

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון א'
מנחם אב - תשע"ט

נכתב
ע"י בני
התורה בעיר
אופקים

קובץ

מנורה בדרום

לשליחת חבורות
נא להתקשר לפלאפון:
054-8491733

או לשלוח בדוא"ל למייל:
rh264532@gmail.com
(לציין: עבור קובץ מנורה בדרום)

עימוד ועיצוב:



חתימה על עימוד ברמה
054-8451833

דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור לומדי התורה והתלמידי חכמים שבעירנו את הקובץ 'מנורה בדרום' שמטרתו לפרסם חידו"ת בעניינים הנוגעים להלכה מאת הת"ח אשר בעיר אופקים.

שם הקובץ ע"פ הגמ' בכ"ב דף כה: אמר רבי יצחק הרוצה **שיחכים ירדים** ושיעשיר יצפין וסימניך שולחן בצפון **ומנורה בדרום**.

הרעיון של הדפסת הקובץ הוא כדי ליצור ריתחא דאורייתא בין הת"ח שבעירנו, שיהיה קשר בין הלומדים ויוכל כל אחד לראות את החידושים של הת"ח האחרים ולהעיר ולהוסיף כדרכה של תורה, ועי"ז רווחא שמעתתא.

ישנה אפשרות שבקובצים הבאים יופיעו בעזהי"ת מדורים של הערות והארות על המ"ב לפי הסימנים הנלמדים בסדר 'הדף היומי בהלכה' של 'דרשו' וכן הערות לפי סדר הלימוד של 'עיון ההלכה' או מסגרות אחרות לפי מה שישלחו הלומדים הערות וחידושים, וכזה מתאפשר לכל אחד ואחד להעביר גם הערות קצרות. כמו כן אם יהיו הערות והוספות על החידושים המתפרסמים בקובץ זה נשמח לפרסמם בקובץ הבא.

החידו"ת סודרו לפי א-ב של שמות משפחה, ולא נכתבו תוארים ושאר 'כיבודים' כדי שלא להפלות ולא להפחית מכבודו של כל אחד באשר הוא.

כללי הקובץ

- ♦ מתקבלים חידושים בעניינים הנוגעים להלכה, או כידורים ומקורות למנהגים ולהלכות מחודשות וכדו'. [רצוי שלא יהיה ארוך מידי לא יותר מ-4 עמודים (3500 מילים)].
- ♦ בראש המאמר יש לכתוב בצורה ברורה את הנושא בו עוסק המאמר, וכן בסוף יש לכתוב כעין מסקנא או סיכום העניין כדי שיתבהרו הדברים.
- ♦ ייתכן שיעשו שינויים קלים והגהות בחידו"ת, לפי שיקול דעת המערכת, כפי הנצרך לתועלת הקובץ.
- ♦ הקובץ אינו ממומן ע"י שום גורם אלא ע"י הנדיבים בעם מחזיקי תורה שיהא לבם נושאם להדליק את ה'מנורה' עד שתהא שלהבת עולה מאליה.
- ♦ מובן מאליו שאע"פ שהקובץ עוסק בענייני הלכה, ואופי החידושים הוא שיהיו הדברים מכוונים להגיע בהם למסקנות הלכתיות, מ"מ אין הדברים נכתבים כהכרעה הלכתית למעשה, ואין לסמוך בשום דבר למעשה על הדברים המתפרסמים בקובץ.

תוכן העניינים

הרב שאול בן דור	
הנחת קליפין בצלחת ריקה.....	ז
הרב אהרן גבאי	
כללים בהנהגת הספרדים אימתי נהגו ע"פ מרן ומתי ע"פ האר"י ומתי ע"פ המנהג.....	יז
הרב גרשון גולד	
בדין יין מבושל לברכה, לקידוש ולד' כוסות.....	כ
הרב ישראל גולדברג	
בדין מתעסק ופסיק רישיה.....	כד
הרב אליהו בנימין הלוי	
משיכת אותיות וכתובה נאה בתפילין ומזוזות.....	לח
הרב אברהם הלר	
עיונים והערות בהלכות מורא וכבוד בית הכנסת.....	מה
הרב משה חליוה	
בדינא דאסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז.....	נב
הרב ערן כברה	
בענין קטן שהגדיל בעשירי באב בזמן שתשעה באב חל בשבת.....	נד
הרב אוריאל כהן	
בדין בשמים של ערוה והמסתעף לדין נדה.....	נט
הרב אביחיל לוי	
בבאור מחלוקת הראשונים בגדר מלאכת טוחן.....	סז
הרב יאיר מינקוס	
דין שהחיינו בלידת בת והטוב והמטיב בלידת בן והמסתעף.....	עב

הרב און אברהם הכהן סקלי

בענין מנהג הספרדים בנפילת אפים פ

הרב מנוח פרגו

הערות במלאכת מעביר ד"א צב

הרב זאב פרעס

כיבוד הורים מול מצווה דרבנן צז

הרב דוד שטרן

הערות בהלכות אבילות על חורבן המקדש צט

הרב יעקב שמחוני

בגדר ובדין פתחי שימאי לשיטת השו"ע והרמ"א קב



הרב שאול בן דור

הנחת קליפין בצלחת ריקה

בשם ר"י מלוניל, ולפי מסקנה דסוגיא ב"ש לחומרא ואינן מתירין אפילו בראויין לבהמה, וב"ה שרו בראויין לבהמה כר"ש דלית ליה נולד, וקיי"ל דב"ש במקום ב"ה אינה משנה, והלכה כדעתם וכמו שפסקו הטוש"ע סי' ש"ח סכ"ז, ועינא דשפיר חזי להשלח"ג על הרי"ף סוף ד"ה נוטל, שכתב ואפשר כי על דברי רש"י סמכו האידנא לטלטל טלטול גמור קליפי אגוזים ושקדים ובטנים הקשים שאינן ראויין לאכילה כלל לא לאדם ולא לבהמה וכו' עכ"ל, והביא דבריו הכנה"ג (סי' ש"ח בהגב"י) בזה"ל ומנהג העולם לטלטל קליפי אגוזים עכ"ל, וכיוצ"ב כתב בתו"ש סקע"ז ומה שנוהגין עתה לטלטל קליפי אגוזים עיין בשה"ג עכ"ל, ומבואר מדבריהם שהמנהג לטלטל הקליפין שאינם ראויים למאכל בהמה נסמך מדעת רש"י, אולם לפמש"ל מלבד דרוב הראשונים ומרן אסורין בקליפין שאינן ראויין לבהמה אלא אף רש"י למסקנא דסוגיין מודי דאסורין, כמש"כ בא"ר סימן ש"ח סכ"ז בשם הב"ח דלמסקנא גם רש"י יודה לאיסורא, ע"ש.

והנה לפי מה ששינינו (שבת מב:) אין נותנין כלי תחת הנר לקבל בו את השמן משום דשמן שבנר מוקצה הוא וכשיפול לתוכו יהא אסור לטלטלו וממילא בטלו מהיכנו, וכן פסקו טוש"ע בסי' רס"ה ס"ג וז"ל אין נותנין כלי תחת הנר לקבל שמן הנוטף מפני שהוא מבטל כלי מהיכנו, וה"ה לכל דבר שאסור לטלטלו שאסור ליתן אותו בתוך כלי, וכ"פ הטוש"ע סי' ש"י ס"ו וז"ל כל דבר שאסור לטלטלו אסור ליתן תחתיו

במשנה שבת קמג: שנינו, ב"ש אומרים מעבירין מעל השולחן עצמות וקליפין, וב"ה אומרים מסלק את הטבלה כולה ומנערה, מעבירין מלפני השולחן פירורין פחות מכזית ושער עדשים מפני שהוא מאכל בהמה ע"כ, ופירש רש"י מעבירין "בידים מעל השולחן", עצמות "קשין שאינן ראויין לכלב", וב"ה אומרים מסלק את הטבלא "שיש תורת כלי עליה, אבל לא יטלטל הקלפין בידים כרבי יהודה", ובגמרא אמר רנב"י אנו אין לנו אלא דעת ב"ש כר"י וב"ה כרבי שמעון, ופרש רש"י אין אנו סומכין על משנתנו כמות שהיא שנויה, אלא מוחלפת שיטתה וב"ש כר"י וכו', וכתבו בתוס' בד"ה "עצמות וקליפין" לא כפירש הקונטרס דפירש אפילו קשין ואין ראויין לאכילת כלבים דהאי תנא כר"ש ס"ל ור"ש בעי לכל הפחות ראיות למאכל בהמה, לכך נ"ל שהם ראויים למאכל בהמה כגון עצמות רכים וקליפי תפוחים וב"ש סברי כיון דל"ח למאכל אדם לא, וכ"כ בספר הישר לר"ת ביצה (ב. ד"ה מגביהין) הא כו"ע מודו ואפילו ר"ש דלית ליה מוקצה, במידי דל"ח לכלום וליכא עליה תורת אוכל ולא תורת כלי דלא מטלטלינן ליה, אלא הכא בראויין לכלבים וכגון שיש עלייהו קצת בשר או מוח ע"כ, וכ"ה דעת הרשב"א דלר"ש בעצמות קשין לא חזו למידי והוה להו כעצים ואבנים ואסורין לכו"ע אלא מפני שמאכל בהמה שרי, הא לאו הכי אסירי ע"כ, וכ"כ בתוס' הרא"ש דכשאין ראויין לבהמה הוי כמו צורות שבחצר, וכ"כ בריטב"א, וכ"כ ברבינו פרץ ביצה (ב.), וכ"כ הרי"ף, ובחידושי הר"ן

כלי כדי שיפול לתוכו, מפני שאוסר הכלי בטלטול ונמצא מבטל כלי מהיכנו עכ"ל, א"כ בנ"ד שהקליפות אינן ראויות למאכל בהמה ואסורים בטלטול לכאורה אסור לתתם לתוך כלי ריק, שנמצא מבטלו מהיכנו. וכ"כ בהגהות חתם סופר על המ"א סקנ"א, וכן פסק בבן איש חי (מקץ טז).

הן אמת שאין זה מוסכם לאיסור, ותלוי במחלוקת רבותינו הראשונים ז"ל, כי התוס' בביצה אהיה דב"ש אומרים מסלק את הטבלא כולה ומנערה דב"ש ס"ל כר"י דאית ליה מוקצה כתבו וז"ל תימה והלא היא בסיס לדבר האסור דהא לא שכח הואיל והניחם שם מדעתו, וי"ל דלפירוש רבנו תם ניחא דפירש במסכת שבת דלא הוי בסיס לדבר האסור אלא כשדעתו להניחם שם כל היום, אי נמי כיון דהווי שם אוכלין הוה ליה בסיס לדבר האסור ולדבר המותר ושרי, ועוד דאין זה מניח בכוונה דהא אינו חושש היכן יפלו עכ"ל. נמצא דלפיר"ת ניחא שאף אם לא היה אוכל בקערה מותר להניח בה הקליפות כיון שדעתו להשליכן לאשפה בשבת, אינו נעשה בסיס לדבר האסור וממילא אינו מבטל כלי מהיכנו, אולם לפי שאר התירוצים שבתוס' נראה בנ"ד שמתכוין להניח הקליפות לתוך הקערה שאין בה אוכל הו"ל בסיס, וא"כ נמצא שמבטל כלי מהיכנו, אמנם מצאנו חברים גדולים העומדים בשיטת ר"ת הלא הם רבינו הראב"ה שכתב (סימן רז) וז"ל מניח ליטול בשבת כגון כיסוי לדברי הכל לא גרע משוכח, דשכח מאי טעמא לא חשיב, דלא דחייה, כל שכן מחשב ליטלו בשבת דלא דחייה עכ"ל, וכן נמי דעת היראים (סימן רעד) שכתב וז"ל אבל אם עשאו בסיס לדבר האיסור על דעת לנער האיסור בשבת מנערו ומותר עכ"ל, וכ"כ בסמ"ג (לאוין סימן סה) וז"ל בד"א בשכח

אבל במניח אסור לנער, ופירוש של מניח היינו שמניח שם המעות או דבר האסור כדי להשהות שם כל השבת כולה, אבל אם נתן שם במזיד מערב שבת כדי לטלטל למחר בשבת מותר לנער כך פירש רבינו יצחק בכת"י עכ"ל, וכ"ד המאור (בדף קמב). וכ"ד הריטב"א (מט. ד"ה כיצד), וכך היא משמעות רבינו ירוחם (ני"ב ח"ג), אולם מרן הבית יוסף סימן ש"ט ס"ד כתב שמדברי רש"י משמע דגם במניח על דעת ליטול בשבת חשיב מניח והוי בסיס ע"ש, וכ"מ דעת תוס' רי"ד (דף מט. ד"ה טומנין) וכ"ד הריבב"ן במט., וכ"ד הנימוקי יוסף שם, ובשו"ע הביא דעת רש"י בסתם ודעת ר"ת בלשון ויש אומרים, וכפי הכלל המסור בידינו שכל מקום שמביא מרן שתי דעות הראשונה בסתם והשניה בלשון ויש אומרים, דעתו לפסוק כדעה הראשונה שהביא בסתם, לפ"ז בנ"ד דעת מרן שאף שמניח לתוך קערה ע"ד להשליכן, הוי בסיס לקליפין ומבטל כלי מהיכנו.

ובהיותי בזה ראיתי להרשב"א בחידושו על ביצה (ב). דהקשה היאך מסלק הטבלה ומנערה הא הויה בסיס לקליפין ותירץ שם בשם התוס' דבמניח לכל השבת הויה בסיס, אבל הכא לא הניחם על דעת שיעמדו שם כל השבת והלכך הוה ליה כשוכח, והקשה שם על דעת ר"ת בתוס' דאי איתא, נר שבת דנעשה בסיס בדף מד. אע"ג דנר אינו מספיק לכל השבת, אפ"ה בכל ענין אסור, ואע"ג שאינו מקצה אותן לכולי שבת עכ"ל, וזה פשוט שלא הקשה כן אליבא דר"ש דמאחר דלית ליה מיגו דאיתקצאי בביה"ש, ואינו אוסר אלא כשהיא דולקת שאסורה משום בסיס להאיסור דהיינו לשלהבת, ושמו לקוח מאיסור ההשתמשות באש בשבת וכיבוי, וכ"כ הר"ן, והכי איתא

להדיא במאירי (מב.) ז"ל אין נותנין כלי תחת הנר לקבל שמן הנוטף שהרי השמן מוקצה מחמת איסור כבוי ע"כ, וכ"כ באמת הרמב"ם בפיה"מ, אלא ודאי לרבי יהודה הקשה כן דסו"ס מכיון שמסתלק האיסור היכי אסרינן לטלטלו, אמנם יש לחלק בין נר שעל כורחו בשעה שדולק הוקצה משימוש ואפי' ע"י ניעור, שבכך מקרב השמן לפתילה, שכן תירץ הרשב"א בביצה (ב.) שכתב וז"ל ומפני הדחק יש לי לומר להעמיד דבריהם דשאני נר שאינו מסור בידו וכו' ע"ש, ומתריך כך אף לרבי שמעון, דגם לר"ש כל זמן שהנר דלוק מיהת הרי הוא בסיס, קמ"ל דשא"ה שאינו יכול לנערו בעודו דלוק שגורם לכיבוי הנר, ומכאן קושיא מוצאת על דברי רבינו הט"ז דבסי' רע"ט סק"א כתב נר שהודלק לשבת אינו אסור אלא לר"י אבל לר"ש שרי לטלטלו לאחר שכבה, וכ"כ עוד בסק"ב שם דלתרומות ליכא בסיס, וכ"כ בסי' רע"ז סק"ה שאם יהיה פסידא נוטלו בידו, וכ"כ בסי' ש"ט סק"א ושי"א סק"י ע"ש, הא חזינן להדיא בדברי הרשב"א דבזה ר"ת וסיעתו ע"כ מודו שלא יועיל מה שמסתלק איסורו באמצע שבת, ועוד קשה שבגמרא קאמרו דבנר הילכתא כרבי יהודה וכמו שכתב הרי"ף סוף פרק נוטל ולכו"ע אמרינן מיגו דאיתקצאי, וכן ראיתי שתפס עליו בנתיב חיים סימן רע"ט סק"א ע"ש.

וניהדר אנפין לנידון דידן לגבי פינוי הקליפין, דלפע"ד מריהטא דסוגיא משמע דשרי לסלק הטבלה ממקומה בעודן עליה ואפילו יש בה רק עצמות וקליפות וא"צ לנערן מתחילה, וכ"מ בדעת הגהות הסמ"ע בסימן ש"ח סכ"ז, וכן באמת פירש בשפת אמת (קמג.) לולי דברי סמ"ג והרא"ש, ע"ש, ואשכחן תנא דמסייע לן הלא הוא הרשב"א בביצה (ב.) וז"ל ומסתברא שאין

אומרים נעשה בסיס אלא בנר שיש לו חשיבות בסיסות קצת כמעות שעל הכר וכדומה באבן שבכלכלה וע"ג חבית, וכן נר ושמן ופתילה שהן צריכים להיות בסיס לאור, והילכך במניח נעשה בסיס גמור ובשוכח נעשה בסיס קצת, והלכך אינו מסלק הקליפין אלא מנער והן נופלים מאליהן, אבל עצמות וקליפים דלא חשיבי, ואינו מצניעם כלל, לעולם אין להם תורת בסיס ואע"פ שהניחן על השולחן כדי שלא יטנף הבית, מ"מ לא לצורך עצמן הניחם שם, ולא להצניעם מחמת חשיבותן, הלכך אין הטבלא בסיס להם כלל אלא מסלק את הטבלא ומנערה עכ"ד, אלא דבביצה (ב.) הוסיף וכתב ועוד דז"ל דאפילו דלא חשיבא כל היכא דמצי לנערה מנערה עכ"ל, וכדעת הסמ"ג דלא יטלנה לנערה במקום אחר אא"כ צריך למקומו, איברא דבעבודת הקודש לא כתב כן ובכל גוונא שרי ליטלן למקום הפינוי, ואביט והן עוזר להגאון ה"ה רבנו הרמב"ן ז"ל בדף קמג. (ד"ה מנערה) שכתב וז"ל לפי שעיקר הטלטול בדבר המותר ודאי אינו נעשה בסיס שכל עצמו אין עושה כן אלא לזורקן, וכן זו ששנו לב"ש מסלק את הטבלא עם הקליפין שעליה עד מקום החנות ומנערה שם עכ"ל, להדיא דלא בעי לנערן במקומן, ומטעם דלא חשיבי, וכך הוא להדיא ברמב"ן (מז.) ד"ה והפירוש) וז"ל וקמ"ל שאין האפר שאינו ראוי מעכב, ומטלטל הוא אגב כלי שלא נעשה הכלי בסיס להן מערב יו"ט לדעת והן בטלין אגבו, וכן קיטמא דלא חשיבי, ואפילו שברי עצים דחשיבי קצת מטלטלי אגב כנונא דכולהו בטילי לגבי כלי שאין נטילת הכלי בשבילן כלל אלא בשביל עצמו עכ"ל. וחזות קשה הוגד לי בעיוני בדברי ההשלמה (קמג:) שכתב וז"ל דכל דבר האסור שנפל בשבת על דבר היתר לא אמרינן נעשה בסיס, דיש לחלק לגבי מידי דחשיב כמעות, הא בלא"ה

לא חשיבי ואין נעשה בסיס בשבת, דהכא בשלא היה שם מער"ש ובשבת נמי לפי שעה הוא אינו נעשה בסיס לדבר האסור, וע"ש שצירף שתי הסברות יחד דהונחו בשבת ולא בביה"ש, וכמו כן אינן חשובין, והונחו לפי שעה ע"ד לסלקן, ואפשר דמפרש למלתייהו דהרמב"ן וסיעתיה דכשאינן חשובין והונחו בשבת על דעת שעה, לא מיקרי בסיס כלל, ולעד"ן דאין כל הכרח לומר כך בדעתיהו דכד דייקנין בדברי הרמב"ן והרשב"א מפורש יוצא מדבריהם דאפילו הונחו בשבת ולא רק לפי שעה אין זה מיקרי בסיס כלל, ודלא כההשלמה, וכן ראיתי במאירי בביצה (ב.) שכתב וז"ל וגדולי הדור ראיתי שמתירים בסילוק הטבלא אף בלא צורך מקומו מפני שאין לדברים אלו חשיבות שיאמר עליהן שיהא מקומן בסיס להם ונראין דבריהן עכ"ל, וכ"ד הראב"ד (הובאו דבריו בריטב"א שבת קמג. ד"ה ויש) וז"ל דשאני מטה שמתוך שעשויה להניח בה מעות וכו' בטלה אצלם, משא"כ הכא דגרעינין בטילי לגבי טבלא שאין ההנחה שם אלא ארעי עכ"ל, וכ"מ דעת ר"ת בתוס' בביצה (כא: ד"ה כנונא) וז"ל ור"ת פירש דלא מיקרי בסיס לדבר מועט שאינו נקבע כגון שברי עצים ושיוירי כוסות עכ"ל, ומבואר מדבריו דכל דדמי לשברי עצים אינו חשוב שיהיה לו בסיס, וה"ה לקליפין, וכן מצאתי ראיתי בשטמ"ק דביצה דף ב. וז"ל על כן פירש (הרמב"ן) דבשני ענינים נעשה בסיס כגון שיש חשיבות בסיסות עליו ואע"פ שאינו צריך לו, או אפילו בשאין חשיבות כלל מכיון שהוא (פי' ההיתר) צריך לו נעשה בסיס, כאבן ע"פ חבית שהחבית צריכה לאבן על אף שאינו חשוב, אבל עצמות וקליפין שאין להם חשיבות כלל וגם אין הטבלא צריכה להם לא נעשה בסיס להם ומותר לנערה עכ"ל, וכדברי הרשב"א דלעיל,

ולעד"ן שהשטמ"ק העתיק את לשון הרשב"א בביצה (ב.) בשינוי לשונו וכמבואר להמעין בדב"ק, ואע"פ שבאבן ע"פ החבית אינו מעמידה באבני גזית מ"מ מיושב ע"פ דברי הרשב"א בשבת דאבן סתמא חשיבא קצת ופשוט שהסוגיה בביצה (ב.) מיירי בכל גוונא בין יש בשולחן שיירי מאכל ובין אין בה שיירי מאכל דבסתמא נאמרה מתניתין וכמבואר בשטמ"ק שם. ונמצינו למדים דדעת הרמב"ן, הרשב"א, הראב"ד, ר"ת ההשלמה, והמאירי, דקערה ריקה שהניח בה קליפין שאינן ראויין למאכל בהמה אינה נחשבת בסיס להן וממילא אין בה ביטול כלי מהיכנו, ונמצא איפוא מבואר מדעת אותן ראשונים דבמידי דלא חשיב לא נעשה בסיס כלל בין הונחו בשבת או בערב שבת.

ואעיקרא מה שתפסנו במושלם בדעת הרמב"ן וסיעתיה שקליפין ושברי עצים, אינן חשובין להיות להן בסיס ובטילי אין זה מוסכם, דבשולחן הרא"ש (כלל כב' סימן ח') כתב שהטעם שמגביהין שולחן ומפה עם עצמות וקליפין אפילו קליפי אגוזים שאינן ראויין לבהמה מפני שהם בטלים אגב הפת עכ"ל, וכ"ה בסמ"ג (לאוין סה) וז"ל אבל דברים שאינן ראויין לבהמה אסורין להגביהן עכ"ל, וכ"כ הריטב"א בשבת (קמג.) דה"ט דשרי לסלק להטבלה משום צורך מקומה, ושכ"כ התוס' עכ"ל, וכ"מ בתוס' ביצה (ב.) הובאו דבריהם לעיל שהקליפים אינן בטלין לטבלה, וכ"פ הטוש"ע סי' ש"ח סכ"ז שעצמות וקליפין אינן בטלין לטבלה ודלא כהרמב"ן, מ"מ בשיוירי כוסו של נכרי לכו"ע בטילי, וכל מחלוקתם אינה אלא במידי שעומד לסילוק לאשפה דלא גריע כולי האי, אבל בשאר דברים ואפילו באבן וכיו"ב, יש בסיס על ידו ומשום שחשובין מעט, ומנא אמינא לה

תוס' שבת (ג. ד"ה בבא), והרא"ש (סי' א'), והר"ן, וכן מצאתי עתה בשעה"צ סי' שכ"ה סק"א שכ"כ בדיוק נמרץ ע"ש, אלא דביו"ט אסור לזמנו וחיישינן שמא ירבה בשבילו עיין סי' תקי"ב ס"א ע"ש, אמנם בשארי מוקצין ואפילו באבן ודומיה נעשה על ידם בסיס, וכ"כ הרשב"א בשבת דף קמא באבן שבתוך הכלכלה שנעשתה בסיס לה, (ד"ה אמר רבה), וז"ל ומיהו כל היכא דמצי לנערה מנערה דחשיבא קצת עכ"ל, וכ"ד מרן בסי' ש"ט ס"ד באבן שהונחה ע"פ חבית, ומשמע דמיירי בכל אבן והלכך חבית בסיס לה, והיינו משום דחשיבא קצת.

ולכאורה נפל דינא בבירא לדידן דאתכא דמרן קא סמכינן שהנה בסימן רס"ה ס"ג איתא בב"י להדיא דדחי לשיטת הגהות אשרי דס"ל שהמניח כלי תחת נר שעווה שיפול לתוכו שרי, שכיון שינער השעווה לא הוי מבטל כלי מהיכנו, ובב"י השיג על דבריו ומוכיח שנחשב אותו הכלי בסיס להשעווה ויש בו ביטול כלי מהיכנו לשעה על אף שרוצה לנערו, ובתוס' שבת (מד: ד"ה הא) מוכח להדיא דפשוט שבהונחו לדעת בשבת שאסור לנערה וליטלה לצורך מקומה, וכן בתוס' ביצה (ב. ד"ה עצמות), שכתבו וז"ל שהונחו לדעת בשבת ואסור לו ליקחם משם ע"י נייעור עכ"ל, משמע כוותיה דהב"י בסי' רס"ה ס"ג שבהניחם בשבת נעשה בסיס בתוך השבת כל זמן שהאיסור מונח עליו ואסור לנערן, שבהנחתו מבטל כלי מהיכנו ועושהו בסיס, שלא התירוהו אא"כ ישנו הפסד מרובה כדאיתא בשבת קנד: אמר רב הונא בקרני דאומני, ופרש"י דהיינו כלי זכוכית של מקיזי דם שמוקצים מחמת מיאוס, ותחתם יניח כרים וכסתות, והיינו טעמא שאם ישתברו איכא הפסד מרובה, והלכך שרי לבטלן

דבביצה (כא:): אמרינן דשיורי כוסות של נכרי בשבת לא חשיבי ומותר לפנותן והנה לדעת רוב הראשונים שיורי כוסות של נכרי בטילי לכוס, וזה יצא ראשונה דעת התוס' בשם ר"ת דבמידי דלא קביעא כשברי עצים ושיירי כוסו של נכרי לא משוו בסיס, ומשמע דמצד דלא חשיבי, וכן הרמב"ן ז"ל הובא בשטמ"ק (ד"ה ועוד) כתב וז"ל וכן נמי בכוס דלא בטיל משום שיורין דלא חשיבי עכ"ל, וכן דעת הרשב"א בעבודת הקודש שכתב וז"ל דכוס שיש בו שיורין של גוי נטל בשבת דהא דדחי בגמרא איסורי הנאה ניניהו דחיא בעלמא הוא עכ"ל, ובשטמ"ק ביצה (כא: ד"ה גזרה) ביאר דלדעת מאן דשרי להזמין הגוי בשבת שרי נמי לטלטל הכוס עם השירורין ולנערם ע"כ, וכ"כ שם לעיל מינה דקי"ל דשרי להזמין הגוי בשבת ולא חיישינן לנטילת הכוס ע"י השמש, ונראה דכונתו להרמב"ן שהובא בחידושי הרא"ה על ביצה (כא:): דאפר ועצים בטילי כולהו עם הכנונא ה"נ בטל עם הכוס, ודכוותה מביאין בהמה ע"ג עורה כלומר עם עורה (אע"פ שעורה אינו ראוי) עכ"ל, וכן מצאתי להמאירי שם (ד"ה ממה) שכתב וז"ל מ"מ הואיל ופסקו כר"י לזמנו בשבת ולא חשש לשיורי כוסות אלמא אף איסורי הנאה ניטלין אגב כלי עכ"ל, ואע"פ דבשטמ"ק בשם 'ומורי' נראה דס"ל דאסור לטלטלו והא כדאיתא והא כדאיתא ע"ש, מ"מ מדעת רוב הראשונים מבואר יוצא דשיורי כוסות בטילי, וכ"פ מרן בסימן שכ"ה ס"א וז"ל מותר לזמן אינו יהודי בשבת, וליתן לפניו מזונות בחצר ע"ש, ובהלכות יו"ט (סימן תקי"ב ס"א) מוקמינן ליה שנכרי בחצרו ולא בביתו, משום דמסקנא דסוגיין בביצה (כא:): דשרינן להזמין נכרי לביתו בשבת ולא חיישינן משום שיורי כוסו, וה"ט דאסור ליתן לו מזונות בביתו משום דנראה כנותן לו על מנת להוציא, כמש"כ

לשעתן וישמוט מתחתיהן הכרים אחד אחד עד שמגיען לקרקע, וכ"כ הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, הר"ן, והרי"ף בדף קנד. וכ"פ מרן בסימן רס"ו ס"ט וא"כ קשיא טובא דאף דקליפין וכה"ג לא חשיבי לרמב"ן וסעתיא, מ"מ מדברי הב"י בסי' ש"ח סכ"ז חזינן דחשיב להו כמוקצה גמור ולא התיר לסלקן אא"כ צריך למקומן וככל שאר מוקצין, ודלא כרמב"ן וסעתיא, ולא זו אף זו שלא רק על הרמב"ן לבדו יקשה, דלאחר שייסד מרן הב"י בסי' רס"ה דבמניח בשבת הוי בסיס גמור, א"כ יוצא מבואר אליבא דמרן שיש איסור גם בהנחתן משום מבטל כלי מהיכנו, ולכאורה יהא אסור בנ"ד לתת קליפין לקערה ריקנית, ואף בדברי מרן בסימן ש"ח סכ"ז נמי קשה ששם פסק מרן שטבלה המונחת על השולחן אם מונחים בה קליפין שאינן ראויין לבהמה ינערה ולצורך מקומה יסלקה למקום הפינוי, ואפילו בצריך למקומן דבעלמא שרינן, מ"מ הכא הוי בסיס גמור כשהניחן ואסור, ולא שייך למימר דדינו כגרף של רעי ואם הניחן כבר מותר לטלטלן לאשפה, כבסי' של"ט ס"ח שכתוב שם "ואם נתן כלי תחת דלף שאינו ראוי לרחיצה מתיר לטלטלו במים המאוסים שבו", דאם איתא א"כ מרן היה מתיר לפנותו בסכ"ז גם ללא שמונח עמהם פת, ולכאורה ה"ה בנ"ד בהנחת הקליפין הוי בסיס לשעתו כל זמן שהן עליו, ויהא אסור לטלטלו אפילו לצורך מקומו.

ברם אי מהא לא איריא בהקדים את דברי המ"א ברס"ה סק"ב, שהקשה דצ"ע דכו"ע מודו דאם הניח בשבת דשרי לנער דלא מיקרי בסיס כיון שלא היה מונח עליו בביה"ש וכדעת הרז"ה וכו', אולם אחר העיון בעז"ה נראה דלא קשיא מידי דכוונת הב"י דכל מוקצה שהונח לדעת על ההיתר ואפי' בשבת, חשיב בסיס לשעתו דהיינו כל

זמן שמונח עליו ואסור לנערו, וכ"ה בתוס' (מד. ד"ה והא) שכתבו להדיא דיש בסיס גמור גם באמצע השבת לעניין מטה שהניחו עליה מעות בשבת לדעת ע"ש, וכ"מ בתוס' ביצה ב. (ד"ה עצמות), שהונחו לדעת בשבת ואסור לו ליקחם משם ע"י ניעור ע"ש, להדיא כסברת הב"י בסי' רס"ה ס"ג דס"ל שנעשה בסיס בשבת כל עוד האיסור עליו ואסור לנערן, ולכך הוי מבטל כלי מהיכנו, והיינו טעמא דכל סברת שהניחם על דעת לסלקם ולכך לא נעשה בסיס אינו אלא אליבא דר"ת, אבל לדעת רש"י ומרן שפסק כמותו בסי' ש"ט ס"ד אפילו יחשוב לפנותו בשבת לא מהני מידי, ובזה סרה קושיית המ"א שם רס"ה ס"ג סק"ב, וא"כ יש בסיס אפילו בשבת ואפילו דעתו לסלקו, ול"ת מהא דקיי"ל בסימן ש"י ס"ה דאין מוקצה לחצי שבת, דהיינו שהכלי התחתון לא יאסר מטעם איסור שהונח עליו בשבת, ולא מבעו"י קודם ביה"ש, זה אינו ול"ק כלל, דכל זה קאי אלאחר שהוסר משם המוקצה שהבסיס לא נאסר, אבל כשעודו עליו לכו"ע בסיסו מוקצה, ולשיטת מרן גם לנערו אסור והוא כ"ש מאם הניחו לפני ביה"ש, דביה"ש לא מהני אלא לאסור הבסיס לאחר שסר מיניה המוקצה, אבל בעודו עליו ודאי דהוי בסיס גמור. וכן מצאתי שהעלה המאמ"ר בסימן רס"ה ע"ש, ונמצינו למדים שיש בסיס ואפילו בשבת, וא"כ מאין יבוא עזרי לתרץ את דברי הב"י דסתרי אהדדי, ותחילה היה נראה לומר דהגם דליכא למימר דה"ט דשרי לסלק הטבלא שהרי הוא נטל האוכל ונשאר הפסולת מאיליו, וכהמאירי שיובא לקמן, מפני דהכא מיירינן בקערה ריקנית, אולם מטעם ס"ס אתינן עלה דשמא הלכה כהרמב"ן, ר"ת, ראב"ד, ההשלמה והמאירי שמתירים לטולן מכיון שאינו נעשה בסיס להן דלא חשיבי, וממילא אין בהנחתם

בסמרטוט, וכן היתה על ידו טיט או צואה מקנחה בזנב הסוס ובזנב השועל, ובדף קמג: ספוג בין כך-שיש לו בית אחיזה, ובין כך-שאין לו בית אחיזה והוא יבש מקנחין בו, וכן מהאי טעמא שרינן בפשיטות להטיל רעי בגרף, וכן פסולת השולחן בפח ריקן ולא חיישינן לביטול כלי מהיכנו, והיינו מפני שמיועדים לביטול זהו היכנו, הילכך אע"פ שמצד בסיס במלתייהו קיימי, אלא שטינוף מועט בטל אליהם, וגשר"ע יוכיח שאינו בטל לגביו, מ"מ בנ"ד שאין כאן ביטול כלי מהיכנו באותה טבלה או קערה מפני שדרכם שמשתייר בהן פסולת, אע"פ שנעשה בסיס בעודן עליו, מ"מ אינו חמור כ"כ ונחשב לו כשכח על גבה וממילא שרי לנערו ובצורך מקומו שרי לסלקו, וזוהי כוונת המשנה דלב"ש מסלק הטבלא כולה ומנערה, ומיירי בסתמא ואפילו בטבלא שאין בה אלא פסולת דלא חזיא לבהמה, וכדכתב בשטמ"ק שם, וכן הקשו הראשונים רשב"א, ריטב"א, תוס' ועוד, דהרי מ"מ הוא בסיס, ופירקו דהכא מיירי בצריך למקומה, והיינו כדפרישית בעזר עליון. וטעמא דכל סברת שהניחם על דעת לסלקם ולכך לא נעשה בסיס, אינו אלא אליבא דר"ת, אבל לדעת רש"י ומרן שפסק כמותו בשט"ס"ד, אפילו יחשוב לפנותו בשבת לא מהני מידי, ובזה סרה קושיית המ"א שם רס"ה סק"ב על דעת מרן הב"י, ול"ק מהא דקיי"ל בסימן ש"י ס"ה דאין מוקצה לחצי שבת, דהיינו שהכלי לא יאסר מטעם מוקצה שהונח ע"ג בשבת ולא מבעו"י קודם בין השמשות, דליתא, דיש ליישב בפשיטות בס"ד, שכלל זה קאי אלאחר שהוסר משם אותו מוקצה, דמכאן ואילך אותו בסיס לא נאסר ומותר וכמ"ש בב"י סי' שט סוף ס"ד ע"ש, אבל כשעודו עליו לכו"ע בסיסו הוי מוקצה, ולדעת מרן גם לנערו אסור, והוא כ"ש מאם הניחו לפני ביה"ש,

לקערה מבטל כלי מהיכנו, ואת"ל דלא, מ"מ שמא הלכה כהתרומות וסעתייה דבדבר שהניחו על דעת לסלקו וכ"ש לנ"ד שהניחם לאחר ביה"ש, אפילו בהניח מדעת לא הוי בסיס להן וממילא אינו מבטלו מהיכנו ושרי לנערן ממנה, ועל אף שמרן גופיה גילה דעתו בגוונא דל"ח והניחם בשבת לפי שעה, שבוה מצטרפין שני הספקות יחד, ואעפ"כ החמיר אם אין עמהם פת, אי מהא לא איריא דאפ"ה בגוונא שצריך למקומן דהיינו הקערה וסביבותיה ולכל ביתו ואינו חפץ לנערן שם, מרן ניהו גופיה היקל לסלקן אע"ג דאין היתר מונח עמהן. אומנם אכתי צריך לטעם, היאך מרן התיר להניחן ולבטל להטבלא מהיכנה, לבר מתירון המאירי דלעיל שלקח האוכלין ולא ביטלו להטבלא בידים, דעכ"ז עדיין אינו מיושב לגמרי לדעת מרן ברס"ה דיש בסיס בשבת, וודאי לקערה שהניח בה הקליפין לכתחילה לא אתיא שפיר, ועוד קשה מי שרי לטלטלו לצורך מקומו הרי בזה הוא נושא את האיסור שהונח על גבי ההיתר, והן אמת נכון הדבר שלדעת הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, והר"ן בדף קמג. כל שאוחז בהיתר וע"י מיטלטל האיסור רב אשי לא אסר ע"י ככר ותינוק וה"ה לספל של מים, אולם לדעת מרן בסי' ש"ח סכ"ז שכתב שאינו יכול לפנותה כשהקליפין בלבד ע"ג הטבלה, להדיא דלא כדעתם, בעינן ליתובי.

ונייהדר אנפין לנידון דידן, ומתוקף הקושיא נתתי ליבי להבין דברות ה', והאיר עיני דיש ליישב בטעם כעיקר בס"ד דהיינו טעמא של טבלה שאינה נעשית בסיס גמור מאחר דדרכה שמשתייר בה פסולת העומדת להשלכה לבסוף, ומפני כך שפיר אמרינן דמעיקרא להכי קיימא ואין בה מבטל כלי מהיכנו, מפני שזהו היכנו, ולראיה מתניתין (קמא.) היתה עליו לשלשת מקנחה

דביה"ש לא מהני אלא לאסור הבסיס לאחר שסר מיניה המוקצה, אבל בעודו עליו אינו קשור כלל לבין השמשות וודאי דהוי בסיס גמור, וכן מצאתי שהעלה כעין זה במאמ"ר סימן רס"ה ע"ש, ויש לאלוה מילין דהגם דמפורש במרן הב"י בסי' רס"ה ס"ג שהמניח מוקצה בשבת הוי בסיס כל שעודו עליו ובטלו מהיכנו וממילא א"א לנערו, אפ"ה בסי' שח סעיף ז"ך סתים לקולא ומתיר לנערן, אע"פ שאינן בטלים לטבלא, וטעמו ונימוקו עמו, שבטול כלי מהיכנו אין כאן שהרי לקח האוכלים ונשארה הפסולת מאליה, וכדכתב במאירי דף קמא. דבהגיע לטבלא מריק שם הכל (פי' טמאה וטהורה), ואח"כ נוטל הטהורה ומניח את הטמאה ואע"פ שמבטל כלמ"ה שאסור לו אח"כ לטלטל הטבלא, מ"מ הרי כשזרקם עליה לא ביטלו מהיכנו שהרי טהורה וטמאה היתה שם וכשנוטל את הטהורה הוא שהמטה מתבטלת מהיכנה ונמצא ביטול מהיכנה בא מאליו ולא בידים עכ"ל, והינו כסברת התוס' ריש ביצה ב. ד"ה קליפין ע"ש, ובהכי אתי שפיר דברי מרן אהרדי דבשח ס'כו אינו בסיס גמור, ושאיני מסי' שלה ס"ד שכתב שם מרן אינו רשאי להניח כלי תחת תירוש שזב מהגיגית מפני שמבטלו מהיכנו עכ"ל, דשא"ה שהיין מוקצה מצד נולד משא"כ הכא, ולכך אפי' לנערן מותר מפני צורך מקומן, שצורך מקומם הוא כבוד שבת ומותר בו טלטול מן הצד, דהיינו שנושאם ע"י מפת פלסטיק הנהוגה בזמננו, דכל עוד שלא זרקה אין שם פסולת עליה, אלא שם כלי עליה, וכמ"ש כ"ז בתשובה כת"י, ותנא דמסייע לן ה"ה רבנו הריטב"א שכתב כן בדף קמא. (ד"ה הכא בתינוק) וז"ל פירוש דבדין הוא דליתסר, אלא משום בנו הקילו והתירו לו טלטול דרבנן בחצר כיון שהוא מן הצד, הא לאו הכי אסור, ואע"ג דלקמן שרינן בכלכלה

שאבן בתוכה ומטלטלינן גרעיני תמרים אגב ליקנא דמיא, "התם לצורך אוכל נפש ושאר צורכי שבת" עכ"ל, ומבואר א"כ מדבריו שהיתר טלטול גרעיני תמרים אגב ספל שיש בו מים, מפני שזה לצורך שבת, וכמדוקדק בלשונו שכתב התם לצורך אוכל נפש ושאר צורכי שבת, הכי נמי לנ"ד שמסלק הקערה לאשפה, וכ"ש כשהפינוי מהקערה לטבלה שמגביהה ומנערה על הטבלה, דקיי"ל דניעור קיל טפי מטלטול מן הצד, וכדאיתא בתוס' קכג. ובב"י שט, ולאחמ"כ יפנה למפה עם הפסולת שבתוכה ומטעמא דהוי צורכי שבת, ול"ת ממ"א ש"ח סק"ז ע"ש, שדעתו אינה מוסכמת, ויש לחלק בין שאינן שוין דבבסיס מחייב לנער ולא דמי כלל לנטל איסור בידו ואכמ"ל, ועיין במש"כ בזה בתשובה כת"י בעז"ה, ולפי האמור נתבאר דאה"נ אם צריך גם את סביבות השולחן דלא ינערה שם דהוי עושה גש"ר לכתחילה (כנזכר בריטב"א קמג) אלא ישאנו לפח, עתה עתה ישתרי גם במפת פלסטיק חד פעמית וללא סברת גש"ר, ול"ת מה שמפנה צלחת חד פעמית שיש עליה קליפות ועצמות דל"ח לחיות ואע"פ שיש שם גם אוכלים, מפני שסופן לזריקה ולא לבע"ח ואינם חשובין יותר אא"כ הניח שם מזלג, כמ"ש ראיתי חקוק עלי ספר, דל"ק וליתא, דדבר שהיה עליו שם כלי בבין השמשות, לא נסתלק ממנו שמו כל השבת ואף אם נתנו באשפה, וכשצריך למקומו מפנהו ואפי' כשיש פסולת על גביו, וכבר שיש עליו מעות ואבן שעל גבי החבית דף קמא, והן אמת דכשקרעה קטן ואיבדו מתורת כלי, היתר טלטולה להשלכה מכח גש"ר נפקא, ואע"פ שאין עשין גש"ר לכתחילה כא: היינו שדבר שהוא מוקצה אסור לגרום לו שיותר בטלטול, מ"מ דווקא שלא לצורך, אבל לצורך כגון זריקת קליפין ועצמות לפנינו בשעה שאנו אוכלין מותר

לכתחילה שטמ"ק ד"ה "וכי" ע"ש, ואפשר שכל דברי המשנה דקמג. מסלק הטבלה ומנערה הנה הינם כפשטן, והיינו מפני שהוא כגרף של רעי, וכמ"ש בסי"שכג ס"ח שהביא הב"י בשם שו"ת הרא"ש שהדחת כוס משיורי שתייתו של גוי הו"ל כמסיר ממנו גרף של רעי המותר בשבת, והובא במ"א סקי"ד ע"ש, וכמו שנזכר בגמ' שבת קכד. הני קערות דאכלינן מיניהו לר"נ היכי מסלקינן להו, ופריק דהו"ל כגרף של רעי, וה"ה לנידון דידן דאכלי ושתו על גבי מפה ונקרעה, דמה שלא העלה כן מרן, זה מפני שהראשונים שהביא בב"י לא פירשו הסוגיא כך, כדי להכליל בה אפי"אוכל יחידי וכיו"ב, והלכך מפת פלאסטיק הנהוג בזמנינו שמונח על גבה פסולת שאינה ראויה למאכל בהמה, מותר לפנותה לאשפה, ואין בכך מבטל כלי מהיכנו, כבסימן רסה ס"ג, רסו ס"ט, ושה סכ"א, כמבואר לעיל, ולא מבעיא דשרי לנערן דדינו כשוכח, ובצורך מקומה סלק יסלקנה לאשפה, אומנם כל אלו הדברים לא יעלו מזור להנחת קליפין לקערה ריקה, והילכך הדרינן לכללין שדרכה של מפה וקערה שמשתייר בהן פסולת לבסוף ומאחר שכן לא ביטלה מהיכנה, ואינו עניין לבסיס לאיסור והיתר חשוב טפי כלל, וצופה הייתי לומר דעד כאן לא קאמרינן דשרי אלא הנחת קליפין, אבל הסרת קליפין ועצמות הדבוקין בקערה ע"י טמ"ה דהיינו שואחזו כף בידו וגוררן לפח האשפה או לטבלה חד פעמית שעל השולחן וע"פ מה שפסקו בט"ז סי"שיא, ומ"ב שם, מא"ה פי"ג ה"י, וחז"ע ח"ד, ועוד, לכאורה לא שרי שזה נחשב לידא אריכתא ואסור לדעת מרן וכמשי"כ בתשובה כ"י, אולם כשחזרתי על כל צדדי היתר עלה במצודתי דאפשר ללמד זכות על המקילין מטעם ס"ס לומר שמא הלכה כהר"ן דס"ל דמכיון דסו"ס צריך למקומן שיהיה פנוי

הו"ל טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, ועל אף דדעת מרן בסי"שיא ס"ח כדעת הרא"ש דפליג עליה ואסור כמבואר להמעין וכן דייק במ"א סקע"ב, מ"מ שמא הו"ל כגש"ר ולא יהא אלא ספק, והו"ל ס"ס לקולא, וה"ה לנ"ד בקערה דשרי לסלקה למקום האשפה ולנערן מהכלי שם, אומנם בכוס, מסתברא מילתא שהשלכת קליפין שאינן ראויין לבהמה לתוכה, הוי מבטל כלי מהיכנו מפני שאין דרכה של כוס בהשארות פסולת בתוכה, שבמה שנשאר בה משקה שאינו חפץ בו, אין זה אלא מטעם של העדפה גרידא, הא לעניין מוקצה וודאי דל"ח פסולת שהם עדיין ראויין, ויש כעין ראייה לדברים אלו בתוס' בביצה כא: אליבא דמ"ד דכוס בטלה לשיירי כוסות של נכרי, שהקשו דנימא דבכוסות דידן דשיריו אינן ראויות ויהיה מוקצה, ותרצו דדידן חזיין לתרגולין (והאידנא לציפורים), ע"פ מאי דקיי"ל דחזי לבהמה חזי לאדם וממילא אינן מוקצים, ומבואר א"כ שאין דרך כוסות להשתייר בהן פסולת גמורה, הילכך נראה לומר שלהניח בכוס קליפין דלא חזו לבהמה, אסור אם לא הניח בו מתחילה כלי הראוי, דאל"כ ישנן לדברי מרן בסימן רס"ה ס"ג דבמניח בשבת יש בסיס גמור וממילא הוי נמי מבטל כלי מהיכנו ואסור, ודמי למאי דאיתא בסימן של"ח ס"ח שלא יתן כלי תחת דלף שאינו ראוי משום שמבטלו מהיכנו, ואע"פ שאם הניחו מותר לו לזורקו משום גרף של רעי ע"ש, ה"נ בכוס דבהנחתן מבטלו מהיכנו, המורם מן האמור: מותר להשליך קליפות שאינם ראויין לבהמה לקערה ריקנית, אבל לא לתוך כוס, אא"כ הניח בתוכו כלי כגון כף, ופינוי צלחת רב פעמית וחד פעמית לאשפה מותר, ודוקא באופן שהוא חפץ שמקום המפה הרב פעמית או חד פעמית יהיה פנוי להנחת אוכלים חדשים, אך אם

מפנה את המפה לאשפה אע"ג דבכך עבד
גש"ר, אולם זה אינו דמ"מ מותרת בהשלכה
מפני מקומה] מוטב שינערנה וישפך הפסולת
לתוכה [והנוהגים להזיז ע"י כף כדי
להשליכן יש להם על מי שיסמוכו ואח"כ
יקחה לאשפה.]



הרב אהרן גבאי

כללים בהנהגת הספרדים אימתי נהגו ע"פ מרן ומתי ע"פ האר"י ומתי ע"פ המנהג

דלולי דברי האר"י היה ראוי לשנות המנהג עצמו ע"פ השו"ע, וכמו שביטלו כל קהילות בפועל את רוב המנהגים העתיקים בגלל פסקי השו"ע, ולא רק בדברים שיש בהם חשש של סב"ל, אלא בפועל קיבלו הספרדים עליהם את מרן הב"י לרובם בכל התורה, ושינו כל מנהגיהם על פי פסקיו (ורק בדברים מועטים, ונער יספרם, ראו חכמי הדורות לשמור המנהג הקדום כמו בענין השקיעה וכדומה, וכל אחד מטעם מיוחד) ורק כאן חכמי הספרדים חזרו למנהג הישן כי גם האר"י תמך בו, וה"ה לגבי לברך ברכות השחר כשלא נתחייב בהם, שגם בזה מנהג ספרד מאז ומקדם פשוט לברך (וכמ"ש שכתב כבר הרמב"ם), וגם האר"י קיימו, ולכן המשיכו המנהג בזה גם נגד השו"ע שכתב לבטל המנהג (אבל אותם הוראות האר"י שהם נגד מנהג הספרדים, הרבה מאוד לא נתפשטו אצל כל הספרדים אלא אצל מיעוטם, וכמו לכסות תפילין של ראש, שאין כמעט מי שנוהג כן היום, וגם בג'רבא הונהג כן רק לפני דור אחד, וגם מנהג י"ב חלות הרבה קהילות הספרדים לא נהגו כן, וכגון רוב בני תוניס וג'רבא)

מצינו הרבה מנהגים ששינו בספרד ע"פ הטור (בנו של הרא"ש שקבלוהו לרובם המובהק) כגון שהתחילו באותה התקופה הספרדים לברך ברכת "הנותן ליעף כח" ע"פ הטור שהזכירה להדיא כמנהג אשכנז. ועין רואה שהברכה מופיעה בהרבה סידורים הספרדים מהתקופה של מאה חמשים שנה לפני גירוש ספרד ואחריה, ורק אחרי הדפסת השו"ע חדלו המדפיסים להדפיס ברכה זו, עד שהחזירה בערך מאה שנה (בערך), כאשר התפרסמה הוראת האר"י בזה^א. ונמצא שהאר"י לא חידש מנהג זה, אלא בסך הכל סמך ידיו וקיים את מנהג רוב הספרדים שבימיו, ואכן שיטת האר"י כמעט תמיד לקיים מנהגי הספרדים שבימיו, אף כאשר ידע שאינם עתיקים מאד^ב (וכגון כאן, וכמו המנהג לחלוץ תפילין במוסף של ר"ח ואכמ"ל).

ובראות חכמי הספרדים, שגם האר"י קיים מנהג הספרדים לברך הנותן ליעף כח, שבו וחזרו למנהגם ולא חששו לפסק השו"ע^ג, ולפי האמור טעמם פשוט שהרי קיי"ל לא אמרינן סב"ל כנגד מנהג, אלא

א. ראה: מ' חלמיש, 'ברכת הנותן ליעף כח', אסופות א, עמ' שסא-שעז.

ב. ובתנאי שהמנהג הקדום לא סותר אותם, אלא הם כמו תוספת, כמו ברכת הנותן, שגם בספרד הקדומה נהגו לברך כמה ברכות שלא הוזכרו בתלמוד, וא"כ גם לדעתם אין שום בעיה לומר הנותן, ופשוט שדעת האר"י שמותר לברך ברכות שלא הוזכרו בתלמוד, וכמנהג בפועל של כמעט כל קהילות ישראל בתקופת הראשונים, ולא חששו לשיטת רבינו אברהם בן הרמב"ם ועוד קצת ראשונים שאסרו זאת. אבל אין לומר שכן היה בנוסח הגמ' המקורי, כי לא נמצא שום ראשון שגרס ברכת הנותן ליעף כח בגמ'.

ג. חוץ מקצת מרוקו וטעמם שגם בזמן האר"י הם לא אמרו ברכה זו ודוק.

ולפי"ז נראה שהכלל המדויק הוא שלא אומרים סב"ל נגד האר"י כאשר היה מנהג כזה בספרד.

והנה הגרב"צ אבא שאול זיע"א (אור לציון ח"ב מבוא ענף ה') האריך בענין כלל זה ושם כתב שטעם הכלל הוא משום שדברי האר"י הם מפי אליהו, והם ודאי גמור ול"ש בזה ספק, וכמ"ש כמה פוסקים.

ומכאן זה העלה שכל זה אינו אלא בדברים המפורשים באר היטב באר"י, ולא רק מתוך דיוקים מלשונו ואינו ברור בבירור גמור ע"ש. ולשיטתו פסק גם בענין ברכת מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת, שמי שאין לו מנהג ברור לא יאמר (אור לציון ח"ג פרק ט"ו סעיף כ"ד בהע'). ולשיטתיה קאי דלא אמרינן כלל זה אלא כאר"י, אבל כלפי הרש"ש ל"ש כלל זה.

אולם יש לידע שכל מה שכתבו רבותינו הספרדים בדורות האחרונים בביאור וגדרי כלל זה - דלא אמרינן סב"ל נגד האר"י, שרשו נעוץ במה שסברו, שברכת הנותן ליעף כח הוא חידוש מחודש של האר"י, ולא היה כן מנהג ספרד בימיו, והם הבינו זאת מדברי הטור, הכותב להדיא שזה ברכה שנוהגים בה האשכנזים, אבל לפי מה שבררנו בס"ד שלאחר מכן בעקבות הטור, נתקבלה הברכה גם בספרד עצמה, וכך היה בפועל מנהג רוב הספרדים בזמן האר"י (למשל בסידור וונציה רפ"ד).

ומאידך עיננו הרואות, שקהילות ספרד לא תמיד קיבלו את חידושי האר"י,

וכשאנו בודקים אנו מוצאים שזה בדרך כלל בחידושי האר"י שהם נגד המנהג, א"כ חזינו שלא קיבלו דברי האר"י כודאי גמור (או שעכ"פ אין בכוחם לשנות מנהג ישראל, שמנהג עוקר הלכה).

וא"כ הדרך המחזורת בזה הוא כמשנ"ת, שהיכן שהאר"י מסייע למנהג לא אמרינן סב"ל, וזה מכח הכלל הידוע דלא אמרינן סב"ל במקום מנהג, ורק שהמנהג עצמו היה צריך להשתנות ע"פ השו"ע וכדרך הספרדים בדרך כלל, אבל באותם מקומות שהאר"י כתב כמו מנהג הספרדים, בזה קיבלו הוראות האר"י נגד מרן, וממילא אין חשש סב"ל כי לא אומרים סב"ל נגד המנהג.

ונפק"מ בענין ברכת מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת הנזכר, דמעתה סברא גדולה היא גם כלפי הרש"ש, שאין ספק שהוא מקובל גדול מאוד, ובעיני רבים נחשב "אריז"ל שני", והוא בגודלו הורה למעשה, לנהוג כאן כמנהג הספרדי הקדום (המובא באבודרהם ובב"י) לומר ברכת מעין שבע, יש מקום גדול לומר דלא אמרינן סב"ל נגד המנהג הקדום שהורה כמותו הרש"ש, וכבר הארכתי בזה במאמרי "בירור מקיף במנהג אמירת ברכת מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת", הנדפס בקובץ עץ חיים באבוב ניסן תשעט עמ' תנז-תעח, שמנהג כל עשרת קהילות ישראל בעבר היה לומר מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת, שכן נהגו לאורך רוב ככל תקופת הראשונים בספרד ובאשכנז ובתימן ובאיטליה וברומניא ובחלק מפרובנס

ד. וכמדומה שלמהלך זה כיון הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ב סימן כה אות יג: "איברא שעכשיו נהגו הכל לברך ברכת הנותן ליעף כח. ומ"מ אינו מוכרח לומר שנהגו כן עפ"ד האר"י ז"ל דוקא. שהרי גם אחינו האשכנזים כולם מברכים אותה, אף על פי שרבים מהם אינם הולכים אחר תורת הסוד שגילה רבינו האר"י ז"ל", ולהאמור הסיפורים הישנים מוכיחים בבירור בדומה לדבריו.

מנורה בהנהגת הספרדים ע"פ המנהג בדרום יט

ובמרוקו ובפרס ואר"צ ובגדד, וכן נהגו בני
בבל בתקופת הגאונים, ושכן מוכח משתיקת
הרמב"ם ורוב ככל הראשונים והגאונים שלא
העירו ולא כתבו לבטל מנהג מקומם וזמנם
שנהגו לאומרו. ויש ג' טעמים שלא לומר
כאן סב"ל, והסכים לכל זה הגרי"ח סופר
שליט"א בקונטרס שהדפיס סמוך ונראה
להדפסת המאמר הנ"ל ע"ש.



הרב גרשון גולד

בדין יין מבושל לברכה, לקידוש ולד' נוסות

ובשיטת הרמב"ם איכא פלוגתא דהב"י בסי' ר"ב הביא מר' ירוחם (ח"א נתיב ט"ז) שהרמב"ם סובר שמברכין עליו שהכל, וכתב ע"ז הב"י ואני לא מצאתי שכתב כן דאי משום שכתב (שבת פכ"ט הי"ד) דאין מקדשין עליו הרי פירש שהטעם מפני שאינו ראוי לנסך ע"כ, אכן יש ליישב דכוונת רבינו ירוחם דאם אין מקדשין עליו הו"ל לגמ' לומר למעוטי יין מבושל, אע"כ צ"ל כמ"ש התוס' דאפילו שהכל מברכין וא"כ הו"ל דאין מברכין עליו בפה"ג, אמנם במ"מ דחה הראיה מהגמ' דלאו כי רוכלא נחשוב וניזיל ויש להאריך עוד בזה ואכ"מ, אך מ"מ נחלקו הב"י והמ"מ עם ר' ירוחם בדעת הרמב"ם ועי' ברבינו מנוח (פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"י) דס"ל בדעת הרמב"ם שמברך שהכל כדעת ר' ירוחם.

והנה להלכה פסקו הטוש"ע בסי' ר"ב דברכת יין מבושל בפה"ג ואפילו לא הביאו חולק, אכן יש להקשות בסי' ער"ב סעיף ח' גבי קידוש על יין מבושל הביאו בזה פלוגתא, וז"ל הש"ע מקדשין על יין מבושל ועל יין שיש בו דבש וי"א שאין מקדשין עליהם עכ"ל, וצ"ב מדוע בהלכות ברכות פסקו בסתמא לברך בפה"ג ובהלכות קידוש הביאו פלוגתא.

ובפשטות היה נראה דרק בקידוש חששו שאין מקדשים עליו משום שיטת הרמב"ם דס"ל שאע"פ שברכתו בפה"ג מ"מ אין מקדשין עליו וכפי שהבין בדעתו הב"י וכן ביאר במאמ"ר, ואע"פ שבטור גם

הנה בענין ברכת יין מבושל יש מחלוקת גדולה בראשונים האם ברכתו בפה"ג או שהכל, ותורף הויכוח אם ע"י הבישול אישתני למעליותא או לגריעותא. אחד מהמקומות שדנו בזה הראשונים הוא בגמ' בב"ב [דף צו:] וז"ל הגמ' אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לנסך ע"ג המזבח, למעוטי מאי, אילימא למעוטי יין מגיתו וכו', וכתבו שם התוס' (ד"ה אילימא) אין להוכיח מכאן דיין מבושל כשר לקידוש ומברכין עליו בפה"ג מדלא קאמר למעוטי יין מבושל, דלאו ראייה היא דאפילו אין מקדשין עליו לא מצי למימר למעוטי יין מבושל דא"כ הו"ל אין מברכין עליו בפה"ג אבל יש להביא ראייה מירושלמי דשקלים ודערבי פסחים דיין גמור הוא דאמר התם ארבע כוסות שאמרו יוצאים ביין מבושל אלמא מקדשין איין מסושל ודלא כפרש"י והר"ש שכתבו דיין מבושל מברכין עליו שהכל דאישתני לגריעותא ואין להאריך כאן, עכ"ל.

וברא"ש סי' י' מבואר טעם המחלוקת האם אישתני לגריעותא או למעליותא, ע"ש, ובשיטת רש"י עומדים גם ר' צמח גאון המובא ברא"ש ועוד גאונים שמובאים בשיבולי הלקט (סי' קמ"ה), והרי"ף בתשובה (סי' רצ"ה), והראב"ד בתשובה (סי' פ"ז) ורבינו מנוח (פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"י) ועוד הרבה גאונים וראשונים ומאידך בשיטת התוס' עומדים הרמב"ן והרשב"א והרא"ש והר"ן (בב"ב שם) והראב"י (ח"ב סי' תכ"ג) והמכריע (סי' כ"ד) ועוד ראשונים.

בקידוש הביא גם את הדעות שמברכין שהכל צ"ל שזה רק בצירוף עם הדעות שאין מקדשין עליו אבל לגבי ברכה לא חיישינן לשיטתם לבד לברך שהכל ולכן פסק בלא חולק לברך בפה"ג.

אבל במ"ב סק"ט כתב דלשיטות שאין מקדשין על יין מבושל גם בפה"ג אין מברכין עליו אלא שהכל ולא ס"ל כמאמ"ר, והטעם נראה דע"י בפמ"ג בא"א סי' ר"ב שעורר על הסתירה בשו"ע וכתב דממה שלא הביא השו"ע מה שכתב הרמב"ם שגם במעט שאור שמעורב ביין (שפסול למזבח) אין מקדשין, משמע דס"ל שפסול לקידוש לא מטעם הרמב"ם אלא משום שס"ל כרש"י עי"ש, ונראה דמה"ט לא ביאר המ"ב כמאמ"ר אך מ"מ הדרא קושיא לדוכתא.

וי"ל בביאור הסתירה בשו"ע דהנה בשו"ת פנים מאירות (ח"ג סי' כ"א) הקשה דהרי קי"ל דבפלוגתא בברכות מברכין שהכל דיוצא לכו"ע וא"כ למה לא חששו לדעות שברכת יין מבושל שהכל ויברכו שהכל ויצאו לכו"ע, וכתב וז"ל ונ"ל לומר דשאני הכא דתיקונו הוי קלקולא דאי הוה מברך שהכל על יין מבושל אתא לקלקולא בברכה אחרונה לברך בורא נפשות ולרוב פוסקים מחויב לברך על הגפן ברכה אחת מעין שלוש, ולפי שנראה לרב ב"י רוב הדעות דמברכין על יין מבושל בפה"ג הניחו על הדין שהלכה כרבים כדי שלא יבוא לידי קלקול בברכה ע"כ, ולפ"ז ניחא דדוקא בברכה יש לחוש שיביא הדבר לקלקולא משום ברכה אחרונה ולא בקידוש.

עוד י"ל כמו שכתב שם הפנים מאירות בהמשך דבריו שגם למ"ד דברכתו שהכל מ"מ בדיעבד יוצא בבפה"ג מידי דהוי אם ברך על ענבים בפה"ג דיצא כנזכר

בשו"ע סי' ר"ח סעיף ט"ו והכי נמי י"ל דיצא בבפה"ג בדיעבד ע"ש, וא"כ ניחא דלכן בברכה לא חשש השו"ע לברך שהכל כיון שבלא"ה יוצא בדיעבד גם בהגפן אבל לגבי קידוש יש לחוש למ"ד דברכתו שהכל, וכן תירץ בעוללות אפרים סי' ב' ע"ש. ואולי י"ל גם בעוד אופן שלגבי ברכה דא"א לצאת ידי כל הדעות שהרי גם אם יברך שהכל אי"ז לכתחלה למ"ד דברכתו בפה"ג בזה פסק השו"ע לברך כפי עיקר הפסק בפה"ג אבל לגבי קידוש שיש אפשרות לצאת ידי כולם ולקדש כל יין שאינו מבושל הביא שיש פוסלים לקידוש.

עד כאן כתבנו ליישב פסק הטוש"ע מהלכות ברכות בסי' ר"ב עם הלכות קידוש בסי' רע"ב, אבל עדין יש להקשות משו"ע סי' תע"ב גבי ד' כוסות שכתב בסעיף י"ב וז"ל יוצאין ביין מבושל ובקונדיטון עכ"ל, וקשא טובא מאי שנא מסי' ער"ב גבי קידוש דהביא דיש פוסלים, ואף שבמ"ב סק"ט כתב באמת וז"ל "ולכתילה טוב יותר לקח יין שאינו מבושל אם לא שהמבושל טוב יותר, ובשעה"צ אות נ"ה כתב כמבואר לעיל סי' רע"ב סעיף ח' עיי"ש ע"כ, אבל קשה למה השו"ע בעצמו לא הביא בזה פלוגתא כמו לעיל. וראיתי שכבר נתקשה בזה במקור חיים בסי' רע"ב והוסיף להקשות שהרי גבי ד' כוסות ודאי חמיר טפי ובכ"ז סתם בזה השו"ע.

ונראה להוכיח מזה כשיטת המאמר מרדכי שהובאה לעיל שמה שחשש השו"ע לפסול לגבי קידוש היינו משום שיטת הרמב"ם שפסל לקידוש ולא משום שחשש לשיטת רש"י שברכתו שהכל וא"כ שפיר יש ליישב מה שגבי ד' כוסות לא חשש השו"ע לפוסלים, וזה עפ"י מה דאיתא בכתבי הגרי"ז

הנדפסים בסוף מסכת סוטה סי' ל"ג גבי יין שנתערב בו דבש שפוסל הרמב"ם וז"ל ומה שהקשו מהירושלמי לק"מ דהכי איתא בירושלמי שבת פ"ח ה"א מהו לצאת ביין של שביעית תני ר"ה יוצאין ביין של שביעית, מהו לצאת בקונדיטון וכו' הדא אמרה בקונדיטון עי"ש כל הסוגיא דהאיבעיא היא לענין ד' כוסות בפסח, ובד' כוסות לא נאמר כלל הדין דבעי יין הראוי להתנסך (ואע"ג דאחד מהד' כוסות הוא של קידוש י"ל דהכוונה היא על ג' האחרים או אם שמע קידוש מאחר) אבל בקידוש לא איירי כלל הירושלמי וצ"ע מה שהקשו על הר"מ מהירושלמי הוזה עכ"ל, הרי דנתבאר מהגרי"ז דכל דברי הרמב"ם דבעינן יין הראוי להתנסך ע"ג המזבח שייך רק בכוס של קידוש ולא בשאר כוס של ברכה, ועוד מבואר בדבריו שבד' כוסות אין מוכרח שהכוונה גם לכוס הראשונה של קידוש וא"כ שפיר מבואר מה שהשו"ע פסק להתיר בפשיטות בד' כוסות שהרי בזה ל"ש טעם הרמב"ם, ובכוס הראשונה שמקדש עליה זה כבר נכלל במש"כ בסי' ער"ב וא"ש.

ולפ"ז מדוקדק מאוד מה שהטור בסי' ער"ב גבי קידוש הביא בדעת הפוסלים גם את השיטות שברכתו שהכל וגם את דעת הרמב"ם שפסול לקידוש, ואילו כאן גבי ד' כוסות אף שהביא פלוגתא בזה (דלא כשו"ע) לא הביא אלא רק את השיטות שברכתו שהכל משום ששיטת הרמב"ם ל"ש כאן וכו"ל, אלא שחשש לדעות שברכתו שהכל משא"כ השו"ע שלא חשש להם וכו"ל.

אבל למ"ב שבסי' ער"ב גבי קידוש חשש לשיטת רש"י שזה שייך גם גבי ד' כוסות הדרא קושיא לדוכתא, ונראה לומר חידוש גדול בזה דהנה בחידושי הגרי"ז הל'

חמץ ומצה פ"ז ה"ט האריך דלכו"ע בדין ד' כוסות יש דין כוס של ברכה רק דנחלקו תוס' והרמב"ם האם ישנו עוד דין נוסף של חירות עי"ש באורך, ולכאורה יש לפקפק בזה דהנה לעיל הובא שתוס' הוכיחו נגד שיטת רש"י שברכת יין מבושל שהכל מהירושלמי שיוצאין לד' כוסות ביין מבושל והנה עי' ברשב"א בב"ב שם שהביא הוכחה זו והוסיף והנה כוס ראשון מקדשין עליו קידוש היום עכ"ל, וכ"כ בחידושי הר"ן שם ובשו"ת הריב"ש (סי' י') והתרוה"ד (סי' ל') וצריך להבין למה הוצרכו להביא ראיה דוקא מן הכוס הראשונה של קידוש, ואף שי"ל בכונתם שבאו להוכיח גם נגד שיטת הרמב"ם שאע"פ שברכתו בופה"ג אין מקדשין עליו שזה רק בכוס של קידוש וכו"ל מהגרי"ז אכן בתרוה"ד אין לומר כן שהוא לא מיירי שם כלל מענין דין קידוש על יין מבושל אלא רק על ברכתו אם שהכל או בופה"ג, וגם שהוא הוסיף שבד' כוסות יש גם כוס של ברהמ"ז דבעי יין, וז"ל ובהנך ד' כוסות אית בהו כוס של קידוש ושל ברהמ"ז דבעי יין א"כ ע"כ יין חשוב עכ"ל, ומזה מבואר דס"ל דהד' כוסות אינן כלל כוס של ברכה ודלא כמ"ש הגרי"ז, ואף שזה חידוש גדול כך מוכח לכאורה, וממילא יש לתרץ שפיר מה שהשו"ע לא חשש לפוסלים גבי ד' כוסות שהרי בד' כוסות לא בעינן דין יין כיון שהם לא כוס של ברכה וכדמשמע להדיא מלשון התרוה"ד. ועי' גם באו"ז (סי' קס"ב) שדחה הראיה מהירושלמי וז"ל מיהו אין משם ראיה שאני אומר יוצאין בו ומברך עליו שהכל עכ"ל, והיה אפשר לפרש דבריו שיוצא מדין חמר מדינה, אכן להנ"ל י"ל שאין דיני יין כמו לכל כוס של ברכה אלא ביין מבושל אף שאישתני לגריעותא סגי, וע"ע במור וקציעה סי' ר"ב ואכמ"ל עוד בזה.

כג

בדרום

בדין יין מבושל לברכה

מנורה

אכן לפ"ז יצא שלא רק לדעת המאמר מרדכי
רק בכוס של קידוש יהיה את הבעיה
של יין מבושל ולא בשאר כוסות אלא גם
לפי הנתבאר בדעת המ"ב, אבל המ"ב הרי
כתב להחמיר לכתחלה לא ליקח יין מבושל
גם בשאר כוסות וכנ"ל, וצ"ע ליישב.



הרב ישראל גולדברג

בדין מתעסק ופסיק רישיה

- א. בדין של הפותח מקרר ואינו יודע שנדלקת נורה.
- ב. במח' רש"י והתוס' בגדר מתעסק.
- ג. יסוד הגרעק"א דמתעסק הוא רק פטור מקרבן ואינו היתר.
- ד. בראיית הגרעק"א מדין הרואה חבירו לבוש כלאים דפושטו אפי' בשוק.
- ה. עוד שתי ראיות מהש"ס.
- ו. דחיית הראיות.
- ז. דעת המקור חיים הלח"מ והאג"ט דמתעסק מותר מדאורייתא.
- ח. הוכחת הקוב"ש דמתעסק מותר ממה שלמד הראב"ד דין מתעסק במצוות מאיסורין.
- ט. ביאור הקה"י בטעם הדבר דהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה.
- י. בביאור שיטת הרמב"ם בדין מתעסק.
- יא. ד' נפ"מ בדין מתעסק אם הוא היתר או איסור.
- יב. בדין פתיחת אריות ונהר שלא לקרוע במקום האותיות ונמשכה ידו וקרע.
- יג. הדין בפתיחת מקרר כאשר שכח לסגור את האור של המקרר.
- יד. במח' הפוסקים בספק פס"ר לשעבר.
- טו. אם פתיחת המקרר מוגדרת כשתי פעולות או כפעולה אחת.
- טז. דברי המ"ב לגבי טלטול במקום שנקרע העירובין.
- יז. מי שהדליק את אור השירותים בשבת דרך הרגלו חשיב שוגג.
- יח. אין להניח תינוק ליד המתג כדי שידליק את האור.
- יט. מסקנת הדברים.

לדון במקום שנקרע העירוב האם צריך להודיע לציבור או דילמא הנח להם לישראל הואיל ומתעסקין בהיתרא. ובעצם שאלה אחת היא האם מתעסק הוא היתר גמור או דילמא אסור הוא אלא שפטור מקרבן. וגם לצד זה דהוי היתר גמור יש להסתפק שמא אסרוהו חכמים.

ב. תשובה: ראשית נפתח בבירור סוגית מתעסק ואח"כ ניגש לבירור הדין. איתא בגמ' (שבת עב:) "נחתין להגביה את התלוש וחתך את המחובר פטור. לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, רבא אמר פטור, אביי

א). שאלה: מי ששכח להעביר את המקרר למצב שבת, האם מותר לו לבקש מחבירו לפתוח את המקרר כאשר חבירו סבור שהמקרר על מצב שבת, דהיינו שנורת המקרר מכובה ככלל יום שבת וגם מערכת המקרר אינה עשויה להשתנות מחמת פתיחת המקרר וסגירתו, ומתעסק בהיתרא הוא דהיינו בפתיחת המקרר ונמצא שאינו מכשילו, או דילמא אסור. וכן יש להסתפק האם מותר לאדם לומר לחבירו להישען על הקיר וכוונתו שעי"ז ישען חבירו על המתג ויתכבה האור, וחבירו אינו יודע ומתעסק בהיתרא. וכן יש

"מלאכת מחשבת", ועוד הוכיחו מהגמ' (שבת צז:) דנתכוון לזרוק ד' זורק ח' פטור, וכ"ש נתכוון לצד זה וזרק לצד אחר, והטעם משום דבשבת בעינן מלאכת מחשבת וכיון דלא נתקיימה מחשבתו אע"פ שנעשתה מלאכה פטור.

ובמה' רש"י ותוס' נח' גם הרמב"ם והראב"ד, שהרי להדיא פסק הרמב"ם (שבת א-י) שבנתכוון לאיסורא אפי' בשתי חתיכות חייב כגון נתכוון להדליק נר זה והלכה ידו והדליק נר אחר חייב, דלא כשמואל דפטור מטעם מלאכת מחשבת. ומבואר דלמד שאביי ורבא פליגי עליה עליה והלכה כוותיהו (דאי לא פליגי עליה היה לו לפסוק כשמואל, כיון דלא מצינו לו שם חולק אא"כ נימא דאביי ורבא פליגי עליה כשיטת רש"י), אלמא תפס כשיטת רש"י, אבל הראב"ד השיג עליו מדברי שמואל כמו שהקשו התוס' הנ"ל על שיטת רש"י. כן למד הלח"מ (שם). אמנם מהמ"מ [שם] משמע דהרמב"ם מצי אזיל כהתוס', וצ"ע.

ובישוב דברי רש"י כבר הזכרנו לעיל דאזיל לשיטתו דאביי ורבא פליגי על שמואל, וכ"כ הלח"מ (שם) ליישב דעת הרמב"ם מקושיית הראב"ד (שם). ומה שהקשו תוס' מהגמ' בנתכוון לזרוק ד' זורק ח' אף דדמי לנתכוון לאיסורא בשתי חתיכות מבואר דלכ"ע פטור, ולרש"י לכאורה לאביי ורבא חייב, וכ"ש דקשה לשיטת הרמב"ם דפסק גמ' זו להלכה, כתב לתרץ דשאני התם הואיל ולא נתקיימה מחשבתו (דוריקת ד' זוריקת ח' הן זוריקות למקומות שונים לפיכך חשיבי כשני מינים), משא"כ נתכוון לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר חייב כיון דנתקיימה מחשבתו, דהואיל והוי מין אחד אין הבדל בין תאנה זו לתאנה אחרת ושפיר חייב.

אמר חייב. רבא אמר פטור דהא לא נתכוון לחתיכה דאיסורא, אביי אמר חייב דהא קמיכוין לחתיכה בעלמא עכ"ל.

ומבואר דבנתכוון להגביה לכ"ע פטור, וכל המה' היא רק בנתכוון למעשה "חיתוך" אלא שחשב שהוא תלוש ולא מפסיקו מיניקתו, דלאביי חייב, ולרבא פטור משום דמתעסק בהיתרא. והנה ברישא דנתכוון להגביה פירש"י (ד"ה וחתך) וז"ל "כגון דנפל סכין בערוגת הירק ונתכוין להגביהו" עכ"ל. ומבואר דבפעולה אחת היכא דנתכוון להיתר ועלתה בידו פעולת איסור חשיב מתעסק בהיתרא ופטור לכ"ע, ודייקו מכך התוס' (ד"ה נתכוין) דלפ"ז צ"ל הא דפליגי אביי ורבא מיירי בשתי חתיכות, דהיינו שהיו לפניו שני חפצים ונתכוון לחתוך את התלוש דאין בו איסור וחתך את המחובר. וא"כ יוצא שבציוור שנתכוון למחובר אחד וחתך מחובר אחר לכ"ע חייב, וכן הוא להדיא שיטת רש"י בכריתות (יט: ד"ה אפילו), שם כתב דמה' אביי ורבא בשני חפצים ונתכוון להיתר (וברש"י [שם ע"א ד"ה מבעין] מבואר דפליגי אם ממעטין מ"אשר חטא בה" גם נתכוון לפעולת חיתוך או לאו, ולא דרשו מלאכת מחשבת כשיטת ר' אליעזר), אבל נתכוון לחתוך את המחובר חייב לכ"ע, ורק שמואל פטור אפי' נתכוון לאיסור ומטעם מלאכת מחשבת (וכן פירש"י בשבועות יט: ד"ה פרט).

אבל התוס' לשיטתם דשמואל לא פליג על אביי ורבא, דאביי ורבא מיירי בחתיכה אחת דשפיר הוי מלאכת מחשבת אלא פליגי בקרא ד"אשר חטא בה" אם בא למעט אפי' נתכוון לשום חתיכה ונתכוון להיתר שפטור או דילמא רק נתכוון לפעולה אחרת כגון נתכוון להגביה ונמצא תולש, אבל בשתי חתיכות מודו לשמואל דפטור דלא הוי בכלל

וגם באב"נ (רנד-ד) כתב דלמד הרמב"ם כשיטת רש"י, וגם עמד ליישב את קושיית התוס', אך באופן קצת שונה. ותוכ"ד, דנתכוון לזרוק ד' וזרק ח' פטור, דאף שגם בעקירה וגם בהולכת ד"א הראשונים וגם בהנחה (שהרי רצה שתנוח), הוי מלאכת מחשבת, מ"מ הולכת ד"א האחרונים היתה בלא מחשבה שהרי היה חפץ שתנוח מיד לאחר ד', ונמצא מפסיק בין עקירה להנחה (וע"ש שדימה לעוקר ומניח שני חצי שיעור, ולא דמי לרשויות מצטרפות דפ' הזורק [צו-צח].) דהתם היה חפץ בכל המעשה). משא"כ נתכוון לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר, בשעה שחתך נתכוון למלאכת קוצר.

ג). והנה מקור דין מתעסק ילפי' בגמ' בכריתות (יט:) מדכתיב "אשר חטא בה" פרט למתעסק. ועיין בשו"ת הגרעק"א (קמא, סי' ח) שדן אם הוראה את חבריו מתעסק באיסור צריך להפרישו. והביא דברי רבה (ב"ק כו:) דמי שהיתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה ועמד ונפלה, לענין שבת פטור דמלאכת מחשבת אסרה תורה. והקשה דתי"ל מדין מתעסק דפטור בכל התורה, ואמאי נקט רבה טעם מלשאל"ג שנאמר רק בשבת.

וכתב לייסד וז"ל "ונ"ל דבר חדש, דמה דממעטינן מאשר חטא בה פרט למתעסק, לא דמתעסק לא נעשית העבירה כלל אלא דמקרי עבירה בשוגג, ואך בשוגג כהאי ממעטינן מאשר חטא בה דפטור מקרבן אבל מ"מ מקרי שגגת איסור, אבל מה דממעטינן מטעם דמלאכת מחשבת אסרה תורה היכא דליכא מלאכת מחשבת אינו בכלל מלאכה ולא נעשה העבירה כלל" עכ"ל.

ועפ"ז כתב ליישב דלכן העדיפה הגמ' טעם מלשאל"ג דאז הוי היתר גמור,

דאילו מטעם מתעסק אם נפלה האבן מחיקו בשבת, הרי זה דומה לחייבי מיתות שוגגין דאם עשו כן בשבת פטורין מתשלומין מדין קלב"ם (כדאי' ב"ק לה. כתו' לה. לח.), אבל מטעם מלשאל"ג מותר.

והוכיח דאף המתעסק במלאכת שבת באופן שחסר במלאכת מחשבת (דאז ודאי שרי מדאורייתא) עדיין יהא אסור מדרבנן, דאיתא במתני' (שבת יא.) "לא יצא החייט במחטו סמוך לחשכה שמא ישכח ויצא", וכתבו התוס' (ד"ה לא יצא) דלפי רבא דלא גזרי' גזירה לגזירה א"א לפרש כפשוטו, שהרי אם יצא עם המחט הוי רק מתעסק ואינו אסור מדאורייתא רק מדרבנן דחסר במלאכת מחשבת, ואם נגזור שלא יצא סמוך לחשיכה שמא יצא בשבת ויכשל באיסור דרבנן הוי גזירה לגזירה (וע"כ לפי רבא פירשו, שמא ישכח את המחט להצניעו עד שיהיה שבת, ולבסוף כשיזכור את המחט ישכח שהוא שבת ויצא).

ועיין בשולי המכתב שכתב הגרעק"א דע"פ יסודו מיושב נמי קושיית התוס' בשבועות (יט.) דהקשו היאך מחייבין בקרבן עולה ויורד הנכנס למקדש וכסבור שהוא בית, הלא בהיתרא מתעסק, ותיירץ דעיקר המיעוט נאמר בקרא דחטאת [וכן מוכח ברש"י בפסחים לג. ד"ה תאמר], הלכך נכנס למקדש דקרבן עולה ויורד הוא חייב. ובאגלי טל [קוצר סוף ס"ק כד] כתב דמה שנאמר בפרשת חטאת אינו ראייה דהא כתיב "בעשותה" [ויקרא ד-כז] וממעטינן שנים שעשאוה והרי "בעשותה" נאמר באותו פסוק שנתמעט מתעסק, ואעפ"כ למדין גם לשאר מקומות [עיין בגמ' שבת צב. צג. וברש"י שם].

והנה יש לדון בעצם החסרון דמתעסק, דבפשטות אינו חסר בעצם המעשה,

דהא המעשה נעשה כמו בכל מלאכה, אלא צ"ל דהחסרון הוא מצד הדעת שחסר בכוונה, ודמי לשוגג אלא דהוי קיל טפי וכביכול נעשה מעצמו. ולפי זה ניקא, דשאני פטור מלאכת מחשבת בשבת משאר עבירות, שהרי עיקרה במחשבה, ולכן היכא דעביד מלאכה והיה חסר בעצם המחשבה הרי כלל לא חילל את השבת כיון דעיקר האיסור הוא במחשבה, משא"כ בשאר התורה עיקר האיסור הוא במעשה, ולכן אסור גם במתעסק כיון דסוף סוף עשה מעשה גמור, ומ"מ פטור מקרבן דס"ס אינו מעשה גמור כיון דחסר בכוונה, ובחלבים ועריות חייב שכן נהנה הואיל ועיקר חיובם בא על ההנאה והרי נהנה (וע"ע בעיני יו"ט סי' כ).

ד). ואת יסודו תמך הגרעק"א מהא דאיתא בברכות (י"ט:) דהרואה כלאים בבגדו חייב לפשטו ואפי' בשוק וה"ה בגדו של חברו, וכ"פ בשו"ע (י"ד שג"א) דה"ה בגד חברו או רבו דאין חולקין כבוד לרב במקום חילול ה', והלא חברו מתעסק הוי, דהא סבור הוא שלובש בגד דהיתרא, ואינו יודע שלובש שעטנז, וא"כ בשלמא הוא בעצמו צריך לפשוט אבל חברו דמתעסק הוי אמאי צריך לפשוט, אלא מכאן מוכח דמתעסק לא נתמעט מאיסורא, ולכן צריך להפרישו. ואפשר לדחות:

א] הגרעק"א - "אמנם יש לדחות, דכלאים דהאיסור הנאת חימום הוי כמו בחלבים ועריות דמתעסק חייב, אך מ"מ העיקר נ"ל כמ"ש עכ"ל (ועיין בקו"ש [ח"ב כג-יא] שכתב דאין הנאת כלאים חשובה הנאה כמו הנאת חלבים ועריות. וע"ש בס"ק ב, מה שהוכיח מדברי רש"י בפסחים [לג ד"ה במעילה] דפטור מתעסק נאמר רק במקום חיוב חטאת ולא בשאר התורה).

ב] אבני נזר (רנא-יג) - עיקר ראייתו מדברי השו"ע שזהו בעצם לשון הרמב"ם, והרי דעת הרמב"ם כדעת רש"י דס"ל דבחיבה ונתכוון להיתר הוי שוגג גמור ולא דמי למתעסק, ולא נח' אביי ורבא אלא בשני חפצים ונתכוון לאחד ונמצא פועל בשני. והמעין שם בתשובת הגרעק"א יראה דדן אליבא דהתוס' דמתעסק שייך גם בחפצא אחד, וא"כ איך הביא ראייה מלשון הרמב"ם הלא לדעתו הלוכש כלאים הוי שוגג גמור ולא מתעסק.

ה). אמנם יש להביא ראייה ליסוד הגרעק"א משני מקומות בש"ס:

א] אג"מ (ח"ד אה"ע סי' ט סוף ס"ק ג) - דן במי שעובר עבירה והוא מתעסק אם צריך לגלות לו, והוכיח כדברי הגרעק"א מהא דאיתא בס"פ הקומץ (מנחות לז:), דבאחת משבתות הרגל הלך רבינא אחר מר בר רב אשי, והבחין בציציותיו של מבר"א שנקטעו ונפסלו, ורק אחר שהגיע מבר"א לרה"י פשט את הציצית. והביאה הגמ' שתי לשונות:

ל"ק - רבינא לא הודיעו עד שהגיעו לרה"י, וא"ל מבר"א אילו היית מודיע לי בדרך הייתי מניחם שם מיד (כיון דהיה זה משוי ונמצא עובר בהוצאה).

ל"ב - הודיעו רבינא באמצע הדרך והמשיך ללכת משום שגדול כבוד הבריות, ואמרי' בגמ' דאילו היה זה ברה"ר היה מניחו מיד אלא שהיה זה בכרמלית, ולכן גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת ד"לא תסור".

והרי מבואר בל"ב דמתעסק אסור הוא ולכן צריך להפרישו, שהרי מבר"א לבש את הבגד והיה סבור שציציותיו כשרות הן ובכלל מלבוש, ומה שהיה נושא ציציותיו

משום דפסולות הן הוי בגדר מתעסק, ואעפ"כ הודיעו רבינא מיד כדי לאפרושי מאיסור הוצאה.

וגם לל"ק הדין כן אלא שסבר רבינא דא"צ להודיעו משום דגדול כבוד הבריות שדוחה אף ל"ת שבתורה, ואף דהוי איסור דאורייתא, מ"מ עדיין לא ידע בתרגום רב בר שבא דהכוונה היא רק ללאו ד"לא תסור", ולא שאר איסורי תורה.

(הא) דחשיב לנושא את הציציות למתעסק, משום דבעצם תמיד נושא את הציציות אלא שכאשר הן שלימות מקיים מצוות ציצית ונעשין טפלין לבגד וכחלק ממנו וממילא הן בכלל מלבוש הבגד, ולכן לא חשיב משאוי אלא לבישה, וכאשר הן כשרין הרי הוא עסוק בלבישה וכשנפסלו הרי הוא נושאם שהרי כבר אינם טפלים לבגד, אבל עדיין מתעסק הוא בלבישה דסבור שעדיין כשירות הן).

[ב] בארחות שבת (פרק ל הערה לה) הביאו בשם המשמרת שלום (בהל' אמירה לנכרי) שהוכיח מספ"ק דעירובין (טו). בעובדא דרב, שהיה במבוי ביום השבת, וציווה לשמשו להביא לו כד מים, והלך להביא, ובחזרתו מבחין רב שנפל הלחי ונפסל העירוב, וסימן רב לשמשו לעצור ואכן עצר והניח את הכד. ולכאורה אם מתעסק מותר מדוע סימן לו רב לעצור, אע"כ כדי לאפרושי מאיסורא, אלמא מתעסק אסור וצריך להפרישו. אמנם עדיין לא זכינו לראיה דאסור מדאורייתא, דאפשר דמתעסק אסור רק מדרבנן ועל זה בא רב להפרישו, אבל מדאורייתא מותר.

ו. ולכאורה יש לדחות שתי הראיות:

[א] במנחות - היה מקום לומר דבזה פליגי שתי הלשונות, דל"ק לא הודיעו משום

דמתעסק מותר. אמנם המשמעות הפשוטה כמשנ"ת לעיל, שהרי אמר מבר"א דאילו היה יודע היה מורידם מיד ופרכי' עלה והלא גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה, ותרגמה רב בר רב שבא דמיירי בל"ת דלא תסור דהיינו באיסור דרבנן.

[ב] בעירובין - עיין בשו"ת ארץ צבי ([ר' אריה צבי פרומר מקוזיגלוב, ר"מ דישיבת חכמי לובלין] ח"א, סי' עו ד"ה עוד נלע"ד) שהוכיח מכאן להיפך, דמדאורייתא מתעסק מותר לגמרי, דהא בגמ' שבת (עג.) מבואר דעקר וזרק ד"א וסבור הוא רה"י ונמצא שהוא רה"ר, פטור משום מתעסק, ואם מתעסק הוי רק פטור מקרבן אבל איסור מיהא איכא, כיצד שמשו של רב עמד והניח החפץ הלא בזה הוא גומר את המלאכה ונמצא מעביר ד"א ברה"ר אע"כ מתעסק מדאורייתא שרי. ומה שהוצרך רב להפרישו הוא משום דאסור מדרבנן.

וע"ש בהערה בשולי העמוד (ד"ה ולכאורה) שהציע לפרש דרב לא הודיעו הוא משום דיש שליחות לדבר עבירה והאיסור מתייחס אליו ולכן סימן לו לעצור וכוונתו לבטל את השליחות, וזה לפי הסוברים דיש שלד"ע בשוגג (דאז ליתא לסברת "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין"). ואף דהכא הוי רק דרבנן, יש סוברים דיש שלדבר עבירה אף בדרבנן, וע"ש שהאריך לפלפל בזה. ובסוף דבריו דחה שכבר יסדו האחרונים (הב"מ [אה"ע סי' ה] שו"ת החת"ס [א"ח סי' פד] ובאב"נ [א"ח קנא-טז]) שבשבת אין שליחות כלל, דהא בשבת עיקר התכלית היא למען ינוח, והרי נח המשלח.

וגם הביא יסודו של ספר פנות הבית (והביאו באב"נ י"ד קנא-טז) דלא שייך כלל ענין שליחות בדבר עבירה אלא במקום שאף אם אין שליחות נעשית העבירה, ורק שאין למי

(תלד-ה) דמי שלא ביטל חמץ חייב בבדיקה מדאורייתא, ואם לא בדק ומצאו בפסח עובר בבל יראה ובל ימצא מדאורייתא, ואע"ג דלא נתכוון הרי זה דומה למי שאכל חלב בשוגג. והקשה שם דהא אמרי' בשבת (עג.) דסבור שהוא רוק ובלעו הוי מתעסק ופטור, וא"כ אמאי עובר בבל יראה.

ותירין המקור חיים וז"ל "נראה דדוקא בדבר שאסרה התורה לעשות מעשה בזה אמרין דלא אסרה התורה לעשות המעשה רק בכונה ודבר שאינו מתכוין מותר, אבל כשאסרה התורה דבר שאין בו מעשה כגון הכא שאסרה התורה שלא יהיה חמץ בביתו אפילו כשאין מתכוין אסור" וכו' עכ"ל. ואילו לשיטת הגרעק"א קושיא מעיקרא ליתא דמתעסק הוי אסור ורק פטור מקרבן, אלמא ס"ל דמתעסק מותר. וכן דעת האג"ט (קוצר ס"ס כד. וכתב על חידוש הגרעק"א "חדש אסור מן התורה". ושנה דבריו בספרו אב"ג [א"ח סוף סי' רנא]). שו"ר דכן דעת הלח"מ (שבת ר"פ ח. ומובא לקמן).

ח. וכן דעת הקו"ש (פסחים אות רטו), והוכיח מהא דכתב בעה"מ (פסחים קיד: ד"ה הא דתניא) דהמתעסק במצות מצה לא יצא י"ח דמצוות צריכות כוונה. ופליג עליו הראב"ד (שם) וז"ל "והיכא דכפאוהו ואכל מצה יצא דשניא אכילה משאר מצות הואיל ונהנה, שכן מצינו (כריתות יט:) מתעסק בשבת פטור אבל מתעסק בחלבים ועריות חייב שכבר נהנה" וכו' עכ"ל. ומכאן הוכיח הגרא"ו דמתעסק מותר בכל התורה כולה ורק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, דאם מתעסק הוי רק פטור לא שייך ללמוד מעבירות למצוות. וכן מוכח בדעת הרמב"ם דפסק דמצוות צריכות כונה ומאידך פסק כהא דשמואל דכפאוהו פרסיים יצא (ובהערות

לחייב, ולכן כיון דמתעסק הוי היתר גמור אם בלא השליחות לרב היה מותר אין לחייב מצד שליחות לדבר עבירה.

אמנם שמעתי ממו"ר הגר"י בהן שליט"א דלסוברים דאמירה לנכרי אסורה מטעם דנראה כשלוחו (עיין רש"י בשבת [קנג. ד"ה מ"ט] שכתב "והרי הוא שלוחו לישאנו בשבת" עכ"ל), אלמא יש שליחות לשבת ומה שאינו אסור מדאורייתא הוא משום דאינו בר שליחות אבל בישראל כה"ג יש שליחות ועובר מדאורייתא. וכן יש להוכיח מקושיית הנ"י (כב. ד"ה אשו משום חציו) היאך מדליקין נרות שבת בכל ערב שבת הרי למ"ד אשו משום חציו הוי גיריה דיליה בזמן השבת, ונמצא מבעיר בשבת. אלמא ס"ל דאע"ג דהאדם נח היה מתחייב משום מבעיר.

עוד שמעתי מהגרא"י הלר הכהן שליט"א ליישב דדילמא עצר רב את שמשו משום הרואים כדי שלא ילמדו ממנו או שחשש שמא הבחין השליח בלחי אלא שסבור דעל דעת כן שלחו רב, ובזה ודאי שוגג מקרי. עוד אמר ליישב דשאני התם דעשה כן על דעת רבו וא"כ הוי אמירה לנכרי דאסור, ואע"ג דכשאמר לא ידע מ"מ עתה מוטל עליו חיוב להפרישו מאיסורא. עוד י"ל דרב סבר כדעת אב"י שסבר רה"י ונמצאת רה"ר חייב, ורבא פליג עליה (וכבר מצינו דפליגי בזה האמוראים בכריתות [יט:]: כמבואר לעיל בשיטת רש"י והרמב"ם).

ז. עד כאן למדנו את חידושו הגדול של הגרעק"א, אבל צריכים לדעת דכמה אחרונים חלקו עליו, הראשון שבהם כבר הביא הגרעק"א בעצמו שם באותה תשובה, הלא הוא בעל הנתיבות, שנקט כן בפשטות בספרו מקור חיים (בהקדמה להל' ביטול חמץ ובדיקתו, סי' תלא), שם הביא דברי המג"א

הגר"ש אריאלי שליט"א על השו"ת [שם] הביא בשם הגר"ח שהתקשה בדברי הגרעק"א, דאם מתעסק הוי רק פטור מקרבן אם כן חשיב מעשה ומ"ט מתעסק במצוות פטור). וצ"ע מאי קשיא להו, דודאי הא דפטור מקרבן הוא משום דהוי מעשה קלוש, וא"כ שפיר מצי למימר דלמצוות בעינן מעשה גמור.

(ט). וע"ע בקה"י (שבת סי' לה) שחקר בגדר המחייב דמתעסק בחלבים, והביא דבאתיון דאורייתא כתב דהחסרון במתעסק משום שחסר במעשה, אבל בחלבים ועריות דעיקר המחייב הוא הנאת איסור לכן מחשיבו כמעשה כמו שמצינו באשה שחייבת בביאת איסור גם בלא מעשה מכדי יב ונכרתו הנפשות העושות דרחמנא חשיב לה מעשה כיון שנהנית, וכתב הקה"י דצ"ל דחלבים ילפי' מיניה, דהנאה מחשבא לה מעשה.

וכתב לומר באופן אחר דהחסרון במתעסק אינו במעשה דיש מעשה אלא שחסרה כונה, דהיינו דמעשה שאין בו כונה אינו מעשה חשוב לא לגבי עבירות ולא לגבי מצוות, כיון דרק הגוף משותף בו בלא הנפש (וכישן דמי), והיכא דמתכוון שפיר הוי מעשה חשוב כדי להתחייב עליו, ולכן אפי' היכא דלא כיוון אם היתה לו הנאה גם זה מחשיב המעשה כיון דיש כאן התאחדות הגוף עם הנפש (דאף שבגופו הוא נהנה אבל סיפוק ההנאה הוא בנפש).

והנה דעת התוס' בסנה' (סב: בסוף העמוד) דגם מלאכות שבת שיש בהם הנאה חייב דמיין לחלבים ועריות שחייב עליהן גם במתעסק. וכתב הקה"י דעכצ"ל דסברי כהצד הב' דאילו לצד הא' פטור משום שבמלאכות שבת התורה אסרה את העשייה וההנאה מהמלאכה מדאורייתא שרי ואינו בכלל האיסור. ואח"כ הביא דעת הר"ן (על הרי"ף)

בשלהי פסחים, שדייק מהא דכפאוהו פריסיי יצא, וז"ל "ולמה ליה למנקטה כי האי גוונא ולא נקט כסבור שהוא חול ואכל מצה או סבור שאינו מצה ואכלה, אלא ש"מ דבכי האי גוונא לא יצא" עכ"ל בקיצור. אלמא אע"ג דנהנה לא עומדת הנאתו במקום כוונה, וע"כ ס"ל כהצד הא' דרק בהנאה אסורה אמרי' דמתעסק חייב כיון דהנאת האיסור אחשביה למעשה.

(י). והנה כתב הרמב"ם (שבת ר"פ ח) וז"ל "נתכוין לעשות דבר המותר ועשה דבר אחר כגון שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר אינו חייב כלום וכן כל כיוצא בזה" עכ"ל. והרי ידוע הכלל שסלל לנו הרמב"ם בריש הל' שבת וז"ל "וכל מקום שנאמר מותר לעשות כך וכך, הרי זה מותר לכתחילה, וכן כל מקום שנאמר אינו חייב כלום או פטור מכלום אין מכין אותו כלל" עכ"ל.

ולפ"ז מש"כ במתעסק "אינו חייב כלום" היינו שאינו נענש אם עשה כן אבל אסור לכתחי', כן דייק בלח"מ (שם) וע"ש שהוכיח דמתעסק הוי היתר גמור, ולפיכך התקשה בלשון הרמב"ם, וכתב ליישב דכיון דמיירי בפטורי קרבן כתב כלשון הזאת אע"ג דמותר לגמרי, עוד כתב ליישב דכיון דמתעסק הוי לאחר מעשה ולאחר מעשה אין נפ"מ אם מותר או אסור לכן לא נקט הרמב"ם בלשון "מותר".

עוד כתב הרמב"ם (איסור"ב א-יב) "הבא על ערוה מן העריות כמתעסק אע"פ שאין כוונתו לכך חייב, וכן בחייבי לאוין ובשניות, אבל הבא על ערוה מן העריות והיא מתה פטור מכלום, ואין צריך לומר בחייבי לאוין שהוא פטור" וכו' עכ"ל. והשיג שם הראב"ד וז"ל "חייבי לאוין, לא ידעתי למה, קרבן אין כאן" עכ"ל. ובמ"מ

מנורה בדין מתעסק ופסיק רישיה בדרום לא

(ועוד שלכתח"י צריך להיזהר בעצמו יותר במקום שידוע שיוכל לבוא לכלל מתעסק) או דילמא הוי היתר גמור וא"צ להפרישו מאיסורא. ולמעשה בין כך צריך להפרישו דעכ"פ אסור מדרבנן.

ב [פטור קלב"ם - עוד כתב (בד"ה א"כ) קי"ל חייבי מיתות שוגגין פטורין מתשלום כתנ"ד חזקיה (כתו' לה., לח., ב"ק לה.). וכתב הגרעק"א דאם מתעסק אסור הרי הוא פטור מתשלומין ואם הוי היתר גמור פשיטא דחייב לשלם (וע"ע בעניג יו"ט [סי' כ] מה שפלפל בדברי רש"י דמקלקל גם כן פטור בקלב"ם ואף דהוי מותר מדאורייתא מ"מ שם מלאכה עליה לפטרו ממון).]

ג [שביתת עבדו - עוד כתב (בד"ה נפ"מ) וז"ל "נפ"מ עוד לדינא במה דקי"ל דמצווה על שביתת עבדו, דאם רואה עבדו שרוצה לקצור תבואה ממחומר והעבד אמר שרוצה לקצור זה התלוש, והרב ידע שהוא מחומר, דאם מתעסק לא הוי מלאכה כלל לא שייך בזה שביתת עבדו, דהא העבד אינו עושה מלאכה כיון דחושב שהוא תלוש ואין רבו עובר משום שביתת עבדו, אבל אם מתעסק הוי שגגת עבירה כיון דהרב ידע שהוא מחומר יש בו משום שביתת עבדו דהא מלאכת מחשבת מקרי כיון דנעשה מחשבתו של עבד לקוצרו אלא דפטור משום מתעסק כמ"ש התוס' שבת (עב:) שהבאנו בתחלת דברינו, וכיון דמתעסק הוי שגגת עבירה יש בזה משום שביתת עבדו" עכ"ל (וע"ע באמרי בינה [דיני שבת סי' ז] שהקשה דעבד כבהמה, וכמו שבבהמה מצווה למנועה ממלאכה, כך גם בעבד).]

ד [מעשה שבת - (עד כאן הבאנו ג' נפ"מ שהביא הגרעק"א בעצמו, ואפשר להציע נפ"מ נוספת) דהיינו שבישל במתעסק אם נאסר התבשיל בהנאה אם לאו, דאם מתעסק

(שם) ביאר, דאכן אין מתעסק בעריות חייב אלא קרבן כמבואר ברמב"ם שלעיל מינה, ומש"כ "וכן בחייבי לאוין ובשניות" א"א לתרצה דטעות סופר היא.

אמנם בכ"מ (שם) כתב ליישב וז"ל "ול"נ ליישב דה"ק, וכן בחייבי לאוין עבר על לאו כדין מי שלא התרו בו שאע"פ שאינו לוקה הרי הוא חייב לשמים, וכן בשניות חייב לשמים אע"פ שאין מענישים אותו בידי אדם" עכ"ל. ומדלא כתב הרמב"ם וכן בשאר התורה משמע דדוקא מתעסק בעריות חייב לשמים ולא בשאר התורה, ומוכח דלא כהרעק"א.

וכן מבואר בשו"ת הרדב"ז (ח"ו סי' ב אלפים קכה) וז"ל "ואני בעניי אומר שלא היתה כוונת רבינו במה שכתב וכן בחייבי לאוין ושניות לומר שיתחייב בקרבן שכבר כתב למעלה בסמוך ואם בשוגג פטורין מכלום, אלא כוונתו לומר, וכן בחייבי לאוין יש בו איסור שכן נהנה, ויש לו לידאג שנהנה מביאה אסורה ויעשה תשובה" עכ"ל. אלמא דוקא נהנה בעריות צריך לעשות תשובה הא בלאו הכי אינו צריך.

אמנם בשו"ת אחיעזר (ח"ב סי' נ ס"ק ז) דחק בדעת הכ"מ דגם מתעסק בעלמא אסור וכדעת הגרעק"א, והחילוק שבין עריות לבין שאר התורה הוא, דבעריות אפי' ספק פ"ר אסור כיון דנהנה משא"כ בשאר התורה ס"פ מותר (אפי' אם נהנה בסוף) כיון דאינו מתכוון.

יא. ובדין מתעסק אם הוי פטור או היתר, כתב הגרעק"א דאיכא כמה נפ"מ:

א [לאפרושי מאיסורא - עיין שם בתשובה דעל זה גופא בא להשיב לשואל, דאם מתעסק הוי רק פטור מקרבן הא בעי לאפרושי מאיסורא ומחוייב מדאורייתא

חשיב שוגג אלא שפטור מקרבן אפשר דגם בזה קנסו חכמים, ואם הוא מותר אין בזה מעשה שבת.

אמנם יתכן שגם לצד דמתעסק הוי רק פטור מקרבן מ"מ הוי קיל טפי משוגג דעלמא. ולהדיא מצינו בפמ"ג (במשבצות שיח-ב) שנקט בפשיטות דאם זרק בשבת סכין לנעצה בכותל והלכה ושחטה כדרכה (דקי"ל [שו"ע י"ד סי' ג] שחיטה כשירה היא) אין הבשר נאסר, דלא אסרו מעשה שבת רק בשוגג. וכ"פ בשש"כ (י-מד).

ומצאתי להדיא בשו"ת עונג יו"ט (סי' כ) שדן במניח קדירה ריקנית על האש בשבת ואח"כ נודע לו שהיה שם אוכל והתבשל, וכתב דמתעסק הוי איסור ולכן גם אסור בהנאה, וכ"כ במנחת ברוך (סוף סי' ט). ואין ראיה מן האוסרים דמתעסק אסור מדאורייתא, דאפשר דאסור רק מדרבנן. וע"ע בארחות שבת (הערה ח"ג כה-ד הערה יט).

יב). שאלה: הנה בפתיחת אריזות צריך להיזהר שלא לקרוע במקום האותיות דהוי מוחק (ע"פ הרמ"א שמ-ב) ואסור מדרבנן (שהרי הוא מוחק שלא על מנת לכתוב). ויש לעיין מה הדין כאשר נזהר לחתוך שלא במקום האותיות ותוך כדי שחותך נמשכת ידו בלא כוונה לכיוון האותיות ונמחקות בקריעה, והוא מעשים שבכל יום שבת, האם עבר באיסור דרבנן, ועוד נפ"מ אם צריך להמנע מפתיחת אריזות מחמת זה.

תשובה: זה ברור דלא נתקיימה מחשבתו, שהרי רצה לחתוך בצד זה והלך וחתך בצד אחר, וא"כ ליתא הכא מלאכת מחשבת כלל ושרי. אך צריך לדון אם אינו אסור מדרבנן. ובפשטות היה נראה דמאחר

וקי"ל (שלז-א) כר"ש דדבר שאין מתכוון מותר היכא דלא הוי פסיק רישיה, ואפי' במלאכה דאורייתא הדין כן כ"ש הכא דאינו מתכוון למחיקה, והוי ספק פ"ר בדרבנן (שהרי הכא הוי מוחק שלא על מנת לכתוב) וכלאחר יד.

ובארחות שבת (ח"ג ל-כ) העלה שעובר עכ"פ באיסור דרבנן. ובהערה שם הסביר, דלא דמי לאינו מתכוון שמותר, דבשלמא בגרירת מטה ועושה חריץ בקרקע, כיון דלא הוי פ"ר וכוונתו רק להעברת המטה חשיב החריץ כנעשה מאליו, משא"כ קורע השקית במקום האותיות בתחילה עושה היתר אבל אח"כ נמשכת ידו ועושה איסור, ובשעה שקורע האותיות אינו עוסק כלל בפעולת היתר רק בפעולת איסור.

ולא זכיתי להבין דבריהם, שהרי גם כשנמשכת ידו וממשיך לקרוע במקום האותיות עדיין מהני ליה לעצם קריעת השקית וגם כן מתעסק במעשה היתר דהיינו פתיחת השקית, והרי גם בגרירת מטה אם באמצע העברה יתחיל לחרוץ בקרקע הרי זה חשיב כעביד תרתי גם מעביר המטה וגם חורץ בקרקע וכיון שעיקר כוונתו להעברת המטה ואינו פ"ר מותר, וא"כ ה"ה הכא בקריעת השקית עביד תרתי, גם קריעת השקית כדי להוציא האוכל שהיא פעולה המותרת וגם מחיקת האותיות שהיא פעולה האסורה, וכיון דאינו פ"ר מותר. וכ"ש הכא דהוי מוחק רק מדרבנן וכלאחר יד ואינו פ"ר ומותר.

ועיין שם שהביאו עוד צד, דפעמים ואדם מבחין בשעה שקורע במקום האותיות ואז כבר אין בשליטתו לעצור, ובציור זה יש להבחין בין שני מקרים, דאם הוא מקפיד

לעשות כן (רק שלא יאמר לבנו דאז נכנס בכלל האיסור דשבייתת בנו).

והנה במה שאמר דעיקר החסרון בפ"ר הוא משום דמשוי ליה כוונה, וכבר אינו בגדר "אינו מתכוון", בפשטות תלוי הוא בספק הקו"ש (כתו' אות יח) בגדר פ"ר, שם הביא ב' צדדים, בצד הא' כתב דהוא משום דהפ"ר משוי ליה מתכוון, אבל בצד השני כתב דכיון דהפעולה היא מוכרחת מצד המציאות, חשיב שהפעולה האסורה כבר כלולה בתוך הפעולה המותרת, הלכך כאשר נתכוון למעשה היתר ממילא כלול בזה גם הכוונה למעשה האסור. וע"ש דתלה הטעמים במח' התוס' (כתו' ו.) והערך (ערך סבר) אם פ"ר דלא ניחא ליה מותר או אסור (דהערך כמו צד א' והתוס' כמו צד ב'), אבל אח"כ כתב דהתוס' נמי מודו לערוך מדאורייתא, שהרי כתבו שם דשרי לזלף יין על האישים משום דהוי מצוה ובמקום מצוה לא גזרו, ואם היה אסור מדאורייתא לא היה מקום להקל בשביל מצוה, ועל כן כ"ע סברי כצד א'.

אמנם עיין בתוס' בשבת (קג.) דמבואר שם דפליגי מדאורייתא (ופירשו טעם ההיתר בזילוף משום דמיירי בטיפות קטנות או שאינו מוכרח שיפול במקום האש ממש), שהרי כתבו דטעם ההיתר בארעא דחבריה הוא מצד מלשאצל"ג, ואילו מטעם פ"ר דלא ניחא ליה לא ראו מקום להקל, וכיון שאין מקור להקל נשאר הדבר אסור מדאורייתא. ולפ"ז י"ל על דרך הגרא"ו בצד ב', וא"כ בניד"ד גם כן חשיב פ"ר.

(יד.) ובגוף חקירת הגרא"ו נראה דנח' בזה הפוסקים. דהנה מפורסמים דברי הט"ז (שטז-ב, ד) דפסיק רישיה לשעבר מותר, ושם מיירי בתיבה קטנה דאם יש בה זבובים אסור

שלא לקרוע במקום האותיות אונס הוא דאיתרמי ליה, אבל אם אינו מקפיד כל כך אפשר דחשיב שוגג באיסור דרבנן. ומ"מ נלע"ד דבכל מצב יהא מותר מהטעם שכתבנו לעיל (ורק במקום שמבחין בקריעת האותיות וכבר אינו שולט, הוי מוחק באונס אם נזהר מתחילה) וכאשר הרציתי את הדברים קמיה מו"ר הגרא"מ קניגסברג שליט"א הסכים להקל.

(יג.) ובדין פתיחת מקרר ע"י אחר. ואמר לי הג"ר אליהו פויזן שליט"א סברא מעניינת, דלכאור' שרי לומר לחבירו גם למאי דקי"ל דמתעסק אסור לכל הפחות מדרבנן, כיון דקי"ל דבר שאין מתכוון מותר (שלז-א), ורק במקום פ"ר אסור, וביאר דפ"ר מחשיב ליה כאילו מתכוון להדיא, ולכן דוקא באופן שמודע למעשיו כגון גורר ספסל ובידוע שיעשה חריץ הרי זה כמתכוון, אבל אם אינו מודע למעשיו, וכגון בניד"ד דסבור הוא שהמקרר על מצב שבת, ואינו יודע כלל מהדלקת הנורה שתיעשה בעת פתיחתו, לכן ודאי מעשה זה היתר גמור הוא אצלו (והיה מי שרצה לומר דאין אדם חושב בשעת הפתיחה אם המקרר על מצב שבת רק פותח בסתמא וא"כ דמי לשוגג. ונלע"ד דלא דמי לשוגג דהוא יודע בפעולה ורק שכח הדין או שסבור שאינו שבת, אבל הכא ודאי ידע הדין וודאי ידע ששבת, הלכך מה שפתח המקרר ודאי סבר שאינו פועל דבר רק פתיחת דלת המקרר).

ומצד אמירה לנכרי גם כן מותר כיון דלא אסרה תורה אלא מעשה האסור אצל ישראל ודבר שאינו מתכוון מותר, לכן גם מותר לומר לו. אמנם סיים דאין הוא סומך על דבריו במקום איסור ודאי. ורק במקום הצורך התיר לומר לקטן (שאינו מבין)

נדלק המנוע, דעת החזו"א (שבת נ-ט) דקרום הדבר להיות חייב משום בונה כיון דיש חשיבות לבנין זה שמעביר בו זרם החשמל (אע"ג שהוא לשעה ועשוי תמיד לפרק ולחבר) א"כ חשיב נידון דאורייתא ועל כן לכתח"י אין להקל כדברי הט"ז.

אמנם לדעת המנח"ש (סי' יא) שאין בסגירת מעגל חשמלי איסור בונה מדאורייתא כיון דעשוי להיפתח ולהיסגר תדיר, לכן אם פתח המקרר בשבת ושכח שלא העביר למצב שבת, אין לו עבירה כלל, דדבר שאין מתכוון מותר (ומצד מבעיר בהדלקת הנורה אין לחשוש בזמנינו, כיון שמתקינים נורות לִדְ [ורק בנורות להט איכא איסור דאורייתא]). ולפ"ז מעיקר הדין היה מקום להתיר גם לומר לחבירו שיש במקרר כך וכך, ולגרום לו לפתוח המקרר, אלא שיש לדון לאסור מצד זילותא דשבתא (שהרי יודע שתדלק הנורה). וע"ע לקמן דיש לחשוש דילמא חשיב מעשה אחד ולא שני מעשים.

הערה: אמר לי הג"ר אליהו פויזן שליט"א דבר חדש, דלעולם הולכין אחר הכוונה, ועיקר החילוק שבין פ"ר לשעבר לבין פ"ר להבא הוא, דכל דבר שיש לאדם כלים לדעת בשעת מעשה אם עובר איסור חשיב לשעבר, וכגון בזבובים שיכול לבדוק קודם שיסגור התיבה אם הזבובים ישנם, אבל אם בשעת מעשה אין לו כלים לדעת הדבר אף שמצד המציאות כבר הוכרע הספק, וכגון בנידון המקרר, הרי זה חשיב כפ"ר להבא. ולכן אמר שפתיחת מקרר לא חשיב פ"ר לשעבר אלא לעתיד ולכ"ע מותר אף בספק דאורייתא.

אמנם מחידושי הגרעק"א ל"ד (מובא לעיל) חזינן לא כן, דהא מייירי במה שנהגו לחתות בגחלים של תנורי נכרים, והרי מי

לסוגרה משום צידה, ואף שאינו ניצוד אסור מדרבנן, אבל אם ספק לו אם יש שם זבובים מותר משום דאינו מתכוון לצידה ואינו פסיק רישיה. ובבה"ל (שם) הביא דבריו וכתב דאדרבא איפכא מסתברא, אך ע"ש שהביא ראיה לדעת הט"ז מדברי הרמב"ן והרשב"א בשבת (מא:): דאין איסור מצרף בכה"ג שהמיחם כבר עבר צירוף, ואף אם ספק מצורף מותר אם אינו מתכוון, והרי התם הספק הוא לשעבר, אלמא התירו גם פ"ר לשעבר, כיון דעכשיו הוא ספק.

אמנם מרוח הפוסקים נראה דלא ברירא להו האי היתרא כולי האי. ראיית הבה"ל כבר הביאה הגר"ז (קו"א רעז-א, ובסי' שיד ס"ק ד), ובכל זאת נשאר בספק ע"ש. גם הגרעק"א (בהגהותיו לשו"ע י"ד פז-ו) דן במה שנהגו לחתות בגחלים בתנורי נכרים ולא חששו לבישול בשר בחלב, וחיפש צדדים להקל, בתחילה נקט בפשטות דהוי פ"ר וא"כ א"א להקל מצד דבר שאינו מתכוון, ורק אח"כ הביא דברי הט"ז בתור צד להקל. ובספר שביתת השבת (כללי מלאכות שבת סי' ז ס"ק ב) כתב להקל רק במילי דרבנן. וגם המ"ב (ס"ק טז) כאשר העתיקו להלכה הסכים להקל רק בספק פ"ר במילתא דרבנן, ומשמע דלא סמך להקל באיסור דאורייתא (ואף הט"ז עצמו שהקל גם בדאורייתא כתב "כן ראוי לפסוק בפרט במידי דרבנן"). ומאידך מצינו למעט מן הפוסקים דאסרו כן להדיא אף בדרבנן (שערי ישר [ג-כה] והחלקת יואב [סי' ח]), דס"ל דהטעם דפ"ר אסור הוא מצד החפצא (כמו הצד הב' שהביא הגרא"ו).

ומ"מ להלכה שפיר יש להקל במקום איסור דרבנן, ובמקום איסור דאורייתא יש להחמיר. ובנידון בפתחת מקרר כאשר נדלקת נורה על ידי סגירת מעגל חשמלי או

מנורה בדין מתעסק ופסיק רישיה בדרום לה

במלאכה דאורייתא במקום מצוה דרבים (ח"א בשם המ"מ) וכעין זה דעת הפמ"ג לעיל בסוף ס"ק כ"ב עכ"ל. והלא ציור זה כבר דנה הגמ' בשבת (עג). בתור מתעסק דלפי רבא פטור והכי קי"ל, ואם מתעסק מותר אמאי חשיב לה מכשול לרבים. אמנם עדיין לא מוכח דאסור מדאורייתא דדילמא אסור רק מדרבנן.

(יז). שאלה: מי שדרכו בחול להדליק את האור בשירותים, או לחתוך נייר בלא לשים לב למעשיו, וכבר נעשה הרגלו לטבע, האם חשיב שוגג או מתעסק.

תשובה: נראה פשוט דמי שנכנס לחדר השירותים והדליק את האור בלא שימת לב, הוי שוגג גמור ולא דמי למתעסק, דאף שהרגלו נעשה לו טבע שני ולא שם ליבו אל פעולת ההדלקה, מ"מ ודאי היה מודע לפעולה שעשה רק שלא זכר שפעולה זאת אסורה או ששכח שהיום שבת. תדע שהרי אם אור השירותים היה דלוק הרי לא היה לוחץ על המתג, אלמא חושב הוא מעט כשעושה פעולה זו.

שוב הראוני שכ"כ להדיא בשונה הלכות (ח"ו אות עז). והובא במאור השבת [ח"א מא-יח]. ובתחילה רציתי להביא ראיה מהא דאסרו חכמים לקרוא בשבת לאור הנר (שבת יא.), ואיתא בגמ' (שם יב:) "אמר ר' ישמעאל בן אלישע אני אקרא ולא אטה. פעם אחת קרא ובקש להטות, אמר כמה גדולים דברי חכמים שהיו אומרים לא יקרא לאור הנר. רבי נתן אומר קרא והטה וכתב על פנקסו אני ישמעאל ב"א קריתי והטיתי נר בשבת, לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה" עכ"ל. והרי להטות את הנר דרך לימודו כאשר ראשו רכון בין דפי הספר וראשו ורובו בתוך הסוגיא, קרוב יותר לאונס מאשר להדליק את האור בדרכו לשירותים

שחותה בגחלים אינו יכול לדעת אם הגוי בישל שם בשר בחלב אם לאו (דהגוי לא נאמן כל זה). וגם ממה שתלה הגרש"ש אם אמרי' הספק בפ"ר לשעבר אם חשיב ספק אם לאו, בשאלה אם הולכין אחר המעשה או אחר הכוונה נראה כדברינו.

(טו). ויש שרצו לדון דבין כך פתיחת מקרר לא חשיב כשני מעשים אלא כמעשה אחד כי כך היא דרך שימושו בחול וכביכול מעשה הדלקת הנורה הוא בכלל פתיחת המקרר מצד עצם ההשתמשות במכשיר המקרר, הלכך אין בזה היתר דדבר שאין מתכוון, דדמי למכבה גחלת במקום שעלולה להזיק לרבים דאסור מצד מלאש"ג אף דאינו מתכוון כלל למלאכת מכבה, כיון דהתכוון לגוף המלאכה ורק ששינה בתכלית שלה (ואף דקי"ל כר"ש דמשאצל"ג פטור מ"מ אסור מדרבנן).

ולענ"ד כיון דבשבת הדרך היא שהנורה כבויה, אלמא שימוש פתיחת המקרר פעמים עם הדלקת הנורה ופעמים בלי, לכן שפיר חשיב כשני מעשים ותלוי בניד"ד אם מתעסק מותר או אסור. אבל אח"כ שמעתי דעת הגרנ"ק שליט"א לחשוש לזה דלא חשיב הדלקת הנורה והפעלת המנוע כמעשה נפרד כיון שכך ייצרו המקרר לכתח' וכבר חשיב כחלק מפעולות המקרר עצמו, ועל כן ודאי צריך לחשוש לכתח' (ואף לדעת המנח"ש דהפעלת המנוע והדלקת הנורה אסורים רק מדרבנן כיון דחשיב כמעשה אחד).

(טז). ולגבי עירוב שנקרע כתב המ"ב (רעו-כה). ושנה דבריו בבה"ל שסב-ג ד"ה מחיצה) וז"ל "ומ"מ מותר לומר לא"י לתקן את העירוב שנתקלקל בשבת כדי שלא יבואו רבים לידי מכשול וכדאי הוא בעל העיטור לסמוך עליו להתיר שבות דאמירה אפילו

תשובה: יש לדון כאן בתרתי:

[א] ספיה - דאין ספין לקטן דבר האסור (יבמות קיד:, ובשו"ע סי' שמג).

[ב] כהו - לכאורה דמי למעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו (ב"ק נו:): דדעת הרשב"א (שם ד"ה המעמיד) דהוי אדם המזיק, אלמא כיון דמעמידה אצל חבירו חשיב כמעשה שלו אפי' שנח הכ"נ י"ל דחשיב מעשה שלו ועדיף מגרמא.

אמנם מהגמ' בשבת (קכב., ונפסק בשו"ע שכד-יג) מבואר להדיא דמותר להעמיד בהמתו על גבי העשבים בשבת. וצריך לחלק דדוקא בהל' נזיקין חשיב כמעשה שלו אבל לגבי שבת אינו חשוב כל כך כמעשה שלו, וכמו שמצינו באחרונים (הב"מ [אה"ע סי' ה] שו"ת החת"ס [א"ח סי' פד] ובאב"ז [א"ח קנא-טז]) שבשבת אין שליחות כלל, דהא בשבת עיקר התכלית היא למען ינוח, והרי נח המשלח. וגם לסוברים דיש שליחות בשבת, מ"מ י"ל דמעמיד לא חשיב מעשה שלו ממש, ורק לגבי נזקין הוי בכלל שמירת גופו.

והארכתי בסוגיא זו במקום אחר ונעתיק כאן מסקנת הדברים: נמצאנו למדין, דבקטן שמבין שעושה פעולה זו לצורך בני הבית ודאי צריך להפרישו ולא רק אביו (כמבואר בגמ' שבת קכא. ובשו"ע סי' שלד-כה). ועיקר השאלה בקטן שאינו בר הבנה כלל כגון בן שנה וחצי. ואע"ג דלא מקרי מעשה שלו כמשנ"ת לעיל, מ"מ נראה דאסור לעשות כן משום איסור ספיה, דהיינו הדלקת האור שיש בו חשש איסור תורה (היינו בונה כאשר נסגר המעגל חשמל, כן דעת החזו"א נ-ט ד"ה ועוד), ותו שמעתי ממו"ר הגרא"מ קניגסהפר שליט"א דתינוק שאינו בר הבנה כלל המדליק את

ואעפ"כ אמרי' בגמ' דחייב חטאת, אלמא מוכח דמקרי שוגג. ודחה הגרי"ד אוסטרין שליט"א דשמא ידע כשהטה ושכח שהיום שבת, ומשמים כוונתו כן כדי שיודה לדברי חכמים. שו"ר דכן כתב להוכיח בספר נתיבות שלום (לבעל ספר ארחות שבת).

אך הביא ראיה להיפך, מהא דשנינו דנתכוון לכתוב חי"ת וכתב שתי זיינין פטור. והקשו תוס' (ד"ה דנתכוון) וז"ל "וא"ת מאי איריא נתכוון לכתוב ח' דלא נעשית מחשבתו אפילו נתכוון לכתוב ז' אחד וכתב שני זיינין פטור כמו נתכוון לזרוק ב' וזרק ד'" עכ"ל בקיצור.

ומבואר דגם ככה"ג דכתב שתי אותיות בזה אחר זה גם כן יכול להקראות בשם "מתעסק". ולפ"ז יש ראיה להיפך, דמי שנתכוון להדליק את האור יחשב מתעסק כמו הרוצה לכתוב אות אחת ובלא שימת לב עלה בידו שתי אותיות. ומ"מ ניסה לדחות דשמא לא דיקדקו התוס' ואה"נ שוגג הוי או דילמא מיירי שכתב באויר ובסוף נכתב על הדף.

אך נראה דודאי דקדקו התוס', דהא הקשו שהיה למשנה להשמיע באופן היותר מחודש, ובודאי לא היו עושים מזה קושיא אם הדין אינו דין אמת. וגם מה שתירץ דכתב באויר הוא דוחק. ושמעתי מהגרא"י הלר הכהן שליט"א ליישב דשמא מיירי דהיה לו קולמוס עם שני חודים ובזה א"ש דחשיב מתעסק. ועדיין צריך לי עיון.

יח. שאלה: ליל שבת קודש ובטעות נכבה האור שבמקום הסעודה, האם מותר להעמיד תינוק שלא הגיע לחינוך על כיסא ליד המתג כדי שידליק את האור, דהו"ל מתעסק בהיתרא, וגם אין בעיה של אמירה לנכרי, שהרי לא אומר לו דבר ומעצמו עושה.

היא לומר לקטן שאם הוא רוצה יש במקרה "מאכל טעים" דאז עושה כן בשביל עצמו ומותר ואין בזה ספיה, כיון דאינו מתכוון, וגם לא אמירה לנכרי כיון שעושה כן בשביל עצמו (וגם בבנו כל האיסור דוקא בעושה בשביל אביו אבל עושה לדעת עצמו א"צ להפרישו).

ב. טלטול במקום שנקרע העירוב - ולגבי עירוב, הנה כתבו הפוסקים דהמנהג להודיע היכא דא"א לתקן ע"י נכרי, והרי מבואר בגמ' (שבת עג.) דסבור שהוא רה"י ונמצא שהוא רה"ר חשיב מתעסק ופטור לדעת רבא והכי קי"ל. אלמא חששו דיש איסור מתעסק, ולכן בעינן לאפרושי מאיסורא.

ג. פתיחת אריות (במקום האותיות) - כבר נתבאר לעיל דאם משתדל לחתוך שלא במקום האותיות, אף אם נקרע במקום האותיות אין צריך לחשוש משום איסור דרבנן כיון דאינו מתכוון וכנ"ל (ואף אם מבחין שקורע אלא שכבר אינו שולט במעשיו הרי זה אנוס, ולא חשיב כעובר בשוגג).

ד. הדלקת האור מתוך הרגלו - הרגיל להדליק את אור השירותים בכניסתו לשם בלא שימת לב ועשה כן בשבת, נראה פשוט דמקרי שוגג ולא מתעסק.

ה. להניח תינוק שאינו בר הבנה ליד המתג - בפשטות אסור משום ספיה, ואין למחות ביד המקילין לעשות כן, מיהו אם אווזו הקטן בידו כדי שיכבה הוי חמיר טפי ויתכן דחשיב אף כמעשה שלו.

האור אינו עושה כן לצרכו כמו שאוכל לצרכו (דבזה ליכא איסור ספיה) אלא חשיב כמתעסק בעלמא, ולכן אסור משום ספיה (ובלא"ה בדאורייתא אף לצרכו של קטן אסור לספות לו).

והוסיף דא"א למחות ביד המקילים דאין הדבר ברור לאיסור (דחשיב ספיה בידיהם. אמנם בפשטות מהגמ' ביבמות [קיג:--קיד.] שילכו לטיול עם הקטנים ותוך כדי משחק ימצאו את המפתחות וישיבו הבית לא חשיב ספיה, אין לנו להתיר, שהרי ניד"ד חמיר טפי מטיול דהרי מעמידו ליד המתג ובזה יש לחשוש לאיסור ספיה), ומ"מ לכתחי' ודאי שאין ראוי לעשות כן. וכל זה כשאין ילדים בבית דאל"ה אסור לעשות כן לידם משום חינוך. ואם מרים את התינוק ואוחזו בידיו הוי גרע טפי מאשר מניחו על הכיסא, ויש מקום לומר דחשיב מעשה שלו וגם ספיה.

שוב שמעתי מאברך אחד, שהאור היה דלוק בחדר השינה, מה עשה, לקח שולחן ילדים והצמיד לקיר ולקח כיסא והצמיד לשולחן, והבחינה בתו הקטנה (שהיתה פחות מגיל שנתיים), ועלתה על הכיסא ואח"כ על השולחן, וכיבתה את האור, ולאחר מכן מיד הורידה משם. ובזה הודה מו"ר דמותר לעשות כן ולא חשיב ספיה בידיהם.

יט). מסקנת הדברים:

א. פתיחת מקרר (שיש בו נורה) - חשיב לי מו"ר הגרא"מ קניגסהפר שליט"א דבין כך הדבר אסור דאין זה רצון ה' וגם יש בזה זילותא דשבתא, ובמקרה כזה הדרך הראויה



הרב אליהו בנימין הלוי

משיכת אותיות וכתיבה נאה בתפילין ומזוזות

כתב מורי הר"י החסיד צוק"ל שכל טוב לכל עושיהם וכו' בתיקון נאה משום ואנוהו במצות, מבחוץ למראית העין כל שכן מבפנים שהרי ביהמ"ק וכו', לכן אם יכתוב כתיבה דקה אינה יפה, ונמחק מהרה, הרי בשביל כבודו שיהיו קטנים, יותר טוב שימעט כבודו וירבה כבוד שמים לכתוב קצת כתיבה עבה ע"כ, מבואר דתיתי למעליותא איכא בכתיבה עבה, גם נוי וגם שאינו נמחק מהרה, והמרדכי קיצר. עכ"פ הרמ"א נקט כאן בדין כתיבה עבה רק הטעם שלא יהיו נמחקין מהרה והשמיט טעם נוי, והדבר טעון ביאור. - גם מרן ז"ל השמיט בשו"ע פירושו הראשון שכתב בב"י לפרש מ"ש הטור "כתב מיושר", שהוא כתב יפה, ונקט רק פירושו השני שהשיטות תהיינה ישרות להלן בסעי' ו, גם זה טעון ביאור. - וי"ל משום שבב"י הוכיח מדברי הרא"ש בתיקון תפילין שלו, ש"כתב מיושר" היינו שיטות ישרות ולא כתב נאה, משה"ה הכריע שכן הוא דעת הטור ג"כ, ושעכ"פ הכי הילכתא. גם הרמ"א נזהר ולא הוסיף על דברי מרן ז"ל דין כתב נאה רק הוסיף דין כתיבה עבה ורק מטעם שלא יהיו נמחקים מהרה, והיינו משום שכן מבואר בשיטת הרא"ש שהוא עמוד ההוראה, אע"פ שהאו"ז והמרדכי הזכירו גם דין נוי.

והנה ביו"ד בהלכות ס"ת (סימן רעד) כתב הטור (סעיף ג) ויכתוב כתיבה "נאה" ומיושרת, ובב"י הביא לו מקור מגמ' שבת קלג ב' התנאה לפניו במצות ס"ת נאה קולמוס נאה לבלר נאה ע"כ, וכן פסק בשו"ע

שאלה: האם יש דין כתיבה נאה משום זה אלי ואנוהו גם בתפילין ומזוזות או רק בס"ת ומגילה? והאם מה שפסק מרן ז"ל בשו"ע יו"ד (סימן רעג סעיף ג) שאין למשוך האותיות כדי להגיע עד סוף השיטה שייך רק בס"ת או גם בתפילין ומזוזות?

תשובה: [הנה העתק ממכתב ששלחתי להרה"ג ר' יעקב מאיר שטרן שליט"א, טז מרחשון התשע"ט]. הנה מצוי מאד בעולם התורה, שכאשר רוצים לרכוש תפילין ומזוזות מהודרות, מקפידים גם על יופי הכתיבה, ואצל קונים שלא מבינים היטב בהלכות ודקדוקים בהלכות ס"ת, זהו עיקר הקפידא בעיניהם, וכמובן שהמחיר עולה ומטפס ככל שרמת נוי הכתיבה גבוהה יותר. אולם כאשר מתבוננים במקור סוגיא זו, יוצא לכאורה שאין דין "כתיבה נאה" אלא בס"ת אבל לא בתפילין ומזוזות כלל כפי שיבואר, וממילא אפשר לשמור את הכסף להידורים אחרים ולמצוות אחרות.

כתב הרמ"א (סימן לב סעיף ד) וז"ל ולכתחלה יכתוב כתיבה גסה קצת שלא יהיו נמחקין מהרה ע"כ, מקורו במרדכי סוף מנחות (יד ע"ג) והובא בב"י. ודברי המרדכי צ"ב, דפתח בדין "ואנוהו" וסיים "לכן יכתוב כתיבה גסה שלא יהא נמחק מהר", הרי טעם שלא ימחק ולא טעם נוי, וכן מורגש בב"י כאן וביו"ד (סימן רעד), ובמ"ב (סימן לה ס"ק ג), כאשר הביאו דברי המרדכי. אלא שהמרדכי העתיק מאו"ז הקצר כפי שציין, וז"ל או"ז (הל' תפילין סי' תקנה)

במנחות פרק רביעי, והתם לא מובא דין נוי הכתיבה כלל, ואילו במצות כתיבת ס"ת (מצוה תריג) כתב וז"ל מדיני המצוה מה שאמרו ז"ל כיצד כותבין ס"ת, כתיבה מתוקנת וטובה ונאה וכו' ע"ש, הרי דבהל' תפילין אין הקפידא אלא לכתיבה תמה שלא יכתוב אלפין עינין וכו', ומ"ש למען ירוץ הקורא בהן היינו שתהיינה קריאות בקל בלי דוחק, אבל אין בהן דין נוי, משא"כ בס"ת איכא דין נוי בעצם האותיות. גם התיקון תפילין (עמ' סז) לא הזכיר דין "אותיות נאות" בתפילין רק כתב "יכתוב אותיות טובות ותמימות ולא שבורות", ולשון "טובות" אין הכוונה "יפות" אלא נראה יותר הכוונה "בריאיות וגסות" שלא תימחקנה, וכן חיבורי קווי האותיות יהיו "טובים ובראים" שלא ימחקו, וכמו שפירש מרן ז"ל בב"י על הא"ב אות נ' שמה שכתב לעשות "גרון עב" היינו לאפוקי שלא יהיה דק ביותר ע"ש, וכן הזכיר לשון זה הא"ב (השני) על אות ב' "ועקב טוב" למטה וכוונתו "עב וניכר היטב" ע"ש. וכן משמע מהברוך שאמר (ס"ק לד) שהזכיר על הת"ת הנ"ל את דברי רבי יהודה החסיד ז"ל לכתוב כתיבה עבה ולא דקה ע"ש. - והשתא שהרמב"ם החינוך הרא"ש הטור הת"ת קיימי בחד שיטתא דלא בעינן כתיבה נאה בתפילין ומזוזות רק בס"ת, ושכן מדויק מהש"ס, י"ל דמש"ה הכריעו כן מרן והרמ"א ז"ל בשו"ע הנ"ל (סימן לב) שלא הזכירו דין נוי האותיות בתפילין, והגם שהאו"ז והמרדכי בשם ר"י החסיד הזכירו דין זה, י"ל דלריוחא דמילתא הוא שכתבו כן, מאחר שכבר בעינן כתיבה גסה משום שלא ימחק מהרה, מש"ה הוסיפו שזה ג"כ יותר נאה, אבל י"ל דדעתם נמי שעיקר הטעם משום שלא ימחק מהרה, והמעייין היטב בדברי המרדכי יראה שכך נראה ג"כ מכוונת

שם יכתוב כתיבה נאה ומישרת ע"ש. - ויש ללמוד מזה תרתי, חדא להכריע שכוונת הטור כאן באו"ח אכן היא כפירוש השני שבב"י, שהרי כאן כתב רק "כתב מישר" ולא הוסיף "נאה" [וצ"ל דמאי דס"ד דמרן ז"ל לפרש בפירוש א' כתב נאה משום דאם הפירוש שיטות ישרות הא כבר כתב הטור דין זה להלן סעיף ו, ויל"ע], ועוד, שחלוק דין ס"ת מדין תפילין, שבס"ת יש הלכה ל"כתב נאה" משא"כ בתפילין, וכן מדויק מהגמ' שבת קלג ב' שציין מרן ז"ל, דנקטה רק "ס"ת" נאה ע"י קולמוס נאה ולבלר אומן. - ובטעמא דמילתא י"ל משום דס"ת עיקר מצותו בקריאה כדכתיב ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני שימה בפיהם, ועי' ספר החינוך (מצוה תריג) [מצות כתיבת ס"ת] על כן ציונו ברוך הוא להיות לכל אחד ואחד מבני ישראל ס"ת מוכן אצלו שיוכל לקרות בו תמיד וכו' למען ילמד ליראה את ה' וכו' ואע"פ שהניחו לו אבותיו, למען ירבו הספרים בינינו ונוכל להשאל מהם לאשר לא תשיג ידו לקנות, וגם למען יקראו בספרים חדשים כל אחד ואחד מישראל פן תקוץ נפשם בקראם בספרים הישנים שיניחו להם אבותיהם ע"ש, משא"כ תפילין דלמצוותן קיימי ולא לקריאה. וכל זה מדויק היטב מלשון הרמב"ם, שבהלכות תפילין (פ"א הי"ט) כתב וצריך להזהר בכתיבתן כדי שלא תדבק אות לאות וכו' וכל אות שאין התינוק וכו' פסולה לפיכך צריך להזהר בצורת האותיות שלא תדמה היוד לואו ולא ואו ליוד ולא כף לבית וכו' עד שירוצ' הקורא בהן ע"כ, ואילו בהלכות ס"ת (פ"ז ה"ד) כתב וכיצד כותבין ס"ת, כותב כתיבה מתוקנת "נאה ביותר" וכו' ע"כ, גם ספר החינוך (מצוה תכא) במצות תפילין כתב שדין כתיבתן ודין התגין וכו' מבוארין

קיצור לשונו, ועכ"פ כן הכריעו רבותינו מארי דשו"ע ז"ל דלא בעינן כתיבה נאה באותיות תפילין ומזוזות. - ומ"ש הבני יונה (סימן רעא) לכתוב בקולמוס של ברזל לעשות הכתב יפה משום ואנוהו, וכן עשה איהו גופיה מעשה, לא כתב כן אלא בס"ת עש"ה. - גם מ"ש הקסת הסופר (סימן ה סעי' א) לכתחלה לכתוב "כתיבה נאה" ומישרת, משמע דאס"ת קאי כמו שציין בלשכת הסופר להחיה דשבת קלג ב' והתם בס"ת קאי, ומה גם שלהלן (סימן כ סעיף ה) בהלכות כתיבת תפילין, כתב וז"ל לכתחלה יכתוב כתיבה "גסה קצת", וגם הקווין הדקין אל יעשה אותן דק ביותר אלא יעבה אותן קצת שלא יהיו נמחקין מהרה ע"כ, מבואר שהטעם כדי שלא ימחק הכתב ולא משום נוי האותיות. ומה שסיים "וכן מצוה לייפותן מבפנים" י"ל דאשאר דיני נוי שיבוארו בסמוך קאי.

וא"ת א"כ אמאי בתפילין קיי"ל דין כתב מיושר לכתחלה בשיטות ישירות כדלהלן (סעיף ו), והרי זהו נמי משום נוי כפי שכתב הרא"ש (הל' ס"ת סי' ז) והמרדכי מנחות (דף ז ע"ג) והובא בב"י ובמ"ב (סימן לב ס"ק כא), וכן הדין (סימן לב סעיף לג) לעשות השורות שוות שלא תהא אחת נכנסת ואחת יוצאת, הוי נמי משום נוי כמ"ש הגר"א על השו"ע שם, והובא במ"ב (ס"ק קמז), וכן משמע דעת מרן ז"ל בב"י יו"ד (סימן רפח סעיף ט) על מ"ש הטור וכותב כל שיטתיה ביושר שלא תהיה אחת ארוכה מחברתה, וכתב וז"ל זה פשוט דלכתחלה הכי בעי בס"ת תפילין ומזוזה וכ"כ הגהמ"י וכו' ע"ש, ומשמע דמשום נוי הוא דלכתחלה הכי בעינן. - וי"ל כמ"ש המרדכי והאו"ז הנ"ל שכל שכן הוא שבפנים צריך נוי וילפי' ממקדש, אולם חז"ל שיערו לנו במה להקפיד

ובמה א"צ להקפיד, נוי כללי כיישור השיטין ושתהיינה שוות, הקפידו, משום שהוא נוי לכללות "הפרשה", והמצוה היא שתהיינה "פרשיות" כתובות בתפילין ובמזוזה, אולם נוי בעצם "האותיות" לא הקפידו כיון דלאו לקריאה קיימי. ונראה שגם לפי מה שכתב הר"ן מגילה יח ב' דמש"ה מזוזה צריכה שרטוט כיון שנקראת פעמים בשבע שנים ע"ש, עדיין אין מזה להצריך נוי על "האותיות" אלא בס"ת, ואילו בתפילין ומזוזות די בנוי ה"פרשיות". - ובהכי מיושב ג"כ מ"ש מרן ז"ל בשו"ע (סימן לב סעיף יד) ע"ש ריא"ס לעשות ג' מיני קלפים עב דק ובינוני וכו' כדי שיתמלאו הבתים בשוה וזהו נוי התפילין ע"ש, והיינו משום דבלא"ה ההבדל ברוחב הבתים ניכר מבחוץ, ובה ודאי הוא דבעי' נוי. וכבר האריך בביאור סעיף זה המנחת סולת (הערה 753) ע"ש. - גם מיושב הא דמצאתי במסכת סופרים (פרק שלישי הי"ג) חייב אדם לעשות ציצית נאים ומזוזות נאות ולכתוב ס"ת נאה וכו', הרי דאיכא דין נוי במזוזה, ולבר מן דין די"ל דגמ' דילן שבת קלג ב' פליגא אההיא מס"ס ומש"ה השמיטה ההיא דמזוזה, עוד י"ל דלא קאי התם אלא אצורת הפרשיות כנ"ל, א"נ אבית של מזוזה, אבל לעולם על צורת האותיות אין דין נוי.

והיה נראה עוד נפק"מ מזה, להארכת אותיות כדי להגיע לסוף השיטה, לפי מה שפסק מרן ז"ל ביו"ד (סימן רעג ס"ג) שלא ימשוך האותיות לעשותן גדולות מחבירתן כדי למלאות עד סוף הדף ע"כ, וכן דעת הרמב"ם (פ"ז סת"ם ה"ה) והגמ"י שם (דפוס קושטא) בשם הרמ"ך, וכן משמע בספר החינוך (מצוה תריג) שנקט כלשון הרמב"ם שיניח המקום פנוי ע"ש, אולם גם

מנורה כתיבה נאה בתפילין ומזוזות בדרום מא

וכן דעת מארי דשו"ע ז"ל שהשמיטו טעם "נוי" באותיות התפילין, עוד קשה, שהרי הפמ"ג גופא ציין שמקורו בד"מ, ובד"מ הביא זה בשם הברוך שאמר הנ"ל, ובברוך שאמר כתב להדיא הטעם משום שאין לשנות האותיות רק המסורות לבעלי המסורת, הרי להדיא שאין הטעם משום נוי, ואפשר שהפמ"ג לא ראה דברי הברוך שאמר במקורן וסמך רק על העתקת הד"מ שלא העתיק רק את הדין ולא טעמו, והפמ"ג מעצמו הבין שזהו משום נוי. וצ"ע.

היוצא למעשה, שאין דין להדר בנוי צורת האותיות בתפילין ומזוזות רק בס"ת ומגילה שניתנו לקריאה, וכשהתפילין ומזוזות נכתבו ע"י סופר סת"ם ירא שמים, יקנה ממנו הגם שאין האותיות נאות כולי האי, וישמור כספו להידורים אחרים ומצות אחרות. - ומ"מ יש מקום להדר בכתיבה גסה כדי שלא יימחקו מהרה, וכן ביישור ושוויון השיטין ככתוב בשו"ע. והנלענ"ד כתבתי בס"ד.

ויש להוסיף דדעת מרן ז"ל להלן בסעי' ו שאפילו אם יודע ליישר השיטות בלי שרטוט רק שרוצה לשרטט כדי לעשות יותר נאה ויותר ישר, אפ"ה אין לשרטט התפילין מבפנים חוץ מהשיטה הראשונה, ורק להרמ"א והטור שפי"ד לשרטט כדי להוסיף נוי, עי' היטב בב"י ב"ח מג"א וביאור הגר"א שם, הרי אליבא דמרן ז"ל, דגם יישור השיטין דאמרינן דאית בהו דין נוי, מ"מ לא הצריכו אלא מינימום של נוי, אבל מעבר לזה אמרינן דעדיף שלא ישרטט, חזינן דכיון שהוא נוי פנימי חז"ל הודיעו מהו הנוי שיש להקפיד עליו ומהו הנוי שאין להקפיד עליו. דו"ק.

הן עתה [כסלו התשע"ט] ב"ה קבלתי תשובה שהשיב לי הגאון הרב יעקב

הרמב"ם וגם מרן ז"ל לא הביאו דין זה לא בהל' תפילין ולא בהל' מזוזות, והיה נראה משום שטעם האיסור הוא משום שאינו נוי לאותיות להיותן בלתי שוות, ומש"ה דוקא בס"ת הקפידו אבל לא בתפילין ומזוזות. - אולם לאחר העיון נראה שזה אינו, שהרי בב"י יו"ד (סימן רעג סעי' ג) הביא הטעם כמ"ש הגמ"י והרמ"ך וז"ל אבל למשוך האותיות ולעשותן גדולות עד סוף השיטה אסור שאין לשנות אות אחת מחבירו לא להגדילו ולא להקטינו לבד מן המקובלים לבעלי המסורת ע"כ, הרי דאין הטעם משום נוי אלא שלא לשנות מתורת משה, [וכע"ז בט"ז יו"ד (סימן רעד ס"ק ז) שעבירה היא להוסיף כל מיני שרטוטין בדיו דקין וכו' שעושה שינוי ממה שהיה בתורת משה], ולפי זה ברור שאין לחלק בין ס"ת לתפילין ומזוזות, ואדרבה י"ל שזהו בכלל מ"ש מרן ז"ל בשו"ע יו"ד (סימן רפח ס"ז) שדין המזוזות לענין הדיו "הכתובה" והתגין וכו' כמו בס"ת, ואע"פ שנראה שאין זה כולל דין "נוי" הכתיבה אלא הלכות "עצם" הכתיבה וכן"ל, מ"מ דין איסור המשכת האותיות אכן כלול ושווה בכולהו. שו"ר שגם הברוך שאמר (הערה נט, עמ' קה, קו) כתב להדיא כמה פעמים וז"ל ובלא"ה אסור להאריך שום אות יותר מדאי בין בתפילין בין במזוזות וכן בס"ת ע"כ, והזכיר מקורו בהגמ"י הנ"ל. - אלא שדברי הפמ"ג בזה צע"ג, שבסימן (לה א"א א) כתב, שהרוצה לדקדק לא ימשיך אותיות או יקצר הרבה כדי לכון ראשי השיטין כי אין נוי לתפילין, אבל מעט ראשי ע"כ, וכן העתיק המ"ב (סימן לה ס"ק ב), הרי דאע"פ שהסכימו למעשה שאין למשוך אותיות גם בתפילין, מ"מ הטעם שהזכירו משום "נוי" מורה דסבירא להו דשפיר שייך דין נוי לאותיות התפילין, וחזק מזה שכפי שהתבאר רוב הראשונים לא סבירא להו הכי,

מאיר שטרן שליט"א, וכפי הנראה תהיה לו מודפסת בספרו שו"ת אמרי יעקב ח"ב העומד לצאת לאור בס"ד, וכתב שם [אעתיק את עיקר תו"ד, והוספתי סימון כוכביות כמקביל לכוכביות שבפיסקא הבאה, כדי להקל למצוא תשובה לכל טענה וטענה], שלענ"ד אין כן הדברים, אלא גם בתפילין ומזוזות יש לדקדק ולהדר על כתיבה נאה משום זה אלי ואנוהו, ונימוקו, דלאחר שנתברר דדעת כמה ראשונים שגם בפנים יש מצוה של ז"א ואנוהו, וגם בתפילין מצוה ליפותן מבפנים, וכ"פ הרמ"א (סעיף ד), וכן פסק השו"ע הרב (סעיף ו), ממילא נפקא לן דגם בענין הכתב יש לדקדק ליפותו דומיא דס"ת, דאף דהרמב"ם ור"ת ס"ל דדין ז"א ואנוהו לא שייך אלא בס"ת [שהרי כתבו שתפילין א"צ שרטוט מפני שהם מחופין], אבל לדין דקיי"ל כשאר ראשונים וכפסקו של הרמ"א א"כ ודאי דזה כולל גם ענין הכתיבה שתהא נאה ולא רק ענין ישרות הכתב והשורות. ומה שרוצה כ"ת לחלק בין כתב מיושר לנוי הכתב, דדוקא לענין ישרות הכתב קיי"ל דיש לדקדק בו, לענ"ד אין לחלק בזה כלל דאם אמרינן דגם בתפילין איכא ז"א ואנוהו, ממילא זה כולל כל הדברים שנאמרו בס"ת שהוא גם נוי הכתב עצמו, דלהמרדכי (*) וסייעתו אין שום חילוק בין ס"ת לתפילין, והעיקר כמ"ש גם הב"י ברישא עמ"ש הטור (ר"ס לב) דיכתבם בכתב מיושר דכתב ע"ז הב"י משום דכתיב ז"א ואנוהו, וכתב מיושר נראה דר"ל כתב מאושר כלומר יפה עכ"ל, ואף שאח"כ הביא לפרש שיכתוב השורות ישרות, מ"מ אין כונתו לשלול הרישא (*), דודאי פשוט ענין התנאה לפניו במצוות זה הנוי והיופי של הכתב עצמו וכמ"ש הרמב"ם בהל' ס"ת כתיבה נאה ביותר" ולכן לדין דקיי"ל

כמרדכי והרמ"א ודאי דזה כולל נוי הכתב, ואף שהב"י לא העתיק הדברים בשו"ע מ"מ לא נראה לעשות מזה פלוגתא בינו לרמ"א (*). וז"ל הלבוש (לב, ב) ויכתוב בכתב מיושר ומאושר "שיהא כתב נאה" מדכתיב ז"א ואנוהו התנאה לפניו במצוות עכ"ל, הרי דפשוט בעיניו להלכה כדברי הב"י ברישא דגם בתפילין יש בו ז"א ואנוהו לא רק בענין ישרות השיטות אלא גם בנוי הכתב (*), וכן הא"ר (לב סוס"ק ב) כתב דצ"ל כתב מאושר כלומר יפה (*) עכ"ל, וכן עיקר. עכ"ל הגאון רי"מ שטרן שליט"א.

ואען חלקי ואומר בס"ד, דכפי הנראה ולאחר המחילה הרבה, לא התייחס כמוה"ר שליט"א לאותם ההכרחים שכתבתי לומר שגם (*) המרדכי נראה שחולק על טעם נוי הכתיבה, שכן ניכר מקיצור וסתירה בלשונו, וגם (*) מרן ז"ל והרמ"א ז"ל ע"כ הכי ס"ל, שאל"כ מדוע השמיטו דין זה של כתב נאה מהשו"ע כאן וכתבו בסעיף ו' רק דין יישור השיטין ע"י השרטוט ובסעיף לג דין שורות שוות, ואילו ביו"ד (סימן רעד) שם כתבו להדיא דין כתיבה נאה, ומה גם (*) שהרמ"א עצמו בשו"ע כאשר הוסיף כאן על דברי מרן ז"ל דין כתיבה גסה כתב אך ורק הטעם שלא ימחק מהרה והשמיט כליל הטעם של יופי הכתיבה, ובודאי שהלא דבר הוא שא"א להתעלם ממנו, ועוד, הרי הרמ"א בד"מ, הביא דברי המרדכי שק"ו שצריך להיות נוי בפנים, על פירושו השני של מרן ז"ל בדברי הטור ולא על פירושו הראשון, חזינן דעתו ז"ל נמי דדי בזה, היינו יישור השיטין ע"י שרטוט, כדי לקיים נוי פנימי שהביא המרדכי, אבל א"צ נוי האותיות ג"כ, ועוד, שמרן ז"ל סיים בב"י על פירושו השני שכן משמע בדברי הרא"ש, ומה צריכים עוד יותר מזה להבין שזהו הפירוש הנכון כאשר

מההלכה, הן אמת שכבר הבאנו בבירור שדעת האו"ז ורבי יהודה החסיד ז"ל להצריך נוי הכתיבה גם בתפילין, וא"כ הרוצה להחמיר בזה בודאי אינה חומרא של שטות, ויתכן שלזה כיוון ג"כ הא"ר להביא פירוש א' זה של מרן ז"ל לומר שהרוצה להחמיר כך יוכל להחמיר, אולם מזה שלא הזכיר פירוש זה בתחלת דבריו בעיקר פירושו לדברי הלבוש והטור אלא רק בסוף דבריו כבדרך אגב, הרי היא ג"כ הוכחה גדולה דס"ל להא"ר ג"כ שהעיקר לדינא הוא כהפירוש השני של הב"י דכתב מיושר לא קאי אלא אישור שיטין ולא אכתב נאה, ובלא"ה נמי מאחר שההכרחים בדעת מרן ז"ל והרמ"א ז"ל בריאים וחזקים, ויש לשיטה זו גם יסוד מוצק בשיטת רבותינו הראשונים, הרמב"ם החינוך הרא"ש הטור הת"ת וגם המרדכי, ושכן משמע גם בקסת הסופר, שאין דין נוי בעצם הכתיבה בתפילין ומזוזות רק בס"ת ומגילה, הכי קיי"ל לדינא. והנלע"ד כתבתי בס"ד.

לסיכום: אין הידור בנוי צורת האותיות בתפילין ומזוזות רק בס"ת ומגילה שניתנו לקריאה, וכשהתפילין ומזוזות נכתבו ע"י סופר סת"ם ירא שמים, יקנה ממנו הגם שאין האותיות נאות כולי האי, וישמור כספו להידורים אחרים ומצות אחרות. - ומ"מ יש מקום להדר לדינא, על כתיבה גסה כדי שלא יימחקו מהרה, וכן ביישור ושוויון השיטין, וכן שלא ימשוך האותיות, ככתוב כל זה בשו"ע להדיא. והנלע"ד כתבתי בס"ד.

הבהרה: פעמים שזלזול בכתב מורה על חסרון מובהק של ירא"ש של הסופר כידוע לכל מבין בתחום הסת"ם המשווק [לצערינו], לכן הדגשתי שכל האמור כאן הוא אם ידוע שהסופר סת"ם יר"ש כפי

חתום עליו אביו של הטור, רבינו הרא"ש, והוא עמוד ההוראה, ועוד שכן הוכחנו בבירור מלשון הטור ביו"ד (סימן רעד) שכאן הפירוש הנכון בטור הוא הפירוש השני ולא הראשון, ומכל זה מוכח שגם מרן ז"ל וגם הרמ"א ז"ל ס"ל עיקר כהפירוש השני בדברי הטור שאין לנו לנוי הפנימי של התפילין אלא נוי יישור השיטין בלבד, ואין ביניהם שום פלוגתא כלל כפי שהתבאר. - ובאשר (*) לדברי הלבוש שהביא, איברא ששפתיו ברור מללו שגם בתפילין יש דין נוי באותיות, אולם כאשר עמדתי ואחקורה, ראיתי שעל דברי הלבוש אלו, חזר הא"ר וכתב את כל דברי הלבוש בשינוי מהותי וז"ל כתב הלבוש יכתוב בכתב מיושר דכתיב זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצוות ע"כ, וע"ז כתב הא"ר פירושו וז"ל כלומר, יזהר שכשכותב בלי שרטוט, שיכתוב השיטות מיושרות ולא עקומות, מיהו בדיעבד אם כתבו עקומות כתב הב"ח דלית לן בה וכו', והפרישה כתב יכתוב כתב מיושר דלא יכתוב תיבה אחת גדולה ואחת קטנה, ופירש עוד שרצונו לומר כתב מאושר כלומר יפה עכ"ל הא"ר, וכל רואה יראה, דכפי הנראה כוונת הא"ר להשמיט גירסאות לא נכונות בדברי הלבוש, וכפי הנראה היו אלו גירסאות כמו שיש לפנינו בהן כתב הלבוש להדיא דין כתב נאה בתפילין, לכן חזר על הגירסא הנכונה בדבריו והשמיט את כל אותן התיבות, והעתיק בעצם רק את דברי הטור הסתומים, ואפ"ה פירש בהן בעיקר כפירוש השני של מרן ז"ל בב"י דקאי אישור שיטין, וא"כ נפלה הראיה מהלבוש, רק שלבסוף הביא הא"ר (*) בשם הפרישה שפירש ג"כ בדברי הטור שיהיה הכתב יפה, והוא הפי' הא' של מרן ז"ל בב"י, ואה"נ מזה שסיים הא"ר בפירוש זה משמע דעתו שתירוצן זה לא נדחה

מד

מנורה

כתיבה נאה בתפילין ומזוזות בדרום

שפסק מרן ז"ל בשו"ע (סימן לב סעיף כ) לדבר השם המתעסק בכתיבת תפילין ותיקונן
וז"ל לכן צריך להיות מאוד ירא שמים וחרד עכ"ל. וד"ל.



הרב אברהם הלר

עיונים והערות בהלכות מורא וכבוד בית הכנסת

הכנסת דא"כ למה לא כתב השו"ע -אסור לדבר בבהכנ"ס דברי חול- וממילא היינו יודעים מק"ו שודאי דברי היתול ושחוק ושיחה בטילה אסורים, ולמה האריך השו"ע בלשונו? משמע שהשו"ע בא לבאר לנו איזה דיבורים אסורים, ופירט אותם השו"ע 'שחוק' 'שיחה בטילה' 'קלות ראש' וא"כ עלינו לבאר מה כלול בהגדרה זו.

והנה בגדר 'קלות ראש' נראה לכאורה שדיבור קצר בענייני חול לא שייך לקרותו קלות ראש, וכמו שמוכח בראשונים בכמה מקומות שכתבו שדיבור הנצרך לאדם אינו נקרא קלות ראש, עיין בהערה,^א ומשמע דדוקא דיבור בצורה של קלות ראש הוא שאסור מעיקר הדין בבהכנ"ס ולא כל דיבור של חול, והעירוני ג"כ לדייק ל' השו"ע -אין נוהגים בהן קלות ראש- דהיינו דוקא באופן שהדבר נעשה בכוונה ונוהג בזה בקביעות, אבל מי שיושב בבהכנ"ס ולומד עם חבריו ותוך כדי הלימוד אומר לחבירו איזה דבר שחוק וכדו' לא נקרא שנהג בבהכנ"ס קלות

בדין הדיבור בענייני חול בבית הכנסת
כתב השו"ע בסי' קנ"א סעיף א' -בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהם קלות ראש כגון שחוק והיתול ושיחה בטילה- וכתב המ"ב בסק"ב "היינו אפילו שיחת חולין שהיא לצורך פרנסה דבחוק שרי, בבית הכנסת אסור... ובזהוה הקדוש פרשת ויקהל הפליג מאוד בגודל העוון הזה" עכ"ל המ"ב.

ולכאורה משמע מהמ"ב שכל דיבור חולין אסור מעיקר הדין, ולזה נתכוין השו"ע במה אמר שאסור לנהוג קלות ראש כגון שחוק ושיחה בטילה, אבל אחר העיון במקור הדין ובלשונו הראשונים והפוסקים נראה לבאר שיש דיבור שאסור מעיקר הדין ממש, ויש דברים שאינם איסור גמור אלא רק הרחקה והנהגה טובה לחשיבות כבוד בית הכנסת, ונבאר הדברים בעזה"ת.

דהנה לכאורה יש להוכיח שאין כוונת השו"ע לאסור כל שיחת חולין בבית

א. יש להוכיח מדברי הרא"ש בברכות פ"ג אות כ"ח שכתב בשם רבינו יונה לגבי איסור היסח הדעת בתפילין, והגדיר את האיסור בזה"ל "היסח הדעת לא הוי אלא כשעומד בקלות ראש ובשחוק, אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו אין זה נקרא היסח הדעת" ועיי"ש עוד. ומבואר דדיבור בענייני חול אינו נקרא קלות ראש, וא"כ מסתבר שגם כאן דיבור חול קצר ככבוד ראש אינו נאסר ולא נחשב קלות ראש. גם הרמב"ם בהל' שבת פכ"ג הל"ח כתב לגבי איסור דיבור בענייני חפציו בשב"ק, שחשבונו כמה דינרים הוציא בחתונת בנו מותרים משום שהם בכלל שיחה בטילה שאין בהן צורך כלל, משמע להדיא דההגדרה של שיחה בטילה הוא דיבור ללא תכלית אבל דיבור הנצרך אינו בכלל שיחה בטילה, וכן בהל' דעות פ"ב הל"ד כתב הרמב"ם "לעולם ירבה אדם בשתיקה ולא ידבר אלא בדבר חכמה או בדברים שצריך להן לחיי גופו, אמרו על רב תלמיד רבינו הקדוש שלא שח שיחה בטילה כל ימיו" עכ"ל. משמע להדיא דשיחה בטילה היא שיחה ללא צורך, אבל צרכי גופו אינן נקראים שיחה בטילה, וא"כ כאן שכתב הרמב"ם שבתי כנסיות אסורים בשיחה בטילה, משמע ששיחה בצרכי גופו אינה קלות ראש ולא נאסרה כלל.

ראש, וצ"ע בהגדרת השיעור בזה, ודו"ק.

ובגדר 'שחוק' נראה פשוט שאי אפשר לומר שזה כולל שיחה הנצרכת לצורך פרנסה שזה ודאי אינו עניין של שחוק. ומה שנשאר לנו לדון האם זה בגדר 'שיחה בטילה' והנה הרמב"ם בהל' שבת פכ"ג הל"ח כתב לגבי איסור דיבור בעניני חפציו בשב"ק, שחשבונות כמה דינרים הוציא בחתונת בנו מותרים משום שהם בכלל שיחה בטילה שאין בהן צורך כלל, משמע להדיא דההגדרה של שיחה בטילה הוא דיבור ללא תכלית אבל דיבור הנצרך אינו בכלל שיחה בטילה, וכן בהל' דעות פ"ב הל"ד כתב הרמב"ם "לעולם ירבה אדם בשתיקה ולא ידבר אלא בדבר חכמה או בדברים שצריך להן לחיי גופו, אמרו על רב תלמיד רבינו הקדוש שלא שח שיחה בטילה כל ימיו" עכ"ל. משמע להדיא דשיחה בטילה היא שיחה ללא צורך, אבל צרכי גופו אינן נקראים שיחה בטילה, וא"כ כאן שכתב הרמב"ם שבתי כנסיות אסורים בשיחה בטילה, משמע ששיחה בצרכי גופו אינה קלות ראש ולא נאסרה כלל.

והנה כתב השו"ע בסעיף י"א שמה שמבואר בגמ' דמהני תנאי על בית הכנסת להשתמש בו בתשמישי חול זה רק בחורבנן. ומבואר במ"ב בסקל"ד שהשימושים שיכול לעשות בחורבנן הם אכילה ושתייה או להכנס בחמה מפני החמה ובגשמים מפני

הגשמים, ועל זה כתב השו"ע שדוקא בעוד הבהכנ"ס קיים לא מהני תנאי [דיש בהם קלות ראש] אבל בחורבנו מועיל תנאי זה, וכתב השע"צ בסק"כ שאיסור שיחה בטילה אסור אפילו בחורבנן דהוי קלות ראש גדול [שלא מועיל תנאי להתייר], והנה אי נימא דכל דיבור בדברי חול נאסר ונכלל בשיחה בטילה אין הדבר מסתבר כלל שדיבור כזה יהיה נחשב קלות ראש כ"כ גדולה יותר מאכילה ושתייה וכדו' דסברא רחוקה היא לומר שדברים אלו יהיו מותרים דהיינו לישב ולאכול סעודת קבע מותר [בחורבנן], ולדבר כמה מילים דברי חול יהיה אסור? וביותר תימה א"כ היאך מביא המ"ב בסמוך בסקל"ו שדעת הפמ"ג שחשבונות של יחיד מותרים, הרי אסור לדבר שום דברי חולין והיאך ידבר שם בעניני חשבונותיו? ואולי הכוונה שלא ידבר כלל אלא ירשום בשתיקה בפנקס את חובותיו בלא לדבר כלום, וזה דוחק. וגם קשה א"כ מה הועיל התנאי על בתי כנסיות לאחר שנחרבו, לאיזה שימוש ראוי כזה מקום שאסור לדבר בו דברי חולין? אלא נראה מוכרח שמבואר שדברי חולין הנאמרים בכבוד ראש לצורך אמיתי הנצרך לאדם אינם נכללים באיסור של שיחה בטילה, ולא עליהם דברו הפוסקים כשנקטו בפשיטות שזה קלות ראש גדולה שאסורה בכל גוונא.

והנה הפמ"ג הוא מקור דברי המ"ב שמשמע קצת שאוסר מדינא כל דיבור חולין בבהכנ"ס, אך מקור דבריו הוא מספר ראשית

ב. ואין להקשות הרי שיחה בטילה ללא תועלת אסור בלא"ה לדבר בכל מקום משום ביטול תורה, וא"כ מה הוצרך לאסרו בבהכנ"ס, זו אינה קושיא משום דודאי שלפעמים אדם נצרך לדבר שיחה בטילה לצורך הרחבת דעתו וכדו' [וכמו שאומרים שהתורה נקנית במיעוט שיחה דמ"מ צריך מעט שיחה], וכבר כתב הרמב"ם שם ששיחה בטילה זו היא שיחת רוב כל אדם, ועיין בל' הרמב"ם בפכ"ד מהל' שבת ואסור להרבות בשיחה בטילה בשבת ומשמע שמעט אפילו בשבת מותר [ובימות החול מותר להרבות] ומוכת דיש אופנים שמותר ואין איסור ביטול תורה בזה, ועל אופנים כאלה נתחדש שבבהכנ"ס אסור משום קלות ראש.

כאן עצות אחרות ולא עצה קלה זו? ואולי י"ל שלומר את ההלכה הזו יש בזה קצת חוכא ואטלולא שע"י אמירתו את הדין שאסור להכנס לבהכנ"ס לצרכו הותר לו האיסור להכנס, ולכן כדי שלא יהיה זלזול בדין זה הצריכו חז"ל שילמד עניין אחר. אבל עדיין קשה טובא איזה יהודי יש שאינו יודע לומר פסוק אחד, וכי אינו יודע לומר שמע ישראל או אשרי יושבי ביתך, [וכי היהודי הזה לא מברך ברכת התורה כל יום ואומר אח"כ איזה פסוקים ומשנה וכדו'] וא"כ מה לנו להטריחו לומר לתינוק פסוק לי פסוקך, היה לנו לומר לו שיאמר בעצמו איזה פסוק שהוא מכיר או איזה הלכה שהוא מקיים כגון שיאמר שיש מצוה לקרוא ק"ש כל יום, וא"כ על איזה יהודי דיבר השו"ע שאינו יודע כלום ורק יבקש מהתינוק שילמדו [שאם הוא כזה עם הארץ וכי אחד כזה יבין איזה פסוק שיקרא לו התינוק?] עוד יש להקשות למה לא נכתב בקצרה שיכנס וילמד מעט, ומדוע האריך השו"ע בלשונו לכתוב 'יקרא מעט' או 'יאמר דבר שמועה' מה הצורך להאריך בדוגמאות מה יכול ללמוד? גם צ"ע הל' -דבר שמועה- ואין זו הלשון הרגילה של לימוד תורה שבע"פ,

ולכאורה נראה לבאר שבאמת כשהתירו לו להכנס וללמוד בבהכנ"ס היינו דוקא כשעוסק בתורה בצורה חשובה ולא

חכמה, ועיינתי שם שכתב בקצרה שצריך ליהזר במה שכתב רשב"י בזוהר שהמדבר בבהכנ"ס גורם פירוד בתיקונא עילאה, ומשמע שזה איסור על פי קבלה ולא מן הדין, והרי מצינו הרבה דברים שבספר 'ראשית חכמה' מחמיר אע"ג שהם מותרים מן הדין, כגון שאוסר לירוק בבהכנ"ס אע"ג שנפסק להלכה שמותר, וכן אוסר לקרוא לחבירו בקול גדול בבהכנ"ס שצריך להתנהג שם כמו בהיכל המלך, והרי לדינא לא החמירו הפוסקים כ"כ, ולכן היה נראה לומר שמדינא דגמרא אין איסור אלא בשיחה של קלות ראש, וצ"ע.

הנכנס לבית הכנסת יאמר דבר הלכה [סי' קנ"א]

כתב השו"ע בסוף סעיף א' -ואם צריך ליכנס בהם לצרכו כגון לקרוא לאדם יכנס ויקרא מעט או יאמר דבר שמועה ואחר יקראנו כדי שלא יהא נראה כאילו נכנס לצרכו, ואם אינו יודע לא לקרות ולא לשנות יאמר לאחד מהתינוקות קרא לי פסוק שאתה קורא בו או ישעה מעט^ג. ולכאורה יש לתמוה על עצה זו שנתנו לו לאדם שיבקש מהתינוק שיקרא לו פסוק אחד, למה שלא יאמר הלכה זו גופא שאין להכנס לבית הכנסת לצורך עצמו אא"כ לומד מעט, ובזה הוא יקיים את הדין שנכנס הוא לבהכנ"ס ולומד, ומ"ט נקטו

ג. הנה הב"ח כתב שאינו צריך להתיישב בבהכנ"ס שיאשרי יושבי ביתך' הכוונה שהייה ולא ישיבה ממש, וכן משמע ברמב"ם. אמנם יש ראשונים שמשמע מדבריהם שצריך לשבת ממש, שבספר הבתים כתב "יתעכב שם מעט וישב שהישיבה בבהכנ"ס מצוה" משמע שצריך דוקא לישב. ובספר המכתם כתב בזה"ל "נישהי פורתא וניקום פירוש ישעה מעט ויקום וילך" עכ"ל. משמע שיושב ממש. [עוד נ"ל לפלפל דהרי כתב השו"ע שיאמר לתינוק פסוק לי פסוקך והרי בשעה שהוא מדבר אליו הרי הוא כבר שוהה בבהכנ"ס וא"כ זה כלול בדין של ישעה מעט, אבל אם צריך לשבת אז מובן שזה לא כלול בדין הראשון.]
ד. ובדוחק י"ל דחז"ל רצו שהעמי הארץ יקיימו את ההלכה בצורה ניכרת שע"י שישבו מעט או שיאמרו לתינוק פסוק לי פסוקך יראו אנשים אחרים הנמצאים בבהכנ"ס מה שהוא עושה ובכך תתפרסם ההלכה אצל עמי הארץ, ודו"ק.

ביאור דברי המג"א בדין ת"ח שמותרים באכילה בבהכנ"ס

איתא בגמ' במגילה דף כח: לגבי דין אכילה בבהכנ"ס – אמר רבא ותלמידי חכמים מותרים, דאמר ריב"ל מאי בי רבנן ביתא דרבנן – ופרש"י: למה קורין בתי מדרשות בי רבנן לפי שבתם הוא לכל דבר. והנה הטור בס' קנ"א העתיק דין זה בזה"ל – ותלמידי חכמים מותרין לאכול ולשתות בהן – ובפשטות הדברים משמע שמותר בכל גוונא, אלא שהב"י והב"ח כתבו שהרמב"ם חולק על הטור וסובר שההיתר הוא לא בכל גוונא אלא רק בשעת הדחק, ודייקו כן מלשון הרמב"ם, שהרמב"ם בפ"א מהל' תפילה הל"ו הביא דין זה בזה"ל החכמים ותלמידיהם מותרין לאכול ולשתות בבתי כנסיות ובתי מדרשות מדוחק, משמע שזה היתר רק כשנצרך הת"ח לאכול ואינו מוצא מקום אחר אז הותר לו לאכול בבהכנ"ס. והביא הב"י ראייה לרמב"ם שההיתר הוא רק מדוחק מהמעשה שמובא בגמרא בדף כח: על רבינא ורב אדא בר מתנה שנכנסו לבית הכנסת מחמת גשמים שירדו עליהם והם אמרו – הא דעיילינן לבי כנישתא לאו משום מיטרא אלא משום דשמעתתא בעיא צילותא – מוכיח הב"י "אלמא דאי לאו משום דשמעתתא בעי צילותא לא הווי עיילי לבית הכנסת מקמי זילחא דמיטרא וטעמא ודאי משום דזילחא דמיטרא לא חשיב דוחק שהרי כמה אנשים הולכים בשוק בשעת הגשמים ואינם נמנעים" עכ"ל הב"י.

אבל המג"א חלק על הב"י והב"ח וכתב שאין כאן מחלוקת בין הרמב"ם והטור, והואיל ודבריו צריכים ביאור לכן נעתיק את עיקר לשונו וננסה לבארו ולפרשו בעזה"ת,

סתם ממלמל איזה דבר הלכה לצאת ידי חובה, ואולי אפשר עוד לחדש שכשאמרו בגמ' את העצה של 'יקרא' הצריכו חז"ל שיפתח איזה ספר ויקרא מתוכו [שהרי אסור לקרוא פסוק אפילו תיבה אחת בעל פה כמו שכתב השו"ע בס' קמ"ד] וזה לימוד בצורה חשובה של קריאה מתוך הספר. וכן כשאמרו 'שיאמר דבר שמועה' הצריכו חז"ל שיאמר איזה מימרא של דבר הלכה בדרך של לימוד מימרא של אמורא, ולא בדרך של אמירת הלכה פשוטה, כמו שהקשינו שיאמר שיש מצוה לקרוא ק"ש כל יום, ולכן אם אינו בר הכי ללמוד דבר בצורה חשובה אומרים לו שיאמר לתינוק הלומד בבהכנ"ס פסוק לי פסוקך שבזה גם יש כאן צורה של לימוד ביחד עם התינוק כדרך לימוד ולא אמירה בעלמא של פסוק, ולימוד במורה של קביעות מסויימת זה הוא כבוד הבהכנ"ס שמתיר כניסה אליו. ואפשר ליתן עוד תוספת טעם בזה דהואיל ובעינן שיכנס באופן שיהיה נראה שנכנס לצורך מצוה לכן אם נכנס לבהכנ"ס בהליכה מהירה וממלמל איזה פסוק בדרך הליכתו והולך וקורא לחבירו, בזה לא הועיל כלל מה שעשה שהרי הדבר מוכיח שהוא נכנס לצרכו, וכל הרואה אותו נכנס באופן כזה מבין מיד שנכנס לקרוא לחבירו, ורק אם הוא הולך ופותח ספר וקורא מתוכו איזה פסוק אז נראה שנכנס כדי לקרוא פסוק מתוך ספר, וכן לומר דבר שמועה הכוונה שהולך לחבורת הלומדים שם ואומר להם איזה דבר שמועה שאז נראה שכאילו נכנס לצורך דבר זה, ולכן הדגישה הגמ' במגילה - אי קרא הוא ליקרא פסוקא ואי תנא הוא ליתני - דהיינו באופן שהרואה אותו נכנס ועושה דבר זה נדמה לו שהוא נכנס לצורך דבר מצוה זה, כך היה נראה לבאר הלכה זו, אמנם כל זה מחודש מאוד, וצע"ג לדינא.

מנורה בהלכות מורא וכבוד בית הכנסת בדרום

מט

כתב המג"א בסי' קנ"א סק"ב בזה"ל "ולוי נראה דדוקא אכילה ושתייה שרי בבהכנ"ס משום דלומדים בבית הכנסת כדמשמע בגמ' וכ"ש בבית המדרש, ולכן מותרים לאכול ולשתות שם, דאם יצטרכו לילך בכל פעם" לאכול ולשתות בביתם יתבטלו מלימודם, אבל אם אין לומדים בבה"כ אסורים לאכול ולשתות שם, וכמ"ש הר"ן דאטו ת"ח אינו מוזהר על מורא מקדש... וכ"ה בירושלמי שת"ח מותר להתאכסן בבה"כ, וכ"מ בטור שכתב ות"ח מותרים לאכול ולשתות משמע דאינן מילי אסור, וא"כ ליכא מח' כלל" עכת"ד המג"א. והנה לכאורה באור דברי המג"א שבא להשוות את דעת הטור והרא"ש שהעתיקו את הדין של היתר אכילה ושתייה בלא להוסיף את המילה מדוחק, וגם בא ליישב את הקושיא של הב"י למה להכנס לבית הכנסת מפני הגשמים לא מיקרי דוחק, ותירץ המג"א שבאמת אין ההיתר תלוי במה שהת"ח נמצא עכשיו באיזה דוחק ולכן התירו לו, אלא כוונת הרמב"ם היא רק לתת טעם למה חז"ל התירו באופן כללי לת"ח לאכול ולשתות בבהכנ"ס, שזה משום שאם יהיה אסור לו לאכול ולשתות במקום שהוא לומד יגרום לו הדבר ביטול מלימודו, וזה כוונת הרמב"ם שהתירו להם מדוחק דהיינו הפסד הלימוד הוא הסיבה שהתירו חז"ל לת"ח את האכילה והשתייה בבית כנסת, וזה היתר מיוחד על אכילה ושתייה משום שידעו חז"ל שאם לא נתיר דבר זה יגרם הפסד גדול לכל הלומדים בבתי כנסיות ובתי מדרשות

שיצטרכו לילך לביתם לאכול. אבל לגבי שאר השתמשויות כגון אם יהיה ת"ח שצריך לדבר שיחת חולין בבהכנ"ס ואם נחייב אותו לצאת מבהכנ"ס יגרום לו הדבר לביטול תורה [או יצטרך לטייל בהם להרחבת דעתו ואם לא יטייל יצטרך לילך למקו"א ויפסיד זמן מלימודו וכדו'] בזה לא התירו חז"ל שיהיה מותר כל דבר מחמת דוחק, וזה לכאורה מוכרח במג"א שלא הותר כל השתמשויות הנצרכות, דאל"כ לא תירץ המג"א כלום למה הראשונים כתבו רק את ההיתר לאכול ולשתות ולא כתבו דה"ה שאר השתמשויות מותר כל היכא שיגרום הדבר הפסד מלימודו? וגם מה תירץ המג"א את ל' הטור שלא כתב את המילה מדוחק וסתם בלשונו שמוותרים באכילה ושתייה, והרי צריך לידע החכם שאוכל בבית כנסת שזה רק אם יש בזה הפסד מלימודו, שהרי פעמים שיכול לסדר את זמן אכילתו באופן שלא יהיה לו שום הפסד מלימודו, ואיך כתב המג"א שאין כאן מחלוקת כלל? ולכן נראה ברור שכוונת המג"א שהרמב"ם נתן טעם למה חז"ל התירו את האכילה ושתייה שהוא משום שאם היו קובעים איסור בזה אז היה דוחק לתלמידי חכמים בלימודם, ובאמת כך היא פשוט הגמ' - מאי בי רבנן ביתא דרבנן - דהיינו שקבעו חז"ל שלגבי אכילה ושתייה מקום זה הוא ביתם ויכולים לאכול שם כמו שאוכלים בביתם, ואינם צריכים לחשבן האם כעת יש להם ביטול תורה או לא [שאם היו צריך לחשב כך כבר לא היה הדבר בי רבנן שאדם האוכל בביתו אינו צריך לעשות חשבונות].

ה. מדלא כתב המג"א שכשיצטרכו לילך לביתם לאכול יש בזה ביטול מלימודם [אלא כתב שאם יצטרכו בכל פעם] משמע שבא ליתן טעם מדוע חכמים נתנו היתר כללי ולא חייבו את האוכל לעשות חשבון האם כעת יש בזה ביטול תורה לילך לאכול, משום שידעו חז"ל שאם בכל פעם ילכו לאכול בביתם יהיה בזה ביטול מלימודם לכן נאמר היתר כללי בכל גוונא ולא חייבו לאדם לאמור שעכשיו יש בזה ביטול מלימודו, ודו"ק.

שמותרים החכמים לאכול ולשתות דמשמע בכל בית כנסת ובית מדרש מותר להם ולא רק באותו בית מדרש ששם הוא קבע את לימודו,¹ אלא ודאי שההיתר הוא היתר כללי באותם בתי כנסיות ובתי מדרשות שמשמשים גם מקום לימוד,² כך היה נראה לפרש את המג"א שיש כאן היתר אכילה ושתייה בכל מקום שיושבים ולומדים שם בקביעות.

ולפי כל מה שנתבאר יל"ע בל' המ"ב שהעתיק בשם המג"א -דלאנשים הלומדים שם בקביעות לעולם שעת הדחק היא, אבל אם אין לומדים בבה"כ ובבה"מ אסורים לאכול ולשתות שם- עכ"ד. ומשמע קצת מתחילת דבריו שצריך שאותם ת"ח ילמדו שם בקביעות, וצריך לדחוק בל' המ"ב שסיום דבריו קאי על המקום שאם זה בית הכנסת שאין שם לומדים בקביעות או בית המדרש שעשוי ללימוד בזמנים מסויימים אז אין את ההיתר של חז"ל לאכול ולשתות שם, וצ"ע.

והנה כבר הבאנו שהב"י והב"ח חולקים על המג"א וסוברים שיש מח' בין הטור לרמב"ם שהרמב"ם מצריך שיהיה דוחק כדי שיהיה מותר, והטור מיקל בכל גוונא, וא"כ למעשה אם נבוא לדון באברכים האוכלים בכולל ארוחת צהרים או שותים קפה בתוך הבית מדרש באופן שזה לא המקום הקבוע שלהם, לפי מה שביארנו את דברי המג"א הרי הם עושים כדין גם לדעת הרמב"ם,

וזה הוא הפשטות בדברי הירושלמי שמותר לת"ח להתאכסן בבית הכנסת, ולא הוזכר בירושלמי או במג"א שזה דוקא אם בכוונתו לקבוע לימודו בבהכנ"ס, והרי להתאכסן משמעותו שהייה ארעית ואפ"ה מותר לאכול בבהכנ"ס, אלא ודאי הואיל ות"ח הוא שרו ליה חכמים, אלא שכתב המג"א שכל זה רק בבהכנ"ס שלומדים שם אבל אם יהיה בהכנ"ס שהתלמידי חכמים כלל לא לומדים שם אלא הוא רק מקום תפילה ורוצים החכמים לילך ולסעוד שם, בזה לא חל מעיקרא ההיתר של חז"ל משום שחז"ל התירו רק מקום שמיועד ללימוד תורה דוקא הוא נקרא בי רבנן לאכילה ושתייה כדי שיוכלו ללמוד בלא הפרעות, אבל מקום ששימשו הוא רק בית הכנסת לא התירו חז"ל אכילה ושתייה משום שאין זה כלל מקום של חכמים ותלמידיהם שיהיה טעם להתיר להם יותר מלשאר אדם דאטו אינם מצווים על מורא מקדש. ולא הוזכר במג"א שצריך שהתלמידי חכמים האוכלים ושותים בבית הכנסת ובבית המדרש זה רק אם הם לומדים שם בקביעות, ואדרבה המג"א הביא את הירושלמי שת"ח מותר להתאכסן בבה"כ משמע אפילו שאין לו שום קביעות שם, ועוד נראה שאם היה איזה הגבלה שרק ת"ח הלומד בקביעות היו הטור והרא"ש כותבים שהאכילה מותרת מדוחק כדי שנדע את ההגבלה הזו, ואיך סתמו את ההלכה וכתבו

1. ובאמת אם היה דין שאותם ת"ח יקבעו לימודם שם היו צריכים הפוסקים ליתן לנו שיעור בזה, שהרי לא פירשו לנו מה שיעור קביעות לימודו האם צריך שיהיה קבוע שם כל היום או אפילו חלק מהיום, שהרי גם בקביעות שאינה לכל היום יכול הדבר להביא לידי ביטול תורה, ובפרט שתייה שהיא דבר שכיח גם במעט זמן, ומדסתמו הפוסקים משמע דסגי שהמקום משמש ללימוד קבוע.

2. ואף שיכול המתעקש להקשות שגם לפי המג"א עדיין חסר הגבלה שזה רק בבתי כנסת שרגילים ללמוד שם, כבר תירץ המג"א בלשונו שסתם בתי כנסת היו מקום לימוד, כדמשמע בגמ' שאמרה שיבקש מתינוק שיקרא לו פסוק ופרש"י "שהתינוקות היו רגילין לקרות בבית הכנסת" עכ"ל. והרי התינוקות צריכים רב שילמדם וממילא יושבים שם ת"ח (לומדים ומלמדים) ולכן בדרך כלל בית כנסת רגיל שיהיה גם מקום לימוד, ודו"ק.

מנורה בהלכות מורא וכבוד בית הכנסת בדרום נא

ואפילו אם נבאר את דברי המג"א כפשטות מי לסמוך הלא המה הטור והרא"ש [לדעת
ל' המ"ב שהמג"א מצריך שאותם לומדים הב"י והב"ח] שלא הצריכו מדוחק כדי
יהיו לומדים שם בקביעות, מ"מ יש להם על שיהיה מותר, ודו"ק.



הרב משה חליוה

בדינא דאסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז

שלא ישתכר וכל מעשיו יהיו לשם שמים, עד כאן לשונו, וע"ש.

ולפימ"ש הביאווה"ל נראה דאף מי שיודע שאינו שולט על עצמו ויבוא ע"י שכרותו לחוכא דלא פסק דמוטב שלא ישתכר כיון שיעבור אאסורא דאסור לאדם שימלא פיו שחוק בעולם הזה דאסור אף ביומא דפוריא, וק"ל.

וחזי הוית במור וקציעה (שלהי סימן תרצ"ה) דכתב וז"ל נ"ל שאין צריך להזהר בסעודת פורים לעשות זכר לאבילות ירושלים כיון דחייב לבסומי בפוריא עד דלא ידע וכו', עכ"ל, וע"ש, ואיכא לעיוני אי כוונת המור וקציעה דאין צריך ליעבד זכר לחורבן בסעודת פורים דייקא גבי הך תקנתא דהנחת מקום פנוי בשולחן כמ"ש בשו"ע סי' תקס"ס (סעיף ב') ע"ש, או דכוונתו נמי דמישרא שרי ליה למלא פיו בשחוק בהאי סעודתא, וצ"ע כעת.

גם הלום ראיתי לרוח אפינו מרן הגה"ק רבינו חיים בן עטר זלה"ה בספרא דבי רב חפץ ה' עמ"ס ברכות (דף ל"א ע"א) דסבירא ליה דשחוק אפילו דמצוה הוא דאסור, וזה לשון קדשו "ונראה דהיינו אפילו שחוק של מצוה אסור, דאי של קלות ראש אפילו אז בשוב ה' את שיבת ציון אין נראה מקרא דמותר, מדקאמר בשוב ה' את שיבת ציון וכו' אז ימלא שחוק והיינו מצד שמחה של שיבת ציון דהיינו שמחת מצוה, ושמחת מצוה עצמה ליתה אלא אז בשוב ה' בע"ה, עכלה"ק, ודוק בזה הדק היטב.

שו"ע סימן תק"ס (סעיף ה') אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז, ע"כ. ובמ"ב (שם ס"ק כ'), ד"ה אסור למלאות פיו שחוק) כתב וז"ל שהשמחה יתירה משכח המצוות, ועיין בט"ז ופרישה דאפילו בשמחה של מצוה כגון בחתונה ופורים לא ימלא פיו שחוק, עכ"ל.

ובמ"ש המ"ב ז"ל דאפילו בפורים לא ימלא פיו שחוק, עיין בשו"ע סימן תרצ"ה (סעיף ב') דכתב וז"ל חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ע"כ, ובמ"ב (שם, ס"ק ד', ד"ה בין ארור המן) כתב בסו"ד וז"ל ועיין באליה זוטא דמכל מקום יראה להיות זהיר בענין נטילת ידים וברכת המוציא וברכת המזון ויהיה שמחה של מצוה, עכ"ל.

ובביאור הלכה (שם, ד"ה עד דלא ידע וכו') כתב וז"ל וזה לשון המאירי חייב אדם להרבות בשמחה ביום זה באכילה ובשתיה עד שלא יחסר שום דבר ומכל מקום אין אנו מצווין להשתכר ולהפחית עצמינו מתוך השמחה שלא נצטוינו על שמחה של הוללות ושל שטות אלא בשמחה של תענוג שיגיע מתוכה לאהבת השם יתברך והודאה על הניסים שעשה לנו וע"ש מה שמבאר דיני הגמרא, וזה לשון החיי אדם כיון שכל הנס היה על ידי יין לכן חייבו חכמים להשתכר ולפחות לשותות יותר מהרגלו כדי לזכור הנס הגדול ואמנם היודע בעצמו שיזלזל אז במצוה מן המצוות בנטילת ידים וברכה ובהמ"ז או שלא יתפלל מנחה או מעריב או שינהוג קלות ראש מוטב

הצדיק רבי דן זאב הלוי סגל שליט"א אשר הפליא את הנהגתו דמו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א בהאי ענינא וסיפר שהיה עמו באיזה שמחת שבע ברכות אשר דרש שם הגה"צ רבי יעקב גלינסקי זלה"ה ותוך כדי דרשתו לא התאפקו הקהל מלצחוק, ואף מו"ר מרן שליט"א צחק, אלא דאמנם לא ראו את שיניו בעת שצחק, והוסיף הגה"צ רבי דן שליט"א דכך הפרוש צוחק ובזה ביאר הא דכתיב בתהלים (ל"ב ט') במתג ורסן עדי לבלום בל קרוב אליך, והאריך בזה.

ועיין בספר מועדי הגר"ח ח"ב (תשובה תכ"ג) דשאל ידידינו הרה"ג ר"מ גבאי שליט"א למו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א מ"ט אין מקפידין אמ"ש בשו"ע דאסור לאדם שימלא פיו שחוק בעוה"ז, והשיבו מו"ר מרן שליט"א "מי אמר שאין מקפידין", ובהערות דשם מייתי דבספר יראי ה' יכבד (עמוד קצ"א) השיב מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א אהאי שאילתא וז"ל "ר"ל נזהר, וכמובא בברכות ל"א", וע"ש בכל מאי דקמציין בזה, ואכמ"ל.

ובערוך השולחן סי' תק"ס (סעיף ח') כתב בהאי איסורא וז"ל "וזה כשעוסק בהשחוק זמן מרובה עם אחרים אבל שחוק בעלמא לית לן בה", עכ"ל, ויל"ע בגדר זה. וע"ע בכף החיים (שם, ס"ק ט"ל) ובפסקי תשובות דהתם (ס"ק ט"ו) מ"ש בזה בשלהי דבריו, ע"ש.

ופעמים רבות כשזיכני השי"ת להיות במחיצת קדשו דמו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א ראיתי דכאשר קרא באיזה ספר מספרי דרבנן אשר הזכיר אגב אורחיהו דברי צחות וחידוד מגדולי הדורות אשר יש בהם כדי לבדח טובא וכן כאשר שמע בשמחות ממגידיהם ת"ח דברי צחות שנאמרו לכבוד השמחה דאף על פי ששחק מייניהו טובא מכל מקום היה פיו סגור במשך כל זמן ששחק, והוא נורא למתבונן היאך שמקיים בזה כחד בדרא לדינא דאסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז.

ובעין זה שמעתי לפני רבות בשנים מהגאון



הרב ערן כברה

בענין קטן שהגדיל בעשירי באב בזמן שתשעה באב חל בשבת

בו את האור, והיה דולק והולך כל היום כולו, והיינו דאמר רבי יוחנן, אלמלא הייתי באותו הדור לא קבעתיו אלא בעשירי, מפני שרובו של היכל בו נשרף, ואמרינן דטעמא דתקנו רבנן את התענית בתשעה באב, משום דאזלינן בתר תחילת שריפת בית המקדש שהיה בתשעה באב, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם עיקר שריפת בית המקדש היה בעשירי באב, והא דתקנו את התענית ביום תשעה באב משום דאזלינן בתר תחילת פורענות, וא"כ מצינו לצדד דבשנה שתשעה באב חל בשבת תקנו חז"ל שהתענית תהא בעשירי באב, ולא מדין תשלומין.

ג) ונראה לומר בהקדם הא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן תקנ"א סעיף ד') דפסק דלאחר התענית מותר לספר ולכבס מיד, ואם חל תשעה באב ביום ראשון או בשבת ונדרחה לאחר השבת, מותר בשתי השבתות, בין שקודם התענית בין שאחרי. ויש מי שאומר, שנהגו לאסור כל שבוע שלפניו חוץ מיום ה' ויום ו', עיי"ש. והרי מבואר דפליגי רבותינו ז"ל האם בשנה שחל תשעה באב בשבת ישנן דיני שבוע שחל בו או לא, דדעת הרא"ש (תענית פרק ד' סימן ל"ב) דאין דיני שבוע שחל בו תשעה באב, [וכן הוא ב"עטרת צבי" (ס"ק ו') דכתב דהטעם דכיון שנדרחה התענית עד יום ראשון, לא היה שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה], ולדעת הסמ"ג (עשין דרבנן מצוה ג') דישנן דיני שבוע שחל בו תשעה באב.

ד) ונראה לבאר בשורש מחלוקתן דפליגי האם בשנה שחל תשעה באב בשבת היה

א) הנה יש לדון בתשעה באב שחל בשבת שהתענית נדחת ליום ראשון, והקטן הגדיל ביום ראשון, האם הוא מחוייב בתענית או לא, ושורש הספק האם התענית ביום ראשון היא מדין תשלומין ליום תשעה באב, או דלמא לאו מדין תשלומין הוא, אלא התענית נקבעת באותה שנה ביום ראשון, ונפק"מ לדינא בקטן שהגדיל ביום ראשון האם הוא מחוייב בתענית או לא, דאי נימא דהתענית נקבעת ביום ראשון מדין תשלומין, א"כ כיון שביום התענית עצמו היה פטור מהתענית, דהא לאו בר חיובא הוא, [ואף אין הקטן חייב בתענית מדין חינוך, דעד כאן לא נתחייב קטן בדין חינוך רק בתענית יום הכיפורים, וראה בסיפרי "תורתך שעשועי" (עה"ת) בדין חינוך בתעניות שנתקנו משום חורבן בית המקדש, ואכמ"ל], א"כ לא שייכא לחיובו ביום ראשון מדין תשלומין, אבל אי נימא שהתענית נקבעת באותה שנה ביום ראשון, א"כ שפיר הוא מחוייב בתענית ביום ראשון.

ב) ואין לומר דלעולם הא מילתא דפשיטא דהוי התענית ביום ראשון מדין תשלומין, שהרי כיון שבית המקדש נחרב בתשעה באב, א"כ מאי שייכא למימר דבזמן שתשעה חל בשבת תקנו חכמים את התענית באותה שנה בעשירי באב, הרי עשירי באב לא שייך בחורבן הבית, ועל כרחין למימר דהוי התענית מדין תשלומין. דהא מצינו למימר למאי דאיתא בגמ' בתענית (כט.) דבשבעה באב נכנסו נכרים להיכל, ואכלו וקלקלו בו שביעי שמיני, ותשיעי סמוך לחשיכה הציתו

מנורה בענין קטן שהגדיל בעשירי באב בדרום נה

ו) ונראה להעיר דהוי נפק"מ לדינא בגוונא דהקטן שהגדיל החמיר על עצמו להתענות ביום ראשון, האם הוי מצי להעלותו לתורה או לאו. ונראה למאי דראיתי בספר "הרב מבריסק" (חלק ב' - עמ' שצ"א) דמובא מעשה שבאחד הצומות לעת המנחה הגיע רבי יוסף ליס זצ"ל למעונו של הגר"ז מבריסק זצ"ל, רבי יוסף היה ידוע חולי שפטור מן הצום, ואע"פ כן היה מתענה, ומרן זצ"ל אמר לו, דאע"פ שהוא מתענה, אין הוא רשאי לכבדו בעליה לתורה, שכן אין מעלין לתורה אלא רק מי ששרוי בתענית זו - "תענית ציבור", וכיון שלא גזרו תענית על החולים, הרי הוא מצער ומענה את עצמו בעלמא, ואינו בדין מתענה בתענית זו, עיי"ש. ולפי"ז נמצא לדעת הסמ"ג דסבר דקטן שהגדיל בתענית דחויא הוי פטור מהתענית, א"כ שהחמיר על עצמו להתענות, אינו מקיים מצות חכמים להתענות בתשעה באב, אלא הרי זו תענית יחיד, ולפיכך אין להעלותו לתורה.

ז) והשתא למאי דחזינו בדברי השו"ע דידן דפסק ב'סתם' כדעת הרא"ש דבשנה שחל תשעה באב בשבת אין חלין דיני שבוע שחל בו תשעה באב, נראה בשו"ת יחיה דעת (חלק ב' סימן מ') דסבר דאף ב'סתם' ו'יש מי שאומר' - הלכה כ'סתם', וק"ל, א"כ נמצא בקטן שהגדיל ביום ראשון בשנה שהתענית חלה בשבת, א"כ הוי חייב בתענית תשעה שבאב, שהרי עיקר תקנת התענית הוי ביום הראשון שבו מתחייב בקיום מצוות.

ח) אלא דלכאורה תיקשי מהא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן תקנ"ט סעיף ט') דפסק שתשעה באב שחל להיות בשבת ונדחה ליום ראשון, בעל ברית מתפלל מנחה בעוד היום גדול, ורוחץ, ואינו משלים

התענית ביום ראשון מדין תשלומין, או דלמא חז"ל קבעו עיקר התענית באותה שנה ביום ראשון, שדעת הרא"ש דלעולם חז"ל קבעו עיקר התענית באותה שנה ביום ראשון, ונמצא שתשעה באב עצמו הוי מופקע מדין תענית, ולפיכך אין חלין דיני שבוע שחל בו תשעה באב, מה שאי"כ דעת הסמ"ג דלעולם הוי התענית ביום ראשון מדין תשלומין, וא"כ כיון שעיקר זמן התענית הוי בשבת, ורק אי אפשר להתענות מצד דיני שבת בלבד, אבל לעולם מצד דיני התענית הוי מצי להתענות, א"כ שפיר הוי חלין דיני שבוע שחל בו תשעה באב.

ה) והשתא לפי"ז נראה דהנידון האם קטן שהגדיל ביום ראשון בשנה שהתענית חלה בשבת, הוי מחוייב בתענית או לאו, הוי תלי וקאי בפלוגתא רבותינו ז"ל האם בשנה שחל תשעה באב בשבת ישנן דיני שבוע שחל בו תשעה באב או לאו, והיינו דלדעת הרא"ש דסבר דאין חלין דיני שבוע שחל בו תשעה באב, וטעמו משום דלעולם חז"ל קבעו עיקר התענית באותה שנה ביום ראשון, ונמצא שתשעה באב עצמו הוי מופקע מדין תענית, ולפיכך אין דיני שבוע שחל בו תשעה באב, וא"כ הוא הדין בקטן שהגדיל ביום ראשון בשנה שהתענית חלה בשבת, א"כ הוי חייב בתענית תשעה שבאב, שהרי עיקר תקנת התענית הוי ביום הראשון שבו מתחייב בקיום מצוות, מה שאי"כ לדעת הסמ"ג דסבר דחלין דיני שבוע שחל בו תשעה באב, וטעמו משום דלעולם הוי התענית ביום ראשון מדין תשלומין, וא"כ כיון שעיקר התענית הוי בשבת, והרי בשבת אכתי לא הוי בר חיוב בקיום מצוות, לפיכך אין לחייבו בתענית ביום ראשון מדין תשלומין כלל ועיקר.

תעניתו, לפי שיום טוב שלו הוא, עכ"ל. וכתב ה"משנה ברורה" (ס"ק ל"ה) לאתויי בשם הב"י דאם חל מילה בתשעה באב שלא נדחה, צריך להשלים התענית, עיי"ש. והרי מבואר בדעת השו"ע דסבר לחלק בין תענית בזמנה לבין תענית דחוייה, והשתא בשלמא אי נימא בדעת השו"ע דסבר דבתענית דחוייה הוי מדין תשלומין, אי הכי שפיר יש לחלק בין תענית בזמנה לבין תענית דחוייה, אלא אי נימא דבתענית דחוייה הוי כתענית בזמנה, למימרא דתקנו התענית לכתחילה ביום ראשון, אי הכי מאי שנא דמקילין בין תענית שחל זמנה בחול לבין חל בשבת ונדחה ליום ראשון, הרי הצד השווה שבהן דהוי תענית בזמנה. [ועוד ראה בגמ' במגילה (ה:) דאמר רבי הואיל ונדחה ידחה, ואכמ"ל].

ט) ושמא יש לומר, דאף דבשנה שחל תשעה באב בשבת תקנו עיקר התענית ביום ראשון, ולא מדין תשלומין, מכל מקום הו"ל כתקנת התענית ביום ראשון בדיעבד, דהיינו אחר שאי אפשר להתענות בשבת, ולפיכך הקילו בברית שחלה בתענית דחוייה, וצ"ע.

י) ושוב ראיתי ב"חזון עובדיה" (ענייני ד' תעניות - עמ' ס"ח) דכתב דנראה דאין התענית ביום ראשון רק בתורת תשלומין, וראיתו מדברי השו"ע דידן דפסק שבעלי הברית אינן מתעניין בתענית דחוייה. ושוב כתב להעיר מדברי השו"ע (או"ח סימן תקנ"ד סעיף י"ט) דאם חל תשעה באב בשבת, מותר בכולן אפילו בתשמיש המטה, עכ"ל. ושמע מינה דהתענית ביום ראשון לאו מתורת תשלומין, דאי לאו הכי הו"ל לנהוג דיני אבילות בצניעא. וכתב ליישב דאע"פ כן צריך לומר דהתענית ביום לא מיקרי תענית בזמנו, שהרי בעלי הברית אין מתעניין בו, [ולמעשה מסיק לדינא דאם הוי

הנער בר מצוה חלש יש לו להקל להתענות לשעות], עיי"ש.

יא) והנה לכאורה לא נתבאר בדברי מופת הדור זצוק"ל טעמא דמילתא דהוי חשיב התענית בתורת תשלומין, אף דמאידיך לא נוהגין בשבת דיני אבילות בצניעא. ואולם לדברינו לעיל בדעת השו"ע דנקיט לדינא כרבינו הרא"ש דסבר דבשנה שחל תשעה באב בשבת אין חלין דיני שבוע שחל בו תשעה באב, וטעמו משום דלעולם חז"ל קבעו עיקר התענית באותה שנה ביום ראשון, ונמצא שתשעה באב עצמו הוי מופקע מדין תענית, אי הכי אתי שפיר בהא דפסק השו"ע דבתשעה באב שחל בשבת הוי מותר אף בתשמיש המטה, שהרי מקורו מדברי הרא"ש (תענית פרק ד' סימן ל"ב) דהתיר לשמש מיטתו בתשעה שחל בשבת, ונמצא דאזיל לשיטתו דהא דתקנו חז"ל את התענית ביום ראשון לאו מדין תשלומין, אלא קבעו עיקר התענית ביום ראשון, ולפי"ז אתי שפיר בהא דהתיר לשמש מיטתו בתשעה באב שחל בשבת.

יב) אלא דאכתי יש לדון האם מצי להקל שלא להתענות בתענית זו. ונראה דהוי תלי וקאי בפלוגתא רבותינו ז"ל בטעמא דמילתא דכתב השו"ע לאתויי דעת ה"ש אומרים' אחר דנקטינן לדינא כדעת ה'סתם'. דהנה ידועים דברי שו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן צ"ז) דכתב לבאר דעת השו"ע בהא דנקיט דעת ה"ש אומרים' אחר דדעתו לדינא דהלכה כ'סתם', וזה לשונו, דע כי המחבר ההוא רבן של בני גולה זה דרכו בשלחן ערוך הקבוע להוראה להביא תחילה הדעת היותר מוסכמת, והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מיייתי לה בשם 'יש אומרים', א"כ מה שסתם תחילה כדעת הגאונים להתיר

א"כ הוי רשאי לנקוט לדינא כקולא, והרי כאילו כתב השו"ע דאף הוא מצטרף להיתר זה, עיי"ש.

יד) ושוב מצאתי בספר "שתילי זיתים" (כללי הפסק - אות א') דכבר כתב דכלל מסור בדינו מגדולי האחרונים ז"ל דפוסק שמביא סברא ראשונה ב'סתם', והאחרת בלשון 'יש אומרים' - דעתו כ'סתם' (שיירי כנסת הגדולה סימן רס"ח - סימן תקכ"ז), והא דכתב לאתווי דעת ה'יש אומרים' אף דסבירא ליה דהלכה כ'סתם', הוא מפני כבודם (אליה זוטא סימן תקט"ו ס"ק ד'), ולכאורה צריך עיון דאי הכי הו"ל לאתווי סברת כל הפוסקים בשם 'יש אומרים' מפני כבודם.

טז) ויש לומר, דהא דכתב לאתווי סברא זו מפני כבודם, הוא מפני שראה דיש איזה טעם שלא לדחותה מהלכה לגמרי, ולפיכך הביאה בשם 'יש אומרים' מפני כבודם, כדי שאם איזה מי שירצה לסמוך על דבריהם לשעת דוחק או הפסד יסמוך, או שעשה בדיעבד, מה שאי"כ בשאר הפוסקים דהוי סברתן דחוויה מהלכה לגמרי (נראה לי), ומצאתי גם כן בדברי הפר"ח (יו"ד סימן ט' ס"ק א') בהא דפסק השו"ע (שם) דאם שחט בסכין מלובנת - שחיטתו פסולה, ויש מכשירין, עכ"ל. וכתב הפר"ח דדע דהמהרש"ל והב"ח פסקו לאסור כסברא הראשונה, ולי נראה לסמוך על המכשירין בהפסד מרובה, וכמשמעות דברי המחבר, עכ"ל. ודון מינה דהוא הדין בשאר דוכתי דכתב השו"ע לאתווי דעת ה'יש אומרים', למימרא דמצי לסמוך עליה בשעת הדחק וכדומה, עיי"ש.

טז) והשתא לפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דלשיטת ה"אור לציון" הוי מצי קטן

הוא פסק גמור ומוחלט לפי סברתו, ולא זכר הסברא השניה אלא לחלוק כבוד לבעליה שגם הם גדולים ורבים, ובהרבה מקומות פשט המנהג לאסור כוותיהו, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו בדעת השו"ע דסבר דלעולם כל היכא ד'סתם' הוי פסק גמור ומוחלט לפי סברתו, ולא נקטינן לדינא כדעת ה'יש אומרים' כלל ועיקר, והא דכתב השו"ע לאתווי דעת ה'יש אומרים' אחר דלא נקטינן לדינא כוותיה, אינו אלא כדי לחלוק כבוד לבעליה, למימרא דכיון דישנן מקומות דפשט המנהג כוותיהו, [ונעפי"ז יתיישב קושיית ה'עולם' דכיון דנקט השו"ע לדעת ה'יש אומרים' כדי לחלוק כבוד לבעליה, אי הכי אמאי נמצא דהו"ל לאתווי בכל סעיף דעת ה'יש אומרים' כדי לחלוק כבוד לבעליהן. ואולם למאי דנתבאר בהדיא בדברי הרמ"ע מפאנו דלא נקיט דעת ה'יש אומרים' רק היכא דבהרבה מקומות פשט המנהג כמותן, ואף דהשו"ע גופיה לא סבר למינקט לדינא כוותיהו, ואפשר דהכא גלי השו"ע דעתו דלא נאמרו דבריו במקום מנהג כלל ועיקר, וראה בשו"ת אור לציון (חלק ב') - מבוא ענף ג') בזה], לפיכך נקט לשיטתן כדי לחלוק כבוד לבעליהן, וכן הוא דעת ה"ילקוט יוסף" (מבוא איסור והיתר - חלק ב') באורך בזה, עיי"ש.

יג) ואולם ה"אור לציון" (חלק ב') - מבוא ענף א' אות י"ג) כתב לבאר בדעת השו"ע דסבר דבמקום דדעת ה'יש אומרים' בא להחמיר על דעת ה'סתם', א"כ כתב לאתווי דבריהם כדי לומר שבמקום שבקל יכול לעשות כמותן, א"כ צריך להחמיר כשיטה זו, ובמקום דדעת ה'יש אומרים' בא להקל על דעת ה'סתם', א"כ כתב לאתווי דבריהם כדי לומר דאף שהלכה כ'סתם', מכל מקום בגוונא דיש עוד צד להקל בדבר זה,

שהגדיל בתענית דחוייה להקל שלא להתענות
בשעת הדחק וכדומה, כיון שדעת ה'יש מי
שאומר' אינה דחוייה מהלכה לגמרי, משא"כ
לשיטת ה"ילקוט יוסף" לא מצי להקל שלא
להתענות, אחר שדעת ה'יש מי שאומר' דהוי
דחוייה מהלכה לגמרי, ודו"ק.



הרב אוריאל כהן

בדין בשמים של ערוה והמסתעף לדין נדה

מברכין עליהן. ולא ידעתי מאין לו לרב שלא ידעתי לה מקום. ואולי של ערוה ממש ומפני שעשויין להעביר הזוהמא. אי נמי שהן עשויין לעבירה להטיל ארס של יצר וכענין שכתוב (ישעיה ג) וברגליהן תעכסנה.

ולפ"ר תמיהתו אינה מובנת, דדברי הרמב"ם ברורים, דכיון דאסור להריח ממילא א"א לברך דמ"ש מבשמים של ע"ז.

ונראה דהבין הרשב"א דמה דאסור הרמב"ם בערוה הוא דומיא דע"ז דלא מיירי דוקא בשעה שמקטרים לה, אלא כיון שמיוחד לע"ז חל ע"ז איסור, וה"נ כיון שמיוחד לאחד מכל העריות נאסר הבושם אף בשעה שאינה מונח עליה, [נשו"ר דכ"כ בפשיטות בספר פתח הדביר שם וכ"כ במעשה רוקח על הרמב"ם שם], ואפשר דקדק כן מלשוננו שכתב "בשמים של ערוה" ולא כתב בשמים שעל ערוה וכמש"כ בהלכות איסורי ביאה, ולכן תמה ע"ז הרשב"א דלא דמי לע"ז דהתם אסור להריח בו בעצם משום דאסור מקרא דלא ידבק בידך מן החרם, משא"כ בערוה שהאיסור הוא משום קירבה לעריות, אין האיסור אלא בשעה שהוא עליה דאיכא קורבה וכמש"כ הרמב"ם בעצמו בהלכות איסורי ביאה: "ואפילו להריח בשמים שעליה וכו' אסור", משא"כ כשאנו עליה ודאי שמותר להריח בו ככה"ג, וא"כ אמאי כתב הרמב"ם שהוא

כתב הרמב"ם בפ"ט מהלכות ברכות (ה"ז וח') שלשה מיני ריח טוב אין מברכין עליהן ואלו הן, ריח טוב שאסור להריח בו, וריח טוב שעשוי להעביר ריח רע, וריח טוב שלא נעשה להריח בעצמו של ריח זה. כיצד, בשמים של עכו"ם ובשמים של ערוה מן העריות אין מברכין עליהן לפי שאסור להריח בהן וכו' עכ"ל. ולכאורה טעמו ברור וכמש"כ בפכ"א מאיסורי ביאה ה"ב ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביפיה אסור, עכ"ל. וכיון שאסור להריח בבשמים שעליה ממילא אין מברכין עליהן דומיא דע"ז דמאי שנא, וכ"כ בביאור הגר"א בסימן רי"ז ס"ד, וכ"כ בפשיטות ביד הקטנה (פ"ו ה"ד) ובשועות מלכו על הרמב"ם, ובספר "ביאור חדש מספיק" בביאור דעת הרמב"ם.

אלא שהרשב"א בתשובה (ח"א סימן קסח) תמה על דברי הרמב"ם וז"ל ומה שכתב הרמב"ם ז"ל דאין מברכין על בשמים של ערוה. ושאלת מאי זה מקום אמרה הרב ז"ל, ואמרת אולי מאותה שאמרו בתוספתא בשמים של בית המרחץ אין מברכין עליהן. ופרשת אולי מפני שהזונות רוחצות ומתבשמות שם תדיר. כמדומה שזו אינה דההיא דתוספתא משום שעשויין להעביר הזוהמא היא ולא להריח בהן. והרי הן כבשמים של בית הכסא שאמרו בגמרא שאין

א. וכ"ה לשון השו"ע באה"ע סימן כ"א ואפילו להריח בבשמים "שעליה" אסור.

סיים: "כי האף קרוב לפה". וריהטת לשונו משמע דהאיסור הוא מחמת שבפועל צריך להתקרב אליה כדי להריח וחיישין שמא יבא לנשקה, ולפ"ז אם עומד מרחוק וריחה נודף ואין מתקרב אליה כלל שפיר דמי לברך.

והנה מלבד שמסביר הדבר קשה דהרי מ"מ יש איסור בעצם להריח בשמים שעל הערוה וכמו שביארנו לעיל, המעיין בגוף דבריו יראה שלא ניתן לפרש כן שהרי מיד אח"כ כתב (בשם רבנו גרשון ב"ר שלמה) "וגדולה מזאת אמרו אין מרפאין מגלוי ערוה אפי' מהנאת דיבור שאין בו ממש כדאמרי' בפרק בן סורר ומורה (לה, א) באותו שעלתה בלבו טינא דאמרי' ימות ואל יספר עמה מאחרי הגדר ואל תעמוד לפניו ערומה ק"ו לבריא שאין בו סכנה שאסור להריח מריח ערוה". וא"כ מבואר דאין האיסור משום גזירה שמא בטעות ינשקנה, אלא משום עצם האיסור להנות מהערוה, (ובב"י ובשו"ע השמיט מילים אלו, ולכאורה טעמו דלא לייתי לידי טעות).

ולפיכך צ"ע מה שהביא בחידושי הגהות דכתב מהרל"ח בשם השי"ר כנה"ג שהאיסור דוקא במתקרב אליה, אבל אם בא הריח ממילא לאפו יכול לברך, דמאי נפ"מ בזה והרי אסור להריח כלל, ונראה מדבריו דהבין דהאיסור משום גזירה שמא מתוך שמתקרב אליה ינשקנה, והדבר צ"ע כדמוכח מהמשך לשונו של האבודרהם.

וי"ל דאה"נ דודאי פשט"ל לשיכנה"ג דגם כשעומד מרחוק והריח בא שאסור להריח, אבל אם הריח בא ממילא בדיעבד

בושם שאין מברכין עליו. ולכן כתב הרשב"א להליץ על עצם הדין דאין מברכין ע"ז, או דמיירי בכה"ג דמיוחד להעביר זוהמה², או דמיירי בבשמים שמיועדים לעבירה - להטיל ארס של יצר, ומאוס לברכה כמו שבע"ז מאוס, ולכן אסור בעצם.

ובכס"מ ובב"י שם הביא דברי הרשב"א וכתב דר"ד אבודרהם פרש דבשמים של ערוה היינו כגון קופה של בשמים תלויה בצוארה או שאוחזת בידה או בפיה ואסור להריח באותם הבשמים שמא יבוא לידי הרגל נשיקה או קירוב בשר. ולפ"ז יוצא דהרד"א לא חש לקושית הרשב"א דאין להקיש את דין ערוה לע"ז, דיסוד הדין אחד דבמקום שעצם ההרחחה אסורה אין מברכין, וכל חד קאי אדיניה.

ונראה דכל מה שהוקשה לרשב"א הוא משום שגרס ברמב"ם בשמים "של" ערוה, דמשמע דהאיסור משום שזה שלה אלמא דהאיסור בחפצא, וכן היא הגירסא בדפוסים שלפנינו. אבל בדפוס פרנקל הגירסא בשמים "שעל" ערוה, וכתבו שם שכן הגירסא כמעט בכל הכ"י, וא"כ מבואר דהאיסור דוקא שהבשמים עליה, אלמא דכשאינן עליה שרי ואין כאן איסור חפצא וכפרוש הרד"א וא"כ לק"מ. (מיהו הרד"א גרס ברמב"ם בשמים "של" ערוה).

ובכמה ספרים העתיקו את סיום גוף דברי האבודרהם שם שאחר שכתב כגון קופה של בשמים תלויה בצוארה או שאוחזת בידה או בפיה ואסור להריח באותם הבשמים שמא יבוא לידי הרגל נשיקה או קירוב בשר,

ב. וכבר העירו האחרונים דפרוש זה לא יתכן בכונת הרמב"ם, שהרי כתב שלשה מיני ריח טוב אין מברכין עליהן ואלו הן, ריח טוב שאסור להריח בו, וריח טוב שעשוי להעביר ריח רע, וריח טוב שלא נעשה ד להריח בעצמו של ריח זה. אלמא דתרי מילי ננהו. ועיין בספר נהר שלום סק"ג.

עשוין לעבירה להטיל ארס של יצר וכענין שכתוב (ישעיה ג) וברגליהן תעכסנה, אין כונתו שכל אשה ששמה קופה של בשמים עושה כן כדי להטיל ארס ח"ו, אלא כוונתו דהרמב"ם מיירי באותן נשים פרוצות, ובכה"ג אה"נ דהדבר אסור בחפצא, וע"ז קאמר השיכנה"ג דלאוקימתת הרשב"א אין לברך ע"ז, וא"כ לפ"ז בסתם אשה כשרה שיש לה קופה של בשמים (כדי שלא תתגנה על בעלה, או סתם למצא חן בעיני חברותיה²), אין הדבר נאסר בחפצא אף לרשב"א, וא"כ אין כאן סב"ל כלל. (ודו"ק דלפ"ז נתיישבו כמה מקושיותיו של המאמר ע"ש).

וכדברינו מצאתי במאירי (ברכות מג:) שכתב וז"ל פירשו בתוספתא שבשמים של מרחץ אין מברכין עליהם ופי' בשמים שהנשים מתקשטות בהם בבית המרחץ והוא שנרמז עליהם בדברי הנביאים ונאנופיה מבין שדיה ובדומה לו רמזו בסוגיא זו בתלמיד חכם שלא יצא מבושם לשוק במקום שחשודים על משכב זכור כלומר שהיה דרך הפריצים לבשם עצמם והוא שרמזו גדולי המחברים בשמים של ערוה מן העריות ר"ל הן של איש הן של אשה כל שכוונתם לדבר עבירה, עכ"ל. ועכ"פ חזינן דרך במתכונים לעבירה הוא איסור בחפצא וכמשנ"ת.

[אלא דשם העיר המאמר שהרי הדבר ברור דכשמברך צריך לברך על מה שיריח ולא על מה שהריח שכבר חלף הלך לו ומאחר שכן כשבא לו הריח ממילא והריח אם מברך מברך על מה שיריח אח"כ בכוונה, ונמצא דעושה מעשה איסור ושוב אין לברך

לא עביד איסורא, דאין האיסור אלא במתכון להינות, וכדאשכחן בע"ז דף כ' דרשב"ג בריך כשראה את הנכרית שהייתה נאה.

ושו"ר במעשה רוקח על הרמב"ם שכתב והרב כנה"ג שם כתב דאם הריח בא לו ממילא בלי שום קריבה אל האשה יברך וכו' ע"כ וגם בזו יש להסתפק לדעת רבינו שהרי אסר הבשמים מצד עצמן וכי היכי דבאינן אפילו אם מגיע לו הריח מעצמו לא יברך ה"נ הא, ע"כ. ולכאורה כונתו לדמות את זה לבשמים של ע"ז ולריח העשוי להעביר ריח רע ושלא נעשה להריח, וכמו דהתם בחפצא אינו בר ברכה ה"נ בבשמים של ערוה, (וא"כ לא יהי מה שבא ממילא בלא איסור).

ולכאורה כל השגתו נכונה לפמשנ"ת בהבנת הרשב"א ברמב"ם, והכי דינא הוא לפרושו השני של הרשב"א דהדבר מאוס בעצם, משא"כ לפרוש הרד"א אין האיסור בעצם אלא משום הנאה מערוה, וזה האיסור ליתא באינו מתכון.

ועיינתי בגוף דברי השיכנה"ג ושם ציין לעיין במש"כ בסימן של"ו, ושם ראיתי שכתב להדיא דכל ההיתר נאמר רק לפי הרד"א אבל לרשב"א אינו יכול לברך.

ושו"ר במאמר שעמד ע"ד השיכנה"ג בזה וכתב "ולא ידעתי איך פסק בתשובה לברך מאחר דלטעם הרשב"א אף הוא ז"ל מודה שאין לו לברך וכלל גדול בידינו ספק ברכות להקל".

ולפמשנ"ת בביאור דברי הרשב"א לק"מ, דמש"כ הרשב"א "אי נמי שהן

ג. ונראה דאפי' אם עושה כן בדרך איסור כגון במקום שנמצאים שם גברים אחרים ולא אכפ"ל להכשילם, אפ"ה אין נראה דחשיב נעשה לאיסור, ודו"ק.

ע"ז. ונראה דבשעה"צ הרגיש בזה דכתב בס"ק כ"ז דסבירא ליה דבעלמא אפילו אינו מכוין להריח צריך לברך, כל שנהנה מהריח].

מיהו העירוני במה שדימינו הא דרשב"ג שברך על נכרית נאה, דיש לחלק דהתם מיירי בברכת השבחי' ולכך שפיר דמי שמשבח את ה' שברא בריות נאות, משא"כ בברכת ההנאה קשה לומר שיברך על הנאה שהיא בעצם אסורה רק באה לו בלא מתכון.

ואולי י"ל דאפ"ל דאעפ"כ דהאיסור להריח הוא משום קירבה לעריות וכל האיסור הוא כשמתכון "להתעדן מן העריות" (לשון החינוך מצוה קפ"ח), משא"כ במקום שלא מתכון ליכא איסורא, ולכך שפיר דמי לברך, ועדיין הדבר צ"ע. מיהו לפ"מ שהבאנו לעיל בשם האבן יהודה דברכת הריח אינה ברכת הנהנין אלא ברכת השבח א"כ לק"מ^ה.

איברא דרבים מן האחרונים הביאו דברי השיכנה"ג הנ"ל וכתבו דלפ"ז נראה דפליג על הט"ז בסק"ג שאסור להריח אף אחר שהסירתם, דאם בעודן עליה כל שרחוק ממנה ק"ו בהסירתם. וכתבו כן מפני שהבינו דברי הרד"א כפשוטו שחיישינן שמא ינשקנה כשמתקרב אליה, ולפ"ז ק"ו שלאחר שהניחתם מותר. ולפמשנ"ת אין כאן מחלוקת, דאפשר דמודה השיכנה"ג שבכונה להריח אסור אף בהניחתם ואיהו מיירי באינו מתכון אלא שממילא בא הריח אליו. ולכאורה מוכרח הדבר (וכמו שהעיר המאמר) דא"כ דברי הכנה"ג הם נגד דברי השו"ע באה"ע שאסור להסתכל בערוה ולהריח בשמים שעליה, ולא חילק בין

מתקרב אליה לבין שמגיע הריח אליו, ומשמע דדומיא דהסתכלות דהאיסור בעצם, וע"כ כדכתיבנא בס"ד.

מיהו יש לעיין בדברי הכנה"ג בסימן של"ו דנראה שמדמה את זה לאתרוג מחובר שאין מריחין בו גזירה שמא יתלוש ואם מגיע הריח מאליו שרי דאין גזירה כיון דאינו מתקרב. וי"ל.

ושוב התבוננתי דאולי י"ל דלעולם ס"ל לכנה"ג כהבנת האחרונים, ומ"מ הבין דכיון דהאיסור מחמת קירבה לעריות לכן כל האיסור במתכון ממש להריח ע"מ להנות, אבל אם אינו מתכון וממילא בא הריח לאפו אין בזה איסור, (וכמו בהסתכלות לדעת פוסקים רבים שמותר בלא כונה ליהנות). ויתכן דזו ג"כ כונת השעה"צ הנ"ל.

והנה הט"ז בסק"ג כתב: תלוי בצאורה. - נ"ל דרגילות נקט שהיא רגילה בכך אבל מ"מ אפילו אם הסירה משם ומונח אסור לברך עליהם דהא עשויה לדבר ערוה ותו דעי"ז יבוא לידי הרהור ביודעה ומכירה, ע"כ.

ודבריו צ"ב א' דמש"כ "דהא עשויה לדבר ערוה" לכאורה אין לו מובן דהכא מיירי בסתם אשה כשרה שהניחה בשמים על עצמה שלא תתגנה על בעלה, ומראות הצובאות במקדש יוכיחו, והרשב"א לא מצא היכי תימצי דהוי לדבר ערוה אלא כשהן עשויין לעבירה להטיל ארס של יצר וכענין שכתוב (ישעיה ג) וברגליהן תעכסנה, אבל בסתם אשה אמאי חשיב עשויים לדבר

ד. ושור"ר דכ"כ להדיא בשו"ת משפטי עוזיאל כרך א - אורח חיים סימן ו והוכיח כן מרשב"ג.
ה. ולע"ע צ"ע מדברי האבודרהם בדיני ברכת הריח שכתב וז"ל כללו ברכת הריח עם ברכות הנהנין לפי שהנפש נהנית מריח הטוב כמו שנהנה החיך במאכלים הטובים, עכ"ל.

כשלא בא לדבר ערוה בכ"ז אסור ביודעה ומכירה מטעם הרהור, (ובשעה"צ ס"ק כ"ז כתב דאסור כמו בגדי צבעונים).

והא דכתב השו"ע באה"ע וברמב"ם באיסור"ב דהאיסור דוקא בבשמים שעליה, כבר תירץ בנהר שלום דהכא לא אסר הט"ז אלא בבשמים שמיוחדים לאשה (דומיא דבגדי צבעונים) וכ"מ בחיי אדם (כלל ס"א סי"ד). אבל באה"ע מיירי באינם מיוחדים לה ולכך אסור דוקא שעליה. א"נ י"ל לפמשנ"ת במק"א דעיקר דברי הרמב"ם בפכ"א מאיסורי ביאה לא מיירי בדיני הרהור אלא בדיני איסור קירבה לעריות [וכ"מ בשו"ת אגור"מ], ומטעם זה באמת לא נאסר אלא כשזה עליה, ואה"נ דגם בהסירתם יתכן דאסור באופנים מסויימים, אבל זה מדיני ונשמרתם ותלוי בגדרים אחרים.

וניחא תמיהת הרשב"א על הרמב"ם, דהא השתא נמי א"ז איסור חפצא דהא רק במיוחדים לה וביודעה ומכירה אסור הא בלא"ה שרי כשאינו עליה.

והשתא נסכם מה שהעלנו בס"ד, דמשמעות הרמב"ם שאין מברכין על בשמי ערוה כלל אפילו הסירתם ממנה, וע"ז תמה הרשב"א דבהסירתם כבר ליכא איסורא, ויישב בדוחק דמיירי בבשמים הנתונים בערוה להסיר ריח רע, א"נ שעשויים לזימה, ומשמע דהא בלא"ה שרי לברך עליהם בהסירתם. והאבודרהם לא חש כ"כ בקושי

ערוה. [ב] דעיקר דבריו לכאורה נסתרים מדברי הרשב"א דנלאה למצא הפתח בדברי הרמב"ם מדוע הבושם הוא דבר שאסור בעצם, ולברי הט"ז דגם בהסירתם אכתי באיסורא קיימי א"כ שפיר דימה הרמב"ם דין זה לע"ז. ג] עוד הקשה בספר נהר שלום סק"ד דדברי הט"ז נסתרים מדברי השו"ע באה"ע סימן כ"א שכתב להדיא ואפילו להריח בבשמים "שעליה" אסור, וכע"ז הוא לשון הרמב"ם באיס"ב.

והנה באליה רבה סק"ח כתב ונ"ל דאפילו הסירה משם ומונח, דע"י זה יבא לידי הרהור ביודעה ומכירה, ט"ז. וכן במשנ"ב כתב יש מאחרונים שכתבו דל"ד בשהוא תלוי בצוארה אלא רגילות נקט דבשמים שהיא רגילה לשאת בצוארה אפילו הם מונחים כעת על השלחן ג"כ אין לברך עליהם דע"י יבוא לידי הרהור אם מכירה ויודעה, עכ"ל. הרי לן דהעתיק רק את טעמו השני של הט"ז וכן ראיתי בעוד אחרונים דהשמיטו את טעמו הראשון, וצ"ב. [ובפרט למש"כ המחצה"ש סק"ו דנפ"מ בין הטעמים דלשינויא קמא אף באין יודעה ומכירה אסור]. ולכאורה נראה משום דלא ניח"ל כלל בטעמו הראשון וכמו שתמהנו לעיל. ויותר נראה דע"כ דצריך לדחוק בכונת הט"ז דבתחילת דבריו מיירי בכה"ג שבא להחטיא וכתירוצו השני של הרשב"א "דעשוי לדבר ערוה". והוסיף הט"ז "ותו" - ר"ל דאפילו

1. ושו"ר במחצה"ש סק"ו שנראה מדבריו דע"פ הא"נ בדברי הרשב"א הנ"ל יש לאסור לעולם כל בשמי ערוה (וכ"מ לכאורה מדברי המאמר), ול"ז להבין דבריו. וידעתי שהמתעקש יאמר דכיון שכלפי האדם הזר חשיב דבר שמביא לערוה וע"כ אסור (ובמחצה"ש כתב דמחמת כן אסור אפילו באין יודעה ומכירה). הנה מלבד שמסברא אין נראה כן דיהיה אסור בעצם ומראות הצובאות יוכיחו, [ולגבי אתנן שהביא המג"א ראה מהתם אפילו באתנן דפנויה דעבירה שרי לגבוה, ואצ"ל שאם הביא לה בעלה מתנה על בעילתה דכשר לגבוה]. ועוד דא"כ למה נסתכן בזה הרשב"א כ"כ וציין דוקא פסוק זה בישעיה דמיירי בעוברי עבירה וגם למה כתב "כשהן עשויין" לעבירה להטיל ארס של יצר. ודברי המאירי המפורשים שהבאנו לעיל יוכיחו, ודי בזה.

ברמב"ם ולכך העמיד דבריו כשהבשמים עליה ואה"נ דליכא איסור חפצא.

מיהו דברי המג"א נפלאו ממני דכתב בסק"ו וז"ל: שמא יבוא - אפשר דדוקא של ערוה אבל של פנויה מברכין עיין סימן קנ"ג סכ"א דהרשב"א תמה על הרמב"ם בזה וא"כ הבו דלא לסיף עלה ואם עשוי להעביר הזיעה אין מברכין עליו, עכ"ל. דלכאורה מאי נפ"מ בדברי הרשב"א דהא לא פליג ע"ז שאסור להריח בבשמי ערוה שעליה, דודאי דלא פליג על מכילתא דרשב"י. ועוד ראיתי בתורת חיים סופר הנ"ל שתמה ע"ד המג"א דאפי' את"ל דהרשב"א פליג על הרמב"ם וס"ל דשרי להריח בשמים מ"מ א"א לצרפו כלל כיון שהוא דעת יחיד נגד דעת כל הפוסקים, ובב"י בשו"ע ובנו"כ באה"ע לא הוזכר כלל דעה החולקת על איסור הרחת בשמי הערוה, וצ"ע.ג.

והנה בברכ"י שם סק"ד כתב יש מי שכתב דאסור להריח אף בבשמים של אשתו נדה, דהגם דעל יחוד אשתו נדה לא גזרו והתורה העידה סוגה בשושנים וכו', מ"מ יש להתרחק, דלבו גס בה, ושמא יבא לידי קרוב. ונראין דבריו. וסימן לדבר סוגה בשושנים, דצריך סייג גם בשושנים דייקא, עכ"ל. ודייק בספר באר יהודה על ספר חרדים (דף יז:) דממש"כ "יש להתרחק" משמע שאינו אסור מעיקר הדין, וכ"כ בטח"ב (ח"ב) עמ' קע"ב. אבל מ"מ מצינו חבל אחרונים שכולם כתבו בשם הברכ"י

ד"אסור" להריח בשמים של אשתו נדה, וכ"כ במשנ"ב שם ס"ק ט"ז. וצ"ל דהבינו דמש"כ יש להתרחק היינו דנוהג בזה הדין שצריך להתרחק מאשתו נדה.

והפרי דעה בשפתי לוי ס"ק י"ב כתב לדייק מלשון השו"ע באה"ע שם שכתב ואסור לשחוק עמה, להקל ראשה כנגדה או להביט ביופיה. ואפילו להריח בבשמים שעליה אסור. אלמא דהאיסור להריח קיל טפי מאיסור הסתכלות, וכיון דמותר להביט באשתו נדה ולהנות מיופיה מפני שעתידה ליהיות מותרת לו, א"כ ק"ו שמותר להריח בשמים שעליה. (ושוב הביא דברי הברכ"י הנ"ל, וכתב דצ"ל דיש דברים שהחמירו בנדה יותר מבעריות).

ונראה דהברכ"י עצמו הרגיש בזה דכתב דהגם דעל יחוד אשתו נדה לא גזרו והתורה העידה סוגה בשושנים וכו', מ"מ יש להתרחק, דלבו גס בה, ושמא יבא לידי קרוב. והיינו דאיסור יחוד הוא מצב שאפשר בקל לעשות בו עבירה והותר מפני שעתידה ליהיות מותרת לו, אבל אינו דבר המסית לעבירה. משא"כ בבשמים הוא דבר המרגיל ומיוחד לעבירה, ולכך חיישינן שתבער בו אש יצה"ר ויבא לעבירה. ואמנם דהסתכלות אינה דומה לגמרי ליחוד דהרי יתכן שמתוך כך יחמוד אותה ויתאוה לה, מ"מ כיון דרגיל בה וההסתכלות אינו דבר המיוחד להרגל עבירה ולכך שרי. [ועכ"פ חזינן דבאשתו נדה אפילו למסור חפץ מידו לידה אסור, אלמא

ז. שם מיירי לעניין איסור אתנן דאין מקבלין לבית הכנסת, דכ"ז דוקא במזנה עם הערוה אבל בפנויות שפיר דמי. אלמא דאיסור פנויה לא מאיס כ"כ, וה"נ שפיר דמי לברך ע"ז. וצ"ב דהכא האיסור מחשש נשיקה כמבואר בשו"ע וא"כ אין נפ"מ בין פנויה לא"א כלפי החשש. וע"ק דבאחרונים כתבו דבפנויה נדה מודה המג"א, וקשה דגבי אתנן אף בפנויה נדה אין איסור אתנן. וצ"ל דעיקר כונת המג"א דחזינן דאיסור פנויה קיל טפי, ודרכם של הנו"כ להביא ראיה מסעיף אחר אע"פ שאפשר להוכיח כן מסוגיות הש"ס.

כיון דליבו גס בה בקל יבא לעבירה^ה. ועוד
לדעולם באמת מצד חומר הדבר הסתכלות
באשת איש יותר חמורה מריח כיון שיותר
מביא לידי חמדה, אבל באשתו דרגיל
לראותה כל שעה אין זה דבר המביא לידי
חמדה, משא"כ לגבי ריח הוא דבר שיותר
גורם לתאות הרגל דבר^ט.

וראיתי בשו"ת משנה הלכות ח"י סי' ק"ל
דכתב לצדד דליכא איסורא באשתו
משום שהאיסור הוא מ"לא תנאף" - לא
תהנה אף, ואיסור זה לא שייך באשתו נדה,
וכן מצאתי ברשב"ץ בזהר הרקיע שכתב
דמלא תנאף ילפינן שלא יריח בבשמים שעל
"אשת איש", עכ"ד. ויש לדחות דאף דודאי
כן הוא, ובלא"ה צ"ל כן דק"ו הוא ממה
שמותר להינות מיופיה, ומ"מ מדיני הרחקות
אסור דבר המביא לידי קירוב, דרבים מגדולי
האחרונים נקטו דאיסור הרחה הוא מדרבנן
בעלמא ומשום גזירה דיבא לידי נשיקה,
וא"כ מטעם זה יש לאסור בנדה. (ורק גבי
פנויה נדה כתב הוזקק הפרמ"ג לאסור מטעם
דהוא בכלל לאו דלא תקרבו). [ואולי כונתו
דבנדה קיל האיסור טפי, דלכו"ע אין כאן
איסור דאורייתא].

ובהסירתם מעליה כתבו כמה אחרוני ספרד
(וכ"ד התורת חיים) הנ"ל דשרי.

דהנה הט"ז שאסר בא"א חידוש הוא
דהכנה"ג פליג ע"ז, ובנדה לא ברירא
איסורא, א"כ הוו דלא לוסף עלה (וכעין
מש"כ המג"א).

הנה לפ"מ שביארנו לכאורה לא מצינו
שיחלוק הכנה"ג על הט"ז, ורק בבא
הריח לאפו ממילא דלא עביד איסורא התיר,
אבל אי נימא דאף בהסירתם אסור אז גם
יהיה החילוק של הכנה"ג בזה.

ומ"מ נראה דיש מקום לצדד להקל בזה,
דהנה נראה דיש חילוק יסודי בין
בשמים שעליה לבין הסירתם. דבבשמים
שעליה האיסור הוא בעצם משום קירבה
לעריות וכמבואר בלשון הרמב"ם והשו"ע
ומשמעות סיפא דהאבודרהם דמשום הנאה
מהעריות הוא, וכ"ה עיקר דינא מדאורייתא
מלא תנאף, וזה אסור אף באינו יודעה
ומכירה. משא"כ בהסירתם ליכא איסור
קירבה לעריות, ובגדר האיסור כתב בשעה"צ
הנ"ל שהוא מדין בגדי צבעונים, דהיינו
שמתוך שרואה את הבגדים שמכיר בה שהיא
לובשתם יבא להזכר בה ויהרהר בא, ואסור
להרהר בנשים, [ולכאורה גדרו הוא גדר וסייג
נוסף באיסור הסתכלות בנשים, וכן משמע
מלשון רש"י בע"ז (כ): ד"ה בעתיקי -
שלבשתן וכבר ראה אותה מלובשת בהן

ח. וסברא נוספת כתב בספר שיעורי טהרה ע"פ דברי הרא"ש דהותר יחוד בנדה משום שא"א ליהרר בזה, וי"ל
דדומיא דהכי התירו הסתכלות כיון דא"א ליהרר בזה ולכך התירו לגמרי, משא"כ בריח בשמים אפשר ליהרר
בזה. ובעיקר הסברא יל"ע. ועכ"פ ודאי דלא אתי כדעת הפוסקים שהתירו הסתכלות אפילו במקומות המכוסים,
והא דמי לבשמים שאפשר ליהרר בזה. מיהו י"ל דאה"נ דלדידם שרי גם בושם ומ"מ לדינא דנקטינן דלא
הותרו מקומות המכוסים ה"נ דלא הותרו בשמים שעליה, ועיין.

ט. ושו"ר בפרדס רימונים (מקש"ז סק"ח ד"ה עוד ראיתי שם) שדן גבי שמיעת קול זימרתה דכתב שם ונקוט
האי כללא בידך דכל דבר שאינו רגיל בו איכא למיחש להרהור (וע"ש שהביא ראיה לסברא זו מדברי
הראשונים), ולפ"ז כתב לדינא לחלק בין רגיל לשמוע קול זימרתה דאין בזה הרהור ומותר, ואם אינה רגילה
שרי. ולפי דבריו יש מקום לחלק בין רגילה להתבשם לבין אינה רגילה. [ובאגרות משה כתב כעין סברא זו
לעניין מקומות המכוסים כגון שרגילה בימי טהרתה ללכת בביתה בלא גרבים, וכ"כ כמה פוסקים לעניין
שערה], ועיין.

וכשחוזר ורואה אותן נזכר ביפיה]. משא"כ באשתו נדה לא רק שמותר להסתכל בבגדי צבעונין ומתוך כך יזכר בתואר פניה אלא אפילו מותר להסתכל בה ולהנות מיופיה, וא"כ ק"ו שמותר להריח בבשמים שלה. ושו"ר שכן תמה בפרד"ר מקש"ז סק"ח ומסיק דע"כ מצד הדין ברור דאף הט"ז מודה באשתו נדה דשרי.

מיהו יד הדוחה נטויה דלפ"מ שביארנו דעת החיד"א דיתכן דבשמים דמיוחדים להרגל דבר חמירי טפי ויבא לידי חיבת ביאה, נויש להוסיף ואולי זה בכלל כונת החיד"א דכיון דהוא רגיל בה ורגיל להריח בשמים שעליה בשעת הרגל דבר מתוך כך הוא נזכר בחיבת ביאה וחמיר טפי].

אלא דלפ"ז יש לאסור אף במה שנותר בבקבוק הבושם, ובערוך השלחן ובעוד מחברי זמנינו כתבו להתיר בזה, ומצד

הסברא היה צריך לאסור גם בזה. (מלבד דעת הגריש"א זצ"ל להחמיר בזה הובא במשמה"ט. ודברי הגאון חוט השני אינן ברורים בזה).

וע"כ צ"ל דאין לחדש איסורים במה שבגדרי האיסור לא מצינו שאסרו חז"ל והוא בכלל כל ערום יעשה בדעת שאם מכיר בעצמו שמביא אצלו לידי הרהור לא יריח ואם לא אכפ"ל בזה, שפיר דמי להריח. וה"נ י"ל אף לגבי בושם שהיה עליה והניחתו, דלפי מה שבירנו דבגדרי האיסור לא שייך כלל לאיסור נדה ואף בגדרי הרחקות, וא"כ א"א לאסור מצד דינא.

מיהו דעת הפת"ש סק"א וכ"ד רוב פוסקי דורנו להחמיר גם בזה, (ודלא כאחרוני ספרד הנ"ל מבלבד הט"ב שהיקל בזה מדינא).



הרב אביחיל לוי

בבאור מחלוקת הראשונים בגדר מלאכת טוחן

חטאות ופירש"י טוחן הרגבים ושוחקן הדק
הוי טוחן ומדנקט ושוחקן הדק משמע
דדווקא לחלקים קטנים הוי מלאכת טוחן.

אלא דאפשר לדחות דכיון דברגבים
אורחא דמילתא דנטחן לחלקים
קטנים נקט הכי ולא משום דבלאו הכי
ליכא מלאכת טוחן.

ואיתא נמי התם בגמ' אמר אב"י האי מאן
דעבד חלתא חייב אחת עשרה
חטאות ופירש"י זומר הקנים והוא צריך להם
חייב משום קוצר ומשום נוטע אספס יחד
הרי זה מעמר בירר יפות הרי זה בורר
החליקן הרי זה ממחק עשאן דקות מאחת
שתיים או שלוש הרי זה טוחן. חזינן דגם
שעשה הקנים מאחת שתיים או שלוש הוי
בכלל טוחן אע"ג דלא הוי פירורים דקים
כעין חיטים שעשאן קמח.

וברמב"ם פירוש המשניות במתני' עג. באבות
מלאכות כתב -וענין הטחינה הוא
כתיתת החלק הגדול ועשייתו חלקים קטנים-
ולא כתב ועשייתו לכמה חלקים, וא"כ משמע
דבענין כעין טחינת קמח.

אלא דמאידך גיסא כתב הרמב"ם בהל'
שבת פ"ז הל"ח ז"ל התולדה היא
המלאכה הדומה לאב מאלו האבות, כיצד
המחתך את הירק מעט לבשלו הרי זה חייב
דזו המלאכה תולדת טחינה דהטוחן לוקח
גוף אחד ומחלקו לגופים הרבה וכל העושה
דבר הדומה לזה הרי זה תולדת טוחן וכן
הלוקח לשון של מתכת ושף אותו כדי ליקח

תנן בשבת עג. דטוחן הוא אחד מל"ט
מלאכות שבת. וטחינה היתה במלאכת
עשיית המשכן בטחינת סמנים דמהם צבעו
את המשכן.

ויש לחקור בגדר מלאכת טוחן אם יסוד
המלאכה הוא לקיחת דבר אחד וחילוקו
לכמה חלקים ללא קשר לגודלם, או דיסוד
המלאכה הוא לקיחת דבר אחד וחילוקו
להרבה חלקים קטנים ביותר בדוקא, וכעין
טחינת חיטים דטוחנים אותם לקמח שהוא
חלקים קטנים ביותר. ושורש הספק דמאי
דילפינן מטחינת הסמנים, אם היו חותכים
אותם לכמה חלקים כדי לבשלם במים
שיוציאו את צבעם, וא"כ מלאכת טוחן לאו
היינו לטחון להרבה חלקים קטנים כעין
טחינת קמח, או דנימא דגם במשכן היו
טוחנים ממש את הסמנים ואח"כ מבשלים
אותם במים דיוציאו את צבעם. וא"כ מלאכת
טוחן היא כעין טחינת קמח לחלקים קטנים.

ובפירש"י מט: כתב הם זרעו וקצרו
סמנים לצבוע תכלת ועורות
אילים וטחנו ולשו נמי סמנין לצבוע עכ"ל,
הרי דכתב וטחנו את הסמנין דמשמע
לחתיכות קטנות.

אלא דיש לדחות דטחנו שכתב היינו מעין
מלאכת טוחן ואם המלאכה היא
לחתוך דבר אחד לכמה חלקים א"כ זה נמי
נקרא טוחן.

ואיתא נמי בגמ' עד: אמר רבא האי מאן
דעבד חביתא חייב משום שבע

מעפרו כדרך שעושים צורפי הזהב הרי זה תולדת טחינה עכ"ל, הרי דחזינן מדברי הרמב"ם דמלאכת טוחן היא שלוקח גוף אחד ומחלקו לגופים הרבה ואף שלא לפרורים דקים ביותר.

ויש לדחות שמש"כ הרמב"ם המחתיך את הירק מעט היינו דחותכו דק דק ובזה מיירי מש"כ אח"כ דהטוחן לוקח גוף אחד ומחלקו לגופים הרבה והיינו מעין זה דירק חותכו דק דק ושף לשון של מתכת דנהיה לעפר.

וכמש"כ בפכ"א הלי"ח ז"ל המחתיך את הירק דק דק כדי לבשלו הרי זה תולדת טוחן עכ"ל, וכתב דק דק והיינו דק בכה"ג הוי תולדת טוחן.

והמאירי בשבת עד: כתב המחתיך את הירק אחר שנתלש חייב משום טוחן וכן המבקע את העצים לעשות מאחת שתיים או שלוש כדי להדליק בהם את האור והוא הנקרא כאן דסלתי סלותי יעו"ש בדבריו.

חזינן שני צדדים במלאכת טוחן אם עיקר המלאכה הוא לחתוך דבר דק דק כעין טחינת קמח דהוא לפירוורים דקים או דמלאכת טוחן היינו ליקח דבר אחד ולחותכו לכמה חלקים אף כשאינם דקים ביותר, אפ"ה שייך בזה מלאכת טוחן.

ונראה לבאר דיש לתלות האי פלוגתא במה דהוזכר במלאכת בניית המשכן אם מה דחתכו את הסמנים של הצביעה קודם בישולם היינו דטחנו אותם דק דק ואח"כ בשלום, וא"כ טוחן לאו היינו דוקא לטחון הדבר לפירוורים דקים, ויעויין נמי בספר אורחות חיים בהלכות שבת במלאכות סי' לו דכתב המחתיך ירק תלוש תולדת טוחן ולא חילק בין דק דק למחתכו לחתיכות גסות.

ואיתא בגמ' בשבת עד: אמר רב פפא האי מאן דפרים סילקא חייב משום טוחן ופירש"י דפרים סילקא מחתכו הדק.

וכתב הרא"ש פירש רבינו חננאל עצי דקלים דעומדים כעין נימין כשמפרק הנימין הללו יוצא מביניהן קמח דק לפיכך המנפצו חייב משום טוחן ופירוש הגון הוא דומיא דסלית סילתי ומה דפירש"י דפרים סילקא דמחתך ירקות דק דק פירוש תמוה הוא דבר דהוא אוכל ומחתך אותו דק דק אין שייך בו טחינה.

והסביר בקרבן נתנאל שם אות י' כי התורה לא נתנה שיעור לאכול חתיכות קטנות, הרי דחזינן בשיטת הרא"ש דבאוכלים אין שייך כלל מלאכת טוחן דהרי צריך אדם לחתוך את האוכל קודם שיאכל לחתיכות הראויות לו להכניסם לפיו. ואם יש מלאכת טוחן במאכלים יהיה אסור לו לחותכו.

ולבאורה צ"ב בתמיהת הרא"ש דנימא דלחתיכות גדולות מותר, ולחתוך דק דק אסור, ולהמבואר דיש צד דמלאכת טוחן היא לחתוך דבר לכמה חתיכות אתי שפיר תמיהת הרא"ש דלא יוכל האדם לחתוך כלל את האוכל דאוכל קודם הכנסתו לפיו, אולם גם אי נימא דהרא"ש ס"ל דמלאכת טוחן היינו דק דק אתי שפיר תמיהת הרא"ש, והיינו כמש"כ בקרבן נתנאל דהתורה לא נתנה שיעור לאכול חתיכות קטנות והיינו דינתן הדבר לשיעורים אימתי מותר לחתוך ואימתי אסור.

ולבאורה צ"ב מה יענה רש"י בתמיהת הרא"ש, ולהמבואר י"ל דאי ס"ל לרש"י דמלאכת טוחן היינו רק דק דק א"כ י"ל דבאוכל שייך מלאכת טוחן, אולם רק שמחתכו לדק דק ומשא"כ בחותכו לחתיכות גדולות דשרי. אולם אי נימא

דס"ל לרש"י דמלאכת טוחן היינו לחתוך דבר שנים ושלוש חלקים, א"כ אתי שפיר קושיית הרא"ש.

ואפשר ליישב דגם שמחלק דבר לשניים ושלוש חלקים היינו קטנים כעין סלית סילתי דפירש"י עצים דקים להבעיר האש אף דאינם דקים כקמח.

א"נ י"ל דס"ל לרש"י כסברת האורחות חיים דאסור לחתוך ירק כלל ויכינו מערב שבת.

ובבית יוסף או"ח שכא הביא משו"ת הרשב"א ח"ד סי' עה דכתב דהא דפרים סילקא דווקא במחתך כדי לאוכלו למחר או אף לבו ביום ולאחר שעה לפי דרך סילקא לחותכו דק דק בשעת בישולו וכל דדרכו בכך ומניחו לאחר שעה חייב הא לאוכלו מיד שרי דלא אסרו על האדם לאוכלו מאכלו חתיכות גדולות או קטנות.

ומייתי ראיה מבורר דאף שבורר להניח חייב חטאת בורר לבו ביום מותר יעו"ש והביאו נמי הר"ן על הרי"ף, חזינן נמי דהוקשה לרשב"א תמיהת הרא"ש בדרך אכילת האדם דחותך מאכלו קודם שמכניסו לפיו.

ולשיטתו שלטחון אוכלים לאוכלם לאלתר שרי אתי שפיר דהטוחן ואוכל מיד שרי.

ובבית יוסף כתב ומשמע דליכא מאן דפליג עליה דהרשב"א בהא דהא שפיר מייתי ראיה מההיא דבורר, וכן הובאה בב"ח סברא זו של הרשב"א להלכה יעו"ש.

אולם יעו"ש בשלטי גיבורים דכתב על דברי הרשב"א ותמיהני עליו דכיון דהאיסור הוא משום טוחן מה לי טוחן לבו ביום או לאלתר או למחר, וכי כל המלאכות כולן שרי לעשותן בדצריך לאותה מלאכה לאלתר ואל

תשיבני מברירה דהתירו לבורר כשרוצה לאכול לאלתר. דהתם טעמא דבכה"ג דהתירו לא הוי ברירה. ועוד דחכמים עצמם פירשו דין הבורר אבל הכא דהם פירשו דחתיכת ירק דק דק הוי טוחן ולא חילקו מנין לנו לחלק מסברא ולדמות מה דלא דימו הם.

והרמב"ם בה' שבת פכ"א הי"ח כתב המחתך את הירק דק דק כדי לבשלו הרי זה תולדת טוחן וחייב.

ונראה לבאר דהרמב"ם נמי היה קשה לו תמיהת הרא"ש בדרך מאכלו של אדם דחותך את האוכל קודם שיאכל דיוכל להכניסו לפיו. ולכן פירש דהא דאמר רב פפא האי מאן דפריס סילקא חייב משום טוחן. נקט בגמ' סלק שצריך לבשלו וע"י שפורם אותו לחתיכות דקות מכינו לבישול ובזה חייב משום טוחן ומשא"כ בטוחן שאר אוכלים דראויים לאכילה ללא בישול וטוחנם לאכילה שרי, ואין בזה משום טוחן.

וכן כתב בכסף משנה בביאור דברי הרמב"ם וכתב שם עוד בכסף משנה לחדש בשיטת הרמב"ם שאפשר דאפילו הן נאכלות כמו דהן חיות אם חתך אותם דק דק לבישול אסור.

אולם כתב דאפשר דאפילו איסור דרבנן לית בהו ואין דרך טחינה בכך יעו"ש.

ונראה להביא סמך לשיטת הרמב"ם דהרי במלאכת בניית המשכן היו טוחנים את הסמנים בשביל לבשלם והכא נמי במחתך ירק כדי לבשלו חייב.

וברמב"ם פ"ז הל"ה כתב נמי המחתך את הירק מעט לבשלו הרי זה חייב דזו המלאכה תולדת טחינה.

אולם צ"ב בשיטת הרמב"ם ממש"כ בפ"ח הלט"ו - המחתך ירק תלוש הרי זה

תולדת טוחן- ולא הזכיר דמיירי במחתך ירק על מנת לבשלו ומשמע דבכל ירק המחתכו חייב משום טוחן וכשיטת רש"י דהובא ברא"ש וכן בפירוש המשניות בשבת עג. כתב -הטוחן הוא מאבות מלאכות וענין הטחינה הוא כתינת החלק הגדול ועשייתו חלקים קטנים ולפיכך חיתוך הירקות בשבת הוא תולדת טוחן- יעו"ש. ולא הזכיר דמיירי רק דטוחנו כדי לבשלו. והיה מקום ליישב שיטת הרמב"ם דכיון דגילה דעתו דרק טוחן ע"מ לבשלו חייב משום טוחן לא הזכיר לזה בפ"ח בכל דבריו.

אלא נראה עוד לבאר והיינו כעין סברת הרא"ש והרשב"א דאוכל הוא שונה משום דרך אכילה ולכן הרא"ש ס"ל דאין טחינה באוכלים, והרשב"א ס"ל דבדרך אכילה מותר והרמב"ם ס"ל דכשטוחן ואוכל מותר, אולם כשטוחן לבשלו וכן כשטוחן להניח לאחר זמן אף כשלא מבשלו שוב אינו נקרא דרך אכילה וחשיב מלאכת טוחן. ולכן בפ"ח ובפירוש המשניות כתב דהמחתך ירק תלוש הוא תולדת טוחן ולא הזכיר שרק ע"מ לבשלו והיינו משום דמיירי בחותך ירק ומניח דדינו כחותך בשביל לבשלו דהוא בכלל מלאכת טוחן.

ובתוס' עד: כתבו האי מאן דפרים סילקא דווקא בסילקא שייך טחינה אבל שאר אוכלין שרי.

ולכאוי' צ"ב בשיטת התוס' לחלק בין סילקא לשאר אוכלין,

ואיתא בגמ' קיד: אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן יום הכיפורים שחל להיות בשבת מותר בקניבת ירק והיינו חתיכת ירק.

והקשו שם בתוס' דמאי שנא מהאי דינא דפרים סילקא חייב משום טוחן,

ותירצו דהתם מיירי כשעושה חתיכות דקות מאד והכא מיירי כשעושה חתיכות גדולות.

ובזה יש לבאר נמי שיטת התוס' עד: דדווקא בסילקא שחותכו לחתיכות קטנות הוי מלאכת טוחן. אולם בשאר אוכלים דאין חותכם לחתיכות קטנות שרי כקניבת ירק.

ובתורא"ש כתב דווקא בסילקא שייך טחינה שכן דרכה בכך אבל בשאר אוכלים שרי.

וצ"ב בדבריו דהרי שיטת הרא"ש דליכא כלל טחינה באוכלים וא"כ מאי שנא סילקא דדרכה בכך. ויש מקום לומר דאף ששיטת הרא"ש דאין טחינה באוכלים בדבר דדרכו בכך איכא טחינה אולם להמבואר ברא"ש דהסכים לפירוש רבינו חננאל דפרים סילקא היינו עצי דקלים דעומדים כעין נימין שכשמפרק הנימין הללו יוצא מביניהן קמח דק לפיכך המנפצו חייב משום טוחן וכתב בפירוש הגון הוא דומיא דסלית סילת. וא"כ לפי"ז מש"כ בתורא"ש דסילקא דרכו בכך היינו נמי כפירוש רבינו חננאל אולם בכל שאר אוכלין ליכא טחינה.

אולם יעו"ש בקרבן נתנאל דכתב באות ח' זה פירש הרי"ף והערוך בערך סולת על מימרא דרב מנשה האי מאן דסלית סילתא. ועל פרים סילקא פירש כפירש"י. עיין בערך פרס ופירוש זה דפירש הרא"ש על דפרים סילקא לא מצינו בשום מחבר.

ולולי דמסתפינא הייתי אומר דטעות נפל בספרים וכצ"ל האי מאן דסלית סילת פירש ר"ח עצי דקל. ופירוש הגון הוא דומיא דפרים סילקא יעו"ש.

ולפי"ז צ"ל כביאור קמא בתורא"ש דבדבר דדרכו בכך שייך טחינה.

ולהרא"ש לא קשיא מידי דבאוכלים ליכא
מלאכת טוחן.

ולהרשב"א לכאן קשה דהרי מה דקונב ירק
ביום הכיפורים לאכול מיד

מיירי ואמאי שרי, וצריך ליישב נמי כמש"כ
בתוס' לחלק בין דקות לחתיכות גסות
והרא"ש דהביא דברי רש"י כתב דפרים
סילקא דמחתך ירקות דק דק.

אולם בפירוש"י דידן כתב דפרים סילקא
מחתכו הדק ומיירי בסילקא דכתב
ומחתכו, ואפשר דס"ל כמש"כ בתוס' דיש
חילוק בין סילקא לשאר אוכלים וכמבואר.

ובב"י או"ח שכא הביא שיטת הר' אליעזר
ממין ביראים דכתב אסור לפרר
פירות לפירורים דקים.

ונראה עוד לבאר בשיטת התוס' דכתבו
דדווקא בסילקא שייך טחינה היינו
כשיטת הרמב"ם דרק בטוחן ע"מ לבשלו
כסילקא שייך מלאכת טוחן ולא בטוחן אוכל
הראוי לאכילה.

ונראה עוד לבאר כשיטת הרשב"א דדווקא
בסילקא שייך מלאכת טוחן דטוחן
ומניח לאחר זמן ומשא"כ בשאר אוכלים
שאוכלם מיד לא שייך מלאכת טוחן.

ולפי"ז מה דחילקו בתוס' קיד: בין חתיכות
קטנות לגדולות היינו במניח ומשא"כ
באוכלם מיד שרי.

ובעצם קושיית התוס' מקניבת ירק
להרמב"ם אתי שפיר דיש לחלק
בין חותך דק דק דאסור וקניבת ירק לא
מיירי בדק דק וכמש"כ בתוס' ולכן שרי,



הרב יאיר מינקוס

דין שהחיינו בלידת בת והטוב והמטיב בלידת בן והמסתעף

והמטיב, ובפשיטות אין הלכה בלידת הבת כ"כ כמו לידת הבן. וכ"כ להדיה במ"ב (שם סק"ב) ובערוך השולחן (שם סק"א).

והוסיף לבאר בשער הציון (שם סק"ג) דהטעם "משום דהאשה שאינה מצוה על פריה ורביה לעולם נוחא ליה בזכר", ולכן אין מברכין הטוב והמטיב בלידתה.

אולם כ' המ"ב (שם סק"ב) וז"ל "ומ"מ נראה לי פשוט דבפעם ראשון כשרואה אותה מברך ברכת שהחיינו, דמי גרע ממי שרואה את חברו לאחר שלשים יום ושמח בראייתו דמברך שהחיינו".

מבואר מדבריו דאף דאין מברכין "הטוב והמטיב" על לידת הבת, מ"מ יברך שהחיינו, דלא גרע מהרואה את חברו לאחר ל' יום, דמברך על ראייתו שהחיינו.

ביאור שיטת הגרש"ז אויערבך זצ"ל

אולם במנחת שלמה (ח"ב סי' כ' סעיף ל"ב) כ' על דברי המ"ב ד"ש לדון ברוב בני אדם הרואים תינוק בן יומו או אחרי כמה ימים, עדיין אין מכירים אותו, ותוך כמה דקות יכולים להחליפו בתינוק אחר ולא יבחינו כלל בכך, וא"כ עיקר שמחתו הוא רק הידיעה ולא הראיה, ואע"ג שלענין הכרת בכורה אמרינן דמיד כשיצא ראשו חשיב כבר כאפשר בהכרה, מ"מ לענין ברכה מסתבר שצריכים ראה ברורה, ולא בראיה מקופיא".

[וסיים "דגם נכון לברר לדעת המחייבים בברכה איך הדין אם ראה בראשונה

איתא בגמ' (מסכ' ברכות דף כט ע"ב) "ילדה אשתו זכר מברך הטוב והמטיב". וכ"כ בטור (סי' רכ"ג סעיף א').

ובשו"ע (שם) הוסיף "דגם היא צריכה לברך כן".

וברמ"א (שם) כ' "ואם אשתו מתה בלדתה מברך "שהחיינו", דהא ליכא הטבה לאחרני, וכן אם מת האב קודם שילדה היא מברכת "שהחיינו".

וביאר המ"ב (שם סק"ג) דבלידת זכר נוחא לו, וכן טוב לה, ולכן מברכין הטוב והמטיב.

והוסיף בביאור הלכה (שם ד"ה ילדה) "דבלידת זכר יש לאב ולאם הנאת בתועלת, חדא דהוה להו חוטרא לידה ומרא לקבורה, ועוד שהוא כירך האב והאם, ומדת כל אדם תאבין לו לירשן"

מבואר דבלידת בן ושני ההורים חיים, מברכים שניהם ברכת "הטוב והמטיב", כיון שיש הטבה לשניהם בלידתו, משא"כ אם האם או האב מתו בלידה או קודם, מברכים "שהחיינו", כיון דליכא הטבה לאחרים.

וזהו המקור לברך ברכת "הטוב והמטיב" בלידת בן.

המקור לברכת שהחיינו בלידת בת

ונותר לבאר דינא בלידת בת, שהרי הגמ' מיירי דווקא בלידת בן שמברך הטוב

ס"ל למ"ב דעל השמועה לחוד היה מקום לברך, אלא דצריך לברך בשעת ראייתו הראשונה, דאז השמחה מושלמת, אבל אכתי אינו מדין ראייה לחוד כמו הרואה את חברו, וכן משמע מהא דנקט להא המ"ב גבי לידת הבן, ובדיני שמועות טובות, ולא נקט ליה (בסי' רכ"ה) גבי דיני הרואה את חברו.

ומה דבלידת זכר יכול לברך הטוב והמטיב לכתחילה אף שכשעוד לא ראה אותו כמבואר במ"ב (סי' רכ"ג סק"א), הוא משום דבלידת זכר הכל שמחים, ואף אשתו כמבואר שם, ולכן ל"צ להמתין עד שיראה אותו, משא"כ בלידת בת, שיש שאינם שמחים כ"כ ולכן כשרואה אותה דודאי שמח, יברך אז.

וישוב מצאתי בפרי מגדים (אשל אברהם סי' רכ"ה סק"ג) שכ' להדיה, לחלק בין ראיית חברו דבראיה ראשונה ליכא שמחה, אף אם שלחו אגרות זה לזה, לא נעשו עי"ז אוהבים, "משא"כ בילדה אשתו, והוא היה במדינת הים, ורואהו עתה מברך שהחיינו, או מחיה המתים דודאי יש לו שמחה בוולדו".

והביאו המ"ב (שם סק"ה) והוסיף בשער הציון (שם אות ה') "דהיינו אפילו בנקבה, דאי ילדה זכר וברך על זה ברכת הטוב והמטיב, ובא לביתו לאחר שלושים או אפילו בתוך שלושים יום, איני יודע אם חייב לברך שהחיינו, דברכת הטוב והמטיב היא כוללת יותר".

וא"כ מבואר להדיא דמברך שהחיינו בראיית ביתו בפעם הראשונה ולא צריך להכירה, דלא דמי לראיית חבר, וכוונת המ"ב "דלא גרע מראיית חברו", היינו דאי בראיית חבר שמח עד כדי שמברך שהחיינו, על אחת כמה וכמה ששמח בראיית ולדו אף בנקבה.

ולא בירך. אם חוזר ומברך בראייה שניה, כיון שאינו מכירה כלל מהראיה הראשונה"].

וכך מובא בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל (בהערות לספר אוצר הברית). וכך הביאו בהליכות שלמה (פרק כ"ג בדבר הלכה אות י"ד).

וכע"ז כ' בתשובות והנהגות (ח"ב סי' קל"ב) על דברי המ"ב "דאין דבריו ברורים אצלי, שבחבירו מדובר שמשתוקק לראייתו ונהנה בכך, אבל בנקבה אין עיקר השמחה בראייה רק בלידה, על הלידה אף ששמח במה שיש לו, ומודה לה' בלב שלם, לא תיקנו ברכת שהחיינו אלא להנאה שמשתוקק לכך, ובסתם בת כיון שתלוי בשמחתו, תלוי בכל אחד עד כמה שמח בנקבה".

וסיים "דנהגו להקל בברכת שהחיינו, כיון שאינו אלא רשות, ובזה דעתי לסמוך על המנהג להקל בנקבה לא לברך שהחיינו כלל, וצ"ב בפוסקים".

דמבואר דהגרש"ז אויערבך זצ"ל, ויבלחט"א הגרמ"ש שטרבוך שליט"א, פקפקו בדברי המ"ב איך אפשר לברך שהחיינו בלידת הבת בראייתה.

יישוב שיטת המ"ב

ולאחר מחשבה נראה לענ"ד ליישב דברי המ"ב, דאף אם יחליפו את תינוקו באחר ולא יבחין, אכתי יש מקום לברך שהחיינו בלידת ביתו, שהרי אין השהחיינו רק על הראייה כמו הרואה את חברו לאחר ל' יום שאינו שמח כ"כ בראייתו בפעם הראשונה, אלא שהוא על עצם השמועה הטובה שנולדה לו בת, ומעיקר הדין לכאור'

וא"כ אתי שפיר מה ש"ב המ"ב לברך שהחיינו בלידת בתו בראייתו בפעם הראשונה, ולא קשיא מידי.

טעם נוסף לברך שהחיינו

במרומי שדה (עמ"ס ברכות דף נ"ד ע"א ד"ה והנה) כ' "מדאיתא במשנה דעל כלים חדשים מברך, יש ללמוד לכאור' דמי שנולד לו בת שמברך שהחיינו, דלא גרע מאילו קנה עבד או שפחה לשמשו, שהרי מעשה ידיה לאביה"

וסיים "דאיברא לא ראיתי זאת בפוסקים, ואולי י"ל דבת אינה מתנה טובה לאביה כידוע באגדה".

דמבואר דס"ל שצריך לברך שהחיינו בלידת בת כדברי המ"ב, אלא דכ' טעם אחר דלא גרע מקנה עבד או שפחה לשמשו.

ובציץ אליעזר (חי"ג סי' כ' אות ג') הביאו, וכ' דמפני שהנצי"ב לא ראה זאת בפוסקים חזר לנמק לצד דאינה מברך, דבת אינה מתנה טובה לאביה כידוע באגדה.

וכ' הציץ אליעזר "לענ"ד נימוקו זה איננו משכנע, דמלבד דאין למדין מן האגדות, הא הטעם באגדה שאיננה מתנה טובה לאביה, מפני שאיננו בטוח מה שיהיה עליה כשתגדל, וא"כ אין נימוק זה יכול לגרוע מבאשר הוא שם, דהיינו ממה שבעת בקטנותה מיהו שמח בה".

וכ' עוד "דלא מבעיא בת תחילה שחז"ל (בב"ב דף קמ"א ע"א) קובעים ואומרים בת תחלה סימן יפה לבנים" וכו'.

וסיים "נ"ל להלכה דיש לפסוק לה כהמ"ב לברך על לידת בת שהחיינו".

ביאור שיטת הערוך השולחן

בערוך השולחן (סי' רכ"ג סעיף א') כ' וז"ל "ילדה אשתו זכר מברך הטוב והמטיב שזהו טובה לו וגם טובה לאשתו, שגם היא רוצה יותר בזכר וכו', אבל בלידת נקבה אין מברכין, לפי שאין בזה שמחה כ"כ כבזכר" וכו'.

בתורת היולדת (פרק ל"ז סק"ג) הביאו דס"ל לערוך השולחן דאין מברכין כלל בלידת בת, ואף אין מברכין ברכת שהחיינו.

אולם לענ"ד נראה דיש מקום לומר דבדברי הערוך השולחן דאין מברכין בלידת נקבה ברכת הטוב והמטיב, דבזה איירי, משא"כ גבי ברכת שהחיינו שמא מודה דמברך, דהרי אף הוא ס"ל דאיכא שמחה קצת בלידת בת, אלא דאינה כ"כ כמו בלידת בן, ולכן אפשר דמודה דמברך שהחיינו.

הלכה למעשה

ולמעשה נראה דאין לזוז מהכרעת המ"ב, דמברכין שהחיינו בלידת בת בראייתו בפעם הראשונה.

ובך כ' בנצי"ב במרומי שדה, וכן משמע שסבר בשו"ע הגר"ז (סדר ברכת הנהנין פרק י"ב סעיף י"ב) שעל השמועה שנולדה לו בת אינו מברך, אבל על הראיה, כל שלושים יום כשנהנה ושמח בראייתה מברך שהחיינו, [ולכאור' כן הוא גם בפעם הראשונה, מהא דכ' דעל השמועה אינו מברך, ומשמע דעל הראיה אף הראשונה שפיר מברך].

ובך פסק בציץ אליעזר (חי"ג סי' כ' אות ה'), ובספר אוצר הברית (ח"א סי' ג' סעיף ט'), ובתורת היולדת (פרק ל"ז סעיף

מנוחה דין שהחיינו בלידת בת בדרום עה

ג') ובספקי תשובות (סי' רכ"ג סעיף א', ד"ה ובמשנ"ב).

וכן הביאו במ"ב מהדורת דרשו (סי' רכ"ג אות ד) בשם הגר"נ קרליץ שליט"א והגר"ח קנייבסקי שליט"א, (וכ' עוד דכן נהגו בני ביתו של הגר"י קנייבסקי זצ"ל, ואינה נכונה השמועה בשם החזו"א שאמר לא לברך).

ומה שכ' בהליכות שלמה (פרק כ"ג סעיף י') "שאינ לברך שהחיינו בלידת הבת". אני מסופק אם אכן סבר כן הגרש"ז אויערבך זצ"ל למעשה, שהרי רק הקשה בדברי המ"ב, ולא הכריע בשום מקום לא לברך, ואדרבה בהליכות שלמה (שם באורחות הלכה הערה 42) הביאו מהכ"י של הגרש"ז אויערבך זצ"ל משנת תש"ל, שכ' וז"ל "חושבני שמעיקר הדין יכול לברך אם יש לו שמחה, אבל הואיל וזה רשות מקילין בזה למעשה, ואין נוהגין כ"כ לברך" עכ"ל.

דמבואר דס"ל דודאי יש מקום לברך כן. וכן הביאו (שם בהערה 43) מעשה שנולדה לו נכדתו הראשונה, ביקש שיביאו לפניו ב' סוגי יינות ובירך הטוב והמטיב.

ואף שכ' (שם הערה 42) שחזר בו והורה למעשה שאין לברך מן הדין, מ"מ מכיון שאין בידו הכרעה ברורה מדבריו, נראה לענ"ד דודאי יש לסמוך על דברי המ"ב דיש לברך.

[ושמעתי ששאל לנכדו אי בירך שהחיינו בלידת ביתו, ואמר לו מקובלנו מבית סבא לא לברך, וענה לו שאה"נ הקשיתי על דברי המ"ב, מ"מ אין לנו לזוז מהכרעתו].

ואין לומר דהוא ספק, וספק ברכות להקל

ולא לברך, שהרי הב"ח (בסי' כ"ט סעיף א') כ' דברכת שהחיינו יכול לברך גם בספק, מפני שברכת החיינו באה על שמחת ליבו של אדם, ולכן אינו עובר על לא תשא. וכ"כ בציץ אליעזר (חי"ג סי' כ"א סעיף ה').

ונסיים דאכן בתשובות ונהגות (ח"ב סי' קל"ב) כ' להדיא דנהגו להקל ולא לברך בלידת בת, כיון שאינו אלא רשות.

[ושמעתי שהספרדים אינם מברכים בלידת בת, ואכן לא מצאתי שום פוסק מהספרדים שפסק לברך].

* * *

בירור אי אשה תברך שהחיינו בלידת בת

עד השתא נתבאר דין דהאב מברך שהחיינו בלידת ביתו, ונותר לדון אי האשה תברך גם כן שהחיינו או לא.

ובמושכל ראשון היה נראה דגם האשה תברך אם שמחה, דמ"ש אשה מבעלה.

והנה בציץ אליעזר (חי"ג סי' כ' אות ג') כ' דאפשר דזה נפק"מ בין המ"ב והנצי"ב (שהובא לעיל). דלהמ"ב דהטעם שהאב מברך שהחיינו בלידתה, הוא משום ששמח בראייתה, א"כ אף האשה אם שמחה בראייתו שפיר יכולה לברך, משא"כ להנצי"ב דהטעם שהאב מברך שהחיינו בלידת ביתו, הוא משום דמעשה ידיה לאביה, ולא גרע מאילו קנה עבד או שפחה, א"כ דוקא באב שהמעשה ידיה שלו, יוכל לברך שהחיינו, ולא האשה.

אולם בסוף חזר בו (בחי"ד סי' כ"ב) דאף להטעם של הנצי"ב, יכולה האשה

לברך, מאחר ובזמנינו אף האמא מפיקה תועלת מבת, שעוזרת לה בעבודת הבית וכד', ולכן אף להנצי"ב יכולה האשה לברך.

והשתא ק"ק דאי האב מברך שהחיינו, וגם האם מברכת, אמאי לא יברכו ברכת "הטוב והמטיב", דהרי כשיש הטבה לשנים מברכים "הטוב והמטיב" ולא "שהחיינו"?

ובאמת בהליכות שלמה (פרק כ"ג בדבר הלכה סק י"ד) כ' דלדעת המ"ב גם האשה תברך שהחיינו בלידת ביתה, ואף אי האב והאשה מברכין, אין מברכין אלא "שהחיינו" ולא "הטוב והמטיב", כיון שברכת "הטוב והמטיב", הוא על עצם הלידה, ולדעת המ"ב מה שמברכין על בת הוא על השמחה בראייתה, ובכגון זה אין מברכין "הטוב והמטיב".

ובציץ אליעזר (חי"ד סי' כ') כ' דהא דלא מברכין הטוב והמטיב בלידת בת, הוא משום שאי אפשר לדעת מה בלבה, אם שמחה בלידת הבת, אבל אם היא יודעת בעצמה בעמקי לבה ששמחה בלדתה, יש לה לברך שהחיינו".

ולא זכיתי להבין דבריו, דהרי כשהאשה אומרת ששמחה בלידת ביתה ובאה לברך שהחיינו, אין להתעלם מכך ולומר דשמא אינה שמחה בליבה, מאחר ובאה לברך ע"ז, ובפרט היכא שברור לנו שהאשה שמחה בלידתה, וכגון שהרבה שנים לא היה להם זרע של קיימא, דודאי ששמחה בלידתה, וא"כ אמאי ס"ל להציץ אליעזר דלא יברכו "הטוב והמטיב".

וכן מה שבי' בהליכות שלמה בדברי המ"ב, שאין הברכה על עצם הלידה, אלא על הראיה גרידא, יש להקשות דמהיכי תיתי

לומר כן, דהרי ביארנו (לעיל) דאף דכ' המ"ב דמברך בראייתה הראשונה, אולם עי"ז מדין ראייה גרידא, וכמו שהקשו בהליכות שלמה, דא"כ איך אפשר לברך מאחר ולא מכירה מיד בראייתה הראשונה, וכמו שבחבר לא היה מברך בפעם הראשונה. וא"כ ע"כ דהוא ג"כ על עצם הלידה שנולדה לו בת, ורק דצריך ג"כ לראותה, כדי שהשמחה תהיה מושלמת, מאחר ואי"ז שמועה טובה כ"כ כמו לידת בן?

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא דאמאי אין מברכין "הטוב והמטיב" בלידת בת [כשהאשה שמחה]? ונראה לענ"ד לבאר דכיון דחלק מהשמחה הוא ע"י הראיה לדעת המ"ב, וא"כ אף שגם האב רואה וגם האם רואה, ס"ס הוא שמחה אישית שנוצרת ע"י הראיה, וא"כ ל"ש לברך ע"ז "הטוב והמטיב", דהרי גדר ברכת "הטוב והמטיב", הוא ע"י שמועה לבד איכא הנאה ושמחה משותף, ולא כ"א בעצמו, וכמו שלא יעלה על הדעת לומר כששני אנשים שרואים ביחד חבר שלא ראוהו ל' יום, שיברכו "הטוב והמטיב".

ובפרט להנצי"ב דס"ל שיש לאב הנאה ממעשה ידיה, ולפי' הציץ אליעזר שגם לאם יש טובת הנאה ממנה, דאי"נ אותה הנאה, ולכן כ"א מברך לעצמו שהחיינו.

והוסיפו לי דלפי הפרי מגדים (א"א סי' ח' ס"ק ח') דאין לצאת בברכת שהחיינו ע"י אחר, והביאו במ"ב (שם ס"ק י"ד), משום דברכת שהחיינו הוא ברכה על שמחה אישית שיש לכל אחד, ואינו דומה אחד לחבירו, א"ש מה שביארנו הכא, דשנים שמברכין שהחיינו, אינו נהפך לברכת

הטוב והמטיב, אלא בדבר שיש לו תועלת והנאה בו ולאחרים עמו, כגון ירידת הגשמים, וירושת הקרובים, ואפילו בריבוי יין ואחרים נהנים ושותים ממנו עמו. אבל בהנאה לבד כראיית פירות חדשים לא מצינו, שא"כ למה שאלו בילדה אשתו זכר מאן איכא בהדיה, ואמרינן התם נמי איכא אשתו בהדיה, תיפוק ליה משום בני ביתו, ובניו דנהנים ושמחים עמו, ואפילו הכל נהנין בלידת הזכרים, אלא שהנאת תועלת קאמר, ובלידת זכר יש לאב ולאם הנאת תועלת דהוה ליה חוטרא לידיה ומרא לקבורה, ועוד שהוא כירך האב והאם, ומדת כל אדם תאבין לו ליורשין".

וב' הביאור הלכה דבלידת נכד אין את הטעם הזה, וכן ביתר הפוסקים לא נזכר דבר זה.

וסיים "דטוב למעט בברכות אלו בדבר שלא נזכר בהדיא".

אולם בקצות השולחן (בסי' ס"ד בבדי השולחן סק"ט) הביא את דברי האליהו רבה, וכ' דודאי לא נעלמה מהא"ר דברי הרשב"א שהרי הב"י מביאה, ויישב קושית הביאור הלכה, "דהרשב"א בא למעוטי שבעל הטובה עצמו לא יברך הטוהמ"ט עבור זה שחבירו שמח בטובתו, וע"ז הביא ראיה מילדה אשתו זכר, אבל חבירו ששמח בטובתו יכול הטוהמ"ט על שמחת עצמו וטובת חבירו, והרשבא לא דיבר בזה כלל",

והוסיף "לחלק בין הנושאים דהשמח בטובת חבירו, כיון שמרגיש שמחה בליבו יכול לברך הטוהמ"ט על טובת חבירו, דחבירו בודאי יש לו טובה, אבל בעל הטובה

הטוהמ"ט, אלא רק באופן שמעיקרא יש הטבה משותפת לשניהם.

הלכה למעשה

ולמעשה יוצא דגם האשה תברך החיינו בראייתה הראשונה, וכמו שפסק הציץ אליעזר (חי"ד סי' כ"ב), ובהליכות שלמה (פרק כ"ג ס"ק י"ד) בדעת המ"ב.

וב"כ בתורת היולדת (פט"ז הלכה ג') ובמ"ב מהדורת דרשו (סי' רכ"ג אות ז') בשם הגר"נ קרליץ שליט"א, והגר"ח קנייבסקי שליט"א.

* * *

אי מברכין בלידת נכד או נכדה

יש שרצו לדון גבי לידת נכד, אי מברכין הסבא והסבתא, "הטוב והמטיב", ועל נכדה ברכת "שהחיינו".

והנה באליהו רבה (סי' רכ"ג סק"א) הביא בשם ספר חסידים (סי' תתמ"ו) דה"ה כשנולד לבנו או בתו בן, שמברך "הטוב והמטיב", [ואפילו נולד לצדיק בן והוא אוהבו מפני צדקותיו מברך בן].

דמבואר דלידת נכד הוי כמו לידת בן, ומברך אף על נכד "הטוב והמטיב".

ולכאוף אי בלידת נכד מברך "הטוב והמטיב", כך גם בלידת נכדה בראייתה הראשונה יברך "שהחיינו".

אמנם הביאור הלכה (סי' רכ"ג ד"ה ילדה) הביא דבריהם, והקשה מהא דכ' הרשב"א (ח"ד סי' ע"ז) וז"ל "דלא בכל דבר שנהנה הוא ואחרים עמו מברך הטוב והמטיב, שא"כ אפילו אקרא חדתא יברך

הלכה למעשה

למעשה נראה דעל לידת נכדה, אין לברך "שהחיינו", דהרי אף מי שסובר [הא"ר בשם ספר חסידים] לברך על לידת נכד, מאחר והוא חידוש גדול, אין לך אלא חידוש.

ובע"ז כ' בהליכות שלמה (שם).

וכך הביאו במ"ב מהדורת דרשו (סי' רכ"ג אות ז') בשם הגר"ג קרליץ שליט"א, והגר"ח קנייבסקי שליט"א.

[ולפי הספרדים ודאי דלא יברך שהחיינו על לידת נכדה, שהרי אף בלידת בת אינם מברכין].

וגבי לידת נכד אם שמח הרבה ורוצה לברך הטוהמ"ט, יש לו על מי לסמוך, וכ"כ בפסקי תשובות (סי' רכ"ג סעיף א' ד"ה לענין).

ונסיים בזה דפשוט הוא שכרואה את נכדו או נכדתו [שלא בפעם הראשונה] לאחר ל' יום שלא ראה אותם, דפשיטא שיכול לברך שהחיינו, דלא גרע מהרואה את חבירו לאחר ל' יום ושמח בראייתו כמש"כ בשו"ע (סי' רכ"ה סעיף א').

[בהליכות שלמה (פרק כ"ג באורחות הלכה אות 43) הביאו מעשה שכשנולדה להגרשז"א זצ"ל נכדתו הראשונה ביקש שיביאו ב' סוגי יינות וברך הטוהמ"ט), ולכאור' היה עדיף להביא פרי חדש ולברך שהחיינו, ושמא לא היה בנמצא].

[ובפסקי תשובות (סי' רכ"ג הערה 15) כ' דכשרואה את נכדו או נכדתו

עצמו לא יוכל לברך ע"ז שחבירו שמח בטובתו, דמאן מוכח שחבירו באמת שמח כ"כ בטובתו עד שראוי לברכה, ואולי הוא יחיד בטובה זו, דבזה גם בספר חסידים מודה שיברך רק שהחיינו".

ונראה דביאור הקצות השולחן בדברי הספר החסידים, לחלק בין מי שהטובה שלו, למי שהוא חברו, כדי שלא יקשה מדברי הרשב"א, שפיר.

אולם לגבי הביאור הלכה ל"ש לחלק כן, דמשמע דלמד ברשב"א דאף מי שהטובה שלו, צריך שיהיה תועלת בזה, ולכן צריך שאף שהאשה שיהיה לה תועלת ומאחר שיש לה ג"כ הנאת תועלת מברך הבעל הטוהמ"ט, ואף האשה עצמה מברכת משום הנאת תועלת זו. ולכן איך יתכן לומר שחבירו לא יצטרך הנאת תועלת, דוכי עדיף חבירו מבעל ההטבה עצמה.

ולפי"ד הקצות השולחן יצא לכאור' דגם בלידת נכדה, אי מרגיש שמחה בלבו, יוכל לברך שהחיינו כשרואה אותה, כמו שיכול לברך הטוהמ"ט בלידת נכד.

אולם לכאור' הביאור הלכה עצמו לא סבירא ליה כן, אף דהמ"ב חידש שמברך שהחיינו בלידת בת, שהרי השמחה בלידת בת פחותה, משמחה בלידת הבן, ומאחר דבלידת נכד ס"ל דאין הסבא והסבתא מברכים הטוהמ"ט, וא"כ כ"ש שלא יברכו "שהחיינו" בלידת הנכדה".

וכ"כ להדיא בהליכות שלמה (פכ"ג בדבר הלכה ס"ק י"ב) דאף להמ"ב דמברכין שהחיינו בלידת בת, על לידת נכדה אין לברך דאין לך בו אלא חידוש.

בפעם הראשונה יברך שהחיינו, דמ"ש לנכדה, ולכאו' אף להמ"ב אין דין נכדה כדין מהרואה את ביתו בפעם הראשונה.

חידוש^א.

"אולם לפי"ד לעיל ודאי דיש לחלק בין בת



א. הערת הרב אברהם הלר שליט"א: נראה שיש לדון בעיקר הבנת דברי המ"ב האם דיבר בכל אופן של לידת בת. דהנה אם נימא דדעת המ"ב שכל בת שנולדת לו לאדם מברך בשעת ראייתה שהחיינו א"כ צ"ע היאך לא כתב זאת שום אחד מהפוסקים עד המ"ב, על אותו סעיף שכתב השו"ע שבלידת בן מברך הטוב והמטיב, היה צריך [השו"ע עצמו או עכ"פ] המג"א או הט"ז או הבה"ט לכתוב דבלידת בת מברך כשרואה אותה לראשונה שהחיינו, והיאך שתקו כל הפוסקים לכתוב הלכה כ"כ מצויה. ועוד קשה טובא דאם המנהג היה כך לברך בראיית בת לראשונה שהחיינו, א"כ זה דבר שכיח מאד שנוהג אצל כל מי שיש לו בת, ומה חידש המ"ב? ומשמע שלא היה דין זה דבר שכיח ומצוי ולכן הוצרך המ"ב לחדש מעצמו דין זה, לכן נראה פשוט דדברי המ"ב הם המשך למה שכתב תחילה שאם תאב שיוולד לו בת אינו מברך הטוב והמטיב, וע"ז כתב המ"ב דמ"מ כשרואה אותה בפעם הראשונה מברך שהחיינו. אבל זה רק באופן הנ"ל שהוא תאב ורוצה מאד שיוולד לו בת, אבל לא בכל לידת בת, וא"ש שזה לא דין כ"כ מצוי, ודו"ק.

עוד יש מקום גדול לעיין בזה ממה שהביא המ"ב בסי' רכ"ה סק"ה בזה"ל "כתב הפמ"ג דאם נתבשר שילדה אשתו והוא היה במדה"י וראהו עתה מברך שהחיינו דודאי יש לו שמחה בולדו אף שלא ראהו מעולם. ובשעה"צ כתב על זה היינו אפילו נקיבה דאי ילדה זכר ובירך הטוב והמטיב אפשר דתו לא יכול לברך שהחיינו עיי"ש, והנה עכ"פ פשוט למ"ב שדין הפמ"ג הוא גם נקיבה [ואולי רק אנקיבה], וא"כ יש לתמוה טובא אם איירי בנקיבה א"כ לעולם בראיה שרואה אותה בפעם הראשונה מברך שהחיינו, ומדוע הוצרך הפמ"ג להרחיק את האב למדה"י כדי לחייבו בברכת שהחיינו. עוד יש לדון דהנה בשעה"צ סק"ו נסתפק עוד דלמא אם ראיית הולד היא תוך ל' יום למכתב שקיבל ונודע לו על שלום הולד ולידתו או א"צ לברך שהחיינו וא"כ צ"ע היאך שייך הדין שאל ראיית בת בפעם הראשונה מברך שהחיינו הרי מסתמא שמע כבר שעברה הלידה בשלום [וההיריון ג"כ] וא"כ לפי צד הספק של השעה"צ דבכה"ג אין חיוב ברכה א"כ קשה שלעיל נקט בפשיטות דמברך שהחיינו? ולכן היה נראה לומר דמה שכתב המ"ב דמברך שהחיינו היינו דוקא במי שתאב שתולד לו בת דבזה פשוט מסברא דראייתו את הבת שנולדה הויה לו שמחה גדולה ועצומה ומברך שהחיינו אף שנודע לו בשלומה [מיד אחרי הלידה וכמו שהקשינו לעיל] דמ"מ אינה דומה ראייה לשמיעה ובזה כו"ע מורו דמברך שהחיינו בראיה ראשונה.

הרב און אברהם הכהן סקלי

בענין מנהג הספרדים בנפילת אפים

בבירור המנהג הנפוץ היום אצל רוב הספרדים ועדות המזרח לומר מזמור 'לדוד אליך' בישיבה בלבד בלא נפילת אפים שהוא לכאורה לא כעיקר ההלכה, האם הוא מנהג ותיקין ויש לו על מה לסמוך ואיך ראוי לנהוג למעשה.

הנה בכמה דוכתי בתלמוד ובמדרשים מפורש ענין נפילת אפים אחר תפלת העמידה^א, וכן איתא ברמב"ם בפ"ט מהל' תפלה ה"ה ז"ל "ואחר שישלים כל התפלה ישב ויפול על פניו ויטה מעט הוא וכל הציבור ויתחנן והוא נופל" ונראה מדבריו דאין נוסח מסוים שיש לומר בזמן הנפ"א אלא יתחנן כרצונו ועיין בסדר התפלות שלו שהביא נוסח של פסוקים מלוקטים שנהגו לומר, והובאו דבריו בטור סי' קל"א וכן הביא שם דברי רע"ג שכתב כהרמב"ם, ועוד מבואר ענין נפ"א בשאר הראשונים^ב ואין להאריך.

ובזוה"ק סו"פ במדבר איתא דיש לומר בנפ"א דוקא מזמור 'לדוד אליך ה' נפשי אשא' ויש לכוון בו הרבה שמוסר נפשו, ועוד הזהיר שם הזוהר דמי שאין מכוון בו כראוי גורם לעצמו למות ח"ו בקיצור ימים עי"ש באריכות, והובא כל מאמר הזוהר בב"י שם בסוף הסימן. וכן פסק בש"ע סי' קל"א סע"א ז"ל "כשנופל על פניו נהגו להטות על צד שמאל", ומעתה יש לתמוה על המנהג הפשוט היום אצל הספרדים ועדות המזרח שלא נופלים על פניהם באמירת מזמור 'לדוד אליך' אי מנהג ותיקין הוא אחר שהדברים מפורשים בתלמוד ובזוהר בראשונים ובש"ע, והאם יש מקורות קדומים למנהג זה.

ובאמת שאחר בדיקה וחקירה בדברי הפוסקים הספרדים מכל הדורות נשתוממתי על המראה, שמצאתי שנהגו בכל הדורות לומר מזמור 'לדוד אליך' בנפ"א ממש ולא כהמנהג הרווח היום^ג, וליקטתי מדברי הפוסקים בזה עד מקום שהגיעה ידי יד כחה, והשתדלתי להביא מעט פרטים על כל אחד מהפוסקים ועל תקופתו להמחשת רצף המנהג ותפוצתו בקהילות השונות^ד:

א. לדוגמא עיין במגילה (כב:) "רב איקלע לבבל וכו' נפול כולי עלמא אנפיהו", ובב"מ (נט:) גבי ר"א אחר מעשה דתנורו של עכנאי.

ב. לדוגמא עיין באשכול (אלבעק, עמ' 48), ובשבה"ל (סי' ל'), ובכלבו (סו"ס י"א), ובמנהיג (סי' ע"א-ע"ב), ובמחכים (עמ' 10), בפ"י התפלות לר"י בר יקר (מהד' ש' ירושלמי עמ' ע"א).

ג. ודע שמכמה מהפוסקים העתקנו שנוהגים לומר נפ"א אף במקום שאין ס"ת והוכחנו מזה שהיו נוהגים בנפ"א ממש, והעירוני דמה הראיה שמ"מ יתכן שלא היו אומרים בנפילה ממש, לכן אדגיש דלסברת הרוקח המובא ברמ"א בסי' קל"א כאשר אין ס"ת לא נופלים ע"פ אבל מ"מ המזמור לבד אומרים, א"כ פוסק שכתב שנוהגים לעשות נפ"א אף כשאין ס"ת ע"כ שבא לומר שעושים ממש נפילה לאפוקי מלומר המזמור לבד, וק"ל.

ד. אמנם אין הפרטים מדוייקים בדקדוק ביוגרפי, ומ"מ די בזה להמחשת רצף המנהג כנ"ל.

מנורה מנהג הספרדים בנפילת אפים בדרום פא

ז"ל ר' דוד אבודרהם^ה "ונופלין כל הצבור על פניהם בצדם השמאלית ומגביהין צד ימין ואומרים מזמור 'אליך ה' נפשי אשא'", וכן בספר מנורת המאור הקדמון^ה הביא דיני ואופן נפילת אפים.

ובן מצאתי בסידורים ספרדים קדומים דפוס נאפולי שנת ר"ץ (לפני כחמש מאות ושלושים שנה) ודפוס ונציה שנת רפ"ד (לפני כחמש מאות שנה) ושנת שס"א (לפני כארבע מאות ועשרים שנה) דמבואר שם שבנפ"א נהגו לומר מזמור 'לדוד אליך ה' נפשי אשא', וכן בסידור כת"י מספרד המוערך ללפני כשש מאות שנה (תורה בזה לידידי הרב אהרן גבאי שליט"א).

שער הכוונות עניין נפ"א דרוש ב' (וכן בפרי עץ חיים שער נפ"א פ"ב)- וזהו מה שצריך לכוין בנפ"א בעת שנופל על פניו וכו' ושם בסוף דרוש ג' "יזהר כשנופל על פניו שלא ישים פניו תוך ידו השמאלית ממש אמנם ישים פניו על זרועו השמאלית". וכ"כ המקובל מהר"ם פאפיראש בספר אור צדיקים סי' י"ט אות ז-ח.

ובן בספר תולעת יעקב^ה ובסדר היום^ה, הביאו דיני נפ"א וכוונותיהם ומדבריהם שם משמע שנוהגים ליפול על פניהם.

וז"ל מהר"ש ויטאל בהגהותיו לספר הלבוש הנקראים חיים שניים ישלם "ואין אנו נוהגים כן אלא לעולם מטין ע"צ שמאל ויד הימין מקיף את ראשו בסוד שמאלו תחת ראשי וימינו תחבקני", וכן בהגהות מוהר"א אזולאי לספר הלבוש^ט ז"ל "ומנהגינו להטות לצד שמאל כי הוא אז צריך לכוין למסור נפשו על ק"ה, וצריך לומר מזמור 'לדוד אליך ה' נפשי אשא' ויכוין אז למסור נפשו למיתה על קדושת ה' לכן מטין לשמאל כי כן השוחט מרביץ הבהמה על שמאלה".

שיירי כנסת הגדולה^ה ויש נוהגים לומר המזמור של נפ"א בלתי נפ"א, וכן נהגנו בכפרים שאין בהם ס"ת, אלמא בשיש ס"ת נהגו ליפול על פניהם ממש (ועי' לקמן מה שפירשנו בדבריו).

ובן בספר כף ונקי"א, ובספר בית הרוואה^ב, ובספר שלחן המלך סי' ל"ג^ג, ובספר קמח סולת^ד

ה. חי באזור דרום ספרד לפני כמעט שבע מאות שנה וספרו מהווה מקור נאמן לנוסח ולמנהגים הספרדיים כידוע.

ו. לר' ישראל אלנקאווה, לפני כשש מאות וחמישים שנה.

ז. למקובל הקדמון ר' מאיר בן גבאי, מעט קודם זמן מרן הב"י.

ח. לר' משה בן מכיר בן דורם של מרן הב"י ורבינו האריז"ל מארה"ק.

ט. לר' אברהם אזולאי מחבר ספר חסד לאברהם סב סבו של רבינו החיד"א, מקורו מהעיר פאס שבמרוקו והגיע לא"י, נפטר לפני כשלש מאות ושבעים שנה.

י. לר' חיים בנבנישתי מתורכיה, לפני יותר משלש מאות שנה.

יא. לר' כליפא בן מלכא מאגאדיר שבמרוקו, לפני כשלוש מאות שנה.

יב. לר' שמואל פלורנטיין מיוון, חי לפני יותר ממאתיים וחמישים שנה.

יג. לר' שמואל לניאדו מארם צובא.

יד. לר' יהודה עלי מיוון.

ובסידור בית עובד^{טו} כולם הביאו דיני נפ"א ואופן ההטיה וכיו"ב, ומשמע שנהגו ליפול על פניהם ממש.

פחד יצחק^{טז} בערך 'נפילת אפיים' ז"ל "והרב הגדול מוהר"ר אברהם יצחקי ר"מ ור"מ דירושלים תוב"ב היה פה פירארה בשנת התע"ב וכו' ונפל על פניו כמנהג הגם שלא היה שם ארון וס"ת ולא בשעה שהציבור מתפללים בבהכנ"ס ומימי קדם נהגתי גם אני כמוהו במדרש תתש"ל ק"ק פירארה כי כן הורוני רבותי"י".

ובספר מעשה רקח^{יז} על הרמב"ם (פ"ט מהל' תפלה ה"ה) הביא המחלוקת אם ליפול בשחרית ע"צ שמאל או ימין וסיים "נהרא ונהרא ופשטיה, ומנהגינו על צד שמאל לעולם".

וז"ל רבינו החיד"א במורה באצבע (סי' ג' אות פ"ח) "בנפ"א יזהר שלא יטה ראשו תוך ידו שהוא סכנה אלא על זרועו בין הקובד"ו וסמך לו", ועוד שם באות פ"ט ז"ל "באומר 'אליך ה' נפשי אשא' קבלנו שבדור יתום זה לא יכון למסור נפשו על ק"ה שיש סכנה בנפ"א לכוון כך, רק יכוין שהוא מוסר עצמו בסוד מיתה על קיום התורה והמצוות". ובספרו קשר גודל (סי' י"ט אות י"ג) "נפ"א יש ליפול ע"צ שמאל ולא יהיו פניו דבוקות תוך היד אלא על הזרוע שמאלי".

ובן ראיתי שהביאו מספר לקט הקציר לר' אברהם כלפון מטרופולי שהעיד שכשהיה בליוורנו בשנת תקס"ד ראה שמרן החיד"א היה נוהג בין בשחרית ובין במנחה להטות על צד שמאל.

והמאמר מרדכי גבי מ"ש הרוקח שאין נופלים על פניהם במקום שאין בו ס"ת כתב "ואנו נוהגים לומר תחינה בלתי כיסוי פנים אם לא כשיש שם ספרים אעפ"י שאינו בבהכנ"ס", הרי שכשיש ספרים או ס"ת נהגו ליפול על פניהם.

ובשלמי ציבור^{כא} שם הביא הסכמת האריז"ל ליפול על צד שמאל לעולם, ושיפול על הזרוע

טו. לר' יהודה שמואל אשכנזי, סידור שהיה מקובל בהרבה מקהילות הספרדים בעולם. שלושת האחרונים חיו לפני כמאתיים ועשרים שנה.

טז. אנציקלופדיה תורנית לר' יצחק לאמפרונטי מהעיר פירארה שבאיטליה נפטר לפני כמאתיים חמישים שנה. יז. הוא ר' אברהם יצחקי מא"י שהיה בזמנו מגדולי הדור, והוא קרובו של הרב חיד"א כמ"ש בשם הגדולים ונפטר לפני כמעט שלש מאות שנה.

יח. אמנם יש לציין שקהל האיטלינים אינם שייכים לספרדים והמנהגים ונוסחאות התפלה שלהם שונים משל הספרדים, וכמדומה שכמה מהם נטמעו היום בקהילות הספרדים ועדות המזרח, ועכ"פ לפי דרכנו למדנו שגם מהר"א יצחקי הנזכר מארה"ק גדול בדורו נפל על פניו.

יט. לר' מסעוד חי רקח מאיטליה לפני כמאתיים וחמישים שנה, ומקורו באיזמיר ומשם עבר לא"י והיה רב שם, ואח"כ בתור שד"ר הגיע ללוב ונתקבל שם בתור הרב הראשי ואב"ד, ורק לאחר מכן הגיע לאיטליה ונשאר שם עד סוף ימיו, נמצא דלכאורה בעדותו הנ"ל מעיד הרב לפחות על מנהג א"י, לוב ואיטליה גם יחד דאם באחד המקומות הנ"ל לא היה המנהג כן מסתמא היה מציין כן.

כ. מדרום צרפת לפני כמאתיים וחמישים שנה.

כא. לר' ישראל יעקב אלגאזי הראש"ל, אב"ד ירושלים ומראשוני ישיבת המקובלים בית-אל בירושלים לפני יותר ממאתיים וחמישים שנה בדורו של הרש"ש ורבינו החיד"א וכל קדושים עמם, והרב המגיה שם הוא ר'

מנורה מנהג הספרדים בפילת אפים בדרום פג

ולא תוך היד ועוד מדיני נפ"א והוסיף שם מהר"א חיון עוד דינים רבים בזה, והני תרי צנתרי דדהבא לא העירו שהמנהג שונה^{כב}, אמנם הביא שם השלמ"צ בשם השל"ה שכתב שמשום דברי הזהר יותר טוב שלא לומר פסוק 'לדוד אליך'.

וז"ל הרב חסד לאלפים^{כג} "וסוד נפילת אפיים הוא רם ונשא ובני אדם מזלזלים בו, יש שאין נופלים על פניהם כלל כי סוברים שלא ניתן לעשות נפילת אפים כי אם לחכמים וחסידים וכו' וכל איש הירא את ה' במצוותיו חפץ לא יעבור מלעשות נפ"א כתיקונו כי כן הוא תקנת חכמים, ויש בזה צפוני סודות, ואף כי אין איתנו יודע עד מה מעשה ידינו כוננה עלינו. אך מה יעשה אותו הבן שהוא עם הארץ ואינו יודע בע"פ, הא ודאי צריך שיאמר עם הספר וה' הטוב יכפר בעדו, אך יזהר לכוין באומרו 'אליך ה' נפשי אשא' שהוא מוסר נפשו לה' בלב שלם שיעשה בה כטוב בעיניו לנחת רוח לפני כסא כבודו ויש בזה תועלויות גדולות". והניף ידו שנית בספרו פלא יועץ ערך נפ"א- "כתבו משם רבינו האריז"ל שהמכון בנפ"א זוכה למעלות רבות וכו' ומי ראה כזאת ולא ימסור נפשו בכל כחו לכוון כראוי וכל אדם אינו חייב אלא כשיעורו, עד מקום שיד שכלו מגעת ואשר בכחו לעשות. ואם יודע אותו בע"פ יעשה נפ"א על זרועו השמאלי ויכון בכל לבו, ובפרט שאומר 'אליך ה' נפשי אשא' יזהר מאוד לכוון בכל לבו שהוא מוכן למסור נפשו על קדושת ה' אם יזדמן לו".

והנה מהר"ח פאלאג'י^{כד} בספר כף החיים (סי' ט"ז אות י"ד) צווח ככרוכיא על המבטלים נפילת אפיים, והרי לשון קדשו "מנהגינו שלא לשנות ותמיד על השמאל, ואני תמה על רבים מיראי ה' וחושבי שמו דאינן עושים נפ"א כי אם אומרים המזמור ואינן נופלין על פניהם, וכן כמה מתופסי התורה אינן נופלין ולא טוב עושין, כי אע"פ שיראים למסור בכונה לא בשביל זה פטורים".

ובן בסידור תפלת החדש המצוי הנדפס בליוורנו עם פירוש 'שלמות הלב'^{כה} הביא דיני נפ"א ואופן ההטיה וכיו"ב, ומשמע שנהגו ליפול על פניהם ממש. וכן נמצא בעוד סידורי תפלת החדש מהוצאות שונות שהביאו דיני נפ"א.

וז"ל ר' אליהו חי גז בספרו זה השלחן-מנהגי אלג'יר "נהגו בנפ"א הרוב הקהל אינם עושין כסוי פנים ואפילו ת"ח, ויש שעושין ומנהג עירי כולם עושין כסוי פנים קטון וגדול", ושם בהערות 'ויגש אליהו' תמה על מנהג אלה שלא עושים ושוב הביא יישוב למנהגם, ועכ"פ למדנו שבעירו של הרב המחבר (היא תונס) נהגו לפול על פניהם, וגם באלג'יר עוד לא נתבטל המנהג לגמרי בדור האחרון.

ובן בספר כתר שם טוב-טעמי המנהגים^{כו} הביא שמנהג הספרדים בלונדון ואמשטרדם וארץ

אברהם חיון.

כב. ונמצא שמנהג בית-אל גופיה השתנה מתקופתם עד תקופת מהר"א מני כמו שנביא לקמן ודו"ק.
כג. לר' אליעזר פאפו רב באזור הבלקן, נפטר לפני פחות ממאתיים שנה והספר יצא לאור ע"י בנו אחר מותו.
כד. רבה של איזמיר שבתורכיה לפני כמאה וחמישים שנה.

כה. בסידור זה התפללו בהרבה מתפוצות הספרדים ועדות המזרח עד עלייתם לארצה"ק ובחלק מהמקומות התפללו בו עד שנפוצו סידורים חדשים.

כו. לר' שם טוב גאגין, גדל בירושלים וגם שימש ברבנות במצרים ואח"כ היה ראב"ד קהילת הספרדים בלונדון

ישראל ליפול ע"צ שמאל, וכן מנהגם תמיד ליפול אף שאין ס"ת.

וכן העידו על מנהג מצרים וא"י בזה בספר נוח שלום-מנהגי מצרים^{כז} וז"ל "ומנהגנו להטות על צד שמאל בשחרית, ובמנחה י"א תחנה בלא כיסוי פנים", וכן בספר שער המפקד^{כח} וז"ל "מנהג עיה"ק ירושלים לומר נפ"א אפילו במקום שאין שם ס"ת", וכן בספר נהר מצרים-מנהגי מצרים^{כט} וז"ל "פשוט המנהג פה מצרים וסביבותיה כדעת מרן ליפול על פניהם בכל מקום שמתפללים אפילו שאין ס"ת".

ומצאנו לר' יעקב חיים סופר בכף החיים (סקל"א) שכתב במפורש דכל חשש הזהר והאריז"ל דוקא בשמכוון הכוונות הקבליות במלואם אבל כשאומר המזמור כבקשת רחמים בעלמא ומכוון כמ"ש החיד"א אין בזה חשש וכן משמע מדבריו דלהלכה יש לעשות נפ"א ממש, ולהלן אביא דבריו באריכות בעז"ה.

ובספר גאולי כהונה-מנהגי ג'רבאל (בערך 'נפילת אפים') כתב "מנהגנו לנפול על יד שמאל בזמן קריאת 'מזמור לדוד אליך' בתפלה אפילו שיש לו תפילין". וכן מצאתי בספר שמחת כהן^{לא} בחידושו ל"ש"ע או"ח בסי' קל"א ז"ל "נהגו להטות ע"צ שמאל-סמך לעירנו אי ג'רבאל יע"א שיש אנשים שאינם עושים נפ"א על זרועם, עי' מ"ש הרב זה השלחן ח"ב והרב ויגש אליהו שם באורך (א. ה. הבאנו לעיל), ויש להם על מה שיסמוכו", ועכ"פ כדרכנו למדנו שעד הדור האחרון בג'רבאל עוד רבים נהגו ליפול ע"פ ויש אנשים שלא נהגו כן והיה צריך הרב להדחק ליישב מנהגם, וכן מצאתי כעת בספר בן איש חי בהוצאת מכון איש-מצליח (תשס"ה) בהערות הגר"מ מזוז שליט"א בסוף הספר, ש"א פ' כי-תשא, ז"ל "עי' בכה"ח להרח"ף שדעתו להיפך ע"ש, וכן שמעתי על מורנו הרב ר' כלפון משה הכהן זיע"א ובנו הרה"ג שושן כהן זצ"ל שהיו נופלים על פניהם וכן מנהג פשוט בתוכם, אבל מנהגנו ומנהג רוב בני ג'רבאל כדברי הרב המחבר זצ"ל".

דרך אר"ץ-מנהגי ארם צובא ז"ל "כשנופל על פניו נהגו להטות ע"צ שמאל וכן הוא מנהג חלב בין במנחה ובין בשחרית וכו' וגם שלא כמנהג הספרדים בזה"ז אשר אינם מטים כלל כסברת המקובלים" עכ"ל (ואגב שמועה שמענו שבקהילות החלבים באמריקה יש כאלה שנוהגים עד היום ליפול על פניהם, אך לא ביררתי הדבר לעומק).

ועל מנהג מרוקו מצאנו כמה עדויות, בספר נהגו העם-מנהגי צפרו כתב "חסידים ואנשי מעשה היו מטיין עצמן על צד שמאל בנפ"א כמנהג שהזכיר מרן", וכן בספר מגן אבות-מנהגי מערב הפנימי הביא שנתפשט המנהג במרוקו בדור האחרון שלא ליפול על פניהם אולם המנהג

וראש ישיבה שם, הספר נדפס לפני שמונים וחמש שנה.

כז. לר' אליהו חזן, היה רבה של אלכסנדריה לפני כמאה שנה.

כח. לר' דוד בן שמעון, היה רב במצרים לפני קצת יותר ממאה שנה.

כט. לר' רפאל אהרון בן שמעון בנו של הרב צוף דב"ש הנזכר קודם, נדפס לפני קצת יותר ממאה שנה.

ל. לר' שושן הכהן בנו של ר' משה כלפון הכהן מחבר שו"ת שואל ונשאל, נפטר בשנת תשל"ו לפני פחות מחמישים שנה.

לא. לר' רחמים חויתה הכהן מג'רבאל ובסוף ימיו רב מושב ברכיה בא"י.

מנורה מנהג הספרדים בנפילת אפים בדרום פה

הקדום בכל מרוקו היה ליפול על פניהם. ושם בסוף הספר הביא עדויות על מנהגי ערים שונות מכמה חכמים, ע"ש בעמ' תקע"ח שבמקנס לא נהגו ליפול אולם במראכש וסביבותיה נהגו, ובעמ' תר"א שהת"ח נהגו ליפול על פניהם, ובעמ' תר"ב שהמנהג הקדום בטיטואן היה ליפול על פניהם, ובעמ' תרי"א שנהגו מקדמת דנא במראכש ליפול אפים על זרוען. ובספר מנהגי ק"ק דברדו הביא שהמון העם לא היו נופלים על פניהם אבל זקנו שהיה ת"ח היה נופל על פניו, וכן בספר מנהגי עלמ"א-מנהגי מרוקו העיד על מנהג העיר מראכש עד הדור האחרון שנהגו לפול על פניהם, והביא מה שבמקומות אחרים במרוקו לא נהגו המון העם ליפול על פניהם אלא רק הת"ח וכתב ליישב שמה שלא מיחו בהם הת"ח על כך משום שיש אומרים שכל עיקר נפילת אפים היא רשות, ע"ש, וכן בספר קיצוש"ע הרב טולידאנו הביא דיני נפ"א ושנוהגים להטות על צד שמאל ולא העיר שלא נוהגים כן, וכן בספר ישראל סבא קדישא (על רבינו הבבא סאלי, נכתב ע"י חתנו ר' דוד יהודיף זצ"ל) העיד על מנהג רבינו הבבא סאלי זצ"ל ליפול על פניו ב'לדוד אליך' בכוונה עצומה. וגם לא מן הנמנע לשער שמנהג זה השתבש במרוקו ע"י שד"רים מירושלים שהביאו את מנהגם ה'מתוקן' הזה למרוקו והפיצוהו ודבריהם נתקבלו כמו שמצאנו בכמה דברים ואכמ"ל, והוא בגדר השערה.

ובספר נחלת אבות-מנהגי לוב הביא שבחלק מהמקומות נהגו לעשות נפ"א אך לא פשט המנהג (א. ה, בודאי לא דק שלכ"ע המנהג היותר קדום היה ליפול ואם כבר מה שנתפשט מחדש הוא מה שלא נהגו ליפול, ואלה שנפלו פשוט נשארו במנהג הישן, ועכ"פ כדרכנו למדנו שעד הדור האחרון עדיין נשארו בלוב שרידים למנהג המקורי, ושם בהסכמת הרה"ג ציון בוארון שליט"א לספר הנזכר העיר על דברי המחבר הנ"ל שבכל תפוצות הספרדים נהגו לעשות נפילת אפיים כדמוכח מדברי הפוסקים וראוי לחזור למנהג המקורי.

ועיין עוד לר' יצחק ברדא בשו"ת יצחק ירנן ח"ה סי' כ"ג שיישב מנהג הספרדים הרווח שלא לעשות נפ"א אך העלה שמי שרוצה להחמיר ולנהוג נפ"א כדין המבואר בשער הכוונות תבוא עליו ברכה, וכן מצאתי בתיכלאל כנסת הגדולה לר' יוסף צוביירי שם בפירושו 'אמת ויציב' (סי' כ"ט) שהאריך להביא מקורות קדומים למנהג הספרדים שנהגו לומר מזמור 'לדוד אליך' בנפ"א.

וכל זה בבחינת תן לחכם וכו' ובודאי שכל היד המרבה לבדוק תמצא עוד מקורות רבים לזה בספרי הפוסקים ובספרי המנהגים השונים.

מקור המנהג הרווח

והנה נראה שהמנהג הרווח היום אצל כל הספרדים שלא ליפול על פניהם נתפשט בעקבות הספר בן איש חי בשנה ראשונה פ' כי תשא ז"ל "והנה פה עירנו בגדאד יע"א אין נוהגים להשים פניהם על זרועם כלל הן אדם גדול הן קטן הן חכם הן פשוט, וגם אין שום אחד מכוון למסור נפשו על קדוש השם ולא כונה אחרת, אלא רק אומרים המזמור הזה בלחש, ומה שיראים ומפחדים בזה הרבה הוא כי חוששים אל דברי זזה"ק שאמר וי' ליה למאן דאמר אליך ה' נפשי אשא ולא כל מלוהי וכו' אלא בליבא רחיקא ולא ברעותא וכו', ועל דא בעי בר נש לאדבקא נפשיה ורעותיה במאריה, ולא יתי לגביה במילא כדיבא דכתיב דובר שקרים לא יכון לנגד עיני וכו' ע"ש, מיהו גם למנהג עירנו צריך האדם להזהר לומר מזמור זה בנחת

ובלבבו יבין מה שמוציא בשפתיו. וכתבתי לידידינו הרה"ג החסיד כה"ר אליהו מני נר"ו להודיעני מנהג קהל חסידים בבית אל יכב"ץ בירושלים ת"ו אם מניחים פניהם על זרועם, וכתב לי אין מניחים פניהם על זרועם ואין משנים משאר התפלה, ויש נותנים טעם לפי שכוונות נפ"א מרובות ולא אפשר על פה ומוכרחים להביט בסידור שבידם, ויש אומרים דהטיית הראש על הזרוע היא עצמה מורה על ירידת הנפש במקום הדין, ולכוין להוריד נפשו לעמקי הקליפות כדי לברר, ומאחר דאנחנו מתפחדים להוריד הנפש למקום הקליפות א"כ למה לנו להטות על צד שמאל להורות על דבר זה של הירידה עכ"ד נר"ו ובודאי דטוב שכל אדם ימנע עצמו שלא ישים פניו על זרועו ולא יעשה שום שנוי כלל". ועוד כתב מהר"א מני הנזכר^ל בספרו זכרונות אליהו (ח"א ערך וידוי) "עי' כה"ח (פאלאג'י) וכו' שנתרעם על איזה אנשים שאומרים המזמור כשהם יושבים ואינם נופלים על פניהם ופה עיה"ק חברון ת"ו אין נופלים על פניהם ולפי קוצר דעתי נראה מי שנופל חוששני לו דמחזי כיוהרא".

ואנא עניא אמינא דצ"ע איך שייך לבטל מנהג כל קהילות הספרדים בכל הדורות בגלל חשש זה שאינו כלל מקבלת האריז"ל, ואדרבא ממקובלים גדולים בדורות הקודמים מוכח שלא חששו לזה כמו שהבאנו לעיל בשם הרב תולעת יעקב, ומהר"ש ויטאל, ומהר"א אזולאי, ומהר"ם פאפיראש, והרב כף ונקי, ורבינו החיד"א, ושלמ"צ ומהר"א חיון בהגהותיו שם, וכה"ח פאלאג'י, וכה"ח סופר ועד דורנו אנו רבינו הבבא סאלי זיע"א ועוד רבים וכידוע אינהו כולו מארי דרזין נינהו ולא רק שנהגו בעצמם ליפול על פניהם אלא כן הורו לכל קהל עדתם, והא לך לשונו הזהב של רבינו יעב"ץ בסידורו "ומ"ש בעל מג"א בדרך אפשר שמחמת יראה ודאגת עונש חסרון הכוונה נמנעו מלאמרו, אין זה כדאי, לא בזה בלבד גזמו ואיימו בעונש ביטול הכוונה ובשאט נפש הדברים אמורים, אבל האנוס ומצטער ולא יוכל לכוין דעתו היטב אינו בכלל העונש" עכ"ל.

ושמא תאמר דמה שלא חששו בדורות הקודמים ליפול על פניהם זה משום שהיו בדרגות יותר גבוהות מדורנו וידעו לכוון הכוונות כראוי, הא בורכא דצא וראה מ"ש רבינו החיד"א במורה באצבע שם ז"ל "באומרו 'אליך ה' נפשי אשא' קבלנו שבדור יתום זה לא יכוון למסור נפשו על ק"ה שיש סכנה בנפ"א לכוון כך, רק יכוין שהוא מוסר עצמו בסוד מיתה על קיום התורה והמצוות" וכן בקשר גודל שם "נפ"א יש ליפול ע"צ שמאל ולא יהיו פניו דבוקות תוך היד אלא על הזרוע שמאלי", ולא העלה על דעתו להורות שכתקנה לאותה סכנה יש לבטל לגמרי נפ"א, והרי הספרים 'מורה באצבע' ו'קשר גודל' ודומיהם שנכתבו על סדר הנהגת היום בשילוב הלכות ומוסרים נכתבו בעיקר לשאר העם (כמובן מבלי להמעיט ח"ו מהתועלת העצומה שיש מהם עד היום אף לת"ח המופלגים) ומי הוא זה שיאמר שפשוטי העם בזמן החיד"א גדולים מת"ח שבדורנו ישתקע הדבר, ועכ"פ בודאי לא ידעו לכוון הכוונות הנצרכות לענין זה יותר מבדורנו, ואם רבינו החיד"א לא שנאה אנו מניין לנו.

וב"ש שמה שהביא מהר"ר אליהו מני זצ"ל מנהג חסידי בית-אל שלא נופלים על פניהם הרי לא ברירא טעמייהו, שהרי כתב שם שני טעמים למנהגם, או משום שבנפילת

לב. שהיה אב"ד חברון בזמן הבא"ח וממקובלי בית-אל.

אפיים לא יוכלו לכוון הכוונות הקבליות מהסידור וזה בודאי לא שייך לגבינו, או שבאמת חששו בזה לסכנה, ומוכת מלשונו שהעתיק רבינו הרי"ח הטוב דזה אומר בכה וזה אומר בכה ואין בזה הכרע, ועוד שהעיד לנו בגודלו רבינו כה"ח סופר שהוא מבטראי שמנהג חסידי בית אל בזה אינו קבוע, וגם טעם אלו שאין נופלים הוא כהטעם הראשון שכתב מהר"א מני, ז"ל הכה"ח שם בסק"מ "וכן מנהג חסידי בית אל יכב"ץ ההולכים בתורת האר"י ז"ל יש מהם שאומרים המזמור 'לדוד אליך' בנפ"א, ויש שאין אומרים אותו בנפ"א משום דבעו לכוון בסידור סדר הכוונות הצריכה לנפ"א" וכתב הדברים האלה אף שבודאי לא נתעלמו מעינו הבדולח דברי ר"א מני שהובאו בכן איש חי כידוע לרגיל בספר כה"ח וגם ודאי הכיר בזה מנהג בגדד עירו (ובספר עלי הדס המובא לקמן הביא מהגר"מ מזוז שליט"א דאדרבא בא כה"ח להוציא מדברי הבן איש חי וממנהג בגדד הנ"ל), ועוד שהוכיח שם בסקל"א דכל החשש דוקא אם מכוון את עיקר הכוונות הקבליות, ז"ל שם "אבל מי שאינו מכוון בזה לא יכוון להוריד נפשו בתוך הקליפות לברר כי יש פחד כנוכר, אלא רק יזהר לכוון הרבה בפירוש המילות כדי לחוש לדברי הזהר, ויותר עיקר הכוונה צריך להיות בפס' ראשון 'אליך ה' נפשי אשא', ובאומרו 'אליך ה' נפשי אשא' יכוון למסור עצמו למיתה על קיום התורה והמצוות כי בזה אין פחד לכוון, כי רק הפחד אם יכוון להוריד נפשו בתוך הקליפות כמו שכתב בשער הכוונות יעו"ש. ועי' מורה באצבע סי' ג' אות פ"ט, וגם משמע מדברי הזהר"ק והאר"י ז"ל דהא שכתוב בזה"ק דנמשך נזק למי שאין מכוון בו היינו דוקא למי שמכוון שמוסר נפשו למיתה כדי לברר מתוך הקליפות, אבל אם אומר אותו לבקשת רחמים בעלמא לא יש פחד, מיהו לכתחלה ודאי צריך להזהר ולכוון כנוכר", הרי שלדעתו אין כל חשש ליפול על פניו ולכוון מ"ש רבינו החיד"א הנ"ל במו"ב ולכוון פירוש הפשטי של המילים, וזה מכוון עם דרכם של כמעט כל גדולי האחרונים הספרדים בכל הדורות שלא חששו בזה כמו שהבאנו לעיל.

ובאמת כד דייקנן בהאי עניינא לו יהי כדברי מהר"א מני שנמנעו חסידי בית אל מליפול על פניהם משום חשש סכנה, מ"מ אין כ"כ ראייה ממנהגם זה לשאר העם, שיתכן שהיו מכוונים בכוונות האר"י והרש"ש ובכה"ג לכ"ע יש חשש סכנה אם לא מכוון כנצרך ומה ראייה מהם לשאר העם שמכוונים פירוש המילים בלבד^{לג}.

ובעת זיכני הקב"ה למציאה נפלאה, שראיתי בספר מזמור לאסף^{לד} לגאון המקובל ר' ששון ב"ר מרדכי משה שנדוך מבבל שמוכת מדבריו שהיו נוהגים אף בבל ליפול על פניהם והוא היה בסך הכל כמה שנים לפני הרב בן איש חי, ונמצא שאף מנהג בבל שהביא הרב ושבועקבותיו נשתנה המנהג אצל כל הציבור הספרדי, הוא העצמו אינו מנהג עתיק אלא השתנה כמה עשרות שנים לפני הבן איש חי, והוא גילוי נפלא!

לג. אמנם מדברי מהר"א מני המובאים בבא"ח משמע שלא היו מכוונים כן.
לד. ספר המשלב מוסרים בדרך שירים קצרים והלכות על סדר היום, נכתב בשנת תקנ"ח, לפני כמאתיים ועשרים שנה.

סוף דבר הכל נשמע שלא מצאנו הכרח כלל וכלל לבטל מצות נפילת אפים משאר האנשים שאינם מקובלים ומתפללים ע"ד הפשט בלבד.

דחיית דברי היפה ללב שסמכו עליו כמה מחכמי הדור

והנה ראיתי בספר יפה ללב הכא (ח"א) שהביא מ"ש מהר"ח פאלאגי אביו והחס"ל (והבאנו דבריהם לעיל) והעיר עליהם שמנהג זה כבר הוזכר בדברי השיירי כנה"ג ז"ל "ויש נוהגים לומר המזמור של נפ"א בלתי נפ"א" א"כ הוא מנהג ישן, ועוד ממ"ש הרב נגיד ומצוה שלא יכול לעשות התיקונים הנ"ל אלא צדיק גמור, ובזה בא לכלל ישוב מנהג אלה שלא נוהגים ליפול על פניהם, ותכל תלונתם של הרבנים הנזכרים.

אמנם אחר בקשת המחילה אנינא בעניותי דאין דבריו מוכרחים, וז"ל השיירי כנה"ג שם "ומנהג האשכנזים כדברי הרוקח, ובמקומינו לא ראיתי מנהג קבוע יש נוהגים כדברי הרוקח ויש נוהגים כרבינו המחבר ז"ל וכמדומה לי שכך היה מנהגו של מורי הרב ז"ל, ומ"מ אני נוהג שלא למחות למי שנוהג כדברי הרוקח או כדברי רבנו המחבר ז"ל, ומ"מ אף כשאין נופלים על פניהם אומרים וידוי, ויש נוהגים לומר המזמור של נפילת אפים בלתי נפילת אפים וכן נהגנו בכפרים שאין בהם ס"ת ונהגו שלא ליפול על פניהם" עכ"ל, הרי משמע בהדיא שכוונתו שיש מקומות שנוהגים שדוקא כשאין ס"ת אומרים המזמור בלא נפ"א, וזה מוכח ממה שכתב קודם "ומ"מ אף כשאין נופלים על פניהם אומרים וידוי" אלמא דכוונתו שאותם אלה שנוהגים כהרוקח לא נופלים על פניהם ואף לא אומרים כלל המזמור של נפ"א אך מ"מ וידוי אומרים (דאל"ה מאי ס"ד שמאחר שאומרים את המזמור ורק לא נופלים על פניהם דמשום הכי לא יאמרו וידוי, וק"ל), ועל זה הוסיף ש"יש נוהגים לומר המזמור של נפילת אפים בלתי נפילת אפים", דהיינו שיש כאלה שנוהגים כהרוקח שכשאין ס"ת לא נופלים על פניהם ומ"מ אומרים את המזמור, וסיים "וכן נהגנו בכפרים שאין בהם ס"ת ונהגו שלא ליפול על פניהם", דהיינו שבכפרים שלא נהגו ליפול על פניהם כלל ולא לומר את המזמור מחמת שאין להם ס"ת מ"מ נהג הרב לומר שם המזמור אלא שבלא ליפול על פניו (דאל"ה יש כפילות בדבריו, ודו"ק) והם דברים ברורים, ואף שראיתי לכמה מחכמי הדור שהעתיקו דברי היפה"ל הנ"ל בשם הכנה"ג להוכיח שמה שנוהגים היום הוא מנהג קדום, נלפק"ד דמאי דפרישנא בעניותי הוא פירוש יותר ישר ומכוון בדבריו (וגם לו יהי כדבריהם אכתי הוא מנהג קהילה אחת בכל תפוצות הספרדים).

ומה שהקשה עוד מדברי הרב נגיד ומצווה, באמת לא קשיא מידי דדברי הנגיד ומצווה הם הם דברי השער הכוונות והפרע"ח וכבר הבאנו בזה דברי הכה"ח סופר הנ"ל שהאריך להוכיח שאין בזה חשש אלא למכוון הכוונות במילואן, וא"צ להאריך בזה שהעתיקנו דבריו לעיל קחם משם.

ובעת מצאתי למרן הראש"ל זצ"ל בשו"ת יחזקאל דעת (ח"ו סו"ס ז') ז"ל "והגם שהגאון ר"ח פאלאגי בכה"ח תמה על רבים מיראי ה' וחושבי שמו שנמנעים מלעשות נפ"א אלא אומרים המזמור ואבינו מלכנו בלבד ואינם נופלים על פניהם ולא טוב עושים וכו' ע"ש, אולם

מנורה מנהג הספרדים בנפילת אפים בדרום פט

כבר פשט המנהג בכל עדות המזרח שלא לעשות נפ"א בפועל אלא רק אמירת המזמור ואבינו מלכנו בלי נפ"א משום שע"פ הזהר שהוא בב"י יש חשש נזק וסכנה למי שנופל ע"פ באמירת מזמור הנ"ל ואינו מכוון בו כראוי" עכ"ל, אמנם צל"ע שלא התייחס רבינו כלל לדברי כל האחרונים הנ"ל דמוכח מהם שמנהג זה הוא מנהג מאוחר ושינוי של המנהג הקדמון שנהג אצל כל הספרדים מאות בשנים ושכן דעת מרן שקיבלנו הוראותיו, ולא זכיתי להבין בעניי פסק זה שהרי בד"כ דרכו של מרן הראש"ל בכל כי האי גוונא דאיכא מנהגי דלא כמרן הב"י שקיבלנו הוראותיו לבטלם ולהחזיר המנהג הקדום והגם שאותם מנהגים מכוונים לפי הקבלה, וכ"ש הכא שאף לפי הקבלה מטי"ן איתמר ואין חשש לדעת רוב המקובלים, וגם אין לומר דמ"מ הכא דחמירא סכנתא מאיסורא אף בשביל חשש קטן ראוי לבטל הנפ"א, זה אינו דכבר כייל לן מר כללא בשו"ת יביע אומר (ח"א יו"ד סי' ט' אות ו'-ח' ובעוד כמה דוכתי) דלא אמרינן חמירא סכנתא מאיסורא אלא במקום סכנה מציאותית ולא במקום סכנה סגולית ועשה לו סמוכות מדברי הפוסקים ע"ש, א"כ מה טעם לחוש בנידוננו כ"כ טפי משאר מילי דאיסורא, ועכ"פ אף אם באנו לחוש בזה די לנו לחוש שבפס' ראשון לא יפול על פניו ששם עיקר הסכנה, ומכאן ואילך יפול על פניו ובזה יצא יד"ח חששת הזהר וגם לא יבטל תקנת הקדמונים של נפ"א, וצ"ע בדעתו.

ואחר כתבי כל זאת בא לידי ספר 'עלי הדס' על מנהגי תונס לרב דוד סטבון שליט"א והביא שם שהמנהג בתונס היה להטות ע"צ שמאל ושם בביאורים כתב ממש ככל מה שכתבנו לעיל והזכיר הרבה מן הפוסקים שהבאנו לעיל (ועוד התחדש לי ע"י ראייה גם מספר מנחת אהרון לר' יעקב פארו) ושמתתי לקראתו כמוצא שלל רב שאישר בס"ד את כל דברינו לעיל ומסקנתו שם כמסקנתנו.

וכן אמר לי ת"ח מרוקאי מהעיר אלעד שבקהילתו נוהגים ליפול על פניהם, ועוד אמר לי שבירר את מנהג מרוקו בזה והעיד לי על כמה ערים במרוקו שנהגו עד הדור האחרון ליפול על פניהם, וכן על כמה חכמים מפורסמים יוצאי מרוקו שנהגו ליפול על פניהם עד הדור האחרון ואף בא"י, ושבאיזה מקהילות המרוקאים בחו"ל כגון בונצואלה ובעוד מקומות נוהגים עד היום כולם קטון כגדול ליפול על פניהם, וכן כמ"ש לעיל שמנהג המון העם בחלק מהערים במרוקו שבדור האחרון לא נפלו על פניהם אינו ראייה למנהג המקורי.

לסיכום:

- מנהג הספרדים בכל הדורות היה ליפול על פניהם באמירת מזמור 'לדוד אליך' כמובא בזה"ק וכדעת מרן הש"ע והאריז"ל ומעולם לא חששו בזה, והבאנו ראיות מקהילות הספרדים בכל תפוצותיהם, כארץ ישראל, ספרד, מרוקו, תונס, ג'רבא, לוב, אלג'יר, ארם צובא, עיראק, מצרים, תורכיה, יוון, איטליה, לונדון, אמשטרדם, פרובינציה, אזור הבלקן ועוד.

- הפעם הראשונה שמתועדת אצל הספרדים הופעת המנהג לומר המזמור הנ"ל ולא ליפול על פניהם היה לפני פחות ממאתיים שנה כעדות החס"ל והכה"ח פאלאג'י ושניהם יצאו נגד המנהג הזה שאינו מנהג נכון אלא יש לכל אחד לפול על פניו ולכוון עד כמה שידו מגעת ולא לפטור עצמם מנפ"א בטענות אלה.

- בכמה מקהלות הספרדים נתפשט המנהג שלא לפול על פניהם בדורות האחרונים משום שכנראה חששו לפשטות דברי הזוהר, ואולם לא מן הנמנע להעלות השערות אחרות איך התפשט מנהג זה שאולי חששו לדברי הרוקח המובא ברמ"א שאין לפול ע"פ במקום שאין בו ספר תורה ומשם נשתרבו לנהוג כן אף בשאר המקומות (כמו שהבאנו לעיל משכנה"ג שמנהג הכפרים שאין בהם ס"ת היה לומר המזמור בלי נפ"א), וגם יתכן שלא ידעו המזמור בע"פ לכן היו מוכרחים להסתכל בסידור ולא נפלו על פניהם (כמו שהבאנו לעיל מהרב חס"ל ע"י לעיל בדבריו), וגם בכמה מקומות היו מצויים עמי הארצות וכאלה שלא היו להם סידורים שסמכו בחלקים מן התפלה על תפלת הש"ץ ולא היו מתפללים בעצמם (כעדות יהודים מהדור הקודם) ומסתמא גם לא היו נופלים על פניהם, וכל זה רק בגדר השערות ואינו מבוסס די הצורך מבחינה הסטורית, ועכ"פ לכל הדברות אין ספק שהוא מנהג מאוחר מאוד וממש קרוב לדורנו, ומלבד זה בהרבה מהקהילות שנהגו בחו"ל בדור האחרון שלא לפול על פניהם, מ"מ הת"ח היו נופלים ע"פ, כמו שהבאנו עדויות מקהילות מרוקו השונות-רבאט, מקנס, צפרו, דבדו ועוד, ויש בזה כדי לאשר את דברינו הנ"ל שמסתמא הם אחזו עדיין המנהג המקורי.

- יש לציין דלעת עתה אף שגמרתי חיפוש מחיפוש בחפ"ש מחופ'ש לא מצאתי תיעוד על אחד מרבני הספרדים ועדות המזרח במשך כל הדורות שהורה בקום עשה לבטל מנהג מקומו ליפול על פניהם מפני חשש הזוהר, ואכתי כל מה שמצאנו זה לכמה חכמים בדורות האחרונים שיישבו מנהג מקומם שלא נהגו ליפול, ודו"ק. (ואף שרבינו הבא"ח סיים שכן ראוי לכל אדם לנהוג מ"מ כבר כתבנו לעיל דמה שהביאו לזה היה מנהג עירו בגדר).

והעולה למעשה לענ"ד דאחר שלא מצינו טעם מספיק לבטל נפ"א אף לפי הקבלה (עכ"פ למי שלא מכון הכוונות המובאות בכתבי האריז"ל) כעדות מקובלי כל הדורות שנהגו בזה והורו כן לרבים כמובא לעיל, נראה דראוי להחזיר המנהג המקורי והקדום שהיה נפוץ בכל קהילות הספרדים וליפול על פניהם באמירת מזמור 'לדוד אליך', לא מבעיא לבני הקהילות שנהגו בחו"ל עד העליה לארץ עוד ליפול על פניהם (כתונס, אר"צ, מצרים, מראכש ועוד), אלא אף בני הקהילות שכבר בדור האחרון בחו"ל השתנה שם המנהג (כבחלק מערי מרוקו, אלג'יר, לוב ועוד) יש להם לחזור למנהג הקדום שיסודתו בהררי קודש שמה ששינו מנהגם נראה שלא נעשה על דעת חכמים, ואף שלא מיחו בהם החכמים אין ראיה ששתיקתם כהודאה די"ל דבאמת מאחר שאין בדבר איסור כ"כ (בפרט לפי המובא בב"י סי' קל"א בשם הגאונים שכל עיקר נפ"א היא רשות) לא ראו החכמים למחות בהמון העם שלא נופלים על פניהם, ומה גם שמסתמא רוב העם לא ידעו לכוון אפילו פירוש המילות במזמור ע"כ לא ראו החכמים הכרח לחייב אותם ליפול על פניהם דיתכן שבכנה"ג העדרו טוב ממצאותו, ומ"מ היום דאכשור דרי ויודעים כולם לכוון עכ"פ פירוש המילות ראוי ונכון לכל ירא ה' לחזור למנהג הקדום, ומקיים בזה מצוות נפ"א כתיקנה כמבואר בתלמוד ובזוה"ק ובכל הפוסקים הפשטנים והמקובלים חדשים גם ישנים, וישתדל לכוון היטב פירוש המילות במזמור, ובאומרו הפסוק הראשון 'לדוד אליך ה' נפשי אשא' יכוון מאוד ש'מוסר עצמו בסוד מיתה על התורה והמצוות' כלשונו הזהב של רבינו החיד"א ותבוא עליו ברכה, ומי שאחר כל הדברים האלה עוד לבו נוקפו יכול בפסוק ראשון 'לדוד אליך' לאמרו בישיבה בלבד ומכאן והלאה לפול

מנורה מנהג הספרדים בנפילת אפים בדרום צא

על פניו כמ"ש השלמ"צ בשם השל"ה וכו"ב היפ"ל, ותו לא מידי. והנלענ"ד כתבתי, והשי"ת יאיר עינינו במאור תורתו.



הרב מנחם פרגו

הערות במלאכת מעביר ד"א

ענין הוצאה מרשות לרשות, מ"מ בהוצאה הוקבעה עיקר שם המלאכה על העקירה והנחה, שבה ניכר השינוי שנעשתה כאן שהיתה קבועה ברשות זו ונעקרה ממנה ונקבעה ברשות אחרת, אבל במעביר ד"א לא ניכר כ"כ שהוא ברשות אחרת, ולכן נקבעה עיקר שם המלאכה על עצם ההעברה של הד"א שהוא פעולה של עשיה מרובה (לקיחת החפץ דרך ארוכה), אשר למעשה על ידה יוצא החפץ ממקומו, ודו"ק ותשכח שלפ"ז יתיישבו כל הסתירות שבענין זה.

ב. בדברי הראשונים שהעברה מענין הוצאה, רגילים ללמוד כמו שכתב הקה"י (כתובות סימן ל"ב ד"ה ואולם) שהיינו במה שמוציא את החפץ ממקום החפץ, ולא מפני שמוציאו ממקומו של האדם, דא"כ אם מעיקרא החפץ נמצא רחוק מהאדם בסוף ד' אמותיו יהיה אסור להוציאו חוצה להם אע"פ שרק מזיזו קצת, ואם מעיקרא החפץ חוץ לרשותו (דהיינו חוץ לד' אמותיו) לא יהיה איסור להזיזו גם ביותר מד"א.

אבל באמת זהו דוחק גדול בדברי הראשונים שהזכירו שד"א "של אדם" קונות לו, וגם מלשונם משמע שדיברו על הוצאה מרשות האדם, ע"י בעל המאור רמב"ן וריטב"א הנ"ל. ואולי בשיטה לר"ן יש קצת משמעות כדברי הקה"י. ועוד יש להעיר שתוס' (שבת ד'. ד"ה והא) כתבו שמקומו של חפץ הוא ד"ט ולא ד"א, ועוד שהרי בשער הציון סי' שמ"ט ס"ק ג' וחזו"א סי' קי"ב סקי"א הסיקו שמודדים שיעור ד"א לפי

ראיתי להעיר כמה הערות וספיקות בענין מעביר ד"א, ואע"פ שחלקם ידועים מ"מ אין בית מדרש בלא חידוש.

א. בעיקר גדר המלאכה ידועים דברי בעל המאור (שבת לו: מדפי הרי"ף) שהוצאת החפץ ממקומו הוא בכלל הוצאה מרשות לרשות, ובאמת שכן מבו' בכל דברי הראשונים שראיתי, שדבריו הובאו ברשב"א שם צו:, וכן הסביר המהרש"א את דברי התוס' שם, וכן כתבו המאירי שם והרמב"ן ר יטב"א מאירי ור"ן במשנה עד. (אלא שבשיטה לר"ן כתב רק בלשון אפשר), וכן למדו האפיקי ים (ח"ב סי' ל"ז) ואבן האזל (פ"ב מגניבה ה"ב ד"ה ושמעתי בדעת הרמב"ם). ומאידך ידועים דברי הגר"ח (בסטנסיל סימן קי"א ובספר מגנזי הגר"ח סימן מ' ובאבן האזל הנ"ל משמו) שבמעביר ד"א ההעברה מעיקר המלאכה ולא כהוצאה שעיקרה העקירה והנחה (ועי' אפיקי ים הנ"ל ותוצאות חיים סימן ז' שרצו לומר שבמעביר ד"א העקירה והנחה הם רק תנאי במלאכה), ולכאור' דברי בעל המאור ודברי הגר"ח לא מתאימים זה לזה. ובאבן האזל הנ"ל ואבי עזרי ריש הלכות שבת ופי"ג הט"ו וקה"י כתובות סימן ל"ב ד"ה ואולם הביאו ראיות לכאן ולכאן ונשארו בצ"ע, וכבר ידוע ליישב בכמה אופנים (עי' שלמי יוסף על מסכת שבת מסימן שכ"ב עד שכ"ה).

ולענ"ד היה נראה שאע"פ ששורש סיבת הדבר שאסרה התורה הוצאה והעברה הוא מטעם אחד, מפני שיש בשניהם

מקומו החדש למקומו הישן, ויוצא שחפץ ארוך צריך להעבירו יותר מחפץ קצר, כמו שהעיר האור גדול במשניות פ"ד מעירובין.

וסברת הרמב"ם מובנת לפי מה שהבאנו לעיל שענין מעביר משום הוצאה, וא"כ אם הוא עדיין תוך ד"א נמצא שלא יצא. אבל יל"ע למה לא יאסר לכל הפחות מדרבנן כשחלק מהחפץ יצא חוץ לד"א, ככל הוצאה שאם יצא מקצתו אסור אע"פ שעדיין אגוד במקומו הראשון (ואולי זהו כונת הראב"ד שכתב על דברי הרמב"ם שרק מותר במקום הדחק, וצ"ע). ונראה על דרך שביארנו לעיל, שאע"פ שמעביר ד"א מענין הוצאה, מ"מ לא ניכר כ"כ ההוצאה, וממילא כל שלא יצא לגמרי מהד"א שאין כאן הוצאה גמורה לא נאסר.

ד. האחרונים נתקשו למה מותר לטלטל פחות מד"א ברה"ר, ולא יאסר מדין חצי שיעור, ולכאור' היה נראה שאם כפשטות שיטת הגר"ח שהמלאכה היא בהעברה של ד"א באמת קשה שפחות מד"א יחשב חצי שיעור, אבל לשיטת בעל המאור ודעימיה שהמלאכה היא בהוצאה, א"כ בפחות מד"א אין כאן מלאכה כלל שלא יצא ממקומו. ושור'ר שכן כתב הפרמ"ג בפתיחה כוללת להלכות שבת, (עיי"ש מד"ה עוד אשוב) שלא מידי עביד ואין עליה שם מלאכה כלל. אבל הבית מאיר בסימן שמ"ז כתב שזה חצי מלאכה ולא חצי שיעור, ודומה לזה עוקר וזה מניח, וצ"ע ממ"נ, אם כהגר"ח הוא ממש חצי שיעור, ואם כבעה"מ למה נחשב חצי מלאכה.

ונראה שלפי מה שנתבאר לעיל שמלאכת מעביר בעיקרה נאסרה מפני שע"י העברת ד"א החפץ יוצא ממקומו, אבל למעשה נאמר האיסור כאיסור העברה שאסרו

האמה של האדם שמעביר ולא לפי אמה בינונית (ולכאור' הוא מחלוקת ראשונים, עי' עבוה"ק לרשב"א שער ג' תחילת פרק ד' ותוס' רי"ד ערובין מ"ח. ואור גדול על המשניות פ"ד מערובין), ואם איסור מעביר הוא מפני שמוציא ממקום החפץ מהיכי תיתי למדוד באמות של האדם (ובאמת נתקשו בזה האור גדול והחזו"א הנ"ל).

ולכן היה נראה שלעולם אין האיסור במה שמוציא ממקום האדם, וגם לא במה שמוציא מהמקום העצמי של החפץ, אלא שכל אדם יש לו כלפי כל חפץ מקום שיכול להשתמש בו, דהיינו שיכול לבוא למקום החפץ ולהשתמש בו בתוך ד"א שלו (של האדם), שזהו שיעור השימוש שלו כמבואר בגמ' ליטול חפץ מתחת מרגלותיו ולהניחו תחת מראשותיו.

ונראה שכך גם הגדר לגבי תחומין של כלים לתוס' הנ"ל שמקומו של חפץ ד"ט ומ"מ נותנים לחפץ ד"א [חוץ מהאלפיים], דהיינו שיש לו מקום שימוש שיכול אדם לבוא ולהשתמש בו במקומו, ולפי"ז למ"ד חפצי הפקר קונים שבייתה נראה שכל מי שיבוא להוציא חפץ הפקר מתחמומו ימדוד ד"א באמות שלו, ודו"ק.

ושמעתי להביא סמך ליסוד זה שיש לאדם ד"א של מקום שימוש במקום כליו ממה שכתבו הראשונים (רשב"א ריטב"א ר"ן ב"מ דף י.). שאין קנין ד"א במקום שקדם הכלי לזוכה כי הד"א כבר קנויות לבעל הכלי.

ג. ברמב"ם סוף פ"ב משבת כ' שהעוקר חפץ מרה"ר ממקום זה והניחו במקו"א ברה"ר, אם היה בין שני המקומות עד ד"א הרי זה מותר, והיינו שלא נאסר להעביר החפץ ד"א אלא רק אם נשאר ד"א פנוי בין

להעביר החפץ ד"א, ממילא י"ל שכאן שמעביר פחות מד"א, אמנם יש חצי מהמלאכה שנאסרה בפועל, אבל לא הגיע כלל לתכלית הנרצית, וממילא שייך להגדירו כעין חצי מלאכה, ודו"ק.

ועוד היה נראה לבאר באופן אחר, שגם לבעל המאור שהמלאכה בהוצאת החפץ ממקומו, מ"מ בהעברה פחות מד"א יש מקצת הוצאה ממקומו, שהרי מעיקרא היה מקומו במקום אחד, ועכשיו שהניחו במרחק פחות מד"א זהו מקומו, ומותר לטלטל משם עוד פחות מד"א, אלא שמ"מ כיון שמקומו החדש עדיין קשור במקצת למקומו הישן אין כאן איסור הוצאה, אבל מ"מ מקצת תורת הוצאה יש כאן. ולפי"ז היה אפשר לומר ביאור חדש בדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל שאין איסור מעביר ד"א כל שהוא עדין אגוד תוך ד', שבאמת כל ענין המלאכה לעשות שלא ישאר אגוד לרשות זו אלא יגיע למקום חדש לגמרי. אבל שוב התבוננתי שלא נראה כלל לומר שגדר ההוצאה במעביר הוא במה שקובע לו מקום חדש ע"י ההנחה, אלא במה שמוציאו חוץ למקומו הראשון, וא"כ כל שהוא תוך ד"א שלא יצא ממקומו הראשון, אע"פ שעכשיו נקבע מקומו במקום החדש אין כאן ענין הוצאה, ודו"ק.

ה. בענין חצי שיעור במלאכת העברה, יש לציין עוד למה שכתב הפרמ"ג בפתחה להלכות שבת שם: מיהו כל זה במעביר, אבל לזרוק אסור פחות מד"א, עכ"ל. רצע"ג שנקט למעשה לאסור זריקה פחות מד"א (ולפי"ז ה"ה אפי' זריקה כל שהוא דמאי שנא), ולא מצאתי בפוסקים שיביאו דבריו, וצ"ע האם כונתו לאיסור דאורייתא של חצי שיעור או לאיסור דרבנן, ומהיכי תיתי לחלק בין זורק

למעביר (ועי' ריטב"א שבת ע"ג. ד"ה אבל נתכוין שאולי י"ל שהוא קצת סמך לפרמ"ג, ואינו מוכרח. שו"ר שביבת השבת במעשה חושב פ"ה מד"ה מה, עי"ש).

ויש לציין שמצאנו עוד חילוק בין מעביר ד"א לזורק ד"א בתוס' (עירובין ל"ג. ד"ה והא, להבנת רע"א), שבזורק ד"א צריך שהעקירה והנחה יהיו ברה"ר עצמה, משא"כ במעביר. וכן יש לומדים כך ליישב סתירת דברי רש"י שם ד"ה ונח על גביו, לדבריו בסוכה ריש מ"ג. (אמנם יתכן ליישב הסתירה ע"י שנחלק בין עקירה להנחה, ויל"ע בסברת הדבר).

ולכאן' היה נראה מזה שמהות מלאכת זורק ד"א שונה ממעביר ד"א, ועי' שלמי יוסף על מסכת שבת סימן שכ"ה שרצה לייסד כן מראיות אחרות, רצ"ע. ונראה שאת דברי רש"י ותוס' שבזורק צריך עקירה והנחה ברה"ר ולא במעביר, יש לבאר בפשיטות שבזריקה מכיון שרק עבר באויר הרשות, ולא היה לו נגיעה לקרקעית הרשות, לא ניכר כ"כ שעבר ד"א 'ברה"ר', אא"כ לכל הפחות העקירה והנחה יהיו ברה"ר, ודו"ק.

ואם נאמר שהעברה וזריקה הם שני ענינים, כמו שנראה לפי הפרמ"ג, יל"ע האם מי שהוציא מד"א חציו בהעברה וחציו בזריקה מצטרף לחייבו. שו"ר רש"ש (שבת ג:) ושו"ת ארץ צבי (ח"א סימן ע"ה הערה ב').

ו. המעביר ד"א חייב רק אם העבירו ברה"ר, ויל"ע בטעם הדבר בין אם כפשטות הגר"ח שהמלאכה בהעברה, שלכאן' מאי גרעה העברת כרמלית מהעברת רה"ר, ובין לבעל המאור ודעימיה שהמלאכה בהוצאה מהרשות, הרי גם בכרמלית יש לאדם ד"א שקונות לו, ואדרבה מבואר בב"מ דף י':

מנורה הערות במלאכת מעביר ד"א בדרום צה

בעגלה ערופה ולא בערי מקלט מפני שהן של תורה, ומבו' שעיקר צורת מדידה היא לפי הקרקע, אלא שבתחומין דרבנן מקילים למדוד בקו אוירי (אמנם י"א שגם בדאורייתא מבליעים, אלא שלא מקדרים שהוא קולא יתירה בשיפוע גדול, עי"ש בקר"א ושפ"א, ולפי"ז יצא שגם בדאורייתא מודדים בקו אוירי כשאין שיפוע גדול, אבל אין כן דעת רש"י ותוס' כמבו' שם). ושמעתי שאם שיעור ד"א של העברה נלמד מהגמ' עירובין מ"ח. כמו שלמדו הרמב"ם והמאירי, א"כ מבו' שם ששיעור ד"א הוא כדי לפשוט גופו על הקרקע או ליטול חפץ מתחת רגליו ולהניחו מתחת לראשותיו, וא"כ לכאור' הוא שיעור בקרקע.

ויש להעיר שאם נאמר שמודדים את הד"א של מלאכת העברה לפי הקרקעית, א"כ מי שיזרוק או יעביר חפץ בידו בקו אוירי פחות מד"א, ויניחו במקום שמחמת השיפוע נחשב ד"א, יתחייב אף שלא לקח את החפץ ד"א אלא שממקום עקירתו עד מקום הנחתו יש ד"א, ודו"ק.

שו"ר בנתיבות שבת (פרק ט"ז הערה כ') שכתב לענין קרקע המתלקטת י"ט מתוך ה' אמות שמודדים לפי הקרקע, וכן נקט במחנה ישראל לגר"י דזימטורבסקי (סימן י"ב סוף אות י"ט, ועי"ש אריכות בכל ענין זה), וזה ח"י גדול [ועי' שיעורי לב יצחק ח"ב עמוד רי"ח שפשיטא ליה שמודדים בקו אוירי].

עוד יש לדון בד"ט של מקום עקירה והנחה, מה דינו במקום משופע. ונראה שתלוי בשני הדרכים של תוס' שבת דף ה. ד"ה והא ורצו לתלות עוד בשתי תירוצי תוס' שם דף ז. ד"ה וטח.

שיש יותר מקום לומר קנין ד"א בצידי רה"ר מאשר ברה"ר, וכמו שביאר שם רש"י שברה"ר אין לאדם ד"א מיוחדות. ולכאור' צ"ל שרק נאמרה איסור העברת ד"א במקום ששייך בו איסור הוצאה דאורייתא, ועדיין צ"ע טעם הדבר. ולבעל המאור שהמלאכה משום הוצאה, אולי י"ל שרק נאמר איסור שינוי רשויות בתוך מקום שמדאורייתא יש לו שם רשות, משא"כ כרמלית שמדאורייתא לא נחשב רשות כלל לענין שבת, ובפרט לרשב"ם (ב"ב דף נו. ד"ה אבל כרמלית) שכתב שמן התורה גם כרמלית בטל להכא ולהכא כמו מקום פטור. וע"ע תשובות הרמב"ם (מובא במ"מ פכ"ז משבת ה"ג) שגם תחומין דאורייתא עוברים רק ברה"ר ולא בכרמלית, ובבאור הלכה (סימן ת"ד ד"ה והואיל) שנתק' בטעם הדבר.

וידידי ר' נריה מרציאנו רצה לבאר סברת בעל המאור שההוצאה שבהעברה היא לא רק הוצאה מרשות אחת לרשות אחרת אלא מרה"י לרה"ר, שמקום החפץ כלפיו הוא כעין רה"י, וממילא בי' שכמו שבהוצאה דעלמא לא מספיק להוציא לכרמלית אלא דוקא לרה"ר שהוא רשות הפכית ה"ה כאן. ולכאור' זה מבאר למה צריך הנחה ברה"ר אבל לא מבאר למה העקירה והעברה צריכים להיות ברה"ר וי"ל שקבעו את כל המלאכה ברשות אחת.

ז. נסתפקתי במקום משופע קצת האם מודדים את הד"א בקרקעית, וא"כ אף שיפוע הקרקע תהיה כלולה בתוך חשבון הד"א, או שמודדים בקו אוירי, וא"כ יהיה לו יותר.

והנה במשנה עירובין נ"ז: כתוב שבמידת תחומין מודדים בקידור והבלעה, ובברייתא שם מ"ח: כתוב שאין מקדיין לא

וגם בשיעור ד"א לקנין, שד"א של אדם קונות לו, יל"ע האם הוא תלוי בשיפוע הקרקעית או בקו אוירי, ולפי הצד בגמ' גיטין סוף ע"ח: שד"א שאמרו אין להם אויר אלא רק קונה אם הגיע לקרקע, ודאי מסתבר שמודדים בקרקע.

וידידי ר' גבריאל ארצי העיר בכל זה, שאם נאמר שמודדים לפי הקרקע יל"ע האם מודדים כל מקום ומקום שבתוך הד"א בפנ"ע לפי השיפוע שלו, או שמודדים במקום אחד וקובעים את הכל על פי מדידה זו כמו בתחומין.



הרב זאב פרעס

כיבוד הורים מול מצווה דרבנן

חשוב יותר ולכן זה דוחה את כבוד אביך, וכן מה שאמך חייבת בכבוד אביך - זה רק סימן שכבוד אביך חשוב יותר. [ובאילת השחר יבמות דף ו. בתוס' ד"ה "ניגמר" כתב כצד דהוי סיבה, עיין שם].

ואפשר לבאר דזה הספק בירושלמי הנ"ל, דלצד דהוי סיבה - אם כן אף דרבנן לא דוחה דאורייתא אך מ"מ גם אמו חייבת לשמוע לרבנן ולכן הדין דרבנן ידחה כיבוד הורים, אך לצד דהוי סימן לחשיבותו - אם כן כאן הסימן לא קיים דהא פשוט דדאורייתא חמור יותר מדרבנן ויהיה מותר לו לצאת לחו"ל.

ולפי זה יצא דרבי אלעזר שסובר (בירושלמי שביעית הנ"ל ובברכות פרק ג' הלכה א' ובבבלי קדושין דף ל"א.) דרבי יוחנן פשוט שמותר לצאת - סבר כצד דהוי סימן.

וכן מבואר ברמ"א (יו"ד סי' ר"מ סעיף כ"ד) שכתב דכבוד אב עדיף על כבוד סב, והוכיח מדבריו הג"ר אשר ויס שליט"א כצד דהוי סימן לחשיבות ולכן מובן שכבוד אב עדיף, אך לצד דהוי סיבה - סוף סוף האב חייב למחול משום שהוא חייב בכבוד הסב שהוא אביו. [אמנם יש לומר ביאור אחר בדברי הרמ"א ע"פ המבואר בספר סימן וסיבה ערך כבוד אבי אביו. ודו"ק ואכמ"ל].

עוד נפ"מ באמו גרושה, והעצמות יוסף (קדושין ל: ד"ה ת"ר, ועיין במהרש"א בדף ל"א. שכתב תרוץ אחר לקושיית העצמות יוסף), כתב דגרושה אין את הכלל

איתא בירושלמי שביעית ו' א' - רבי יוסי שמע דאתת אימין לבוצרה, שאל לרבי יוחנן - מהו לצאת, אמר ליה אם מפני סכנת דרכים - צא, אם משום כבוד אמך - איני יודע, אטרח עלוי ואמר אם גמרת לצאת תבא בשלום, אמר רבי שמואל - עוד היא צריכה לרבי יוחנן [דהיינו שנשאר בספק], שמע רבי ליעזר ואמר - אין רשות גדולה מזו.

וזה מוסכם במפרשים [בעל החרדים וטוב ירושלים] דלא איירי באיסור דאורייתא להשתקע בחו"ל, והספק היה רק האם כיבוד הורים דוחה טומאה דרבנן.

ונראות נפלאותי מה הספק כלל, והא פשוט דדין דאורייתא גובר על דרבנן, וכיבוד הורים הוא הרי דאורייתא, [ועיין בר"ש סיריליאז מה שביאר בזה, דאחמרה כשל תורה].

והנה איתא בקדושין (דף ל"א.) דאם אביו אומר לו השקיני מים ואמו אומרת לו השקיני מים - הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך, שאתה ואמך חייבין בכבוד אביך, וכן אם אביו אומר לו השקיני ויש לו מצווה לעשות - הנח כבוד אביך ועשה מצווה, שאתה ואביך חייבין במצווה, וכתבו התוס' ביבמות (דף ה: סוד"ה כולכם) דהמקור הוא מהדרשה המובאת ביבמות שם.

ויש לחקור האם זו הסיבה שכבוד ה' דוחה - משום שגם אביך חייב בכך, או דמה שאביך חייב בכבוד ה' זה סימן שכבוד ה'

הנ"ל דאתה והיא חייבין בכבוד אביך, ומבואר מדבריו דהוי סיבה ולכן צריך שבפועל תהיה מחויבת.

והנה הרמב"ם (ממרים ו' י"ב) כתב דאין כיבוד הורים דוחה מצווה אפילו דרבנן, וביאר הכסף משנה משום דכל דין דרבנן אסמכינהו אלאו דלא תסור [כמבואר בברכות יט:] ולכן זה נחשב כדאורייתא.

והקשה מרן הגר"ש אויערבך זצ"ל (מובא בקובץ "קוראי עונג" חלק ד' עמוד ל"ה ובקובץ והאר עינינו גליון י"ד קושיא ד') דמשמע מדברי הכסף משנה שבלי הלאו דלא תסור - כיבוד הורים היה דוחה את המצווה דרבנן ולא אמרין ביה דאתה ואביך חייבין בכבודי, ואם כן אף כעת שיש לאו דלא תסור - הכיבוד הורים ידחהו כיון דרבנן לא גזרו כלל במקום כיבוד הורים וכמו שכל דין דאורייתא דוחה דין דרבנן כיון שבאוכן שהרבנן צריך להדחות - רבנן לא העמידו דבריהם וממילא לא נאמר בזה כלל הלאו דלא תסור.

ולפי מה שנתבאר דאתה ואביך חייבין בכבודי הוא סימן לחומר האיסור - אם כן יש לומר דכוונת הכסף משנה דעצם זה שבעקרון יש בכל מצווה דרבנן לאו דלא

תסור שיכול להפכו לדאורייתא זה סימן שמצווה דרבנן חשובה יותר מכיבוד הורים וממילא כעת אומרים בזה דאתה ואביך חייבין בכבודי.

ובזה נרויח עוד ביאור בספקן של רבי יוסי בסוגיתנו האם כיבוד הורים דוחה מצווה דרבנן דהיה פשוט לו דסברת אתה ואביך חייבין בכבודי היא סימן לחשיבות המצווה אך יסוד ספקן היה האם למצווה דרבנן יש לאו דלא תסור ונחשבת חמורה כדאורייתא או לא, וכמח' המפורסמת בין הרמב"ם לרמב"ן (בספר המצוות שרש א') המובאת לעיל בפרק ב' הלכה ד' בגדר איסור דרבנן.

והנה במנחת חינוך (ל"ג ג') הסתפק אי מצוות כיבוד הורים היא מצווה שבין אדם למקום או בין אדם לחברו, ועיין עוד בזה בשו"ת הרדב"ז (תקכ"ד) ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' י"ח).

ואי נימא דהוא דין בין אדם למקום - אם כן יותר מסתבר כצד דסברת אתה ואביך חייבין בכבודי אינה חייב לאב למחול אלא סימן בעלמא, ויש לעיין בזה ואכמ"ל, ועיין עוד בספרי 'סימן וסיבה' ערך "אתה ואביך חייבין בכבודי".



הרב דוד שטרן

הערות בהלכות אבילות על חורבן המקדש

בדבר האבד משום פסידא עוסק למרות אבלו (ואפשר דה"ט דשרי בדבר שאין בו שיהוי כגון הדלקת נרות וקשירה וכיו"ב דמבואר שם לעיל מיניה), ויבואר בזה מש"כ בשע"ת שם (סק"כ) שאם נפל בדעתו חידוש בד"ת שאסור לכתוב אע"פ שבחז"ל התירו משום דבר האבד, ולמשנ"ת יש לפרש דתשעה באב חמיר טפי דאין ההיתר אלא משום שאינו סתירה לאבילות, אבל דברי תורה ששמחה הוא לו והוא סתירה לאבילות וכמשנ"ת, אף שהוא דבר האבד אסור.

ג] במשנה נדרים דף מ"ח מבואר במודר הנאה מחבירו דאסור לקרות בספרים שלו, ומפורסמים בזה דברי החידושי ר"א מן ההר שם שאע"פ שמצוות לאו ליהנות ניתנו ת"ת שאני שמצוות הלימוד הוא ענין ציור הלב וידיעת האמת, ובזה עיקר הציווי הוא כדי לצייר האמת ולהתענג ולהיות במדע לשמח לבבו ושכלו כדכתיב פקודי ד' ישרים משמחי לב, ומשום"ה אבל אסור לקרות בתורה נביאים וכתובים מפני שהם משמחים לבו על כרחו, הלכך לא שייך למימר במצות ת"ת דלא ניתן ליהנות שעיקר מצוותו היא ההנאה והתענוג במה שמשיג ומבין בלימודו, הלכך כשהדירו זא"ז או הדיר זא"ז אסור לקרות בספר האוסר שהרי על כרחו מגעת לו הנאה ממנו, עכ"ל. ויל"ע כיון דקי"ל דאבל מותר לקרות בהל' אבילות ובאיוב ובפ' אלו הן מגלחין וכו' ולכאורה הוא משום שאין זה בכלל דברים המשמחים, א"כ יהא מותר לאבל לקרות בספר איוב וכיו"ב השייך למי שהוא מודר הנאה ממנו כיון (שבזה יחזור

א] כתב השו"ע באו"ח סי' תקנ"א - טוב ליהנות מלומר שהחיינו בין המצרים על פרי או על מלבוש - וכתב המשנ"ב שם ס"ק צ"ח שלכבוד שבת אין להחמיר בזה. והנה יש להסתפק אם הוא קולא שהקילו לכבוד שבת (ובלא"ה כתב הגר"א שם בביאורו שהוא חומרא יתירה ולכן לכבוד שבת אין להחמיר), או דאינו מטעם קולא אלא שכל יסוד הדין הוא משום שאין ראוי וכדאי לומר שהחיינו לזמן הזה שהוא זמן של אבילות, ולכן שבת שאין בה אבילות שפיר יכול לומר שהחיינו לזמן הזה, ונפק"מ במי שיש לו בגד חדש לפני שבת אם צריך להמתין ולברך אחר קבלת שבת או יברך מיד, ונחלקו בזה הגר"נ קרליץ שליט"א דס"ל דאינו צריך להמתין והגר"ח קנייבסקי שליט"א דס"ל שלא יברך רק אחר שקיבל עליו שבת, וכמדומה דתליא בהנ"ל.

ב] שו"ע או"ח תקנ"ד סכ"ג כתב דאף במקום שנוהגין שלא לעשות מלאכה בתשעה באב מ"מ מלאכת דבר האבד מותר כדרך שאמרו בחולו של מועד, נראה לפרש דאינו קולא שהקילו משום דהוי דבר האבד וכדרך שהקילו בחוש"מ היינו דאף אם מלאכת חוה"מ מה"ת מ"מ אחר שמסרו הכתוב לחכמים הם אמרו להקל ולהתיר בדבר האבד, אלא מטעם אחר הוא בזה, דהנה יסוד איסור מלאכה הוא משום אבילות וצער החורבן, דהיינו שעסק המלאכה הוא סתירה לאבילות, מיהו בדבר האבד לא חשיב סתירה לזה כלל דאף האבל על צערו עושה כן, דנהי בטרוד באבלו ולא עוסק אז במלאכתו מיהו

מנורה בהלכות אבילות על חורבן המקדש בדרום

הדין להחשב בכלל מצוות לאו להנות ניתנו) שאין בזה משום הנאה.

ונראה שבאמת ודאי אינו כן דפיקודי ד' ישרים וכו' נאמרו בוודאי על כל

חלקי התורה, והנאה איכא אף בהל' אבילות ובאיוב וכיו"ב, והא דשרי כל זה באבילות ובתשעה באב יש לבאר בהקדם דברי הגמ' בסוכה דף כ"ה בהא דחתן פטור מק"ש לילה ראשון משום דטריד טרדא דמצוה, דשאלו שם אלא מעתה טבעה ספינתו בים דטריד ה"נ דפטור, וכ"ת ה"נ והאמר ר"א בר זבדא אמר רב אבל חייב בכל המצוות האמורות בתורה חוץ מן התפילין שהרי נאמר בהן פאר (ופירש"י אבל לאו בר פאר הוא וכשמתפאר מראה בעצמו שאינו אבל), ומתרץ שם הכא טריד טרידא דמצוה, ופירש"י שאע"פ שהוא חייב לנהוג אבילות של נעילה רחיצה וסיכה להראות כבוד מתו אינו חייב להצטער, עכ"ל. הנה מתבאר מדברי רש"י שיסוד האבילות הוא הנהגה להראות כבוד המת כלשון רש"י, ומתבאר בזה גם מש"כ רש"י איסור הנחת תפילין לאבל כיון שהוא בטוי של התפארות והוא היפך האבילות, ולפי"ז היה נראה לכאורה דאף איסור לימוד התורה בכלל שכיון שמיסוד לימוד התורה הוא שמחת הלב וכמשנ"ת, א"כ הוי כתפילין שיש בזה סתירה לעצם האבילות, מיהו כל זה בלימוד באופן כללי, אבל לימוד ענינים שיש בהם צער מצד הנהגת האבילות אין בזה סתירה, ומה שבליבו שמח לא אכפ"ל כלל בזה, שכמו שכתב רש"י שהמתנהג באבילות אע"פ שלא מצטער קיים הדין כראוי, כן הוא לימוד בדברים שיש בהם עסק של צער אין בזה סתירה להנהגת האבילות וכמבואר.

מיהו נראה שאין בזה די, דנהי דבאבילות פרטית אפשר לומר כן אבל אבילות החורבן כל מהותה וענינה הוא הצער על

חורבן בית אלוקינו ועל צער השכינה ופשיטא שאינה הנהגה חיצונית בלבד כבאבילות דעלמא שבא להראות בזה כבוד המת, ולפי"ז הדק"ל.

ועל כן נראה לפרש כמשנ"ת לעיל (אות ב') דחלק מדיני האבילות ביסודם הוא איסור היסח הדעת מן האבילות, ויסוד האיסור בת"ת באבל הוא משום שע"י השמחה מסיח דעתו מן האבילות, משא"כ בעוסק בדברים המותרים בזה הוי כשטר ושוברו עמו שכיוון שעוסק בעניני צער ואבילות אף ששמחה היא לו בזה, מ"מ לא בא עי"ז להסחת הדעת מן צער האבילות שהרי בזה גופא עוסק וכידוע שצער אינו סתירה לשמחה (רק עצבות היא סתירה לזה) וכידוע מירמיהו שכתב מגילת איכה שהיא נבואה מפי ד' וכל צער החורבן נמצא בה אע"פ שאין הנבואה שורה אלא מתוך שמחה, והדברים עתיקים.]

והדברים מתבארים יותר עפ"י מש"כ הצפנת פענח בגדר אבילות, שאינה סך מסוים הכולל דינים פרטיים של איסורים אלא הוא דין בחיוב של אבילות, היינו שיש דין חיובי לנהוג אבילות שההכ"ת לקיים דין זה הוא ע"י קיום הדינים שנאמרו בזה, וכתב נפק"מ לענין מש"כ התוס' בנויר כ"ח: שמצות החינוך אינה אלא באופן חיובי ולא כשמהיר מלעבור דלא איקרי חינוך (ופעמים שמחוייב בזה על הקטן מדין הרחקה מאיסורים ומדיני ספיה אבל לא מדין חינוך) ולפי"ז איכא דין חינוך לאבילות בקטן, וכתב עוד נפק"מ בענין ששייך בזה מקצת היום ככולו, שאילו היה רק הגדר העדר ע"י איסורים של המנעות מכמה דברים דבזה הוי שלילה לא שייך בו דין מקצתו ככולו, ומתבאר בזה מש"כ לעיל דדיני

מנורה בהלכות אבילות על חורבן המקדש בדרום קא

האבילות הם הכ"ת להביא את האדם להיותו נפרד הוא איסור הסחת הדעת מאבילות במצב חיובי של אבילות ועל כן חלק בלתי ואדרבא זהו עיקר האבילות.



הרב יעקב שמחוני

בגדר ובדין פתחי שימאי לשיטת השו"ע והרמ"א

הנה אחד מהבעיות הנפוצות בצוה"פ לעירוב הוא דין פתחי שימאי, ונפרט כאן כמה דוגמאות, לחיים עקומים או מעוותים, וכן חוטים רופפים מאד, וכן משקוף העשוי בשיפוע גדול [וכגון שעמוד אחד של הצוה"פ הוא גדול מאד מהשני], וכן כשעושים משקוף מחוט ברזל שאינו ממש ישר^א [וכגון שהתעקם בעבר ויישרוהו קצת], וכן כשעל החוט תלויים דברים נוספים, וכן בלחי שנכנס לתוך הרשות ג' או ד' טפחים וכו', ויש לנו לדעת את יסוד הדין וחומר, לבני ספרד ולבני אשכנז, ונפק"מ גם לגבי אופנים שההימנעות מטילטול היא קולא וכגון טלטול לצורך מצוות שונות וכיו"ב.

א. גדר הדין לרש"י

הנה בגמ' עירובין [יא.] אמר רב כהנא דפתחי שימאי אינם כשרים לעירוב, ובגדר פתחי שימאי נחלקו רב רחומי ורב יוסף חד אמר דלית להו שקפי וחד אמר דלית להו תקרה, וביאר רש"י ד'לית להו שקפי' פירושו שהיו מזוזות שנחלצו אבניהם מכאן ומכאן אבן נכנסת ואבן יוצאת, ו'לית להו תקרה' פירושו דאין משקוף על גבי המזוזות.

והנה בגמ' במנחות לג: לגבי דין פתחי שימאי למזווה כתב רש"י בכך ב' ביאורים באופן שונה, ביאור א'. ד'לית להו שקפי' היינו שאין להם מזוזות כלל וביאור דבריו הוא שאין שם מזוזות כלל והיינו שאין דבר שנוסף על כתלי הבית בתור צורת הפתח, וישנם רק לכותלי הבית עצמו שאינם

נחשבים למזוזות מחמ"ע [וכמש"כ הריטב"א והתוס' רי"ד הכא], ו'לית להו תקרה' פי' שאין איסקופה העליונה [משקוף העליון]. ביאור ב'. ד'לית להו שקפי' פי' שאין את האיסקופה העליונה, ו'לית להו תקרה' פי' שאין הבית מקורה.

ומבואר שבגדר לית בהו תקרה איכא רק שני פירושים [האם זה המשקוף, או תקרת הבית], ובאמת שאף בגדר 'לית להו שקפי' אין כאן ג' ביאורים שונים לגמרי אלא הוי ב' ביאורים שהם שלושה דהביאור ש'אין לו מזוזות' והביאור 'אבן נכנסת ואבן יוצאת' הם בעצם ביאור שאין מזוזות תקינות, אכן עדיין יש מחלוקת בפרטי דין המזוזות.

והנה לשון רש"י בעירובין הוא "מזוזות שנחלצו אבניהם מכאן ומכאן אבן נכנסת ואבן יוצאת" ולכאורה ביאורו הוא

א. שחשש לכך הקה"י לדין פתחי שימאי.

ב. ובכלל זה יש שחששו שכשיש ריבוי קשרים בחוט הרי"ז פתחי שימאי.

ג. שהחזו"א [סי' ע' ס"ק ט"ז] כ' שאפשר שיש בכך בעיה של פתחי שימאי.

שבעינן שיהיו גם מזוזות, וגם שהמזוזות לא יהיו אבן נכנסת ואבן יוצאת¹, אכן החזו"א [סי' ע' ס"ק כ"ה] ביאר בדבריו שאי"צ מזוזות כלל².

והנפק"מ בין הפירושים הוא, שלהפירוש שלרש"י בעינן גם מזוזות יוצא שרש"י הכא מחמיר טפי מפירושו הראשון במנחות לגבי מזוזה, דהכא בעינן גם מזוזות וגם שהם יהיו חלקות, והתם בעינן שיהיו רק מזוזות³, אכן לביאור החזו"א ברש"י הכא שאינו מצריך מזוזות ורק בעינן שהפתח ע"י הכתלים לא יהיו אבן נכנסת ואבן יוצאת א"כ הכא אי"ז יותר חמור ממזוזה, [דהדינים הם שונים דהכא בעינן שלא יהיה אבן נכנסת ואבן יוצאת והתם בעינן למזוזות ממש], ויש לעיין מאי שנא דין עירובין ממזוזה.

ונראה לבאר בס"ד, דלפי הביאור הראשון ברש"י [ודלא כהחזו"א] יש לומר דס"ל רש"י שלדין עירובין איכא חומרא מסוימת מדין מזוזה, דשאני צוה"פ דמזוזה מצוה"פ דעירוב, דצוה"פ דמזוזה ייעודו הוא גדרת מקומות פרטיים כבתים וכדו' וע"כ אף שהוא פתחי שימאי [באופן של אבן נכנסת ואבן יוצאת] מ"מ מחמת השטח הנגדר הוא נראה יותר כפתח, דאף שהוא

מחמ"ע פתח גרוע מ"מ יש לו שייכות יותר לפתח מחמת המקום הנגדר, אכן צוה"פ שמיעדת לעירוב שייעודה היא גדרת מקומות מופקרים יותר כמבואות וערים וכדו' על כן כשהצוה"פ הוא שומם [באופן של אבן נכנסת ואבן יוצאת] הרי"ז לא נראה כלל כפתח דהצוה"פ מחמ"ע היא גרועה ואף המקום הנגדר הוא מופקר יותר וע"כ מכללות העניין הרי"ז לא נראה כפתח, והבן. [ואף שיש מקומות מסוימים שהצוה"פ לעירוב הם יותר קטנים ופרטיים ויש חצירות מסוימות הגדולות מאד שהם נראים מופקרים טפי, מ"מ אלו גדי הדינים ולא פלוג רבנן, וכדמצינו הרבה פעמים כידוע], ולדעת החזו"א בביאור רש"י עדיין יל"ע⁴.

ולהביאור השני ברש"י במנחות [שלית בהו תקרה ביאורו שאין תקרה ממש] בעצם מבואר שדין תקרה נאמר רק במזוזה ולא נאמר בעירובין [וע"כ בעירובין הוא לא פירש כן], וצריך לומר שס"ל רש"י שבעירובין אי"צ לזה מחמת שכל החיסרון כשאין תקרה היא רק לגבי מזוזה, דמזוזה דינה הוא ל'בית דירה' וכשאין תקרה חסר ב'שם דירה' וע"כ היא פטורה ממזוזה, אכן היקף עירוב שאין ייעודו לבית דירה [דהא מועיל היקף ע"י צוה"פ אף לשטח שאינו

ד. וכן משמע במאירי [בית הבחירה] שכ' וז"ל, אלא שעיקר הדברים בדברי גדולי הרבנים שפירשו בשקפי שאין שם עמודים מכאן ומכאן כגון שנחלצו האבנים מכאן ומכאן ואין קנה שמכאן ומכאן אלא כעין גידודי עד שנפסדה צוה"פ וכו' וכן הלכה. ומבואר מדבריו דבעינן עמודים והיינו מזוזות שאינם אבן נכנסת ואבן יוצאת, ולכאורה כוונתו לדברי רש"י [וכ"כ רש"י במנחות בפי' הראשון להדיא שבעינן מזוזות, ואף שהכא הפשט בדברי הגמ' הוא שונה, מ"מ יש מקום גדול לומר שרש"י גם הכא מצריך מזוזות].
ה. וכן קצת משמע כך מהריטב"א [יא: בסוד"ה אשכחינהו] דכתב בדברי רש"י דהוי פתח שהצדדים אינם שוים אלא אבן נכנסת ואבן יוצאת, ולא כתב שהוי מזוזות, ולפי"ד צ"ל דצריך לתת פסיק לאחר המילה מזוזות.
ו. ואין לומר דרש"י במנחות חשש גם לאבן נכנסת ואבן יוצאת, דממש"כ שאין מזוזות משמע שהבעיה היא חיסרון עצם המזוזות, [וכמש"כ הריטב"א והתור"ד לבאר הכא], שו"ר שכ"כ להדיא הבי"י [יו"ד סי' רפ"ז].
ז. דקשה להבין אמאי לצוה"פ לבית [דמזוזה] כשאין מזוזות [ויש את כתלי הבית] הרי"ז פתחי שימאי וכשיש אבן נכנסת ואבן יוצאת אי"ז פתחי שימאי, ואין לומר דבמזוזה גם יש את הפסול של אבן נכנסת ואבן יוצאת, דברש"י כתב דהפסול הוא רק שליכא לעצם המזוזות, וכן כתב הבי"י [יו"ד רפ"ז] להדיא.

ב. דעת הרמב"ם והטור והשו"ע

והנה לגבי דין מזוזה פסק הרמב"ם [פ"ו ממזוזה הלכה ה'] דבית שאינו מקורה פטור ממזוזה, וכ"פ בשו"ע [יו"ד סי' רפ"ו סי"ד], וביאר הגר"א [שם] דמקור דברי השו"ע הוא מהרמב"ם ומלשון השני דרש"י בדין פתחי שימאי [ובעצם כך מבואר כבר בב"י סי' רפ"ו סי"ד],

ואמנם שבדין עירובין לא הזכירו כלל הרמב"ם והטור והשו"ע והרמ"א את דין פתחי שימאי, ויל"ע, דאמאי פסקו הרמב"ם והשו"ע את דין זה רק במזוזה ולא בעירובין,

והנה בב"י [בסי' רפ"ו סי"ד ובסי' רפ"ז] פסק לגבי דין מזוזה דיש דין פתחי שימאי כהלשנא השניה של רש"י במנחות, וכתב דהלשנא הראשונה נדחתה מההלכה, וע"כ כתב הב"י דכשליכא תקרה לבית הרי הוא פטור ממזוזה, ולפי"ז מבואר הטעם שכתב הרמב"ם [פ"ו ממזוזה ה"א] והשו"ע [סי' רפ"ז ס"א] דלדין מזוזה בעינן שיהיו משקוף דהוי מחמת הדין של 'לית ליה שקפי', ולפי"ז מבואר היטב אמאי הם לא פסקו שבאופן שיש אבן נכנסת ואבן יוצאת במזוזה הרי"ז פטור ממזוזה, דהם סברו דגדר פתחי שימאי הוא כהלשון השני ברש"י במנחות ודלא כהפירוש הראשון ברש"י במנחות ודלא כהפירוש בעירובין, [וכמש"כ הב"י בסי' רפ"ז דרש"י לא סובר את הדין של אבן נכנסת ואבן יוצאת, וכ"מ מסתימת דברי הרמ"א שם שפסק כהשו"ע שבית שאין בו תקרה הרי הוא פטור ממזוזה, והוא לא הוסיף שבאופן שיש פתחים של אבן נכנסת ואבן יוצאת הרי"ז פסול].

ולפי"ז מבואר היטב אמאי הם לא פסקו את דין אבן נכנסת ואבן יוצאת בעירובין,

מוקף לדירה הפחות מב"ס] אין חיסרון בכך שאין שם תקרה. ובגדר הדברים נראה לומר ביותר מכך, דהנה הכא ע"י שאין תקרה לבית אמרינן דהפתח עצמו הוא פתח שומם, ויל"ע מה ההקשר בין עצם הבית לדין הפתח, וצ"ל, דשאני דין צוה"פ למזוזה מדין צוה"פ לעירובין מחמת שאין ייעוד שניהם שווה, דמזוזה מחמת שייעודה הוא לדירה על כן כשאין בבית תקרה הרי"ז חיסרון גם בצורת הפתח עצמה לבית, אכן בעירוב שיייעוד הצוה"פ הוא אף להקיף שטח שאינו מיועד לתקרה [וכשטח שאינו מוקף לדירה הפחות מב"ס] אזי ודאי שאין חיסרון בכך שאין לו תקרה, ועל כן מוכרח שגדר פתחי שימאי הוא שונה בין עירובין למזוזה [שו"ר דכ"כ המקור"ח בתיקון עירובין בד"ה 'עוד נראה דמותר' והגדרתו היא שלבית בעינן 'פתח' ולעירוב בעינן צורת פתח].

ומעם המחלוקת בין שני הפירושים ברש"י במנחות הוא, שלהפשט השני הרי"ז ממש כהפשטות ד'לית להו תקרה' ביאורו שאין תקרה לבית, ובלית להו שקפי' פי' שאין משקוף, אכן הפשט הראשון סובר שאף לגבי מזוזה אין חיסרון כשאין תקרה [עכ"פ מטעם פתחי שימאי], וע"כ 'לית להו תקרה' יותר מתבאר כשמדובר על משקוף מאשר מזוזות מחמת שמשקוף הוא גם כתקרה מסימת, וע"כ הוא נדחק ש'לית להו שקפי' פי' שזה אזיל על המזוזות, ומ"מ שייך לומר שם 'שקפי' על מזוזות מחמת שהמשקוף והמזוזות יש להם שייכות זל"ז, ודו"ק.

ויעוי' בתוס' במנחות [ד"ה דלית] שכ' לבאר באופ"א, ד'לית להו תקרה' פי' שהוי אבן נכנסת ואבן יוצאת מהתקרה, ו'לית להו שקפי' פי' שהוי אבן נכנסת ואבן יוצאת מהמזוזות.

מנורה בגדר ובדין פתחי שימאי בדרום קה

מבואר דס"ל דאין את הפסול של אבן נכנסת ואבן יוצאת אף במזוזה,

אכן בטור בסי' רפ"ז [ס"א] כ' דבמזוזה יש דין פתחי שימאי והיינו אבן נכנסת ואבן יוצאת".

ובט"ז [יו"ד רפ"ז סק"א] פסק כדברי הטור דפתחי שימאי [אבן נכנסת ואבן יוצאת] פטורים ממזוזה, אמנם הכא [סי' שס"ג ס"ק י"ט] פסק הט"ז שאפשר לעשות לחי מחיפופין כשיש להם גובה י"ט ויש ביניהם לבודט, והיינו דס"ל דלחי העשוי כפתחי שימאי [אבן נכנסת ואבן יוצאת] כשהוא פחות מג"ט בין אבן לאבן הרי"ז צוה"פ הכשירה לעירוב, ובפמ"ג [הכא] נשאר עליו בצ"ע דלכא' דבריו נסתרים ממש"כ בהל' מזוזה שפסל זאת [דהתם לא חילק הט"ז בין כשיש רווח ג"ט לפחות מכך]. ובתוספת שבת [ס"ק ס"ד] כ' ליישב את קושיית הפמ"ג דהט"ז בהל' מזוזה דיבר באופן שאין לבוד בין האבנים וע"כ זה פסול, אכן הכא מדובר שיש דין לבוד וע"כ זה כשר,

ומבואר מכל זה דהט"ז ס"ל דחוששים לדין פתחי שימאי במזוזה' וגם בעירובין, אכן כ"ז הוא רק כשהוא פתחי שימאי טפי והיינו כשהוא בין האבנים או החיפופים ג"ט ויותר, דאז אי"ז כשר במזוזה ואף בעירובין, ואמנם כשאין ג"ט בין האבנים או החיפופין דהוי פתחים שהם קצת שוממים הרי"ז כשר.

דבאמת הם חששו לדין פתחי שימאי בעירובין [דזהו דין מפורש בגמ'] אכן הם סברו שביאור פתחי שימאי הוא כהלישנא השניה דרש"י.

ואין להקשות דהא בעירובין אין תקרה וא"כ הרי"ז פתחי שימאי מטעם זה, די"ל [כמשנ"ת לעיל] דכל דין תקרה הוא שייך רק לגבי בית ולא לגבי היקף של עירוב, דפתח לבית שאין בו תקרה הרי הוא פתח שומם, אכן לגבי עירוב דהוי מחיצות לרשות שאינה מקורה א"כ אין פתח למקום כזה נחשב לפתח שומם דזהו עצם צורת הרשות, וכ"מ ברא"ש [הובא בב"י שם בסי' רפ"ו] בדין מזוזה דשאני דין מזוזה דבית שבעינן שיהא לבית תקרה, לבין דין מזוזה דחצר שלא בעינן שיהא לה תקרה מחמת שחצר דרכה להיות כך שאין לה תקרה, אכן בית אין דרכו להיות כך, וא"כ ה"ה כאן לגבי עירוב שדינם כחצר, וכ"כ המקו"ח [בתיקון עירובין בד"ה 'עוד נראה דמותר'] לחלק בין בית שצריך בו 'פתח' לבין היקף של עירוב שבעינן בו 'צורת פתח' דבכך אע"ג שהצוה"פ הוא גרוע טפי מהפתח של הבית הרי"ז נחשב לצוה"פ.

ובעצם לפי דבריהם בעירובין מתבטא דין פתחי שימאי רק בכך שכשאין איסקופה העליונה [משקוף] הרי"ז פסול.

ג. דעת האחרונים

הנה כאמור מדברי הרמב"ם והשו"ע שכתבו רק את הפסול שאין תקרה במזוזה

ח. וכ' שם הטור דגדר פתחי שימאי הוי כהתוס', ואמנם שבטור ביו"ד סי' רפ"ו [סי"ד] כתב דבעינן שיהא לבית תקרה ובלא"ה אי"ז פתח החייב במזוזה, ולכא' מבואר מדבריו דס"ל כרש"י במנחות בלישנא בתרא, וצ"ל דס"ל הטור דכל פתח שומם אינו פתח, ובכלל זה מקום שאין לו תקרה ופתח שיש בו אבן נכנסת ואבן יוצאת.

ט. כדביאר בדבריו הגר"ז והמשנ"ב שהוי דווקא כשיש פחות מג"ט בין החיפופין.
י. וע"כ הוא כתב בהל' מזוזה שזה פסול מטעם הטור שכתב שהרי"ז פתחי שימאי, ומכך נלמד גם לעירובין וכמש"כ הגר"ז והתוספת שבת והמשנ"ב.

ובתוספת שבת [שם] כ' לחלוק ע"ד הט"ז
 דמזוזות ע"י חיפופין הרי"ז תמיד
 פתחי שימאי ופסולים, וראייתו מדברי הטור
 בהל' מזוזה, [והיינו דס"ל התוספת שבת
 שהטור שם ס"ל דפתחי שימאי אסור בכל
 אופן והיינו גם בעירובין], והקשה התוספת
 שבת ע"ד הט"ז, דמה שייך להתיר פתחי
 שימאי בעירובין ואף כשיש לבדו, הא אין
 דין לבדו מועיל לענין זה, וראייתו דהא
 משקוף השוקף רק על מזוזה אחת אכן אינו
 מגיע עד למזוזה השניה והמרחק בינו לבין
 המזוזה השניה הוא פחות מג"ט אי"ז מהני
 דהוי צוה"פ מן הצד, וא"כ ה"ה הכא,
 [ומדבריו מבואר דדין צוה"פ מן הצד ודין
 פתחי שימאי טעם שניהם הוא מחמת שכך
 לא עבדי אינש].

ולכאורה יש ליישב את דברי הט"ז דשאני
 התם דיש דין שהמשקוף יהיה
 שוקף על המזוזות ממש, וע"כ אין מועיל
 לבדו, ובטעם הדבר יש לבאר דמשקוף צריך
 להיות מעל המזוזות ממש מחמת שאינו רק
 משמש כדבר המחובר בין המשקופים, אלא
 שגדר המשקוף הוא כעין תקרה והמזוזות הם
 כעין הקירות, והתקרה נמצאת מעל המזוזות,
 וראיה לדבר מרש"י שכ' דלית להו תקרה'
 פי' שאין משקוף והיינו דמשקוף הוא משמש

לתקרת הפתח", אכן הכא כשיש לבדו
 במזוזה הרי"ז כשר.

ובשו"ע הרב [ס"ק ל"ג] פסק כהט"ז, והיינו
 דווקא כשהוי מרחק של פחות
 מג"ט, דאיכא לדין לבדו,

ובמקור חיים [תיקון עירובין ד"ה עוד
 נראה] כתב דבעירובין אף כשיש
 אכן נכנס ואבן יוצא ויש בין זה לזה ג"ט
 ויותר הרי"ז כשר לצוה"פ לעירוב, ודלא כדין
 מזוזה שבכה"ג הרי"ז פסול, וטעמו דשאני
 דין מזוזה מדין עירובין דבמזוזה בעינן לדין
 פתח ופתחי שימאי אי"ז פתח, אכן בעירובין
 בעינן ליצורת פתח' ובכך אף כשזה פתחי
 שימאי הרי"ז כשר.

ובמשנ"ב [שס"ג ס"ק קי"ג] הביא את דעת
 הט"ז ואת דעת התוספת שבת [ולא
 את דעת המקו"ח], ולא הכריע, ובשעה"צ
 [לעיל בס"ק י"ט] משמע דנקט כהתוספת
 שבת להחמיר, ובכה"ח [סי' שס"ג ס"ק מ"ד
 וס"ק ק"צ] הביא את שני הדיעות.

היוצא: דמסתימת דברי השו"ע והרמ"א הכא
 ומדברי הב"י בהל' מזוזה מבואר
 דס"ל דדין פתחי שימאי במזוזה הוא שצריך
 שיהא בית מקורה ומשקוף, ובעירובין צריך
 שיהא רק משקוף², וכן הוא לשיטת המקו"ח

יא. ועוד ראיות לכך איכא מכך שכשיש מחיצה המפרדת בין המשקוף לקרקע אי"ז צוה"פ [וכדמבואר במשנ"ב
 ס"ק קי"ב], ובחזו"א [סי' ע"א ס"ק י"ג] כתב דהטעם הוא מחמת שהמשקוף אמור לשמש כתקרת הפתח,
 וכשיש מחיצה ביניהם פרי היא מסלקת את התקרה והיא בעצמה משמשת כתקרה [ומחמת שהיא פסולה
 אי"ז צוה"פ], ועוד סמך לדבר מדברי הריטב"א [יא. ד"ה ר"מ] לגבי צוה"פ כמין כיפה שכ' דאין מועיל
 צוה"פ שכל המשקוף הוא בעיגול ואין תקרת המשקוף ישרה, ובטעמו כ' החזו"א [ס"א סק"א] דהרי"ז
 כמשקוף העשוי לפרקי פרקי [יעו"י בציו"ר ק"ה בחזו"א], וגם התם ביאור דבריו הוא כך, שמחמת שהמשקוף
 הוא משמש לתקרה ס"ל הריטב"א דמחמת שתקרה היא מאוזנת ע"כ הרי"ז נראה כתקרה המחולקת לחלקים
 חלקים וכפרקי פרקי. וביארנו זאת לעיל בסי' שס"ב י"ב.

יב. דדין תקרה לא שייכת בחצר, וכמש"כ הרא"ש [והביאו הב"י שם] לגבי מזוזה בשערי חצר דאף כשאין תקרה
 בחצר אין שערי החצר נהפכים לפתחי שימאי והרי הם חייבים במזוזה, וכמשנ"ת לעיל.

מנורה בגדר ובדין פתחי שימאי בדרום קז

[חוץ מאופן שהקנה הוא רחב ד' אמות דאז הוא דנחשב לפתחי שימאי].

ולשיטת הט"ז והגר"ז אזי פתחים שוממים מאד כחיפופים שיש ביניהם מעל ג"ט הרי"ז פסול, וכשהוי פתחים שוממים קצת כגון שהוי פחות מג"ט בין החיפופים הרי"ז כשר, ולכאורה גם לפי דבריהם רוב הפסולים שחוששים להם כיום לדין פתחי שימאי הם מותרים, וצריך ת"ח גדול בשביל לדעת להגדיר לפי"ד כל פסול ופסול האם הוא פתחי שימאי או שלא.

ולשיטת התוספת שבת אף פתחים השוממים קצת וכגון שיש בין החיפופים פחות מג"ט הרי זה פסול. וכדבריו משמע מהפמ"ג שנשאר בצ"ע ע"ד הט"ז, וכן מבואר במחצה"ש [סק"ו] וכן פסק השעה"צ [סי' שס"ג ס"ק י"ט] והחזו"א [יו"ד סי' ע"ב סק"א],

ולכאורה לבני ספרד יש ממש מקום להקל בדין זה [ולא מצאתי בפוסקים הספרדים שהחמירו בדין זה] וכמובן שאיני בא להורות בכך למעשה.

