצ		וברשב"א			דקטמה
קיצ	סח,א		קכב	לח,ב	
שי	עג,א		ריא, ריז		ברשיי
רפו	עג,ב		קכג		ברשב"א ובר"ן
שה		בתוסי ד"ה וצריך לעצים	קל		
		בגליון השי"ס לרע"א על תוסי	רכב		לט
שיא		ד"ה וצריך			

קצח	קצד, קצז	קיא,ב	רמו, שז	עד,ב
קצו	ברש"י ד"ה אלו קשרים		רכ, רכג, שז	עה,א
קנג	קיג,א וברש"י שם		רל	במאירי
קצו	קז,ב		רלב	עה,ב
רעא	קיח,ב		בתוס' ד"ה ר' שמעון	צד,א
רמא	קכ,ב		פטר	
קנא	קכב,ב		שיב	צד,ב
קנה, קצא	בתוס' ד"ה רחת ומלגו		רעג	
קנה	ברשב"א		רעג	בתוס' ד"ה אבל בכלי
קנו	קכג,א וברש"י שם		עדר	בחי' הר"ן
קסה	בתוס' ד"ה בסיכי		שעא	צה
קסז	ברשב"א		רנט	צה,א
קנז	במאירי ד"ה יש			בתוס' ד"ה
קנט	שואלים		שסג-שסה	הרודה
קסד	קכג,ב ברש"י		שסג-שסד	בחי' רשב"א
קסז	בתוס'		שא, שפא	צו,ב
	במאירי ד"ה אמר		רעח	קג,א
קסח	המאירי		בתוס' ד"ה לא צריכא	
קעו, קמוז	קכד,ב		רכו	
רלג	קכה,ב.		רל	במאירי
קסה	ברש"י		רפ	קג,ב
רמו	קכח,א וברש"י ותוס'		רפ	קד,ב
רס	קכט,א		שז	קה,א
רכג	קלג,א		קה,ב	וברש"י ובתוס' ד"ה הא ר'
תכב	קלג,ב		שח	יהודה
קמג	קמ,א		שיב	בתוס' ד"ה הא
קמג	קמב,ב		שו, שיא	בריטב"א
קמב	קמג,א וברש"י		שיב	קו,א
רפז	קמג,ב		עדר	ברמב"ן
רלה	קמה בר"ן		רמא	קו,ב
ריא	קמה,ב ברש"י ד"ה וקולייס		רנד, רנז	קז,א
			בתוס' ד"ה וממאי דפטור	וברש"י
			רנה	ומותר

## תנב

## בעקבות המחבר

			קמו, א	רכח	
שלג	ב, א	בתוסי ד"ה אור ליי"ד	ברש"י ובתוסי'	קצ	
שלג	ד, א		קמו, ב	רצט	
שלו	ו, א	בח"י רמב"ן	קמו, א	קמד	וברש"י שם
שכט	ז		קנ, א	סב	
רסז	כ, א	במאירי	קנד, ב	קעד	וברש"י שם
שנה	ל, א	ברש"י	ברשב"א ד"ה וראיתי להר"ז	קעד	הלוי
שנה	מ, א				
שעה	מו, ב				עירובין
שנא	מח, ב		יא, ב	שיט	
שצט	נה, ב		מד, ב	רסג	בתוסי ד"ה וכל היוצאין
צח	צד, א	לב, לד, צח	מה, א	רסג	
לב		בתוסי ד"ה ר' יהודה	מט, א	שכ	
נד	קח		נט, א	שיט	
נא	קטז, א		סב, א	שכא	וברש"י שם ד"ה אלא
	יומא		סד, א	שכב	
כא	ז, ב		סה, ב	שכב	
רכה	לד, ב	בתוסי ד"ה הני מילי	סז, ב	שכד	
רסז	פד, ב	במאירי	סט, ב	רעא	
רעא	פה		עא, ב	שכ	
רעא	פה, ב		פד, א	קפא	
	סוכה		פה, ב	קעא	
תטו	ה, א		פח, ב		ברש"י ד"ה אי משום שלא
מד	ט, א	בתוסי ד"ה ההוא	קלה		יאמרו
תח	כא, א		טז		צה
כב	כו, א		טז, יט, כח		ברבינו פרץ
תכב	כט, ב	ברש"י ד"ה יבש	שצה		צה, ב
					צו, א
					בריטב"א ד"ה יצאו
					שבתות

שפו	ברשיי ד"ה עלי	תכג	בתוסי ד"ה לולב
שפו	בתוסי ד"ה אין נוטלין	תכד	ל,א
שעד	יב,א	תכג	לא,א
	ברשיי ד"ה אלא מדלא	תכה	ברשיי
שעז	אפלוג באבנים שעה, שעה	רמג	לב,א
שעה	בתוסי ד"ה הי"ג	רכה	לג,ב
קפז	תוסי ד"ה הי"ג רשיי	רלה	בתוסי ד"ה מודה ר"ש
שעז	יב,ב	תכד	לה,א
שסד	יד,ב	תכז	לז,ב
שפ	כא,א	נו	לז,ב
רנה	כב,א	תיז	מו,א
קצא	ברשיי ד"ה אין תורת		
שסד	כג,א		ביצה
שפז	כג,ב	שפז	ב,א
	במאירי ד"ה ואיכא	קנו	ברשיי ד"ה קא סלקא
שסד	מאן	שפה, שפז	ב,ב
	ברשיי ד"ה אין צדין		ברשיי ד"ה דהתירא עדיף
שסד	דגים	שיז	ליה
שפא	כז,ב	שפו	בתוסי ד"ה אין מבקעין
שעז	כח,ב	שסד	במאירי ד"ה וקשיא
קסו	ל,א	שסד	ברשיי ד"ה ויתלוש
קסו	ברשיי ד"ה אבל לא	שסב	ברשיי ד"ה שמא
שפז	לא,א		ובתוסי ד"ה
	ובתוסי ד"ה מן	שסג-שסה	גזרה
רפז	הקרקף	קפ	ג,ב
	לא,ב	שפז	ד,ב
שפז	זירא	שפז	ח,א
שז	לב,ב	קלג	ט,א
רפז	לג,ב	שפז	י,א
רלז	בחיי הרשב"א	שפו	ברשיי ד"ה את העלי
קפא	לו,א	קעו	יא
קמז	לז,א	שפז	בחיי הרא"ה
			יא,א

**תנד**

**בעקבות המחבר**

שצט, שצ, שסב, שצ	יח,א	שסב	בתוסי' ד"ה ורמינהו
בתוסי' ד"ה חולו של		שמז	לט,א
מועד שצא, שצג, שצד			<b>ראש השנה</b>
<b>יבמות</b>		כז	כח,ב
מח,ב ברש"י ד"ה גר תושב	רעא	תד	לג,א
רנט, שסה	קיד,א	קיח	לה,א
<b>כתובות</b>			<b>תענית</b>
ה,א	קו	פג, צב	ב,א
ה,ב בתוסי' ד"ה אם	רכז		<b>מגילה</b>
בתוסי' ד"ה לדם	רנה	תלא	יט,א
ז,א	שעד, שפ	תלא	ברש"י ד"ה אין עתיד
בתוסי' ד"ה מתוך שעה, שעז	שעז	תלג	במאירי
בשטמ"ק בשם שיטה		תלב, תלט	בריטב"א
ישנה	שעה	שצה	כא,א
יא,א	רסו	שצה	כב,ב
יט,ב	רפב		<b>מועד קמץ</b>
ס,א	רנח	שצב	ב,א בתוסי' ד"ה משקין
וברש"י ובתוספות		שצה	בריטב"א
קלג, קלד, רנו, רנט		שצו	בריטב"א ד"ה משקין
רנט	במאירי	שצב	י,א,ב
<b>סוטה</b>		שצה	ברמב"ן לקוטות ד"ה שכיר
י,א	קיח	שצה	יום
מג,ב ברש"י ד"ה כל שנותיה	קלה	ת	יב,א
<b>קידושין</b>		שצו	יב,ב
י,ב בפנ"י	שכג	צח	כא,ב
מט,ב	מה		<b>חגיגה</b>
<b>בבא מציעא</b>		שצו	ח,א בתוסי' ד"ה חולו
קיד,ב	סב		



**תנה**

**מפתחות**

<b>ריד</b>	עד, ב בחיי הרמב"ן		<b>בבא בתרא</b>	
	<b>זבחים</b>	<b>סט</b>	נז, ב	
<b>קמא</b>	צד		<b>סנהדרין</b>	
<b>קמ</b>	צד, א ברש"י	<b>תטז</b>	יט, ב	
	<b>מנחות</b>	<b>כז</b>	פח, ב	
<b>יח</b>	לג, א	<b>צ</b>	קו, ב	
<b>י, יד</b>	לו, א		<b>מכות</b>	
<b>יא</b>	רש"י ד"ה סח	<b>שז</b>	ג, ב ובריטב"א	
<b>יא</b>	בתוס' ד"ה לא סח	<b>רעג</b>	כ, ב בתוס' ד"ה במלקט	
<b>כא</b>	לז, ב		<b>שבועות</b>	
<b>טז</b>	לז, א		כב, ב	
<b>תכז</b>	לח, ב	<b>שעח</b>	ל, א	
<b>ד</b>	לט, ב	<b>קלה</b>		
<b>ו</b>	מ ורש"י שם		<b>עבודה זרה</b>	
<b>ה-ו</b>	מ, א תוס' ד"ה סדין		ג, א	
<b>כח</b>	מ, ב	<b>תכו</b>	ו, ב	
<b>ג, רח, שנב</b>	מ, א	<b>קיא</b>	ח, א	
<b>כג</b>	מ, ג, א	<b>קג</b>	י, ב, ב בתוס' ד"ה כל מקום	
<b>ד-ד, ו, נז</b>	מ, ג, ב	<b>קלג</b>	כ, א	
	<b>חולין</b>	<b>סא</b>	כ, א, ב	
<b>רג</b>	יד, א	<b>שצד</b>	כ, א, ב ובתוס' ד"ה תיפוק ליה	
<b>רא</b>	טו, א	<b>שצד</b>	כ, ב	
<b>קיג</b>	קז, ב	<b>רסז</b>	כח, ב	
<b>ק</b>	קלז, ב	<b>רנה</b>	<b>וברא"ש</b>	
	<b>כריתות</b>	<b>רנג</b>	כט, ב	
		<b>תטז</b>	נח, ב	
<b>רלה</b>	כ, ב בתוס' ד"ה סבירא ליה	<b>ק</b>		

## תלמוד ירושלמי

ברכות	ט, ב	רטו
א, א	מב	
ד, ד	ביצה	
כ"א	א, י	שסג, שסו
ט, א	ה, א	קפ
	קלג	
	תענית	
מעשרות	ד, ה ובקרבן העדה שם	קפח
א, ד	ריב, ריד	
	מגילה	
שבת	ב, ג	תלא
ג, ג	בשיירי קרבן ד"ה התיב ריח	
ג, ה	רי, ריב, רטו	מועד קטן
ז, ב	רמח, שיד, שסג, שסו	שצו

## תוספתא (ליברמן)

שבת	ביצה	
ח, א	א, יט	רמח
יב, ד	רמא	
יד, טז	רמח	
טז, יג	שט	רסז
	שנג	
פסחים		
ב, יב		

## מדרשים

מכילתא דר' ישמעאל	בא, מסכתא דפסחא, יז	שלו
בא, מסכתא דפסחא, ט	שנה	תכב
	בשלח מסכתא דשירה, ג	

	זוהר	רעא	א	כי תשא מסכתא דשבתא, א
שלב	ויחירו רכו			מכילתא דרשב"י
	בראשית רבה	צב		כג, כה
תטז	צט, ט			ספרא
	איכה רבה	תה		דבורא דנדבא פרשה ב, פרק ב
קכח	ב, ד	סא		אחרי מות ט, פרק יג
	מדרש תהלים	רסו		קדושים, פרשה ב, פרק ד
מח	ד, ט			במדבר פסי קטו ד"ה וראיתם אותו ג' ד
	מדרש אנדה	צב		דברים פ' מא ד"ה ולעבדו
רעא	במדבר טו, לד	כז		דברים פיסקא פב ד"ה לא תוסף

## רמב"ם

	תפילה			תלמוד תורה
פג	א, א	קו		ג, י ובכס"מ שם
צא	א, א-ב			קריאת שמע
ל, עג	ג, א			ג, א
עג	ג, ז	נ		א, יא
פ	ד, ז	לא		ב, א
סו	ד, ח	נו		ב, יג ובכס"מ ובלח"מ
פג, פה	ד, טו ובכס"מ	נה		ג, ד
עה	ה, ב	סו		ג, טז ובכס"מ
פ	ה, ה	סה		ג, יז
צד	ו, י	עט		ג, טז בהג' מיימוניות אות ס
לח	ח, י	סב		

## תנח

## בעקבות המחבר

עדר-רעה	ט, ז	פג, פה	א, ובכס"מ
רעו	ט, ח		תפילין ומזוזה וספר תורה
רעו	ט, ט	רפג	א בהגה"מ אות ע
קמ	ט, יא	י	ד, ד
קצא	י, ג במ"מ	כא	ד, יד
שיג	י, י	כב	ד, יג
שיד	י, י-יא	כד	ד, כה
קצא	י, יג	יח	ו, יב בכס"מ
רנד	י, יז ובראב"ד	רפג	ז בהגה"מ אות מ
רנו	ובמ"מ		
תטו	יד, יג		ציצית
רפז, רצד	כא, יא	תה	ג, ט
רצג	ובהגה"מ אות ח		ברכות
רמז, רנא	כא, יח	מו	א, ז
קצ-קצא	כב, ב	סו, עט	א, ט
רטו	כב, ח	לח	א, יא
שיג	כג, ו		שבת
קמו	כד, יב"ג ובראב"ד		
קסט, קעז	כה, ט	רנו, ערה	א, ז
קפ	כה, כג בראב"ד	רסט	ב, ב
קפא	במ"מ	ער	ב, ג
קס, קסט	כו, א ובמ"מ	רנו	ב, י במ"מ
	עירובין	רסט	ב, יא ובמ"מ שם
שכד	ב, טז	רסח	ב, יב
שפא	ח, ד	ער	ב, כ
	יום טוב	רסד	ב, כג
שעט	א, ד	רפו, רצג	ח, ה
שעה	במ"מ	רפז	ח, ה-ו
שפ	במרכבת המשנה	רחצ	ח, ו
		רמט	ח, טו

**תנט**

**מפתחות**

נח	ז, ו	שעב	א, ד-ה במ"מ
	שופר וסוכה ולולב	שע	א, ה במ"מ
תיח	ו, יב	שסג, שעא, שפג	א, ה-ח
קמח	ז, יג	שעב	א, ח בהשי הראב"ד
רלח	ח, ה	שפג	א, טז
תכז	ח, ט	שפז	א, יח
	מגילה וחנוכה	שעד	א, יט
תלא	א, י	שפז	ב, ה
תמב	ד, א	שפא-שפב	ג, ח
תמג	ד, ב	שעג	ג, יב
תמג	ד, ג	תב	ז, א
	איסורי ביאה	תא	ח, ג
סה	כא, א-ב	שלה	א, ב-ג
	מאכלות אסורות	שלט	ב, טז בהגה"מ אות א
תטז	ג, יג	שלו	ד, א בכס"מ
שמח	טו, ט	שמג	ד, יב
	ביכורים	שנז	ה, ט
סו	ה, יא	שנז	ו, ה
	מלכים	נא	ז
רעא	י, יב	נ, נג	ז, א
		נא	ז, ה

**שולחן ערוך**

תכז	א, יב	אזרח חיים
תג	ז, ב וברמ"א	ט, א וברמ"א
יא	ה, וברמ"א	ט, ו במג"א ס"ק ז
		קלט

צג	קו, ב במג"א ס"ק ב	יב	כו, ב ברמ"א
קא	קי, ז בטי"ז ס"ק ו	טז	כו, א בביאור הגר"א ס"ק ה
קג	קיב, א-ב	טז	כו, א וברמ"א
קג	קיט, א	טז	כו, ז
רסט	קכת, יב ברמ"א	כב	כח, א בשערי תשובה
קיח	קכת, כד	כו	לד, א-ג
קח	קנו, א	נה	נח בהק' הפמ"ג להל' ק"ש
קי, קיב	קסג, ב ברמ"א	ל, עה	נח, א וברמ"א
	במחצה"ש על המג"א	לא	נח, ב בדרכי משה
קיג	ס"ק ב	לו	נט, ד
קי, קיב	קסט, ב	נח	ס, ד
קטו	ברמ"א	מא	סב, ג
קטו, קיב	במג"א ס"ק ו	מב	סב, ד
קטו	טי"ז ס"ק ג	מג	בטי"ז ס"ק א
קטו	בפמ"ג א"א ס"ק ו	מג	ברע"א
מב	קפה, ב	מב	בפרי חדש
מג	במג"א ס"ק א	מג	בפמ"ג א"א ס"ק ב
קכה	רנג, א	נה	סז, א בפרי חדש
קכח	רנג, ג	סב	עה, ג ברמ"א
קכח	רנג, ה	ל, עג	פט, א
קל	רנג, ה בביאוה"ג	ל, עב, עד	פט, ח
שיז	רס בפמ"ג א"א ס"ק ג	עז	צא, ב
לב	רסא, ב	פא	צא, ג
קפה	רסה, ב ברמ"א	פא	צא, ה
קפג	רסה, ג ברמ"א	פה, קה	צח, א
	רסו, ט בהג' רעק"א על מג"א	קג	קא, ד
קעג	ס"ק יג	צג	קו, א

קפב	שי, ו במג"א ס"ק ג	קעה	רסו, ט
קפה	בביאוה"ג ד"ה ובלבד	קפז, רלז	רעז, א וברמ"א
קפה-קפז	שי, ו	קפג, רלז	רעז, ג וברמ"א
קפה-קפו	שיא, ז	לו	רחצ, יד
קצא	שיד, א	קלז	שא, ו בט"ז ס"ק ג
רמב	ברמ"א	קלג, קלז	שא, מה
רלז	במג"א ס"ק ה	קלד, קלז	בט"ז ס"ק כח
רכו	בהג' רעק"א בהג' רעק"א על מג"א	קמד	שב, א וברמ"א
רמג	ס"ק ה	קמ	שב, ה
קצג-קצד	שיז, א ברמ"א	קמ	שב, ז ובט"ז ס"ק ו
שטו	שיז, ג	קמא	שב, ט
שו	במג"א ס"ק י	שיט	שג, יח
	שיז, ה ברמ"א ובמג"א, בט"ז	ערה	שג, כז
קצג	ופמ"ג	עדר	במג"א ס"ק כב
רא	שיח, א	רפג	שו, יא ברמ"א
רז	ברמ"א	קפט	שז, יז
רב	במג"א ס"ק א	קנז	שח במג"א א"א ס"ק ט קנב, קנז
ריד	שיח, ג	קסא	שח, א
קכז	שיח, ד	קפג	שח, ג בפמ"ג
קכט	שיח, ח במג"א ס"ק כו	קנא	שח, ג-ד
קכח	בפמ"ג א"א ס"ק כו	קסא	שח, ה
רט	שיח, יב	קעו	שח, ו
רכג	שכ, יח	קסד	שח, ז
רנב	שכא, ז	קנא	שח, ט במג"א
רמו	שכא, יב וברמ"א	קפו	שח, מ
רנ	במג"א ס"ק יד	קפ, קפב	שח, מב
קפב	שכב, א	קפז	שח, מה וברמ"א
רנד	שכת, ח בדרכי משה	רמא	שטז, ג ברמ"א
		רז	שי, ב

**תסב**

**בעקבות המחבר**

שלז	תלז, א	רנז-רס	שכח, יז
שמ	בפרי"ח ס"ק ב	רנז	שכח, כח
שמב	תמב, ד	רנז	שכח, לג
שמז	ברמ"א	רסג	שכט, ט
שמח	בפרי"ח	קלד	שלו, ט
שדמ	תמב, ובט"ז ס"ק ד	קלה	שלו, ט
שמב	תמז, ד	רמב	שלו, ב
	ובפרי"ח ד"ה ולענין	קפב	שלח, ז
שמה	הלכה	ערה	שמי, א
שמג	תמז, ה	רמב	שמי, ג
קנב	תנא, ו	קצז, רפו, רצה, רצז, שג	שמי, ט
שנט	תנג, ד	רפו	במג"א ס"ק טו
לג	תנט, ב	רצד	שמי, י
שס	תס, א	שטו	שמי, יג-יד
נד	תעג, יד	שיט	שמה, ז
נד	תעד, ו ברמ"א	שיט	שמה, ז
	תצה בפמ"ג בהקי להלי יו"ט	שיט	שסב, י
שסה	א, ז-ח; א, י	שכ	שסו, ד-ה
שפא	תצה, א ובפרי"ח אות א	קעא	שע, ב
שסג	תצה, ב	שכא	שפב, ה
שפז	תצז, א	שכב	שפב, יא
שפז	תצח, יד	שכד	שפה, ג
שפו	תצט, ג	שכ	שפז בב"י
שפז	תצט, ה	שכא	שפז, א
שפו	במג"א ס"ק יא	שכ	שפז, א
שפז	תקא, א	שכא	ברמ"א
שפז	תקא, ג	שכב	שצא, א
שע	תקד, א ברמ"א	רסג	תז, ג
שפז	תקז, ב		תכט בפמ"ג בפתיחה להלי
שעב	תקז, ד; ז	שלה	פסח



תקט, ז	ברמ"א	שפה	תרעב, ב ברמ"א	תמה
	במג"א ס"ק טו	שפה	תרעז, א; ג וברמ"א	תמה
	במחצה"ש ד"ה היינו לפי	שפו	תרפח, ה	תלא
	שהוא כלי	קפ, שפז	יורה דעה	
תקיג, א	ברמ"א	קפד	ה, א	קלח
תקיג, ב	במג"א	קפד	סח בפר"ח ס"ק יח	רי
תקל		שצח	פז, ג ברמ"א	קלז
תקלא, ג		ת	צח, א.	שמא
תקלו, ד		שצט	קב, ד ברמ"א	שמח
תקלו, ו		תא	קכב, ב	רד
תקלח, א		תא	קנא, א בש"ך ס"ק ו ובדגול	
תקמה, א		רפג	מרבבה	קיא
תקנה, ה ובט"ז ס"ק ו		קלח	קנה בביאוה"ג ס"ק כד	רסד
תקפט, ו וברמ"א		תג	קנח, ב	רסז
תרכט, ב בדרכי משה		תיג	קס בפתחי תשובה ס"ק א	קיב
תרכט, ז		תיא	קצו, א בש"ך ס"ק ג"ד	צד
ברמ"א		תיג	קצח בש"ך בנקודות הכסף ד"ה	
בט"ז ס"ק י		תיא, תיג	ודבריו תמוהים	רעג
במג"א ס"ק ט		תיא, תיד	ריד, א	פא
תרל, יג		תיא	רמו, ד בש"ך ס"ק כ	קו
תרלא, ח		תיא	רסו, ט בש"ך ס"ק יא	לד
תרלב, א		תיא	רעט, א	רפב
תרלט, ח		תיז	רחצ, א ובפתחי תשובה	
בט"ז ס"ק כ		תכא	ס"ק א	קלט
בביאוה"ג ד"ה נהגו		תיז	שעה, ח	צח-צט
תרמט, ה		תכג, תכז	חושן המשפט	
תרעא, ב וברמ"א ובט"ז		תמב	שיג, ג בש"ך ס"ק א	שלד
ס"ק א				

פוסקים

פסחים		רי"ף	
של	ג,ב בר"ן ד"ה וקשיא להו		
שמו	ז,ב במלחמות לרמב"ן		
שנו	א,ב,א		
	סוכה		
תיד	א,י בר"ן ד"ה ולענן הלכה	פח	א,א בתר"י ד"ה אלא כך
תיח	א,כב		ח,ב בתר"י ד"ה לא יברך
	ביצה	מב	אדם
	ד,ב בר"ן ד"ה ומיהו	כא	יד,ב בתר"י ד"ה ולא
קלו	ה,א בר"ן ד"ה מתנני אין	סב	ז,א בתר"י ד"ה ערוה
	נוטלין		מב,א בתר"י ד"ה אוכל מחמת קיד
שפו	א,ב,א בר"ן ד"ה איבעיא		
רלז	ב,ב בר"ן		
שסג-שסה	ג,ב במלחמות לרמב"ן		
שסד, שסט		רלו	לה,ב ובר"ן שם בד"ה ודאמרינן
	מועד קטן	רנה	לט,ב בר"ן
	א,א בניי	קצה	מא,א בשלטי גבורים אות ג
שצה		קנח	מו,ב בבעל המאור
	ספר תורה (מנחות)	שסז	ס,ב במלחמות להרמב"ן
	ג,א בנמוק"י יוסף ד"ה לא	רלו	סא,א
תכה	ארכו	רנט	במלחמות להרמב"ן
	ד,א בנמוק"י ד"ה ארבע	קלו, רס	בר"ן
תכה	יגז	קעד	סו,ב בבעל המאור ד"ה אמר רב

תסה	פסחים	מרדכי	מפתחות
שלו	א, ד		ברכות
של	א, י	סב	סי' פ
שנו	ב, כו		שבת
שצט	ד, ט		סי' שעה
	סוכה	רכט	סוכה
תכו	ג, ג		סי' תשסה
תכ, תיז, תכ	ד, ג	תיז	ביצה
	ביצה		סי' תרמג
קפ	א, א	שסג-שסד	
שע, שסג, שע	ג, א		רא"ש
	בקרבו נתנאל		ברכות
שסד, שסט	אות ג		ג, יד
	מגיל'ה	מא, מד	ג, כח
תלא	ב, ג	כא	ג, לו
	מועד קטן	סז	במעדני יום טוב אות פ
שצג-שצד	א, א	סח	ד, א
	נדה	עא	ד, יח
קלח	הל' כלאי בגדים סי' ז	צז	ו, טז
	מור	של	שבת
	אורח חיים	קכו	ג, א
נז	כד	רמז	ז, ה
יג	כה	קצא	כב, ו
יב	כה בב"ח אות ה	קלג	כב, ט.
תה, תה	כט ובב"י ובב"ח		עירובין
כד	מד	שכה	ב, ב

**תסו**

**בעקבות המחבר**

רנג	שכח, יז ובב"י	לא	נח
	שמ בב"י ד"ה אסור לקבץ מלח	מב	סב בב"י
רצז	ושם	מב	בד"מ
ערה	שמ	נט	סז בב"י
רפו	שמ	סב	עה בב"י
שכג	שפב בב"י (כ)	סז	בב"ח אות ב
שיז	שצה בפרישה ס"ק א	מב, מד	פה בב"י
שלט	תלז בב"י	עב	פט
שמז	תמב	עג	בב"י
	בב"י ד"ה ומצאתי	עט	צא ובב"י
שמה	כתוב	עט	בב"ח ד"ה אבל
שמב	תנא בבד"ה בסוף הסיי	פד	צח
נד	תעג	צה	קו
שסג	תצה	צב	בב"ח בסוף דבריו
שעא	בב"י	לז-לח	קכד
	בב"ח ד"ה ומ"ש בשם	מז	קס
שסה	ר"י	מז, מו	קפה בב"י
קפב	תקיג בב"י	קכב	רנג בב"י אות א
שעה-שעו	תקיח בב"י ד"ה ולענין	מד	רסט בב"י
נג	תקל בב"י	ערה	שג
שצט	בב"י ד"ה חול המועד	קסט	שח
ת	תקלא בב"י	קמט	בב"י
תב	תקלו	בב"י בהק' לדיני מוקצה שפו	בב"י
תד	תקפט בב"י	קפא	שח בב"י
קיח	תקצא ובב"י	קסז	שי בב"י
תיא	תרכט בב"ח אות ח	קצא	שיד
תיז	תרלט	קצ	בב"י
תמד	תרעא בדרכי משה ס"ק א	רמ	שטז
תלו	תרפח בב"י	שיא, שטו	שיז בב"י
	בב"י ד"ה ודבריו	קצה	בד"מ אות א
תלא	הרמב"ם	רמו	שכא בב"י

**תסז**

**מפתחות**

כג	כח, ה		יורה דעה
רמח	שכא, י	רז	קכג
רסד	שכת, ג	כד	שפח
קצא	שיד, ז		
קצה	שיז, י		<b>לבוש</b>
ריד	שיח, א		<b>אורח חיים</b>
ריז	שיח, יז	תכב	תרלט, ב
רי, רטו	שיח, כ		
רנא-רנב	שכא, י		<b>שולחן ערוך הרב</b>
רנא	שכא, יא	יז	כז, ב; ח
שג	שמ, א	קעו	שח, סד
שפ	תצה, יד-יז	רמב	שיד, ד
שפא	תצה, טו	רפט	שמ, טו
תכז	תרמט, טו-יח		<b>חיי אדם</b>
תמה	תרעד, כד	רצד	יג, ג ובנ"א אות א
שסח	תצה, ט	שיא	כט, א
שפ	תצה, יט-כא	קנא	סו, ג
	יורה דעה	שפ	פ, א ובנ"א
		תיב	קמו, ל
פט	רמ, ד	שיג	שמ, ה בני"א אות ב

**משנה ברורה**

יז	כז, א בביה"ל ד"ה בראש העצם
יז	כז, כט
כז	לד, ח
	לד בביה"ל ד"ה יניח של
כח	ר"ת
לא	נח, ט
לו	נט, טו
לו	נט בביה"ל ד"ה עם השיץ

**קיצור שולחן ערוך**

יז	יג, י
יד	י, יח
קנב	פח, ח
קעו	קח, יג

**ערוך השולחן**

	<b>אורח חיים</b>
כה	כח, ג

**תסח**

**בעקבות המחבר**

	שיד	בביה"ל ד"יה אסור	נו	ס, ז
<b>קצב</b>		לשברה	<b>מב</b>	סב, ז
<b>רמב</b>		שיד, יב	<b>עח</b>	צא, ד-ה
<b>רמב</b>		שיד, יז	<b>עח</b>	צא, ח
	שיח	בביה"ל ד"יה אחת משאר	<b>פא</b>	צא, יב
<b>רז</b>		מלאכות	<b>פ</b>	צא, יג
<b>רב</b>		שיח, ד	<b>קג-קד</b>	קא, יג
<b>ריד</b>		שיח, יז	<b>צד</b>	קו, ד
<b>ריג</b>		שיח, לט	<b>צז, קא</b>	קי, ל
<b>רט</b>		שיח, פא	<b>רסט</b>	קל, ה
	שכת, ד	בביה"ל ד"יה כל	<b>קיד</b>	קסט, י
<b>רסט</b>		שרגילים	<b>קטו-קטז</b>	קסט, יא
	שכת, לו	בביה"ל ד"יה וכן אם נפל	<b>קכח</b>	רנג
<b>רנו</b>		למשכב		רסא
<b>רנח</b>		שכת, צ	<b>לד</b>	בביה"ל ד"יה מתחילת השקיעה
<b>רס</b>		שכת, קז	<b>קלד-קלה</b>	שא, קסה
	שלו, ט	בביה"ל ד"יה בציונעא	<b>קמא</b>	שב, א
<b>קלד</b>				בביה"ל ד"יה עליה.
	שמ	בביה"ל ד"יה אין	<b>קמד</b>	שב, ז
<b>שטו</b>		שוברים		ט
<b>עדר</b>		בביה"ל ד"יה בין ביד	<b>קמב</b>	בביה"ל ד"יה אבל
	שמ, יג	בביה"ל ד"יה אין		לכבסו
<b>שיג</b>		שוברין	<b>קמ</b>	שב, לו
	שמ, יד	ובביה"ל ד"יה ולא		וביה"ל ד"יה דהוי
<b>שו</b>		נתכוין	<b>קמ</b>	טוחן
<b>רצד</b>		שמ, לח		שב, לט
	שמה, ז	בביה"ל ד"יה שאין ששים	<b>קמ</b>	שו, יא
<b>שיט</b>		רבוא		בביה"ל ד"יה בכתב שלהסרפג
<b>שיט</b>		שסב, נט	<b>קנב</b>	שח, י
<b>שמז</b>		תמב, כג	<b>קנא-קנב</b>	שח, כ
<b>שמג</b>		תמז, מא		שח, ג
			<b>קנב</b>	בביה"ל ד"יה קורדום
			<b>קפז</b>	לחתוך
			<b>קעח</b>	שח, קנז-קנח
				שח, קסח

**תסט**

**מפתחות**

תמח, יז	שנג	תרכט, כב	תיב
תנג, כה	שסא	תרל, נט	תיא
תס, ב	שסא	תרלט ח, מח	תיח
תסז, סב; סז	שמט	תרלט, מז ובשעה"צ פו	תכא
תעג, מה	נד	תרלט, טז	תיט
תעד, סד	נד	תרמ, א	תג
תצה, יג	שסג	תרמו, ח	רכא
תצז, א ובביה"ל ד"ה אין	שסג	תרנד, א	תג
תקד, א ובביה"ל ד"ה ואין		תרפח בביה"ל בסופו	תלו
<b>שסג, שסט</b>		תרפח, ה בביה"ל ד"ה בן עיר	תל
תקה בביה"ל ד"ה שהיא	שסג		
תקז, מג	שעב		
תקיג, ב	קפג		
תקל בביה"ל בסופו			
<b>שצ, שצט, תב</b>			
תקל, א	נג	כז, ג	יז
תקלז, כה	תא	רמו, יא	שמו
תקלז בשעה"צ אות כ	תא	שיד, טו	רכא
תקמה, לה ובביה"ל ד"ה אפילו	תא	שיח, לו-לח	ריד
	רפג	שמ, עג	דש
תקמה בביה"ל ד"ה ויכוון		תקפט, כג	תג
בהנחתם	כז	תרכט, נ	תיב
תקנה, מב	קלח	תרלט, צה	תכא
		תרלט, צז	תכא

**כף החיים**

**אזרח חיים**

**ספרי שו"ת**

		<b>אגרות משה</b>	<b>אבני נזר</b>
ה	שכד	או"ח ח"א ב	או"ח מה, י
קכב	קצג, קצו	או"ח ח"א צג	או"ח קעט, ו

	גִּינת ורדים	שט	או"ח ח"א קכב
רלח	או"ח ג, טז	שנד	או"ח ח"א קמט
	דברי יציב	ה	או"ח ח"ב א
קי	או"ח פ	ה	או"ח ח"ג א
	היכל יצחק	קג	או"ח ח"ג ח
רסד	או"ח סי' לב	רסו	או"ח ח"ד עט
	הר צבי	רסד	או"ח ח"ד פ
ה	או"ח א, ט	קיג	או"ח ח"ה יג
רמה	או"ח א, קפח	קי, קטז	או"ח ח"ה יג, ט
שכה	או"ח ב, כא	קסד	או"ח ח"ה כא, ג
תל	או"ח ב, קכח, טו	סט	אה"ע ח"א, סי' נו
	הרא"ש	קפח	אורח משפט
לז	ד, יט		או"ח סי' קנב
קנז	כח, ב	פא	אז נדברו
	הרי"מ	קכז	ח"א עט, קנד
שיז	או"ח ד		ח"ב כב
	הריב"ש	שב	אשר לשלמה
עדר	שצד		באר יצחק
	הרמב"ם (פריימן)	רמד	או"ח טו
עד	כו	רכה	או"ח טו, ד
	הרשב"א	רמד	השמטות ותיקונים לדף לז, ד
רנג	רעב		בית אפרים
פט	ח"א יח	שיז	או"ח כו
רב	ח"א קעה		ברכת אברהם
תיג	ח"א קצה-קצו	רמט, רצא	יח



**תעא**

**מפתחות**

רנד	ח"י אוריח לד, ו	פט	ח"י אוריח לד, ז
רמג	ח"י אוריח לד, טז	רמז	ח"י אוריח לד, טז ; יט ; כו
רמ	ח"י אוריח לד, יב	לג	ח"י אוריח לד, יב
רלא	ח"י אוריח לד, כה		ח"י אוריח לד, כה
רלז	ח"י אוריח לד, כט	ערה	ח"י אוריח לד, כט
רמג-רמז	ח"י אוריח לד, לב		ח"י אוריח לד, לב
רלב, רל, רלב, רלח		שיד	ח"י אוריח לד, לב
רלט	ח"י אוריח לג	קצב	ח"י אוריח לג
קלז	ח"י אוריח לג, ג		ח"י אוריח לג, ג
פט	ח"י אוריח כט	קד	ח"י אוריח כט
קפה	ח"י אוריח לו, א	קד	ח"י אוריח לו, א
קכז	ח"י אוריח מב, יא		ח"י אוריח מב, יא
שמט	ח"י אוריח מד		ח"י אוריח מד
רלט	ח"י אוריח נט	יח	ח"י אוריח נט
קו	ח"י אוריח יז	יז	ח"י אוריח יז
רסו	ח"י אוריח לח	ע	ח"י אוריח לח
ער	ח"י אוריח לח, ב	צה	ח"י אוריח לח, ב
	יוסף אומין	צט	ח"י אוריח לח, ב
תג	פב	רי	ח"י אוריח יד, ז
	יהודה דעת	תה	ח"י אוריח יד, ז
	ח"י אוריח יד, ז	תד	ח"י אוריח יד, ז
	ח"י אוריח יד, ז	תד	ח"י אוריח יד, ז
תז	אות ז ; טו	צט	ח"י אוריח יד, ז
קכז	ח"י אוריח יד, ז	לד	ח"י אוריח יד, ז
צד	ח"י אוריח יד, ז	שמה	ח"י אוריח יד, ז
	מהרש"ם	שמט	ח"י אוריח יד, ז
קי	ח"י אוריח יא	רכא	ח"י אוריח יד, ז

## תעב

## בעקבות המחבר

ס	ח"יה ב		מלמד להועיל
קצב	ח"יו לה	שכה	או"ח סה
קעג	ח"יו ו, אות ד		מנחת יצחק
ס	ח"ז כח	קעב	ח"ג סי' מג
רסו	ח"ח טו, קוני משיבת נפש, פרק ו	קצב	ח"ד סי' פב
רסד	ח"י"א לט		מנחת שלמה
ה	ח"י"ב ג	רסד	ח"א ח
שכה	ח"י"ג סי' מא	קעב	ח"א יד
ס	ח"י"ד, ז	תמא	ח"א כג
שמט	ח"י"ז כג	שפז	(תנינא) סי' מב
	רעק"א		משיב דבר
שלד	(קמא) קלג	שכד	ח"א כו
	שאנת אריה		משכנות יעקב
נה	א-ב	נה	או"ח עט
כא	לט		משנה הלכות
	שבות יעקב	שיז	ח"ז ס
שכג	ח"י"ב ז		משפטי נוזיא"ל
	שבט הלוי	רסא	כרך או"ח י, ד
רצג	ח"ד לט	קמח	כרך ג או"ח נג
רס	ח"יה לח		נמק יהושע
רס	ח"ח פ	ריד	או"ח לו
	ש"מ"ש זמנן		פעולת צדיק
קלב	ח"א נג	רסט	קיט
	שרידי א"ש (מהדורה חדשה)		ציון אליעזר
כב-כג	ח"א ד	רנט	ח"ב, ג, ג
ס	ח"א ח		
פט	ח"א סא		

תעג	מפתחות		
רכה	או"ח לא, ה	ס	ח"א עז
	תרומות הדשן	קד	ח"ב, ט
רכז	סד	קי, קיז	ח"ב ט, כ
רכח	סו		תבואות שמו"ש
קפא	סז	תמו	או"ח ז
תיב	צ		תורת חסד
		קי	או"ח ה

## ספרי הלכות, מפרשים ושאר ספרים

	אור זרוע		אגודה
רלג	נד	רפג	סט
רלב	ח"ב עח, ח		אגור
רפב	ח"ב שבת, עו	יג	לו
	אור שמח	קפז	תקכא
שסו, שפ	רמב"ם הלי יו"ט א, ז		אגלי טל
	אנציקלופדיה תלמודית	ש	אות טו (מד, ב)
קלח	כרך יז, טור תקפג-תקפד	רצה	מעמר אות טו
	בינה לעיתים	רפח	מעמר אות ב, ה ; טו
שסה	יו"ט טוב א, ו	רפז	מעמר ב, טו
	ביצהק יקרא		אדרת אליהו
קי	בהעי לשו"ע או"ח קסג, ב	כז	דברים יג, א
	בירור הלכה		אהל מועד
כד	יומא ז, ב	סב	קריאת שמע דרך ה נתיב ה
תי	סוכה כא, ב	רלא	שבת דרך ד, נתיב ד

**תעד**

**בעקבות המחבר**

	חזו"א		בית מאיר
קעא	אוי"ח מא, טז	שלד	לה
רלה	אוי"ח נ, ה	שכג	שפב, כ
רמו	אוי"ח נו		בן איש חי
רנא	אוי"ח נו ד"ה ואמנם כשחותכו	יז	חיי שרה אותו
רנ	אוי"ח נו ד"ה והנה המ"א		בני יהודה
רנב	אוי"ח נו ד"ה ולהאמור נראה	רלד	ד, א
תטז	אוי"ח קמג, ב		בני ציון
תלג	אוי"ח קנב, ב	כד	כח, ב
קעח	מועד, קונטרס המוקצה מא, יז		ברכי יוסף
שכד	עירובין פז, יג	תג	אוי"ח תרנד, ב
שכה	עירובין פט, ז		אוי"ח תעג, טו
	חזון עובדיה		דברי מנחם
תכא	סוכות עמי קעז	רצט	ח"ב דף מד
	הידושי רבנו חיים הלוי		דרכי משה הקצר
פג	תפילה ד, טו	לא	אוי"ח נח, ב
	מעמי המנהגים ומקורי הדינים	רנד	אוי"ח שכח, ח
פא	קונטרס אחרון דף מ, אות עא	תיג	אוי"ח תרכט, ב
	יד פשוטה		הגהות הסמ"ק לרבנו פרץ
פד	תפילה ד	טז	קנג, א
רפט	זמנים, מבוא להל' שבת, עמי ר'		הגיוני משה על הש"ס
	ז	רכא	ח"א עמי קיב
	ילקוט יוסף		הג האסיף
ע	ח"א תפילה עמי קמ	תכא	ה, סב-סג
ע	ח"א תפלה עמי קלז, סעי' ג		
קנב	ח"ד עמי תב		
רב	סי' שיח סעי' ט, ס"ק יג		

**תעה**

**מפתחות**

<b>רצד</b>	המעמר	<b>קעו</b>	שח, א (עמי של)
<b>נא</b>	כא, א		<b>ים של שלמה</b>
	לב, מוסך שבת, מעמר, אות	<b>קפח</b>	ביצה א, לד
<b>רפח</b>	א-ב	<b>שפו</b>	ביצה ג, כא
<b>כז</b>	תנד, אות ב	<b>שסג, שע</b>	ביצה ג, א
	<b>מנחת כהן</b> (פימינמיל)		<b>ישכיל עבדי</b>
	מאמר מבוא השמש ב, יג	<b>קלא</b>	ח"ז כח, ה
	<b>מקור חיים</b> (הלוי)		<b>לוית חן</b>
<b>תל</b>	רלג, טו	<b>רב</b>	מב
<b>צח</b>	ח"ב צד, ג		<b>לפרקים</b> (וינברג)
<b>צח</b>	ח"ב צח, ה	<b>רסז</b>	עמי רפט (מהדי תשכ"ז)
	<b>נשמת אברהם</b> (א"ם אברהם)		<b>מאמר קידוש השם</b> (רמב"ם)
<b>רסו</b>	ח"ד או"ח של, ב	<b>קלד</b>	
	<b>טובלנות דתית בשיטתו של רבי</b>		<b>מגיני שלמה</b>
	<b>מנחם המאירי בהלכה ובפילוסופיה</b>	<b>שפ</b>	סוכה יב, א
	(פרופ' כ"ן)		<b>מהרי"ל</b>
<b>רסז</b>	עמי 15-30	<b>תיג</b>	הלי סוכה ז
	<b>סיני</b> (ספר היובל)	<b>תיז</b>	הלי חג הסוכות א
	מאמרו של הרב גורן : לחימה בשבת		<b>מלומדי מלחמה</b> (רכינוביץ)
<b>רעא</b>	לאור המקורות	<b>רסח</b>	מג
	<b>סמ"ג</b>		<b>מנחם ציון</b> (רימנוב)
<b>כח</b>	ל"ת, שסה	<b>פא</b>	כי תצא, עמי ריט
	<b>ספר המצוות</b> (רמב"ם)		<b>מנחת חינוך</b>
<b>שלה</b>	שורש ט		ח"א ט"ל מלאכות אות ד, ד"ה
<b>י</b>	עשין יב		
<b>קלה</b>	עשין קעז		

**תעו**

**בעקבות המחבר**

	קשרי מלחמה (קרים)	שלה	לאוין רא
שכה	ח"ג סי' לה	רסז	הוספות רמב"ן מצוה טז
	ראב"ה	צג	השגות רמב"ן עשה ה
סב	ח"א ברכות עו		ספר ההשלמה
	רדב"ז	רלב	שבת עה
רלט	ח"ה לא	רלב	שבת מא,א
	שארית יוסף	רלא	סוכה לג,ב
ע	ח"ב עמי רכ"רנא		עיטור
	שבלי הלקט	תמד	עשרת הדברות, הלי חנוכה
קצט	קכד		פסקים וכתבים (הרצוג)
תמד	קפה	רסד	כרך א, נז
	שדי חמד		פרי צדיק
קי	מע"ו, כלל כו, אות יט	יג	קדושים אות ח
שמו	ח"ט, כללי הפוסקים יג, ט		צדקת הצדיק
	שיעורי הגר"ד סולוביצ'יק	מה	אות קמה
כג	סוכה כו,א		צפנת פענח (רוגאצ'וב)
תכו	סוכה טו,ב (עמ' קי)	פד	עמ' 18-19
	שיעורים לזכר אבא מרי (סולוביצ'יק)		קהלת יעקב
	ח"א עמ' יג-יח	שב	לשון חכמים אות א, סי' נט
	שלמי יהודה (הלשטוק)		קונטרס בירור השיטות בעניני עירוב בעיירות גדולות (פאלאק)
קסג, קעה	עמ' 37 ; 40	שכד	סי' ג
קע	דף לח ובהע"ה		קונטרס בעניני מוקצה (שיינברג)
קעה	הע"ח		
קעג	הע"צה	קעב	

**תעז**

**מפתחות**

<b>יג</b>	שבועות תרמ"א	<b>קנב</b>	ו, ז
	תולדות יעקב יוסף		<b>שמירת שבת כהלכתה</b>
<b>מה</b>	תולדות ארתור		(מהדו' ישנה) א, כט ובהעי' <b>רכג, רמה</b>
	תורת הבית (רשב"א)		(מהדו' חדשה) א, מה ובהעי'
	מליחה בית ג, שער ג (דף עו, א)	<b>קלא</b>	א, העי' עא
<b>ריד</b>	תורת השבת והמועד (גורן)	<b>קכז</b>	א, כה
	תורת שבת (וייל)	<b>קצג</b>	טו, נג
<b>רעא</b>	שי, ז	<b>קנב</b>	כ, טו, ובהעי' לז
	תחומין	<b>קעו</b>	כ, יט; כב
	מאמר הרב יהודה פריס, כרך טז עמ' 65	<b>קעו</b>	כ, כב
<b>תיב</b>	תיקוני עירובין במנהטן (מוסקוביץ)		<b>שמן ששון</b>
	פרק טו	<b>לד</b>	ח"א כב, ג
<b>שכד</b>			<b>שער הכוונות (האריז"ל)</b>
		<b>יז</b>	דרוש ו
			<b>שפת אמת</b>
		<b>מה</b>	קדושים תרל"ט